



Verum et Pulchrum  
Medium Aevum

# LA CONSTRUCCIÓ D'IDENTITATS IMAGINADES

LITERATURA MEDIEVAL I IDEOLOGIA

Julián Acebrón, Isabel Grifoll,  
Flocel Sabaté, eds.



## LA CONSTRUCCIÓ D'IDENTITATS IMAGINADES

La construcción de identidades imaginadas

La construction des identités imaginées

La costruzione delle identità immaginarie

The construction of imaginary identities

**Verum et Pulchrum Medium Aevum** és una col·lecció de Pagès Editors fundada i dirigida per Flocel Sabaté dins del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals “Espai, Poder i Cultura”, de la Universitat de Lleida. Publica obres de recerca inèdites en els diferents vessants del coneixement de la civilització medieval, després d’haver superat una doble avaluació feta per experts internacionals, sota la supervisió del consell científic.

Consell científic:

Flocel Sabaté (Universitat de Lleida)

Xavier Barral-i-Altet (Institut d’Estudis Catalans)

Christian Guilleré (Université de Savoie)

Nikolas Jaspert (Ruhr-Universität Bochum)

Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata)

Lesley Twomey (Northumbria University)

Nancy van Deusen (Claremont Graduate University)

# LA CONSTRUCCIÓ D'IDENTITATS IMAGINADES

Literatura medieval i ideologia

JULIÁN ACEBRÓN, ISABEL GRIFOLL, FLOCEL SABATÉ, eds.



El llibre *La construcció d'identitats imaginades. Literatura medieval i ideologia* sorgeix del projecte de recerca *Auctoritas, Iglesia cultura y poder (siglos XII-XIV)* (HAR-2012-31484), dins del Grup de Recerca Consolidat en Estudis Medievals: “Espai, Poder i Cultura” (2014SGR.665). La trobada científica en la que es basa s’ha pogut realitzar gràcies a l’acció complementària *Construyendo identidades imaginadas: literatura medieval e ideología* (FFI2011-15215-E) i ha gaudit d’un ajut econòmic de la Caixa i del suport del Vicerectorat de Recerca i del Departament de Filologia Clàssica, Francesa i Hispànica de la Universitat de Lleida.

©dels articles: els seus autors, 2015  
©d’aquesta edició: Pagès Editors, S L, 2015  
Sant Salvador, 8 - 25005 Lleida  
editorial@pageseditors.cat  
www.pageseditors.cat  
Primera edició: desembre de 2015  
ISBN: 978-84-9975-704-9  
DL L 1702-2015  
Imprès a Arts Gràfiques Bobalà, S L

◀ imprès a **lleida** ▶

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d’aquesta obra només es pot fer amb l’autorització dels seus titulars, llevat de l’excepció prevista per la llei. Adreceu-vos a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <[www.cedro.org](http://www.cedro.org)>) si necessiteu fotocopiar, escanejar o fer còpies digitals de fragments d’aquesta obra.

## SUMARI

<i>Prólogo: La construcción de identidades imaginadas. Literatua medieval e ideología</i> , Julián Acebrón Ruiz.....	7
<i>Identità di un martire romano</i> , Fabrizio Tiddia .....	13
<i>Naming and Un-Naming Cynewulf's Runic Signatures</i> , Bonnie Millar	41
<i>La 'Chronica mendosa et ridicula sarracenorum' como fuente latina para la historia del islam</i> , Óscar de la Cruz.....	69
<i>Visions de l'altre a la Corona Catalanoaragonesa</i> , Dolors Bramon .....	81
<i>The first literary manifestations in the discursive construction of a national identity: the case of Ramon Llull</i> , Josep E. Rubio.....	103
<i>Construir una identidat: Francesc Eiximenis y una idea europea de 'civilitas'</i> , Paolo Evangelisti .....	125
<i>Los fundamentos de la caballería según don Juan Manuel</i> , Guillermo Serés.....	167
<i>City Knights: Urban networking and City Life in Late Medieval Iberia</i> , Jesús R. Velasco .....	187
<i>Architettura narrativa, didattica cortese e percorsi intertestuali nella novella allegorica di Peire Guilhem</i> , Maria Grazia Capusso.....	217
<i>A Dish of Love: coerced and unconscious fulfilment of Love in 'Herzmaere' (Konrad von Würzburg) and 'Châtelain de Coucy' (Jakemes)</i> , Imre Gábor Majorossy .....	245
<i>Del 'Corbaccio' a 'L'ànima d'Oliver': suïcides, enamorats i apareguts</i> , Joan Mahiques Climent.....	257
<i>Ideology and Didacticism: The Representation of the Animal Kingdom in Medieval Literature</i> , Carlos Valentini, Marcela Ristorto .....	271

<i>The Ideological Representation of the Animal Kingdom in Medieval Art and Literature</i> , Noelia Ruiz, Daniel Detti.....	281
<i>Written culture: a means from the Imaginary World of Novels to Occident</i> , Noemi Ortega Raventós .....	291
<i>L'‘officium pastorum’ d'encunyació medieval a l'ègloga ‘Christus Natus’ de Miquel Dòria</i> , Carlos Ángel Rizos.....	305

PRÓLOGO:  
LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES IMAGINADAS.  
LITERATURA MEDIEVAL E IDEOLOGÍA

*JULIÁN ACEBRÓN RUIZ*

I. REPRESENTACIONES

Se ha escrito que la realidad no existe. Sin extremar el crédito de la inapelable sentencia clerical del *Libro de Alexandre* —“en escripto yaz’ esto, es cosa verdadera”—, porque difícilmente habrá lectura cabal donde esté ausente la discreción, concedamos que, cuando menos para quienes parten de la premisa inicial, la realidad no es física ni metafísica, tampoco tangible ni explicable, y menos aún absoluta o absolutamente concebible. Prosigamos aceptando que, movida por la necesidad de fijar los límites de la realidad, desde la noche de los tiempos la humanidad elabora relatos que no son sino representaciones de aquello que precisa concebir como real. Para formular el discurso de la realidad, que responde a la aspiración de delimitarla y aprehenderla, acude a lo que conoce o cree conocer a partir de retazos de la experiencia y, cuando esta resulta insuficiente, al alma y a sus laberínticas arborescencias, a la imaginación, en suma.

Como la realidad, la identidad es una representación. Y en tanto que representación, no nos hallamos ante algo único e inmutable, sino diverso y dinámico. Algo, dicho de un modo más simple pero no menos certero, plural: identidades. Aunque se haya asociado a contenidos fijos y rígidos, atribuyéndole una significación particularmente fuerte, como si fuese un todo consistente, coherente y perfectamente descriptible, de hecho el término remite a un proceso de reconocimiento abierto y cambiante, cuya expresión presenta frecuentes inconsistencias y contradicciones, como ha advertido el sociólogo Salvador Cardús. De ahí también que las identidades, ahora en palabras de Alfonso García Martínez, sean categorías que requieren continuamente ser explicadas.



Lo que nos sitúa ante construcciones verbales en permanente proceso y, por consiguiente, imperfectas, imposibles de completar.

Relativamente moderno y mal definido, el concepto de identidad se ha impuesto, a pesar de todo –o tal vez, y precisamente, por su incuestionable condición controversial– en las disciplinas sociales y humanísticas contemporáneas, de la antropología a la sociología, pasando por la filosofía, la pedagogía, la historia o la filología, acaso con la esperanza de convertirlo en un instrumento operativo apto para comprender el mundo actual, sometido a transformaciones constantes y a incertidumbres, enfrentado a la complejidad, en definitiva. La reflexión perentoria a que conducen la constatación de los cambios acelerados y las dudas que experimenta el individuo en nuestros días ha favorecido, a su vez, una revisión del pasado, ya sea con el propósito de renovar su aprehensión, ya con la voluntad de escudriñarlo desde las inquietudes del presente con la esperanza de convertirlo, a fin de cuentas, en un buen agente de futuro.

El presente volumen tiene su origen en una serie de trabajos que se expusieron en una reunión científica internacional celebrada en la Universidad de Lleida los días 26, 27 y 28 de junio de 2012 en el marco de la segunda edición del *International Medieval Meeting Lleida*, magnífico *medium aevum convivium* que contó con la participación de casi cuatrocientos medievalistas procedentes de universidades y centros de investigación de medio mundo. El encuentro, al que acudieron como ponentes invitados especialistas de reconocido prestigio, avalados por sus trayectorias académicas y por sus publicaciones, quería ofrecer un espacio para el debate y el intercambio de ideas sobre el fenómeno de la construcción de la identidad en la literatura de la Edad Media, poniendo el foco sobre un aspecto particular que se propuso como eje vertebrador de las sesiones: la reciprocidad entre las elaboraciones identitarias y los sistemas ideológicos.

El pensamiento contemporáneo ha puesto de manifiesto que la identidad no es una característica inherente al sujeto o al objeto. Así mismo, describir el grupo en función de la igualdad de sus miembros y, viceversa, los miembros según su grupo supone condenar el análisis a un círculo vicioso de pertenencia. Por el contrario, solamente es plausible abordar la identidad desde una perspectiva que implique exterioridad, apelando a un marco teórico que permita ordenar, clasificar, regular, interpretar identidades. Este marco teórico, entendido ahora en términos generales, remite a lo que Robert Escarpit ha denominado comunidad

de cultura (la educación como cimiento social), comunidad de evidencias (ideas, creencias y juicios de valor aceptados como evidentes y que no precisan demostración, justificación ni apologética) y comunidad de lenguaje (las palabras de la tribu, los géneros y las formas literarias), y equivaldrá, según los procesos identitarios considerados, a un ideario intelectual, a un modelo cultural, a un orden moral, a un régimen político, a un sistema institucional, a un paradigma gramatical, a una tradición literaria o artística. El marco teórico puede actualizarse de muy diversas maneras, pero queda fuera de duda que los discursos identitarios interactúan siempre con un modelo exterior normativo.

Las aportaciones científicas que, bajo el título *La construcción de identidades imaginadas. Literatura medieval e ideología*, este libro recoge son el fruto de aquellas jornadas homónimas que hace tres años se consagraron a debatir y reflexionar sobre las interacciones que tienen lugar entre construcciones identitarias y discursos literarios en la Edad Media. La producción textual de este vasto periodo, que la historiografía moderna ha definido como formativo por cuanto que los dominios del viejo imperio romano y su área de influencia, tanto en Occidente como en Oriente, experimentan la desaparición de determinadas estructuras de la Antigüedad y la perduración de otras, más o menos modificadas, conforma un panorama literario diverso y ciertamente muy rico. Al calor de las artes del discurso que proliferan a partir del siglo V, principalmente de la mano de Agustín de Hipona –*De doctrina christiana*– y Marciano Capella –*De nuptiis Philologiae et Mercurii*–, y a lo largo de la Edad Media, atinadamente estudiadas, comparadas y puestas de relieve por el profesor James J. Murphy, florecen géneros (hagiografía, *miraculum*, apologética, *exemplum*, leyenda, drama litúrgico, cantar de gesta, pastorela, cantiga, etc.) que brindan, huelga decirlo, una muy interesante casuística para nuestro propósito: el análisis y la reflexión sobre el papel que en la Edad Media juega la literatura (entendida en sentido amplio y de acuerdo con su significación etimológica –*littera*>*litteratura*–, es decir, refiriéndola a las obras conservadas mediante la escritura) en la construcción de identidades.

## 2. DEL YO AL ELLOS

*Le souci de soi doit donc être considéré comme le moment du premier éveil. Il se situe exactement au moment où les yeux s'ouvrent, où l'on sort du sommeil, et où l'on a accès à la toute première lumière. [...] Le souci de soi-même est une sorte d'aiguillon qui doit être planté là, dans la chair des hommes, qui doit*

*être fiché dans leur existence et qui est un principe d'agitation, un principe de mouvement, un principe d'inquiétude permanent au cours de l'existence*<sup>1</sup>.

El análisis de la construcción de identidades pasa por una lectura atenta de sus correspondientes relatos, incidiendo de forma especial en determinados aspectos, como son la identidad individual (lo que Foucault denomina la hermenéutica del sujeto), las doctrinas políticas y los idearios culturales, la tradición cultural y su papel en la elaboración de discursos identitarios, los esquemas identitarios forjados por la literatura, las identidades desde la perspectiva de género, las interacciones entre modelos imaginados y prácticas reales, la gramática del poder, la historia de las ideas y el desarrollo de identidades, la construcción del otro y las topologías de la diferencia, los mecanismos ideológicos de exclusión e inclusión, o la solidaridad tribal y la hostilidad hacia el extraño en las identidades colectivas en línea con las tesis de Franz Boas (*The Mind of Primitive Man*):

*There are a number of primitive hordes to whom every stranger not a member of the horde is an enemy, and where it is right to damage the enemy to the best of one's power and ability, and if possible to kill him. Such behavior is founded largely on the solidarity of the horde, on the feeling that is the duty of every member of the horde to destroy all possible enemies. Therefore every person not a member of the horde must be considered as belonging to a class entirely distinct from the members of the horde, and is treated accordingly.*

### 3. GRATO ANIMO

Antes de poner el punto final a este prólogo, será bueno recordar unas palabras de Alan D. Deyermond al comienzo de su catálogo de la literatura perdida de la Edad Media castellana. Allí destaca la provisionalidad de sus resultados y la naturaleza esencialmente colaborativa de su investigación, y concluye:

Los investigadores de hoy dependemos casi a cada paso de los trabajos no solo de nuestros contemporáneos sino de generaciones de antecesores. En palabras de Bernard de Chartres, “nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes”. Añadiría yo que además de apoyarnos en los hombros de los gigantes, para ver más que ellos, nos apoyamos también en otros enanos,

---

1. Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard, Seuil, París, 2001.

pues es casi imposible encontrar un trabajo que no sea de provecho para alguna que otra investigación<sup>2</sup>.

Las páginas que siguen son el resultado último –que no definitivo, justamente gracias a ello el conocimiento avanza– de una colaboración generosa y sumamente grata. La que fraguó en las remozadas aulas del antiguo Seminario Diocesano de Lleida (hoy Facultad de Letras y sede del Rectorado de la Universidad de Lleida) entre quienes participaron en el congreso *La construcción de identidades imaginadas. Literatura medieval e ideología*, celebrado una calurosa semana de junio de 2012. Con sus trabajos sobre la *Passio Alexandri* y su relación con el *Liber Pontificalis*, sobre la forma en que el poeta Cynewulf plantea la naturaleza fragmentaria de la identidad así como las limitaciones de la existencia y el conocimiento humanos, sobre la percepción del Islam en la Europa cristiana a partir de la *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*, sobre la visión del otro entre las comunidades musulmana, judía y cristiana en la corona catalanoaragonesa, sobre Ramon Llull y la construcción de una identidad nacional fundada en una tradición inventada, sobre la legitimación y el fortalecimiento de la corona catalanoaragonesa en la obra de Francesc Eiximenis, sobre la cimentación literaria de la caballería en don Juan Manuel y sus fuentes teológicas, morales, legales y políticas, sobre el *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros de 1315* y la redefinición de la orden de caballería en Castilla y León, sobre la *novella allegorica* de Peire Guilhem, sobre la relación entre comida y amor en el motivo del corazón del amante servido en un plato que aparece en *Herzmaere*, de Konrad von Würzburg, y *Châtelain de Coucy*, de Jakemés, sobre la conciencia individual en *L'ànima d'Oliver* de Francesc Moner, sobre el dragón en la representación alegórica del peligro diabólico, sobre la simbología teológica del águila, el león y el grifo en la literatura y el arte, sobre las bibliotecas burguesas en la Barcelona de los siglos XIV y XV, sobre las coincidencias entre un drama litúrgico medieval y una égloga de Miquel Dòria (1737-1819), los colegas Fabrizio Tiddia, Bonnie Millar, Óscar de la Cruz, Dolors Bramon, Josep E. Rubio, Paolo Evangelisti, Guillermo Serés, Jesús Rodríguez-Velasco, Maria Grazia Capusso, Imre Gábor Majorossy, Joan Mahiques Climent, Carlos Valentini, Marcela Ristorto, Noelia Ruiz, Daniel Detti, Noemi Ortega Raventós y Carlos Ángel Rizos elevan nuestro punto de mira.

---

2. Alan D. DEYERMOND, *La literatura perdida de la Edad Media castellana. Épica y romances*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, p. 13.



# IDENTITÀ DI UN MARTIRE ROMANO

FABRIZIO TIDDIA

## INTRODUZIONE. IDENTITÀ DI UN MARTIRE ROMANO

La *Passio Alexandri* è una leggenda sul martire omonimo e sui suoi compagni Evenzio e Teodulo, riprodotta dai Bollandisti negli *Acta Sanctorum*<sup>1</sup> del mese di maggio. Essa presenta i tre come martiri romani e ne colloca la memoria al giorno 3 del suddetto mese. Alessandro fu presto identificato con il primo pontefice di questo nome, che precedette papa Evaristo (99/96-108) e fu seguito da Sisto I (117/119-126/128). Evenzio e Teodulo sono invece presbiteri.

Nel caso di S. Alessandro un elemento ha giocato, inoltre, un ruolo fondamentale nella storia della sua devozione e della trasmissione della sua memoria nel corso dei secoli: il martire della via Nomentana fu identificato ben presto con il pontefice omonimo. Pertanto il *Liber Pontificalis*, contenente le biografie dei pontefici, fonde le notizie del papa con quelle del martire.

## I. LE CORDINATE AGIOGRAFICHE

La *Passio* presenta le coordinate agiografiche<sup>2</sup> estremamente chiare: l'anniversario liturgico (il 3 maggio) e il luogo della sepoltura (VII miglio della via Nomentana). I due elementi, l'uno di ordine cronologico, l'altro di ordine topografico, sono presenti costantemente in tutte le notizie riportate dai martirologi, dal *Liber Pontificalis*, e dall'*Itinerarium Malmesburiense*.

---

1. *Acta Sanctorum*, Maii, I, Anversa, 1680, p. 367-375.

2. Hippolyte DELEHAYE, *Cinq leçons sur la Méthode hagiographique*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1934, p. 7-17.

Al termine della *Passio* si chiarisce come, per iniziativa di Severina, moglie di Aureliano, nel luogo in cui vennero sepolti i tre martiri si iniziò a celebrare quotidianamente una Santa Messa.

Il motivo teologico della celebrazione del sacrificio eucaristico in onore dei testimoni della fede risiede nel fatto che il martire è il continuatore del sacrificio di Cristo e il suo martirio è sacrificio di espiazione.<sup>3</sup> La sua passione ripropone la passione del Signore: egli è “l'uomo cristificato per Spirito Santo”.<sup>4</sup> La pia donna Severina richiese al papa Sisto I, successore di Alessandro, che un vescovo fosse preposto al luogo in cui ella fece devotamente seppellire i corpi dei santi, e che, oltre alla celebrazione della Messa quotidiana, una volta all'anno, in coincidenza con il dies natalis di Alessandro, Evenzio e Teodulo il 3 maggio, si ricordasse quell'anniversario con particolare solennità:

Fino a che venne da Oriente il vescovo San Sisto, dal quale Severina ottenne che un vescovo fosse preposto con questa sua intenzione in quel medesimo luogo e che ogni giorno celebrasse i santi misteri in onore dei Martiri: pertanto quel luogo dispone di un proprio sacerdote, fino ai nostri giorni (§ 20).

Sull'anniversario liturgico dei nostri santi, Agostino Amore ritiene che il 3 maggio non sia il vero dies natalis di tutti e tre i martiri, ma solo quello della loro comune festa liturgica.<sup>5</sup> Come già ricordato, per la presenza, in alcuni codici del Martirologio Geronimiano, della commemorazione in data 17 marzo, alla fine della lista dei latercoli, con la generica designazione topografica Romae, di Alessandro vescovo e Teodulo diacono, Amore ritiene “probabile l'ipotesi secondo cui in quel latercolo il martire Alessandro è già confuso con il papa omonimo, e Teodulo è designato come diacono”.<sup>6</sup>

### *Il luogo di culto*

#### Il sepolcro dei martiri<sup>7</sup>

Il luogo della sepoltura è al VII miglio della via Nomentana, in una zona di proprietà di Severina, secondo quanto affermato nella *Passio*:

3. Celestino NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Studium, Roma, 1987, p. 67-71.

4. Claudio LEONARDI, “I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo”, *Agiografie medievali*, Antonella DEGLI, Francesco Santi (ed.), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2011, p. 106.

5. Agostino AMORE, *I martiri di Roma*, Antonianum, Roma, 1975, p. 84.

6. Agostino AMORE, *I martiri di Roma...*, p. 84.

7. Lo studio più completo è offerto da Fiocchi Nicolai nel contributo Vincenzi FIOCCHI, “Cimitero e basilica di S. Alessandro (VII miglio)”, *I cimiteri paleocristiani del Lazio*, Istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano, 2009, p. 202-413.

*in septimo milliario ab urbe Roma via Numentana in praedium suum* (§ 20). I dati offerti dal testo della *Passio* presentano un'evidenza archeologica notevole, ampiamente studiata a partire dal XIX sec. Specifica che Alessandro e Evenzio sono stati collocati in uno stesso *monumentum* mentre Teodulo, da solo, in un altro: *Eventium et Alexandrum in uno posuit monumento, Theodolum vere solum in loco altero sepelivit* (§ 20).

L'evidenza archeologica del sepolcro<sup>8</sup>

I documenti dell'antichità analizzati e la stessa *Passio* concordano sulla presenza della tomba dei martiri sulla via Nomentana, al VII miglio, e sulla collocazione di Evenzio ed Alessandro in uno stesso sepolcro, e di Teodulo in un altro. Anche l'iscrizione sepolcrale della transenna anteriore dell'altare<sup>9</sup> ammette dinanzi al nome di Alessandro, per motivi di spazio, solo quello di Evenzio. È pertanto evidente che essendoci due sepolcri, ci dovevano essere due memorie.

La presenza dell'altare elimina ogni dubbio sulla prima memoria: esso sorse su di essa, e a sua volta la memoria sorgeva a tutela del sepolcro di Evenzio ed Alessandro.

Pertanto in una prima fase esisteva solo la tomba, intorno alla quale i fedeli si adunavano. La seconda fase vide la costruzione dell'altare e quindi una modificazione della memoria, che fu trasformata in oratorio o santuario.

Maggiori difficoltà, invece, si trovarono per l'identificazione del sepolcro di Teodulo. Tuttavia gli scopritori della Basilica nel 1854 ipotizzarono che si trovasse nel braccio che si apre a est, di fronte alla grande scala, sul fianco sinistro dell'altare di Evenzio ed Alessandro. Anche il Marucchi propende per collocazione della memoria di Teodulo in questa zona, in un cubicolo, sul fondo dello stesso braccio, in cui si è rinvenuta anche il frammento di un'iscrizione votiva con la parola *botum* (= *votum*), pertanto dedicata ad un santo, ed un'altra con la parola *Martiri*.<sup>10</sup> Il Belvederi concorda con questa opinione.<sup>11</sup>

8. In questo paragrafo proponiamo una breve descrizione del sepolcro dei martiri Alessandro, Evenzio e Teodulo. Per quanto riguarda lo studio completo della Basilica rimandiamo al contributo di Focchi Nicolai (Vincenzo FIOCCI, "Cimitero e basilica di S. Alessandro...", p. 202-413), in cui si può trovare la bibliografia completa, la storia delle ricerche e l'analisi ampia e approfondita del cimitero e della basilica di S. Alessandro.

9. Vincenzo FIOCCI, "Cimitero e basilica di S. Alessandro...", p. 305-318.

10. Orazio MARUCCHI, *Il cimitero e la Basilica di S. Alessandro al settimo miglio della via Nomentana*, Pontificium Collegio Urbano di Propaganda fide, Roma, 1922, p. 18-19.

11. "L'isolamento della tomba [di Teodulo] ha provocato la formazione di un cubicolo costruito, evidentemente, a scopo di rendere onori alla salma del martire, retro sanctum. Una delle pareti del



## 2. IL CONTENUTO NARRATIVO

La *Passio* ha inizio con una sorta di presentazione dei personaggi, in primo luogo S. Alessandro e poi le autorità civili del momento: Traiano, Aureliano, Hermes e Quirino.

Alessandro è il pontefice al quinto posto dopo S. Pietro. Si propone un iniziale elogio del martire *sanctitate incomparabilis, iuuenis quidem aetate sed fide senior* (§ 1); godeva presso il popolo di sincera stima ed affetto e il suo zelo per le anime aveva convertito gran parte dei senatori, incluso Hermes, che ricopriva la carica di prefetto della città.

L'imperatore è Traiano, che tuttavia muore poco dopo aver inviato a Roma Aureliano, *comes* delle milizie di Seleucia D'Isauria, al fine di sterminare i cristiani. Arriva così in città Aureliano che s'informa dell'attività proselitista del papa e della conversione del prefetto della città Hermes, il quale è accusato di aver distolto numerosi cittadini dal culto agli dei.

Hermes è stato arrestato ed è condotto in ceppi a casa del tribuno Quirino. Segue pertanto un interrogatorio, nel quale il tribuno tenta di comprendere quale pazzia abbia portato Hermes a rinunciare alle dignità della Prefettura. Egli risponde professando la sua fede nell'eternità celeste, mentre Quirino ribatte affermando il proprio ateismo materialista. Domanda in che modo sia giunto a tali credenze superstiziose<sup>12</sup> ed il prefetto risponde attribuendo il merito della sua conversione a S. Alessandro, che Quirino taccia come impostore (Samarcado). Hermes invita il tribuno a chiedere ad Alessandro un segno straordinario. Quirino accetta: triplicherà le catene e la sorveglianza su Alessandro, per vedere se riuscirà pur così a sfuggire dal carcere e a presentarsi a Hermes, presso la casa di Quirino.

Alessandro invoca l'aiuto divino per il miracolo: appare un angelo nelle sembianze di un bambino che lo conduce attraverso una finestra

---

cubicolo sarebbe così risultata dalla stessa antica parete della galleria cimiteriale, per quella parte ove era deposta la salma del martire. Nel cubicolo sono state trovate lampade e fiaschette di vetro" (Giulio BELVEDERI, "La basilica ed il cimitero di s. Alessandro al VII miglio della via Nomentana", *Rivista di Archeologia Cristiana*, 15 (Roma, 1938), p. 25).

12. Le parole di Quirino (*miror te prudentem virum ad tantam stultitiam devolutum, ut credas te extra istam vitam aliquid niturum; cum cineres humani corporis ita redigantur ad nihilum ut nec ipsa ossa subsistant* § 9) ricalcano i luoghi comuni delle accuse mosse verso i cristiani dal mondo pagano. Si ricordi l'opera composta da Celso, intorno al 180, Vera Dottrina, in cui accusa i cristiani di seguire una fede irrazionale, contraria al logos, divulgata da un ciarlatano ed impostore, che può aver presa solo su gente semplice, volgare e stupida, come schiavi, donnette e giovincelli (ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 44 e 55). L'invito del tribuno a rinsavire è un topos delle passioni. Così in quella dei Scillitani il proconsole Saturnino invita i futuri martiri a rinsavire (*potestis indulgentiam domini nostri imperatoris promereri, ad bonam mentem redeatis*, 1), abbandonando quella forma di pazzia (*nolite huius dementiae esse particeps*, 8).

chiusa presso Hermes, a casa di Quirino. Così il tribuno trova i due che pregano insieme. Hermes racconta la storia della sua conversione, dovuta al miracolo della resurrezione di suo figlio, ottenuto mediante l'intercessione di S. Alessandro. A questo resoconto Quirino si prostra ai piedi dei due santi, chiedendo la guarigione di sua figlia Balbina da una ghiandola purulenta sul collo. Alessandro lo invita a condurre sua figlia presso il carcere dove lui stava recluso: l'angelo ancora una volta riporterà Alessandro nella sua prigione.

Quirino trova puntualmente S. Alessandro al suo posto, in carcere: chiede ed ottiene il miracolo della guarigione della figlia e, su invito del santo, conduce al suo cospetto gli altri prigionieri che, ascoltata la catechesi di Alessandro, si convertono. Insieme ad essi, Quirino e Balbina ricevono il battesimo.

Il responsabile del carcere denuncia l'accaduto ad Aureliano, il quale ordina che gli sia condotto Quirino che, confessata la sua fede, è sottoposto ad atroci tormenti e poi decapitato. Il suo corpo fu preso dai cristiani e seppellito presso il cimitero di Pretestato, sulla via Appia. Sua figlia Balbina si consacrò come vergine.

Anche Hermes venne decapitato da Aureliano ed il suo corpo deposto sulla Salaria antica. Gli altri neobattezzati furono condotti su una nave e gettati in mare con una pietra al collo.

A questo punto Aureliano interroga S. Alessandro, chiedendo che gli sveli i misteri della sua fede, ma il santo si rifiuta di rivelare le cose sante.<sup>13</sup> Resiste eroicamente dinanzi alle minacce, mostrando di non temere le torture e le pene temporali, e facendo fronte al tiranno in un dialogo di alta tensione. Aureliano tenterà così di piegarlo con atroci supplizi, ma inutilmente. Anche l'interrogatorio di Evenzio e Teodulo non ottiene l'abiura dei due santi dalla fede, così che Aureliano dispone la loro morte. Alessandro ed Evenzio sono gettati nella fornace accesa, mentre Teodulo viene lasciato ad assistere alla scena in modo da ottenerne il cedimento: ma pure questi si aggiunge al martirio saltando nel fuoco. Aureliano in preda all'ira ordina allora di decapitare Evenzio e Teodulo, e di trafiggere Alessandro. In quell'istante una voce dal cielo svela al tiranno la sua condanna, e poco dopo, in preda alle febbri, perisce.

---

13. Il riserbo sulle "cose sante" costituiva la cosiddetta disciplina arcani che i cristiani rispettavano devotamente. Anche le catechesi mistagogiche (Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, Ambrogio di Milano, Teododo di Mopsuestia) erano rivolte esclusivamente ai fedeli in modo tale da istruirli sui misteri.

La moglie Severina diede sepoltura ai corpi dei tre santi sulla via Nomentana, presso il suo podere, e ottenne che si celebrasse una messa quotidiana in loro onore.

### *Una 'passio' leggendaria*

Mentre non vi sono dubbi sulla storicità del martire Alessandro e dei suoi compagni Evenzio e Teodulo per l'evidenza delle coordinate agiografiche,<sup>14</sup> la *Passio* presenta quegli elementi tipici elencati da Delehaye<sup>15</sup> nel definire una passione di carattere epico o leggendario: caratterizzazione negativa delle autorità romane, estrema violenza e abbondanza dei supplizi, eccesso di elementi soprannaturali,<sup>16</sup> cliché nella costruzione degli interrogatori e dei discorsi.<sup>17</sup>

Così nella *Passio* Alexandri i passi in cui compaiono fatti di carattere straordinario sono numerosi. Segnaliamo:

- a) apparizione di angeli (§ 5, 19, 20);
- b) evasione miracolosa di S. Alessandro dal carcere<sup>18</sup> e ingresso nella casa di Quirino a porte chiuse (§ 5);
- c) guarigione della nutrice cieca (§ 7);
- d) risurrezione del figlio di Hermes (§ 7);
- e) ritorno miracoloso di S. Alessandro in carcere (§ 8-9);
- f) guarigione di Balbina, figlia di Quirino (§ 9);
- h) la voce dal cielo e la punizione di Aureliano (§ 20).

Ancora nella categoria del meraviglioso si segnala la speciale grazia della resistenza o insensibilità al dolore del martire, che non teme le pene temporali<sup>19</sup> (§ 17, 19) e il miracolo spirituale della conversione delle autorità da parte delle sue vittime (prima Hermes, poi Quirino).

14. Hippolyte DELEHAYE, *Cinq leçons sur la Méthode hagiographique...*, p. 12-13.

15. Hippolyte DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruxelles, 1921, p. 236.

16. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Albert Fontemoing, Paris 1900, p. 58.

17. Vedi anche René AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2000, p. 140.

18. Pio Pietro FRANCHI DE'CAVALIERI, "Della «custodia Mamertini»", *Studi e Testi*, 175 (Città del Vaticano, 1953), p. 3-46 (riferimento alla nostra *Passio*, p. 11-12).

19. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta...*, p. 60, nota 5.

L'autorità romana pagana è affrescata secondo la tipologia del tiranno pagano crudele e senza scrupoli, inflessibile e ingiusto. A ricoprire tale ruolo è Aureliano, la cui cifra distintiva si rivela fin da principio l'ira, che coglie il suo animo al ricevere le notizie delle conversioni operate da S. Alessandro (*animum aureliani ad iracundiam concitaverunt*, § 2). Quando si troverà di fronte a Quirino, sarà ancora una volta *iratus* (§ 13), in preda ad un'ira violenta che lo porta non solo ad uccidere questi ed Hermes, ma a gettare in mare tutti quelli che si erano appena convertiti. Il tiranno è assetato del sangue degli innocenti e la sua fama di crudeltà è ben nota, come audacemente gli rimprovera S. Alessandro rispondendo alle sue minacce:<sup>20</sup> “Non fai niente di nuovo: quale innocente è sfuggito alle tue mani?” (§ 16). Con parole di Evenzio, Aureliano è *caeco corde* (§ 18).

Le sue armi per ottenere l'apostasia dei cristiani sono le minacce e le torture, descritte dettagliatamente per ognuno dei martiri.

Quirino:

- a) estirpazione della lingua;
- b) tortura sul cavalletto;
- c) amputazione di mani e piedi;
- d) decapitazione;
- e) ad canes.

Hermes:

- a) decapitazione.

Alessandro:

- a) tortura sul cavalletto;
- b) tortura con unghie di ferro;
- c) forno;
- d) trafitto in tutto il corpo.

Evenzio:

- a) forno;
- b) decapitazione.

---

20. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta...*, p. 60, nota 6.

Teodulo:

- a) forno;
- b) decapitazione.

Anche la fine del tiranno, col drammatico epilogo della vendetta celeste, appare rispondente ad un cliché. La moglie Severina gli aveva preannunciato una fine terribile (*mala morte morieris*, § 17) se non avesse liberato quegli innocenti. Mentre continuava ad insultare i moribondi Alessandro, Evenzio e Teodulo, una voce dal cielo promette la dannazione eterna ad Aureliano (*tartarus et infernus*, § 20). È colto da un tremore e farnetica, vede un giovane che getta ai suoi piedi un bastone incandescente, sentenziando la sua condanna: “ecco il frutto delle tue azioni” (§ 20). Muore mordendosi la lingua.

Gli interrogatori presentano il tipico binomio nome terreno/nome spirituale, in cui quest'ultimo è chiaramente *christianus* (§ 18), l'offerta da parte dell'autorità di benefici e di promesse seduttive in cambio del sacrificio alle divinità pagane (§ 18), il seguire di minacce di terribili torture (§ 19), l'accusa o il sospetto di arti magiche sul cristiano (§ 6), il dialogo sulla religione in cui il martire si fa *praedicator* delle verità del cristianesimo e della figura di Cristo (§ 11), il rifiuto di rendere ad un semplice essere umano gli onori dovuti a Dio, gli insulti al persecutore con linguaggio icastico (§ 15-16).

Molti elementi in comune si possono rintracciare con altre *passiones* leggendarie, e in particolare con le *Gesta martyrum Romanorum*. A titolo esemplificativo indico qualche affinità fra la *Passio Alexandri* e alcuni di questi testi:

- *puer/senex: Passio Agnetis*;
- pene temporali terrene e pene eterne: *Passio Marcellini et Petri, Passio Rufinae et Secundae, Passio Sebastiani*;
- fuoco eterno dell'inferno: *Passio Agnetis*;
- *angelus Domini: Passio Agnetis, Passio Marcellini et Petri*;
- *artes magicae/virtutes: Passio Agnetis, Passio Rufinae et Secundae*;
- richiesta di miracolo per credere (raddoppiare i ceppi): *Passio Marcellini et Petri*;
- *ad canibus: Martiri greci*;
- *cessent verba quia verbera presto sunt: Passio Rufinae et Secundae*;
- *ligatis ad colla lapidibus: Passio Rufinae et Secundae*;
- la conversione di tutti i detenuti: *Passio Sebastiani*;

- Cristo è venuto per i peccatori: *Passio Sebastiani*;
- appello alla maturità: *Passio Xysti*.

### Le ‘Gesta martyrum Romanorum’

A Roma la memoria dei martiri<sup>21</sup> era ben viva essendo stata scenario di quelle morti sante e, subito dopo, luogo di sepoltura e di culto delle reliquie conservate dai fedeli. *Le Gesta martyrum romanorum*<sup>22</sup> rappresentano una “cassa di risonanza”<sup>23</sup> di un fenomeno di notevole entità: una produzione abbondante, che si estende per un arco di tre secoli, dal IV al VI sec.

Il bollandista Dufourcq riteneva tali gesta prodotto del periodo ostrogotico, frutto di una esigenza di sopravvivenza culturale di fronte all’occupazione straniera. Per preservare il patrimonio romano della memoria martiriale di numerosi santi si diede avvio alla produzione di leggende volte a celebrare l’identità degli eroi cristiani della città eterna, minacciata dalle invasioni.<sup>24</sup>

Boesch Gajano individua la genesi di tale “produzione in serie” nella “esigenza di rivestire con narrazioni storiche una memoria culturale affidata spesso solo a un nome o a una reliquia”. La studiosa individua gli autori di tali opere in appartenenti al clero locale, che attingendo alle varie tradizioni esistenti e ai luoghi comuni letterari, offrivano racconti apprezzati da un ampio pubblico di fedeli affezionati al culto dei martiri.<sup>25</sup>

21. Per l’uso della lettura delle passioni dei martiri nella liturgia antica, Baudouin DE GAIFFER, “La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident”, *Analecta Bollandiana*, 72 (Bruxelles, 1954), p. 134-166; “La lecture des Passions des martyrs à Rome avant le IX siècle”, *Analecta Bollandiana*, 87 (Bruxelles, 1969), p. 63-78.

22. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain. Les saints de novembre et Décembre*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1936; Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta Martyrum romains...* Una panoramica sintetica sugli studi delle *Gesta martyrum romanorum* è offerta da Sofia Boesch, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma, 2004, p. 207-208.

23. Sofia BOESCH, “Le metamorfosi del racconto”, *Lo spazio letterario di Roma antica*, Guglielmo CAVALLO, Paolo FEDELI, Andrea GIARDINA (dir.), Salerno, Roma, 1990, vol. III, p. 220.

24. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta...*, p. 279. Rossama BARCELLONA, Salvatore PRICOCO, “Riflessioni per un itinerario agiografico: da Lerino a Gregorio Magno”, *Gregorio Magno e l’agiografia fra IV e VII secolo: atti dell’incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento: Verona, 10-11 dicembre 2004*, Antonella DEGL’INNOCENTI, Antonio DE PRISCO, Emore PAOLI (eds.), Sismel-Edizione del Galluzzo, Firenze, 2007, p. 107-108.

25. “Gli autori vanno individuati in un clero — possibile l’identificazione con diaconi e suddiaconi addetti al culto per la frequenza di personaggi così designati nelle passioni — di modesta cultura, come appare dalle dispute teologiche e dalle affermazioni morali poste sulla bocca dei martiri nel corso degli interrogatori. Gli autori in assenza di atti autentici potevano facilmente e più o meno consapevolmente, confondere tradizioni diverse e mescolare santi con culto liturgico antico ad altri inventati o il cui ricordo era già presente in un altro racconto agiografico. Potevano soprattutto rispondere alla attesa non solo

Con ogni probabilità al tempo di Gregorio Magno, già circolavano alcune passioni epiche, che dovevano costituire quello che Delehaye denomina “leggendaro romano.”<sup>26</sup> Tali testi presentano caratteri comuni riconoscibili nei personaggi, negli interrogatori e nei discorsi, nelle torture e nei miracoli del martire, come ben evidenziato ancora dal Delehaye.<sup>27</sup> In tali passiones è riconoscibile un modello martiriale stereotipato, un eroe che ottiene la vittoria attraverso la morte, trovando in essa la *vera vita*<sup>28</sup>.

Lo sfondo è quello dell’*Urbs*,<sup>29</sup> che sempre più, assume i connotati di una nuova città, da imperiale pagana a cristiana,<sup>30</sup> perché sede del successore di Pietro e perché vede le più alte cariche e dignità convertite al cristianesimo. Così nella *Passio Alexandri*, sia il tribuno che il prefetto dell’urbe sono diventati cristiani, nonché gran parte dei senatori. La dignità terrena derivata dal *cursus honorum* impallidisce dinanzi alla nuova dignità celeste (cfr. § 3). Le antiche divinità<sup>31</sup> cedono il posto al nuovo Dio, l’unico ora in grado di compiere miracoli (cfr. l’inutile richiesta di guarigione agli dei in Campidoglio, § 7). I cristiani dinanzi alle autorità pagane sono responsabili di aver indotto all’abbandono del culto e dei templi e alla distruzione degli Dei lari (§ 2).

---

di informazioni, ma anche e soprattutto di partecipazione emotiva alla venerazione del martire attraverso la descrizione terrificante di atroci supplizi e della incrollabile fede dell’eroe, senza mai dimenticare un costante riferimento allo scontro tra paganesimo e cristianesimo richiamato in termini estremamente semplificati, ma sufficienti a ribadire punti essenziali della dottrina e della morale cristiana. Lo schema narrativo sostanzialmente omogeneo [...] prevede dopo un inquadramento storico la focalizzazione sullo scontro tra persecutore e protagonista dove si alternano interrogatori, risposte edificanti, torture. La struttura ripetitiva del racconto e la semplicità del messaggio religioso suggerisce una interazione tra autori e fruitori, tra contesto e prodotto culturale, tra narrazione e propaganda: esempio di circolarità tra realtà culturale, invenzione letteraria, devozione e acculturazione.” Sofia BOESCH, “Le metamorfosi del racconto...”, p. 221-223.

26. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain...*; Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta...*, p. 77-92.

27. Hippolyte DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs...*, p. 236-315.

28. “Si tratta di un modello che procede per continue contrapposizioni: il martire e i persecutori, i suoi seguaci cristiani e i suoi avversari pagani, i miracoli protettivi che lo salvaguardano e ne legittimano l’autorità agli occhi di coloro che si ostinano a non ascoltarlo, e di conseguenza sono puniti, perfino con la morte. Il martire, sebbene parli in continuazione, predica quasi esclusivamente la necessità del battesimo; e i suoi sforzi catechetici possono dirsi efficaci quando gli interlocutori rendono la propria professione di fede mediante il testo dell’antica formula battesimale.” Emore PAOLI, Eugenio SUSI, “I gesta martyrum romanorum”, *Gregorio Magno e l’agiografia fra IV e VII secolo: atti dell’incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento: Verona, 10-11 dicembre 2004*, Sismel-Edizione del Galluzzo, Firenze, 2007, p. 76.

29. Emore PAOLI, Eugenio SUSI, “I gesta martyrum romanorum...”, p. 82-83.

30. Prudenzio PERISTEPHANON, II, strofe 1; 122-142.

31. Emore PAOLI, Eugenio SUSI, “I gesta martyrum romanorum...”, p. 80-81.

*La 'Passio Alexandri Eventii et Theoduli'*

Passiamo ora a presentare alcuni aspetti della *Passio Alexandri*:

1. autore e contesto: la propaganda sul tema dell'autorità vicaria;
2. "didascalia" sulle catene di san Pietro;
3. percorso devozionale lungo Salaria-Nomentana. Il raggruppamento dei martiri e la storia delle reliquie;
4. nuclei narrativi;
5. luoghi comuni agiografici: scontro paganesimo/cristianesimo, esposizione catechetica sulla dottrina e morale cristiana, etc.

*Autore e contesto: la propaganda sul tema dell'autorità vicaria*

Llewellyn,<sup>32</sup> in uno studio pubblicato nel 1976 propone un'ipotesi di datazione della *Passio* e di identificazione dell'ambiente in cui essa avrebbe avuto origine. Presentiamo a seguire una sintesi delle sue ipotesi.

Nel testo della Passione, l'imperatore Traiano chiama a Roma Aureliano dalla Seleucia, affinché si occupi del caso di Alessandro. Il titolo con cui è designato Aureliano è *comes utriusque militiae*. Llewellyn nota che tale carica non esiste nel tardo impero e che va considerata come una deformazione del *magister utriusque militiae*. Fra il IV e il V sec., la regione dell'Isauria costituiva un'eccezione nel modello del potere militare e del governo civile; la situazione dell'interno del paese aveva costretto Teodosio I ad elevare il ruolo del comandante locale dal rango di *dux* a quello di *comes rei militaris*, che riuniva in sé giurisdizione civile e militare, e rispondeva direttamente all'imperatore e non, come usuale, al *magister militum*. Pertanto, la formula *comes utriusque militiae* potrebbe semplicemente indicare lo stato di un comandante (Aureliano) che, per la delicata situazione del distretto in cui agiva, godeva di un particolare potere di supervisione e di coordinazione.

Altra espressione analizzata dal nostro autore è quella di Seleucia Isauriae, di cui riscontra un'attestazione nella firma del vescovo Dexianus al Concilio di Efeso del 431: *episcopus Seleuciae Isauriae metropolitanus*. Per Llewellyn non è strana la presenza di Efeso, come nota anche per un altro aspetto. Nella *Passio* si dice che Traiano vive e muore a Seleucia. Cassio Dione riferisce, invece, che l'imperatore morì a Selinus. Essendo

32. Peter LLEWELLYN, "The Passions of S. Alexander and his companions, of S. Hermes and S. Quirinus: a suggested date and author", *Vetera Christianorum*, 13 (Bari, 1976), p. 289-296.



quest'ultima suffraganea di Seleucia, la sostituzione dovette apparire legittima e non problematica all'autore della *Passio*.

Per spiegare la presenza insistente del tema delle catene di Pietro nella *Passio*, Llewellyn chiama in causa Philipus, *presbyter ecclesiae apostolorum* e legato pontificio ad Efeso. Costui fu chi si occupò di completare nel 439 la ricostruzione del *titulus Eudociae*, l'attuale S. Pietro *ad Vincula*, in cui sono custodite le catene della prigionia romana dell'apostolo.

Inoltre la suddetta chiesa sorge vicino alla Prefettura dell'Urbe, al cui comando, nella *Passio*, appare Hermes, convertito da S. Alessandro. Storicamente non è attestato un prefetto di tal nome, che forse deriva da una corruzione del nome di Aurelius Hermogenes, prefetto del 309-310, che impose dure tasse per sostenere la lotta di Massenzio e Severo contro la ribellione di Domizio Alessandro in Africa. Hermes nella *Passio* è definito *illustris* e *vice sacra iudicans*: titoli che compaiono nell'uso ufficiale e nell'epigrafia a partire dal 438. Il testo mostra anche di essere a conoscenza dell'uso di decorare la casa del prefetto dell'urbe (*domus ornatum*).

Questi dati spingono Llewellyn ad ipotizzare che la *Passio* sia stata concepita nel seno della congregazione del *titulus Eudociae*, attingendo dalla vicina Prefettura la figura del prefetto con un nome che ricordava chi (Aurelio Ermogene) aveva avuto a che fare con un certo Alessandro (Domizio Alessandro).

Due elementi sembrano rimandare ad un pubblico di lettori colti della metà del V secolo come destinatari della *Passio*. In primo luogo, il rifiuto di fuggire dal carcere dei prigionieri convertiti da Quirino: una suggestione derivante da un topos presente nel commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*. In secondo luogo il nome della moglie di Aureliano, Severina, ottenuto dal nome della moglie dell'imperatore Aureliano, Ulpia Severina, che è attestato solo in monete ed iscrizioni.

Altro elemento che sembra rimandare al V secolo appare il richiamo ad una particolare fraseologia. Alessandro nella catechesi rivolta ai prigionieri usa le seguenti parole: *hic filium suum de regno caelorum misit per uterum virginis, et cum ex homine nasceretur, et inciperet nasci, qui initium nascendi numquam habuit, cum eo qui nascebatur ex virgine*. L'uso del verbo *nasci* (al posto del più comune *gigno* per riferirsi alla generazione eterna del Figlio dal Padre) è attestato in due scritti antinestoriani: la traduzione di Mario Mercatore degli anatemi di Nestorio contro Cirillo di Alessandria e il *Contra Nestorium* di Giovanni Cassiano. Inoltre le parole di Alessandro *domine iesu christe, qui me in cathedra apostoli tui petri sedere iussisti, praesta mihi...* richiamano espressioni di Cipriano che in quel periodo sostenne

e stimolò l'enfasi sulla posizione del vescovo di Roma come successore di Pietro e come canale attraverso cui si trasmette l'autorità.

Il tema della trasmissione del potere e dell'autorità, in quanto rappresentante o delegato di qualcuno, appaiono in evidenza nel corso della *Passio*. Ricordiamo che all'arrivo a Roma, Aureliano è identificato dal popolo con l'imperatore (*et ingressus est urbe aurelianus. omnis senatus ita famulatus est eum ut ipsum principem crederent esse traianum*). L'espressione *vice sacra iudicans* sottolinea l'ufficio del prefetto dotato del potere di giudicare certi casi in nome dell'imperatore. Ancora, quando compare un angelo ad Alessandro, questi ne comprova le "credenziali" quale inviato del Signore. Infine ricordiamo l'interesse di S. Alessandro nel sottolineare che il miracolo avviene grazie alle catene di S. Pietro, grazie al potere petrino e non a quello proprio.

Secondo Llewellyn, l'enfasi riservata nella *Passio* a tali aspetti, non stupisce considerato che il redattore fu legato papale ad Efeso ed associato al *titulus* che custodiva una reliquia petrina. Inoltre, non bisogna dimenticare che, nella prima metà del V secolo, la Chiesa romana sviluppava il concetto di potestà vicaria, rappresentata dai metropolitani che esercitavano giurisdizione papale in larghe aree delle province.

### *Una 'didascalia' per le catene di San Pietro*

Lo studioso Bartolozzi Casti in due interessanti contributi ha inquadrato la *Passio Alexandri* nella cornice degli studi su San Pietro in Vincoli e sulla presenza nella chiesa delle catene di San Pietro. Innanzitutto egli sintetizza le varie ipotesi formulate dagli studiosi sulle probabili origini del nostro testo.

Franchi de' Cavalieri<sup>33</sup> vi rinviene elementi riconducibili alla leggenda di S. Bonifacio, giunta a Roma dall'Oriente intorno al VII secolo, e pertanto ritiene che il testo, di origine non romana, sia stato redatto originariamente in lingua greca.

Per Halkin<sup>34</sup> la *Passio* fu tradotta dal latino al greco, e quindi passò dall'agiografia occidentale a quella orientale.

33. Pio Pietro FRANCHI DE'CAVALIERI, *Scritti agiografici*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano, 1962, vol. II, p. 16.

34. François HALKIN, "Suppléments ambrosiens a la Bibliotheca Hagiographica Graeca", *Analecta Bollandiana*, 72 (Bruxelles, 1954), p. 332.

Il Lanzoni<sup>35</sup> la considera composta fra il V e il VI secolo e di origine propriamente romana. La sua spiegazione appare interessante e, condividendola nella sua sostanza, la riportiamo per intero:

La fronte della Chiesa degli Apostoli era a breve distanza dal palazzo della praefectura urbis. Quindi il P. Grisar pensò che il culto delle reliquie di S. Pietro nel titulus apostolorum avesse origine dalla credenza che S. Pietro, sia pure fortuitamente e forzatamente, fosse stato incarcerato e cinto di catene nella praefectura urbis. Nei primi secoli parecchi cristiani e martiri saranno stati condotti colà e ritenuti in ceppi e sottoposti a interrogatori e condannati all'estremo supplizio. Certo è che le Passioni romane del V e del VI secolo suppongono che non pochi martiri fossero tormentati in quel luogo e anche uccisi (cfr. *Analecta Bollandiana*, 1879, p. 332-335). Era quindi naturale che in Roma si pensasse che anche S. Pietro, il più illustre dei martiri, avesse in quel luogo portato le catene per amore di Cristo e che quindi in quel luogo i cristiani cercassero i benedetti ferri santificati e consacrati dalle membra di Pietro. In contrario mons. Kirsch osserva che forse le celebri catene provenivano da Gerusalemme perché la Messa del Sacramentario Romano allude alla prigionia di Erode. Mi pare che questa ragione non sia molto forte perché la Passione di Alessandro Papa sub Adriano (117-138) suppone che le celebri catene di Pietro fossero in possesso di questo pontefice dalla prima metà del sec. II. Quindi parrebbe che, quando la Passione fu composta (cioè su la fine del V o in principio del VI secolo), in Roma si fosse persuasi che le famose catene fossero romane, non gerosolimitane.

In effetti Bartolozzi Casti fa notare che nella *Passio* le catene sono considerate già esistenti a Roma. Egli, in accordo con Llewelin, di cui abbiamo riassunto il contributo, ritiene possibile autore del testo il presbitero Filippo.<sup>36</sup> Filippo era il presbitero di San Pietro in Vincoli, che nel 431 aveva preso parte al Concilio di Efeso come rappresentante di papa Celestino I (422-432) e presente come secondo sottoscrittore del concilio (*Philippus presbiter ecclesiae Apostolorum*), dopo Cirillo di Alessandria. Egli aveva già dimostrato la sua devozione a Pietro durante il Concilio, quando definì l'Apostolo "pietra di fondazione della chiesa cattolica, [che]

35. Francesco LANZONI, "I titoli presbiterali di Roma nella storia e nella leggenda", *Rivista di Archeologia cristiana*, 2 (Roma, 1925), p. 207.

36. Gabriele BARTOLOZZI, "Le catene di S. Pietro in Vincoli e la prefettura Urbana. Riscontri storici e topografici, sviluppo della leggenda", *Archivio della Società Romana di storia patria*, 120 (Roma, 1997), p. 5-34; "La diffusione del culto di S. Pietro in Vincoli in Occidente tra tardoantico e medioevo", *La Figura di San Pietro nelle fonti del medioevo: atti del convegno tenutosi in occasione dello Studiorum universitatum docentium congressus (Viterbo e Roma 5-8 settembre 2000)*, Loredana LAZZARI, Anna Maria VALENTE (eds.), Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La Neuve, 2001, p. 70-80.

ricevette da Gesù Cristo le chiavi del regno e gli fu dato il potere di legare e sciogliere i peccati”. A questo proposito Bartolozzi Casti evidenzia il simbolismo del legare e sciogliere presente nelle catene.

La *Passio*, ipotizza Bartolozzi Casti, sarebbe stata composta pertanto dal presbitero Filippo “contemporaneamente alla comparsa delle catene nella chiesa, concepita al fine di rappresentare una sorta di didascalia”<sup>37</sup>.

Nella *Passio*, inoltre, è forte il legame fra le catene di San Pietro (e quindi la chiesa che le conserva con il suo *presbyter*) e il *Praefectus Urbi* Hermes. La *Praefectura Urbi* era il “luogo dove il praefectus Urbi amministrava la giustizia in nome dell’imperatore ed i cristiani, in tempo di persecuzioni, subivano il processo e l’interrogatorio nelle dure forme (*quaestio per tormenta*) in uso nella procedura romana.”<sup>38</sup> La basilica di San Pietro in Vincoli si trova proprio “non lontana e in posizione ben collegata rispetto alla Prefettura Urbana” ed “è certo luogo assai appropriato, nell’immaginario collettivo dei cristiani del IV e V secolo, per essere quello di provenienza delle catene dell’Apostolo.”<sup>39</sup>

Al riguardo osserva ancora Bartolozzi Casti:

Uno dei protagonisti della narrazione, Hermes, è prefetto di Roma e viene definito vice sacra iudicans. Si tratta di un’espressione tecnico-giuridica che rende un concetto proprio del tardo impero: la prerogativa del prefetto di giudicare in nome dell’imperatore. Ne troviamo in letteratura un solo altro esempio identico, nell’epigrafe di Giunio Valerio Bellicio. Nel codice Teodosiano sono usate espressioni di ugual senso, ma diverse nella forma. Questo nucleo della *passio* può essere nato nella zona di S. Pietro in Vincoli ad opera di qualcuno che conosceva l’epigrafe. P.A.B. Llewellyn ne ipotizza autore il presbitero di S. Pietro in Vincoli (*titulus Apostolorum*), Filippo. Quest’ultimo è contemporaneo del prefetto Giunio Valerio Bellicio, del quale è stata adombrata la possibilità dell’appartenenza alla religione cristiana. I due personaggi, entrambi assai di rilievo nella Roma del tempo, non potevano non conoscersi, e la figura di Bellicio ben si adatta a quella del personaggio di alto rango, immaginato dal Guidobaldi, quale possibile proprietario della domus sottostante il luogo di culto, ed al cui evergetismo, o a quello di un suo ascendente, si dovrebbe la donazione della stessa domus alla chiesa. L’estensore della *passio*, potrebbe averlo ringraziato introducendo la figura del prefetto cristiano Hermes, descritto nel racconto come munifico verso i cristiani (*dona concessit*). Ma è proprio in relazione alla casa donata che la *passio* dice qualcosa

37. Gabriele BARTOLOZZI, “La diffusione del culto di S. Pietro...”, p. 76.

38. Gabriele BARTOLOZZI, “Le catene di S. Pietro in Vincoli...”, p. 5.

39. Gabriele BARTOLOZZI, “Le catene di S. Pietro in Vincoli...”, p. 16.

di alquanto interessante. Quando il tribuno Quirino interroga Hermes e nello stesso tempo tenta di farlo recedere dall'adesione alla religione cristiana, ad un certo punto gli dice: "...ritorna in te, ... riprenditi la tua bella casa (domus ornatum)". Non è impensabile che dietro lo schermo di una domus Hermetis fittizia possa celarsi una domus Bellicii reale.<sup>40</sup>

Lo specifico aspetto devozionale della *Passio Alexandri* rientra, inoltre, nel comune desiderio delle *Gesta martyrum Romanorum* di presentare Roma come la sede di Pietro. Gli agiografi —scrivono Paoli e Susi:

si mostrano ben coscienti del fatto che quell'Urbe in cui provvedevano ad ambientare le gesta dei propri personaggi era anzitutto la città di Pietro, tanto è vero che in diverse Passioni compaiono eloquenti riferimenti a quelle variegate tradizioni petrine dislocate in vari punti del settore anulare suburbano [...]. E, in tal senso, è senz'altro degno di nota il palese accenno al culto dei vincula Petri rintracciabile nel già citato ciclo salario-nomentano relativo ai martiri Alessandro, Evenzio e Teodulo, dove le catene dell'Apostolo appaiono come l'ineguagliabile modello cui conformare il ruolo taumaturgico attribuito ai ceppi imposti dai persecutori a papa Alessandro.<sup>41</sup>

#### *Percorso devozionale lungo Salaria-Nomentana*

Anche nella *Passio Alexandri* è evidente l'"intento di riconfigurare lo spazio urbano in senso cristiano", quando ormai alle rovine della Roma pagana si opponeva la luce delle tombe dei martiri che rendeva sacra la città. Riportiamo un brano interessante di Paoli-Susi che illustra tale fenomeno, esemplificandolo con il ricorso alla nostra *Passio*:

In un contesto come quello romano dei secoli VI e VII, dove, com'è ben noto, si era da tempo provveduto all'organizzazione degli ormai consistenti flussi di pellegrini attraverso la definizione di itinerari urbani e di tragitti obbligati all'interno dei cimiteri ipogei e dei santuari martiriali del sopraterra, gli elementi poc'anzi ricordati inducono pertanto a ritenere che, attraverso la stesura di ampi cicli narrativi e l'artificiosa giustapposizione dei vari co-protagonisti delle narrazioni, gli agiografi intendessero anche suggerire dei vari e propri precorsi di pellegrinaggio sostanzialmente incentrati sulle vicende e sui personaggi descritti nelle proprie compilazioni. Questi itinerari 'agiografici' dovevano presumibilmente non solo collegare quei poli

40. Gabriele BARTOLOZZI, "Le catene di S. Pietro in Vincoli...", p. 20-22.

41. Emore PAOLI, Eugenio SUSI, "I gesta martyrum romanorum...", p. 100-101.

culturali del settore anulare suburbano posti su vie consolari adiacenti e già legati tra loro da un preesistente sistema di diverticoli, ma anche instaurare rapporti fra tali poli e centri di attrazione devozionale interni alla città. In tal senso, [...] va ricordato il ciclo salario-nomentano dei santi Alessandro (arbitrariamente identificato dall'agiografo con l'omonimo papa), Evenzio e Teodulo, che, fra l'altro, lega i protagonisti della narrazione, venerati al VII miglio della Nomentana, alla figura di Hermes, presentato come un praefectus Urbis convertito da sant'Alessandro unitamente alla moglie, ai figli e ai mille duecentocinquanta servi, e quindi fatto ben presto decapitare dal comes Aureliano. Questo personaggio, nel quale è forse adombrato un tacito riferimento ad un autentico prefetto romano del V secolo, appare comunque identificabile con l'omonimo martire di probabile origine greca sepolto nel cimitero di Bassilla sulla Salaria vetus, dove, presumibilmente durante il pontificato di Pelagio II (578-590), venne edificata una grande basilica semipogea dedicata al martire. E, a tale proposito, vale la pena di notare che, secondo le indicazioni successivamente fornite dalla Notitia Ecclesiarum urbis Romae, partendo dalla basilica cimiteriale dedicata a Sant'Ermite il luogo di sepoltura dei martiri Alessandro, Evenzio e Teodulo poteva essere raggiunto dirigendosi verso la Salaria Nova, da dove l'accertata presenza di almeno due diverticoli consentiva di raggiungere quella via Nomentana da percorrere poi fino al VII miglio.<sup>42</sup>

### 3. RAGGRUPPAMENTO DEI MARTIRI

Nella *Passio*, oltre a S. Alessandro, compaiono altre tre personaggi, da lui convertiti: Hermes, Quirino e sua figlia Balbina.<sup>43</sup>

Quirino è il tribuno a cui sono consegnati Alessandro, Evenzio e Teodulo dopo l'arresto su ordine di Traiano. Anche lui si converte, insieme alla figlia Balbina, ed è per questo sottoposto a supplizi da Aureliano e quindi decapitato. Il suo corpo venne sepolto sulla via Appia, presso il cimitero di Pretestato. Di fatti negli itinerari del secolo VII, è indicato un martire Quirino<sup>44</sup> tra quelli di questo cimitero, in *spelunca magna*; anche il *Martyrologium Hieronymianum* ricorda la sua depositio presso il cimitero di Pretestato, sulla Via Appia, il 30 aprile. Il suo nome compare anche nel *Martyrologium Adonis*, nel *Martyrologium Usuardi* e nel *Martyrologium*

42. Emore PAOLI, Eugenio SUSI, "I gesta martyrum romanorum...", p. 88-90.

43. René AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources...*, p. 226-227.

44. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain...*, p. 31; Bibliotheca Sanctorum, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, vol. X, coll. 1329-1332; Agostino AMORE, *I martiri di Roma...*, p. 182-183.

*Romanum*. La figlia Balbina<sup>45</sup> compare nella *Passio*, ma non sembra essere oggetto di alcun culto nell'antichità, anche se ha dato il nome ad un cimitero della via Ardeatina e ad un titolo presbiterale. Floro nel suo martirologio la colloca al 18 giugno, mentre nel *Martyrologium Adonis* appare al 31 marzo.

Nella *Passio* Hermes<sup>46</sup> è presentato come prefetto di Roma, convertito insieme alla moglie, ai figli e alla sorella Teodora. Aureliano lo fece decapitare ed il suo corpo venne piamente seppellito dalla sorella presso la Salaria: *qui cum ab Aureliano decollatus fuisset, corpus soror eius Theodora collegit, et in Salaria vetere sepellivit, non longe ab urbe Roma, die quinta Kalendarum Septembrium* (§ 14). Non è indicato il nome del cimitero, che, invece, appare nel più antico calendario della Chiesa romana (metà del IV sec.), la *Depositio Martyrum*, come quello di Bassilla presso la Salaria antica, con l'indicazione anche del *dies natalis* al 28 agosto. Nel cimitero in cui il martire è stato deposto, si sono rinvenuti fra il 1932 e il 1940 tre frammenti di un carme d'elogio al martire, in caratteri filocaliani, in cui è identificato con un oriundo della Grecia, che grazie al martirio conquistò la cittadinanza romana. Anche se non si può far risalire al periodo traiano, è comunque vero che papa Damaso considera il cimitero di Bassilla non di epoca recente e che già nel IV secolo era stato abbellito. "Il sepolcro di Ermete —scrive Amore<sup>47</sup>— rimase intatto fino al secolo VII, poiché il presbitero Giovanni raccolse l'olio della lampada che vi ardeva al tempo di Gregorio Magno ed ivi veneravano le sue reliquie i pellegrini. Secondo Eginardo il papa Gregorio IV (827-844) avrebbe trasferito il corpo di Hermes nella basilica di S. Marco, da lui restaurata".

La sorella di Hermes, Teodora, non conosce altre attestazioni al di fuori del nostro testo, anche se il *Martyrologium Adonis* la eleva al rango dei santi in data 1 aprile.

Rimangono poi tutti i cristiani<sup>48</sup> convertiti e battezzati da Alessandro, che furono imbarcati e gettati in mare con una pietra al collo per ordine di Aureliano. Il *Martyrologium Adonis* li pone in data 10 aprile, seguito in ciò dal *Martyrologium Romanum*.

45. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain...*, p. 31; Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains...*, p. 175-176.

46. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain...*, p. 22 e 31; Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains...*, p. 221-222; *Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, vol. V, coll. 52-56.

47. Agostino AMORE, *I martiri di Roma...*, p. 23.

48. Hippolyte DELEHAYE, *Étude sur le Légendier Romain...*, p. 32.

## 4. LA STORIA DELLE RELIQUIE

Conosciamo bene la situazione di insicurezza dovuta alle minacce di invasioni sulla città di Roma che spingono a traslare le reliquie dei martiri in luoghi più sicuri.<sup>49</sup>

Nel secolo VIII fu il re longobardo Astolfo a saccheggiare numerose catacombe romane, dalle quali ormai come luoghi insicuri ed abbandonati si iniziarono a trasferire le reliquie in luoghi protetti all'interno della città. Sappiamo così che agli inizi del IX secolo i corpi di Alessandro, Evenzio e Teodulo furono traslati ad opera di Pasquale I (817-824) nell'oratorio di S. Agnese, presso la Chiesa romana di S. Prassede.<sup>50</sup>

Notizie dell'itinerario delle reliquie si rintracciano inoltre presso la chiesa di S. Sabina in Aventino. Fu il papa Eugenio II (824-827), arciprete della basilica, prima di varcare il soglio pontificio, l'autore di alcuni ornamenti nella chiesa e della traslazione delle reliquie di Ss. Alessandro, Evenzio e Teodulo e della loro collocazione sotto l'altare maggiore.<sup>51</sup>

Nell'834 un documento altomedioevale<sup>52</sup> attesta un ulteriore traslazione dei resti di S. Alessandro a Freising in Germania, per volontà del vescovo Hitto di quella città, che avrebbe richiesto a papa Gregorio IV il permesso di prendere quelle reliquie insieme a quelle del martire Giustino. Si conosce il resoconto del trasporto delle reliquie ed il disgusto del popolo di Roma nel vedersi private dell'autore di miracolose guarigioni<sup>53</sup>.

Si conosce inoltre la notizia della traslazione di alcune reliquie di San Alessandro presso Kempraten e poi presso Fulda.<sup>54</sup>

49. "Il VI secolo [...] fu esiziale per i cimiteri romani. Risparmiati dai Vandali nel secolo precedente, essi soffrirono sistematiche e gravissime distruzioni durante il lungo assedio dei Goti tra il 537-538 e di nuovo tra il 545-46. La dolorosa espressione del *Liber Pontificalis*: Nam et ecclesia et corpora martyrum sanctorum exterminatae sunt a Gothis deve riferirsi anche al nostro cimitero, poiché sappiamo che uno degli accampamenti degli assediati si trovava proprio sulla via Nomentana. La rovina dell'intero complesso dovette avvenire in quegli anni: e non solo si danneggiarono le fabbriche e si distrussero altari e tombe, ma si violarono i sepolcri dei martiri, come appare dallo stato in cui si sono ritrovati" (Pasquale Testini, "Strutture murarie e fasi costruttive del Santuario dei martiri nella catacomba di S. Alessandro a Roma", *Akten des VII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Pontificio Istituto di archeologia Cristiana-Deutsches Archäologisches Institut, Città del Vaticano-Berlin, 1969, p. 736).

50. Louis Duchesne, *Liber Pontificalis*, Ernest Thorin, Éditions de Boccard, Paris, 1886-1957, vol. II, p. 64.

51. Felix M. D. DARSY, *Santa Sabina*, Marietti, Roma, 1961, p. 112.

52. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, Anton HIERSEMANN, Hannover, 1887, vol. XV/1, p. 286-288.

53. HUIUS (S. Alexandri) *memoriam populus sollemniter frequentabat, eo quod, sicut ipsi ferebant, infirmorum plurimae fierent sanitates* (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum...*, p. 287).

54. "Nell'835, ancora altre reliquie di S. Alessandro – stando ad uno scritto di Rodolfo di Fulda (+865) – sarebbero state portate da Roma, a cura del noto diacono Deusdona, prima a Kentibruto,



Un'altra traccia delle reliquie appare attestata presso la chiesa di S. Lorenzo in Lucina. Sotto l'altare di Celestino III (1196), un'iscrizione cita la presenza dei corpi dei martiri Alessandro, Evenzio e Teodulo insieme a quello di Severina. Sotto Anacleto II (1130), in occasione della dedizione della chiesa, si deposero le reliquie di S. Alessandro e degli altri martiri sotto l'altare maggiore.<sup>55</sup> Anche la città di Tivoli possedeva delle reliquie del martire.<sup>56</sup>

## 5. I NUCLEI NARRATIVI

Come consueto per le passioni di questo periodo,<sup>57</sup> la *Passio Alexandri* si compone di vari nuclei narrativi messi insieme per specifiche esigenze devozionali, tematiche e letterarie. Si possono individuare tre nuclei relativi a tre personaggi: Hermes, Quirino e Alessandro con i suoi compagni. I tre personaggi erano legati a tre precisi luoghi di culto romani: rispettivamente la via Salaria, la via Appia e la via Nomentana. Albert Dufourcq,<sup>58</sup> nel suo studio sulle passioni romane, aveva già individuato le tradizioni cimiteriali sottese: la tradizione cimiteriale della via Appia, della via Nomentana, della via Salaria.

Nella fusione dei tre nuclei (a cui l'autore poteva attingere, anche se non è possibile definire in quale forma, se in preesistenti passiones o in racconti preservati dalla memoria culturale)<sup>59</sup> in un'unica passio, il tema di raccordo comune, come detto, è quello delle catene, e nello specifico delle catene petrine, che getta una luce sull'autore e sul contesto di composizione della *Passio*. L'"officina" in cui avrebbe visto la luce la *Passio Alexandri, Eventii et Theoduli* con il testo da noi edito, è quindi

---

l'odierna Kempraten, sul lago di Zurigo, poi nell'abbazia di Fulda in Germania; qui un femore ed un piede del 'papa'-martire sarebbero stati collocati nella chiesa di S. Bonifacio" (Vincenzo Fiocchi Nicolai, "Cimitero e basilica di S. Alessandro (VII miglio)", *I cimiteri paleocristiani del Lazio*, Sabina, Città del Vaticano, 2009, p. 221).

55. V. Fiocchi NICOLAI, "Cimitero e basilica di S. Alessandro...", p. 221, nota 1159.

56. V. Fiocchi NICOLAI, "Cimitero e basilica di S. Alessandro...", p. 221, nota 1160.

57. Sofia BOESCH, "Le metamorfosi del racconto...", p. 217-243; Gabriele Bartolozzi Casti, "Le catene di S. Pietro in Vincoli e la prefettura Urbana. Ricontri storici e topografici, sviluppo della leggenda", *Archivio della Società Romana di storia patria*, 120 (Roma, 1997), p. 5-34; Peter A. B. LLEWELLYN, "The Passions of S. Alexander and his companions, of S. Hermes and S. Quirinus: a suggested date and author," *Vetere Christianorum*, 13 (Bari, 1976), p. 289-296.

58. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains...*, p. 175; 210-211; 220-221.

59. Albert DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains...*, p. 211 fa notare l'esistenza nel Codex Monacensis 4554 (ff. 54r-56r) di una Passio di Alessandro e Teodulo, che costituisce la testimonianza di un testo precedente alla *Passio Alexandri, Eventii et Theoduli* completa, già con la fusione dei vari nuclei narrativi. In essa diversa è la data dell'anniversario (17 marzo e non 3 maggio), Alessandro è presentato come episcopus mentre Teodulo come laicus.

l'ambiente di San Pietro in Vincoli e l'autore del testo il presbitero Filippo di cui si è parlato.

Ogni singolo nucleo narrativo è poi intrecciato all'altro attraverso elementi di raccordo singoli, che individuiamo di seguito, che introducono mano a mano le varie figure dei protagonisti, le rispettive conversioni e successive passioni e morti. All'occorrenza, l'autore della *Passio* ricorre anche all'uso di *flash-back*.

La struttura narrativa è costruita nel seguente modo:

Inquadramento storico e premesse narrative: Alessandro è il quinto pontefice romano e ha convertito Hermes, prefetto della città. L'imperatore Traiano viene a conoscenza dell'azione di Alessandro e chiama in città, il *comes Aureliano* per sterminare i cristiani.

1) Imprigionamento di Hermes e interrogatorio da parte di Quirino, tribuno di Roma > 2) racconto della conversione di Hermes: raccordo racconto di Hermes, interrogato da Quirino (*flash-back*) > 3) conversione di Quirino: raccordo miracoli di Alessandro su richiesta di Quirino > 4) storia di Hermes sulla guarigione di suo figlio: raccordo racconto di Hermes (*flash-back*) > 5) guarigione della figlia di Quirino, Balbina: raccordo richiesta di Quirino > 6) comparsa di Evenzio e Teodulo: raccordo Quirino che li conduce a Alessandro su sua richiesta > 7) comparsa di Aureliano: raccordo il custode del carcere che lo avvisa > 8) passione e morte di Quirino (sepoltura presso il cimitero di Pretestato sull'Appia) e di Hermes (sepoltura sulla Salaria): raccordo la comparsa di Aureliano > 9) passione e morte di Alessandro, di Evenzio e di Teodulo > 10) morte dannata di Aureliano > 11) sepoltura di Alessandro, di Evenzio e di Teodulo al VII miglio della via Nomentana: raccordo la moglie di Aureliano, Severina.

## 6. IL CONTENUTO DOTTRINALE<sup>60</sup>

### *Catechesi Soteriologica*

Nel corso della *Passio* viene ribadita più volte l'offerta della salvezza da parte di Cristo ai peccatori. È Cristo attraverso la croce che può salvare l'uomo, offrendogli l'infinita misericordia del Padre. È presente una ben chiara staurologia soteriologica:

60. Victor SAXER, "Bible et hagiographie: textes et thèmes bibliques", *Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Peter LANG, Berne, 1986, specialmente p. 206-211; Sosio PEZZELLA, *Gli atti dei martiri: introduzione a una storia dell'antica agiografia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1965, specialmente p. 63-105.

*nam et cum in cruce positus esset, pro crucifigentibus se oravit (§ 9).  
 ... sponsum tuum, qui pro amore tuo sanguinem suum fudit (§ 9)  
 ... zelo ducti Pharisei atque Iudaei crucifixerunt eum: quos facere ideoque non  
 vetuit, dum pos- sit, quia nostrae mortis auctorem studuit captivare (§ 11).*

Qui si gioca la differenza fra il Dio cristiano, morto per redimere l'uomo peccatore mosso da un infinito amore, e la divinità pagana che è capricciosa e vendicativa. A differenza di queste, il Dio di Alessandro — come egli chiarisce a Quirino ancora ancorato ad una idea pagana di divinità — non vuole che nessuno perisca (*Deus meus non vult perire quemquam*, § 9). Poco dopo Quirino, resosi conto della potenza miracolosa di Alessandro, lo invita ad uscire dal carcere, e lo prega di fare in fretta prima che un fuoco dal cielo lo consumi. È di nuovo la paura verso un Dio visto ancora con occhi non illuminati dalla nuova fede. Alessandro tranquillizza nuovamente Quirino (*noli ergo dubitare*, § 10), svelandogli la consolante verità di fede della missione redentrice di Cristo, che chiama tutti al perdono (*pro peccatoribus Dei filius Dominus noster Iesus Christus de caelo descendit per Virginem, et omnes vocat per paenitentiam*, § 10).

L'uomo morto in croce e resuscitato il terzo giorno non è una figura del passato, ma il Figlio di Dio, che vive e sta in cielo, e continua ad operare miracoli attraverso i suoi discepoli per la conversione di molti: *tertia die resurrexit a mortuis, et coram multis videntibus ascendit in caelum, dans potestatem discipulis suis easdem exercere virtutes* (§ 9). Alessandro professa: *Vivit Dominus meus Iesus Christus* (§ 5).

Cristo offre all'uomo la possibilità di superare i confini della vita terrena, ottenendo la salvezza eterna.<sup>61</sup> Animato da tale convinzione, S. Hermes è pronto a rinunciare agli onori di questa terra che sono perituri, come la prefettura, per ottenere *onori imperituri*, un *cursus honorum* che non avrà fine, e per il quale vale la pena rinunciare alle glorie terrene. Hermes ha permutato una prefettura con l'altra: *ego Praefecturam non perdidit, sed mutavit: nam dignitas terrena a terris tollitur ac mutatur; dignitas vero caelestis aeterna sublimitate subsistit* (§ 3).

Le pene e i tormenti terreni sono poca cosa dinanzi alla vita eterna o alla possibilità di soffrire supplizi senza fine. Quanti hanno perseverato nella fede, dice S. Alessandro ad Aureliano, sono passati ai regni celesti, e tale speranza rende il cristiano forte ai colpi terreni, temendo solo la dannazione: *sed et omnes hi qui nuper migraverunt, ad regna siderea conscende-*

61. Celestino NOCE, *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Studium, Roma, 1987, p. 52-57.

runt [...] *Ego non timeo verbera quia temporalia sunt et citius finem inveniunt: sed illa tormenta timeo, quae tu non times* (§ 16). Ai cristiani, orgogliosi del loro nome (*ego Christianus sum*, § 13; *nomine carnali Eventius vocor, nomine spirituali Christianus vocor*, § 18), si spalancano i regni celesti (*regna siderea*, § 16), un paradiso di delizie (*paradisus deliciarum*, § 20) insieme a tutta la comunità beata dei santi martiri (*societate Sanctorum Martyrum*, § 18)<sup>62</sup>.

Il contrasto fra il potere terreno e quello celeste è fortemente ribadito. Chi, come Hermes, ha conosciuto il vero potere di Dio, non teme più i rovesci umani, le confische o le offese di un uomo mortale, perché ora si sente parte di una società ultraterrena, di quanti in nome di Cristo giunsero alla corona del martirio (§ 7). La prepotenza del tiranno non intimorisce il cristiano poiché egli ben sa che questi è un mortale, verità che il tiranno invece non vuole riconoscere (*miser, vel tarde intellige, quia homo mortalis es*, § 18). Le pene che può infliggere sono pure temporali (*temporales hominibus inferes poenas*, § 15). Il potere divino, invece, non tramonta perché Dio è eterno ed eterne sono le pene che commina ai peccatori (*Deus autem, qui aeternus est, aeternas peccantibus inferet poenas et incendia*, § 15). Proprio per tale ragione, il martire non teme il tiranno e ciò che possa minacciare, poiché egli altro non teme se non il Re celeste (*hoc a me, qui praeter Regem meum, qui est in caelis, alterum omnino non timeo*, § 15). Il potente Aureliano tenta di far valere la sua forza, realmente grande agli occhi degli uomini e da tutti riconosciuta: *non enim ante Iudicem qualemcumque loqueris, sed ante eum loqueris, cuius potentiam totus mundus expertus est* (§ 16). Ma Alessandro lo invita a non gloriarsi di un potere che presto gli verrà sottratto (*noli de potentia tua gloriari, prope est enim ut desinas esse potens qui in tua potentia gloriaris*, § 16) e che lui non tiene in nessun conto, perché teme invece quei tormenti — la dannazione eterna — di cui Aureliano pare non curarsi.

### *Catechesi Cristologica*

Nella *Passio* viene presentata una dottrina su Cristo che si costruisce attraverso le parole e gli interventi dei vari personaggi. Presentiamo una raccolta dei passi più significativi.

Hermes pronuncia le seguenti parole: *Domino meo Jesu Christo Judaei posito in cruce dicebant: — Si potest, descendat de cruce, et credimus ei —. Ille autem, si cor eorum non exhorruisset, plenum squalore perfidiae et vidisset eos*

62. VICTOR SAXER, "Bible et hagiographie...", p. 233-234.

*credere, sine dubio descendisset* (§ 4). Come risposta al tribuno Quirino che non comprende come possa essere stato ingannato da un impostore quale Alessandro, rinunciando alla sua invidiabile posizione di prefetto, Hermes presenta un commento del passo di *Mt 27, 39-44*. Quirino chiede ragione di tale scelta, chiedendo un segno che lo convinca: dimostrami che è così e, come tu hai creduto, anch'io crederò (§ 3); o un miracolo da parte di Alessandro: se può, liberi te e se stesso (§ 4). Ma Hermes sembra leggere le sue intenzioni e lo paragona agli ebrei increduli che invitavano Cristo a scendere dalla croce.

Successivamente Quirino, abbracciata la fede, chiede a S. Alessandro di intercedere per lui presso Dio in modo da placarne l'ira. Il santo risponde chiarendo che Dio non vuole la morte ma la conversione dei peccatori e per questo motivo Gesù, mentre moriva sulla croce, pregava per i suoi persecutori. Le parole di S. Alessandro esprimono in modo sintetico ed incisivo importanti verità della dottrina cristiana, ricavabili da numerosi passi del *Nuovo Testamento* (1 *Tm 2, 1-4*; *Gv 3, 16-17*). In primo luogo, la benevolenza e la volontà divina sull'uomo, la conversione dei peccatori: *deus meus non vult perire quemquam, sed converti peccatores* (§ 9). Di conseguenza, l'azione salvifica del Figlio dalla croce verso i malfattori: *nam et cum in cruce positus esset, pro crucifigentibus se oravit* (§ 9).

Nel paragrafo seguente, S. Alessandro ritornerà a sottolineare la misericordia divina di Cristo, che è venuto per i peccatori e chiama al perdono, dinanzi alla preoccupazione del neoconvertito Quirino, che pare ancora ragionare secondo l'immaginario della religiosità pagana della divinità vendicatrice (*veniat ignis de caelo et consumat me, § 10*). Afferma il santo: *pro peccatoribus Dei filius Dominus noster Iesus Christus de caelo descendit per Virginem, et omnes vocat per paenitentiam* (§ 10).

Una volta riunitosi tutti i prigionieri dinanzi ad Alessandro, questi pronuncia un discorso catechetico, modellato sul credo, che, prendendo le mosse dalla missione del Padre creatore (cfr. *At 4, 24*), prosegue esponendo la missione del Figlio, dalla nascita verginale dalla Madonna, ai miracoli, alla passione, morte, resurrezione, e seconda venuta:

*Deus qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt: qui fulgura mittit et tonat, qui mortificat et vivificat, cui serviunt sol et luna, stellae et serenitates, et nubes et pluviae; hic filium suum de regno caelorum misit per uterum Virginis, et cum ex homine nasceretur, et inciperet nasci, qui initium nascendi numquam habuit, cum eo qui nascebatur ex Virgine. Hic coepit ad fidem suam invitare omne genus humanum: sed dum duri essent ad credendum, et nollent ei credere, hoc signum fecit: prandens cum eis, et vinum cum defecisset, aquam convertit in vinum: ita et cogitationes hominum singulis coepit exprimere: item caecorum aperire oculos,*

*mutorum ora resolvere, reddere claudicantibus gressum, fugare daemonia, salvare languentes ac febrientes et mortuos suscitare, imperare ventis, tempestates compescere, supra mare sicis pedibus ambulare: cum haec omnia faceret, et innumerabilis ei crederet multitudo, zelo ducti Pharisei atque Iudaei crucifixerunt eum: quos facere ideoque non vetuit, dum pos- sit, quia nostrae mortis auctorem studuit captivare. Quo facto tertia die resurrexit a mortuis, et coram multis videntibus ascendit in caelum, dans potestatem discipulis suis easdem exercere virtutes. Hic in finem saeculi venturus est iudex, ut reddat bonis bona, et malis mala (§ 11).*

Particolarmente significativo ed originale appare il compendio dei miracoli di Cristo:

mentre pranzava con loro, essendo terminato il vino, convertì l'acqua in vino; iniziò a svelare ai singoli il pensiero degli uomini, ad aprire gli occhi ai ciechi, a ridare la parola ai muti, a far camminare gli zoppi, a scacciare i demoni, a salvare i moribondi e i malati, a resuscitare i morti, a comandare ai venti, a sedare le tempeste, a camminare sulle acque senza bagnarsi.

Nella *Passio* Quirino pronuncia ad un certo punto una sorta di elogio del martire, presentandolo come il vero cristiano. È noto che il martire è percepito fin dal primo cristianesimo come il vero imitatore di Cristo in croce, "continuatore della figura di Gesù Cristo sacrificato."<sup>63</sup> Egli è in attesa del martirio, che desidera come un affamato il cibo (*omnesque nunc stant parati ad necem suam, sicut esuriens paratus ad epulas*, § 13), perché come Cristo e per Cristo è disposto ad offrire la sua vita (*pro Christi nomine animas nostras offerimus*, § 13). Il dolore del martire "è vittorioso sulla stessa morte; e la morte genera la vita."<sup>64</sup> Questo "rapporto martire-Cristo"<sup>65</sup> legame spiega anche perché spesso sul luogo di sepoltura del martire si riunisca la comunità cristiana per celebrare il sacrificio del Signore rappresentato nell'Eucaristia. La nostra *Passio* si conclude proprio con l'istituzione dell'uso di celebrare quotidianamente i santi misteri sulle tombe dei martiri e con l'assegnazione pertanto di un sacerdote a tale scopo.

Anche la dossologia finale della *Passio* ha carattere cristologico.<sup>66</sup>

Una breve nota di un certo interesse è la concezione del papato come di origine divina espressa da S. Alessandro: *Domine Jesu Christe qui me in Cathedra Apostoli tui Petri sedere iussisti* (§ 5). L'attenzione devota

63. Antoon A. R. Bastiaensen, *Atti e Passioni dei martiri*, Mondadori, Vicenza, 1987, p. XX.

64. Claudio Leonardi, "I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo", *Agiografie medievali*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011, p. 107.

65. Claudio Leonardi, "Agiografia", *Agiografie medievali...*, p. 65.

66. Victor Saxer, "Bible et hagiographie...", specialmente p. 218-219.

alla figura di Pietro è anche sottolineata dal rilievo concesso alle catene del primo pontefice: Alessandro invita Balbina a baciarle come una vera reliquia (§ 14).

*Richiami scritturistici*<sup>67</sup>

Il testo di *Atti degli Apostoli* 4, 24 è il più usuale fra le citazioni scritturistiche delle passioni.<sup>68</sup> È attestato, fra gli altri, negli *Acta Apolloni*, negli *Acta Pionii*, negli *Acta Cypriani*, negli *Acta Fructuosi*, negli *Acta Phileae*, ed è presente anche nella nostra *Passio*. S. Alessandro inizia la sua catechesi dinanzi a tutti i reclusi del carcere che desiderano abbracciare la fede con le parole del testo lucano: *Deus qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt* (§ 11). La affermazione di fede sul Dio creatore, più potente dei potenti della terra, doveva essere uno dei nuclei centrali del dibattito con la religione e lo stato pagano.<sup>69</sup> Di fatti nel successivo dialogo fra Alessandro e Aureliano, il cristiano attesta la sua fiducia nell'unico Re che sta nei cieli, non temendo il potere transeunte di un uomo vanaglorioso: *et hoc a me, qui praeter Regem meum, qui est in caelis, alterum omnino non timeo [...] Noli de potentia tua gloriari, prope est enim ut desinas esse potens qui in tua potentia gloriaris* (§ 15-16).

Nel dialogo suddetto Alessandro illustra ad Aureliano la differenza fra Dio e una creatura umana (*homo temporalis*) come lui: Dio giudica reo chi si allontana dal culto a lui dovuto e compie cattive azioni, mentre il tiranno giudica colpevole chi non si prostra davanti alla sua immagine idolatrica; ma il primo, che è eterno, può infliggere pene eterne, mentre il secondo solo pene temporali, che passano:

*is enim, qui ad similitudinem Dei factus est, si per iniqua opera a Dei similitudine recesserit, aeternis suppliciis subiacebit: sicut ille reus est tibi, qui similitudinem imaginis tuae sive in statua ausus fuerit inquinare. Sed tu temporalis temporales hominibus inferes poenas; Deus autem, qui aeternus est, aeternas peccantibus inferet poenas et incendia* (§ 15).

67. Simone DELÉANI-NIGOUL, "Les exempla biblique du martyre", *Le monde latin antique et la Bible*, Jacques FONTAINE, Charles PIETRI (eds.) Beauchesne, Paris, 1985, vol. 2, p. 243-260; Simone DELÉANI-NIGOUL, "L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du III siècle", *Le monde latin antique et la Bible*, Jacques FONTAINE, Charles PIETRI (eds.), Beauchesne, Paris, 1985, vol. 2, p. 315-338; Victor SAXER, "Bible et hagiographie...".

68. László PERENDY, "'Deum qui fecit caelum et terram': Identifying the God of Christians", *Acts of Martyrs, Martyrdom and Persecution in late antique Christianity*, J. LEEMANS, Leuven, 2010, p. 221-239; ANTOON A. R. BASTIAENSEN, *Atti e Passioni dei martiri...*, p. XXXVI.

69. Saxer fa notare come la confessione monoteistica sia quasi sempre presente negli atti dei martiri dei primi secoli. Essa, su 13 passioni da lui analizzate, compare in 11 (Victor SAXER, "Bible et hagiographie...").

Il tema dell'eternità della pena, che rende il fuoco del supplizio terreno inferto dal tiranno poca cosa, è pure luogo tipico delle passioni. Ricordiamo a proposito il passo della *Passio Policarpi* (XI, 2): Tu minacci il fuoco che brucia per un'ora e dopo poco si spegne, e ignori invece il fuoco del giudizio futuro e della pena eterna, riservato agli empi. Ma perché indugi? Fa' quello che vuoi!

Il discordo pronunciato da Hermes per tentare la conversione di Quirino si nutre pure di elementi propri della catechesi, attingendo come è ovvio a passi del Nuovo Testamento. Tra questi *Mt* 11, 5 echeggiato nelle parole: "il nostro Signore Gesù Cristo in persona si è manifestato con segni di benefici di tal tipo, nell'illuminare i ciechi, guarire i lebbrosi, curare i paralitici, scacciare i demoni e resuscitare i morti" (§ 6).

La scena del martirio dei tre santi è costruita sul modello dei tre fanciulli del libro di *Daniele* 3, 46 ss. Le loro parole richiamano anche altri passi della Scrittura come *igne me examina, et non invenies in me iniquitatem* (*Salmo* 17, 3).

Sant'Alessandro per due volte ricorda ad Aureliano, che lo interroga sulla dottrina cristiana, l'ammonimento di Cristo di non offrire le cose sante ai cani (*Mt* 7, 6): "Ciò che vuoi sapere è cosa santa, e Cristo non ci permette di dare ai cani ciò che è santo" (§ 15); "Alessandro disse: 'Già ti ho detto che non è lecito dare ciò che è santo ai cani'" (§ 16).

Anche altre scene ricordano episodi degli Atti degli Apostoli. L'apparizione del bambino-angelo (§ 5) evoca l'azione dell'angelo che libera dal carcere Pietro: Ma, durante la notte, un angelo del Signore aprì le porte del carcere, li condusse fuori (*At* 5, 19). Allo stesso modo l'incarcerazione di Paolo e Sila (*At* 16, 24: Egli, ricevuto quest'ordine, li gettò nella parte più interna del carcere e assicurò i loro piedi ai ceppi) è allusa nelle parole relative all'incarcerazione di Alessandro: e tu mi hai menzionato un grande uomo che io tengo incatenato e rinchiuso nelle profondità del carcere (I, 4).





## NAMING AND UN-NAMING CYNEWULF'S RUNIC SIGNATURES

BONNIE MILLAR

The focus of the present paper is Cynewulf, an Old English vernacular poet who flourished between the late eight century and tenth century. All that can be said with any certainty of this poet is that he left four extant poems in which he included his name. The religious character of his verse and the fact that some of it is based on Latin sources suggests that he was a man of learning, possibly a monk, whilst his name and the dialect of his poems points to a Northumbrian origin. The aim of the present paper is to examine how in the act of naming, Cynewulf un-names himself by focusing on the acts of naming and identity formation, and their graphic representation in his runic signatures. His identity fragments as it is being established, in a highly visual, sonorous, public manner. Through this graphic/aural un-naming Cynewulf draws the reader/listener in and provides them with a point of departure for meditating upon existence. It suggests that all life and texts are transitory, and that the only reality is God. The act of naming normally implies control, power, and tradition, but Cynewulf destabilises this. Knowing and not knowing are clearly evident in the use of different scripts, as although the words and letters can clearly be seen, it is not always clear what they mean.

The runic acrostics encoding the name of Cynewulf have been the subject of much scholarly attention and debate.<sup>1</sup> In four poems, Cynewulf

---

1. Acrostics can be found in other poems, where they are integrated fully into the text. An elaborate example occurs as the dedication to Boniface's *Ars Grammatica*, where the name *Iesus Cristus* occurs in the centre both horizontally and vertically in a cross, while the left-hand legend reads *Vynfræth priscorum Dvddo congresserat artem* and *viribus ille ivgis ivvavit in arte magistrvm* is the right-hand one (*Bonifati: Ars Grammatica*, ed. George John GEBAUER, *Typographi Brepols editores Pontificii, Tvrnholti*, 1980, p. 1-2). There are two other acrostic poems, uniquely preserved in Bern, *Bürgerbibliothek ms. 671*, a gospel-book of Anglo-Celtic origin from the ninth century, which are of interest. They were intended as double-

incorporated his name into passages dealing with Judgment, expressing his personal fears and desires for salvation and possibly aiming to inspire similar feelings in others.<sup>2</sup> But why did Cynewulf present his signature in runes? Kenneth Sisam suggests that Cynewulf was possibly inspired by the same desire as the Latin scribes who recorded their names in the colophons of Latin manuscripts, namely the desire to be remembered.<sup>3</sup> The use of runes would make his name stand out from the continuously written Old English poetry, just like the acrostic legends. However, this does not account for the different formats in which the runes occur. The runes are beyond doubt a very visible feature in the texts and thus symbolic of the act of writing, Grosz concludes. This leads, he feels, to the logical conclusion that the runes are part of the didactic purpose of the poems, namely to exhort people to the symbolic interpretation of signs.<sup>4</sup> The runes operate on different levels, functioning as words, and, more importantly, as letters embodying the spirit of the poet, suggesting the concern for salvation which all should share with Cynewulf. Thus the symbolic meaning transcends the literal meaning of runes as words (*i.e.* their names). Daniel G. Calder contends that by breaking up the word *Cynwulf* in *The Fates of the Apostles*<sup>5</sup> the poet conceals it in the

---

acrostics and contain *Aelfred/Elfred* as the left-hand legend, but unfortunately the desired effect was not achieved on the right-hand side. The first poem is addressed to Christ and expresses the hope that Alfred, a wise man will be saved by the Lord. The other poem is addressed to Alfred himself and exhorts him to remain focused on divine treasure, rejecting earthly charms, commends his teaching on salvation and desires that Heaven will always bless him. *Alfred the Great*, SIMON KEYNES, MICHAEL LAPIDGE (ed.), Penguin Books, London, 1983, p. 192, 338. Other examples of signatures are detailed by Erik S. KOOPER, "Art and Signature and the Art of the Signature", *Court and Poet: Selected Proceedings of the Third Congress of the International Courtly Literary Society*, Glyn S. BURGESS (ed.), Francis Cairns, Liverpool, 1981, p. 223-231.

2. William STRUNK JR, "Notes on Cynewulf", *Modern Language Notes*, 17 (Baltimore, 1902), p. 371-373. Carleton BROWN, "The Autobiographical Element in the Cynewulfian Rune Passages", *Englische Studien*, 38 (Altenburg, 1907), p. 196-233. Gregor SARRAZIN, "Die Fata Apostolorum und der Dichter Kynewulf", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 12 (Tübingen, 1889), p. 375-387. Gregor SARRAZIN, "Beowulf und Kynewulf", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 9 (Tübingen, 1886), p. 515-550. Edward SIEVERS, "Zu Cynewulf", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 13 (Tübingen, 1891), p. 1-25. Richard P. WÜLKER, "Über den Dichter Cynewulf", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 1 (Tübingen, 1878), p. 483-507. Robert D. FULK, "Cynewulf: Canon, Dialect, and Date", *The Cynewulf Reader*, Robert E. BJORK (ed.), Routledge, New York/London, 1996, p. 3-21. Alois WOLF, "Medieval Heroic Traditions and their Transitions from Orality to Literacy", *Vox Intextua: Orality and Textuality in the Middle Ages*, Alger N. DOANE, CAROL BRAUN (ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1991, p. 67-88.

3. Kenneth SISAM, *Cynewulf and his Poetry*, British Academy, London, 1933, p. 18, 20-21.

4. Oliver J. H. GROSZ, "Man's Imitation of the Ascension: The Unity of *Christ III*", *Neophilologus, An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 54 (Leiden, 1970), p. 398-408, p. 407.

5. *Andreas and The Fates of the Apostles*, Kenneth R. BROOKS (ed.), Clarendon Press/Oxford University Press, New York-Oxford, 1961.

text just as the soul is hidden in the body.<sup>6</sup> Through prayer the soul is freed and through correct reading the name is recovered. Alternatively, as Alexandra Hennessey Olsen notes in her discussion of *Elene*<sup>7</sup> the mere usage of runes reminds one of the many connotations of the word *run*—mystery, secret council, and letter. The runes are magical, she allows, because they can be single letters forming Cynewulf's name or part of his poetic lines.<sup>8</sup>

Certainly the runes are puzzling, since even determining the precise name for each rune constitutes a difficulty. The eminent runologist Page does not translate *cen*, *yr* or *nyd*, and goes as far as saying in relation to *Juliana*<sup>9</sup> that it is impossible to offer any interpretation at all.<sup>10</sup> It seems likely that some of the rune-names dropped out of common usage at an early date and were not fully intelligible to later audiences and this is perhaps another reason Cynewulf selected them in his reflections on his cultural identity and his endeavour to know his past and self. In the light of all this, a profitable method, the one which will be followed here, is to examine the runic signatures in the context of the poems as a whole and to see how the poems illuminate the epilogues, and how the “oral and graphic cues function to regulate the reception” of the texts.<sup>11</sup>

6. Daniel G. CALDER, *Cynewulf*, Twayne Publishers, Boston, 1981, p. 36–40; Robert E. DIAMOND, “The Diction of the Signed Poems of Cynewulf”, *Philological Quarterly*, 38 (Iowa City, 1959), p. 228–41; Maureen HALSALL, “Runes and the Mortal Condition in Old English Poetry”, *Journal of English and Germanic Philology*, 88 (Chicago, 1989), p. 477–486.

7. *Cynewulf's Elene*, ed. Pamela O. E. GRADON, Methuen, London, 1959.

8. Alexandra Hennessey OLSEN, *Speech, Song, and Poetic Craft: The Artistry of the Cynewulf Canon*, Peter Lang Publishing Inc., New York/Berne/Frankfurt am Main, 1984, p. 75–9. Carleton BROWN, in his detailed examination of Cynewulf's runes, concludes that the poet uses more or less the same method in all four poems but that autobiographical references are only to be found in the runes of *Elene* and that these are dependent on interpreting the C-rune as *cene* (Carleton BROWN, “The Autobiographical Element...”, p. 203–219). He cites a number of variant readings, some highly speculative by earlier critics. Moritz Trautmann, “Der sogenannte *Crist*”, *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 18 (Tübingen, 1896), p. 328–388 suggests *ceorl*, *yst*, *umne* “possession”; other readings for the C-rune include *cempa*, *cene*, for the Y-rune *ymdo*, *yrming*, *yfel*. Ferdinand HOLTHAUSEN, “Zur Quelle der altenglischen *Fata Apostolorum*”, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 106 (Berlin, 1901), p. 335–345, p. 345, suggests “horn” for *yr*. Raymond Ian PAGE, *An Introduction to English Runes*, Methuen, London, 1973, p. 207–208 describes *Elene* as apparently autobiographical.

9. *Juliana*, ed. Rosemary WOOLF, Methuen & Co, London, 1966.

10. Raymond Ian PAGE, *An Introduction to English...*, p. 208–212.

11. Katherine O'BRIEN O'KEEFE, *Visible Song: Transitional Literacy in Old English Verse* Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Poetry is a “ritualized discourse”, often highly ornamented as in Old English, which functions as “serious play” entertaining, providing social interaction while at the same time transmitting beliefs, values and memories (John D. NILES, *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, p. 8, 122). There is an element of reflexivity, of self-as-subject looking at itself and others as objection. Bede relates how the monks listened to Caedmon performing poems incorporating the rich traditions of Old English (John Miles FOLEY, “Orality, Textuality, and Interpretation”, *Vox Intextua: Orality and Textuality in the Middle Ages*, Alger

## I

The first text we shall examine is *The Fates of the Apostles*, an enigmatic 122 line poem signed by Cynewulf,<sup>12</sup> which appears to be the result of meditation and reflection conducted as part of the devotional cycle in the monastery, a view favoured by Anderson, who suggested that the runic signature honours a social occasion, namely the monks listening to *vitae apostolorum* in the monastery.<sup>13</sup> Most of the criticism of the poem has centred on a hunt for its sources, a hunt which has not been satisfactorily concluded.<sup>14</sup>

A complex series of images of light threads its way right through the poem, with the Apostles envisaged as choosing and spreading light.<sup>15</sup> Andrew chooses the *leoht* (l. 20) and John a *beorhtne boldwolan* (l. 33), while Thomas has *onlihted* (l. 52) the minds of his audience before his soul seeks *wuldres leoht* (l. 61) and Matthew brings *leohtes geleafan* (l. 66)

N. DOANE, CAROL B. PASTERNAK (eds.), *The University of Wisconsin Press*, Madison, 1991, p. 34-44, p. 44). They were inspired to record his poems using the technology of script in order to bring it to other audiences. This has been described as an 'origin myth' for the works which survive in manuscript form (Niles, *Homo Narans...*, p. 133).

12. Constance B. HEAT, "The Fates of the Apostles: Imagery, Structure, and Meaning", *Papers on Language and Literature*, 10 (Edwardsville, 1974), p. 115-125, p. 115-116; James L. BOREN, "Form and Meaning in Cynewulf's *Fates of the Apostles*", *Papers on Language and Literature*, 5 (Edwardsville, 1969), p. 115-22, p. 115-116; Claes SCHAAR, *Critical Studies in the Cynewulf Group*, Lund Studies in English, Lund, 1949; Walter W. SKEAT, "Andreas and *The Fates of the Apostles*", *An English Miscellany presented to Dr. Furnivall in Honour of his seventy-fifth Birthday*, Walter W. SKEAT (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1901, p. 408-420.

13. Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*, Associated University Presses, London/Toronto, 1983, p. 80-81.

14. Alois BRANDL, "Zu Cynewulf's *Fata Apostolorum*", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 100 (Berlin, 1898), p. 330-334; Daniel G. CALDER, "The Fates of the Apostles, the Latin Martyrologies, and the Litany of Saints", *Medium Ævum*, 44 (Oxford, 1975), p. 219-224; Daniel G. CALDER, *Cynewulf...*, p. 27-29; Albert S. COOK, "The Affinities of the *Fata Apostolorum*", *Modern Language Notes*, 4 (Baltimore, 1889), p. 7-15; Warren GINSBERG, "Cynewulf and his sources: *The Fates of the Apostles*", *Neophilologische Mitteilungen*, 78 (Helsinki, 1977), p. 108-114; Ferdinand HOLTHAUSEN, "Zur Quelle der altenglischen *Fata Apostolorum...*", p. 335-345; Ruth PERKINS, "On the Sources of *The Fates of the Apostles*", *Modern Language Notes*, 32 (Baltimore, 1917), p. 159-161; Gregor SARRAZIN, "Die *Fata Apostolorum* und der Dichter...", p. 375-387; George L. HAMILTON, "The Sources of *The Fates of the Apostles* and *Andreas*", *Modern Language Notes*, 35 (Baltimore, 1920), p. 385-95. J. E. Cross deduces that apart from Scripture and the source for the location where Bartholomew met his demise, Cynewulf garnered many details from full length accounts of the Apostles, such as Bede's *Martyrology*, *Hieronymian Martyrology*, *Breviarum Apostolorum*, *De Ortu et Obitu Patrum* by Isidore of Seville and an Hiberno-Latin tract from the eighth century. [James E. Cross, "The Coeternal Beam in the OE Advent Poem, lines 104-29", *Neophilologus*, *An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 48 (Leiden, 1964), p. 72-81; James E. Cross, "Halga Hyht and Poetic Stimulus in the Advent Poem 50-70", *Neophilologus*, *An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 52 (Leiden, 1969), p. 194-199; James E. Cross, "Cynewulf's Traditions about the Apostles in *The Fates of the Apostles*", *Anglo-Saxon England*, 8 (Oxford, 1979), p. 163-175.] Patrick W. Conner concurs and notes his use of Usuard's *Martyrologium* [Patrick W. CONNER, "On Dating Cynewulf", *The Cynewulf Reader*, Robert E. Bjork (ed.), Routledge, New York/London, 1996, (2001), p. 23-56, p. 37-46].

15. Constance B. HEAT, "The Fates of the Apostles...", p. 118.

to the land of the Sigelware (Ethiopians, or sun-dwellers). The last prayer in the poem refers to heaven, which is *þa beorhtan gesceaft* (l. 116). This develops into a contrast between the enlightened and those who suffer spiritual blindness. Astrias is *hygeblind* (l. 46), while Bartholomew's fate is *undyrne* (l. 42). The poet is in an ambiguous position, for although he knows of *þa beorhtan gesceaft*, he seeks an *eardwic uncuð* (l. 93).

A basic rhetorical pattern has been distinguished in the poem by James L. Boren, which consists of the locative element, the scene of the action; the instrumental element, the means through which events are realised; and the nominative element, the human subject.<sup>16</sup> For instance, in lines 70-73 James is the subject, Jerusalem forms the location, and *stenges sweng* are the means of his death. These rhetorical patterns help connect the epilogue of *Fates of the Apostles* to the main body of the work. In lines 88-93 Cynewulf prays that those who delight in his song will pray for his succour, with his reference to the afflictions he must endure paralleling the Apostles' tribulations and suffering. Both the apostles and Cynewulf endure many torments, but while the apostles do this boldly and nobly, Cynewulf is fearful and has no choice in the matter. He is reflecting on his position as a man seeking salvation, using the topos of the wayfarer journeying to an unknown destination, also evident in *The Wanderer* and *The Seafarer*. Not only has Cynewulf difficulty in knowing what the future will bring, he also has difficulty in knowing his cultural identity, Northumbrian, Catholic, with knowledge of two languages—Latin and Old English, and two alphabets—Roman script and Runes. Cynewulf addresses the audience as if he is performing the work in their presence and entreats that they pray for him. Whilst Simon and Thaddeus nobly endure suffering (ll79-180) and are a source of inspiration to others, Cynewulf is weak and in need of assistance. Indeed, whereas the apostles are assured of salvation, this is not the case with the poet, who must trust in the *freond* who will plead on his behalf. The poem thus expands from discussing the fates of the Apostles to the fate of the poet and then of *ealle gesceaft* (l. 122). The use of a personal tone is a commonplace in the literature of the period and can be found in *The Dream of the Rood*, *Deor* and other elegies.<sup>17</sup> Cynewulf uses the first person pronoun, *ic*, repeatedly to emphasize his concerns,

16. James L. BOREN, "Form and Meaning...", p. 115-22.

17. Albert Bates LORD, "Cædmon Revisted", *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period: Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr*, Helen DAMICO, John LEYERLE (eds.), Medieval Institute Publication, Western Michigan University, Kalamazoo, 1983, p. 123-137.

fears and needs in lines 88-114, while at the same time widening his frame of reference to include his listeners/readers (*ðu* l. 105). Everything in the signature passage refers back to the rest of the poem and vice versa. Line 88 invites the reader to become involved in the poem and is similar in intent to the opening *Ic þysne sang*. On two occasions in this section Cynewulf asks for prayers to aid him in his journey. The idea of journeying runs right through this section, and indeed the poem as a whole. The Apostles travel to far-flung places in their evangelic mission, while Cynewulf goes through a poetic journey (l. 105). He speaks of his voyage to an unknown destination, where he must go alone *ana* (ll. 93, 110, 112). The Apostles, in contrast, are openly declared as martyrs in lines 14-15, in other words their salvation is assured. There is, as Frese notes, a direct verbal relationship between the reward-giving Ruler and the poet as well as between Him and the apostles, enacted in the runic section.<sup>18</sup> The rune *F*, *feoh*, fortune or wealth, *standeþ* just as the Creator's praise *standeþ* (l. 120), with the enjoyment of earthly joys (l. 99) is contrasted to that of everlasting spiritual enjoyment (ll. 112-114). Interpreting the C-rune as Torch and the Y-rune as Bow, Frese argues that these represent the temporality of earthly existence.<sup>19</sup> They are confined in *nihtes nearowe*, recalling the *nearwe searwe* of line 13, and indeed the poet has the opportunity of moving beyond this suffering to immortality just as Peter and Paul escaped from their tribulations to apostle hood. Elliott interprets this runic passage as comment on the transitory nature of life. He allows that *ur* "bison" has the connotation of "male strength" and that *nihtes nearowe* refers to the confines of the tomb, and draws analogies for the C and Y runes from *Beowulf*.<sup>20</sup> But is it really necessary to twist the meanings of the rune-names in order to interpret the passage? Few would dispute Elliott's initial point that the epilogue dwells on the ephemeral qualities of earthly things, while in the rest of the poem the everlasting joys of the kingdom to come are emphasized; *ece lansumre lif* (ll. 19-20), *swegle dreamas* (l. 32), although *þas lænan gestreon*, *idle æhtwelan* (ll. 83-84) are mentioned. Furthermore, the epilogue expresses a kind of "melancholy uncertainty" with regard to the fate of

18. Dolores W. FRESE, "The Art of Cynewulf's Runic Signatures", *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation*, Lewis E. NICHOLSON, Dolores W. FRESE (eds.), Notre Dame University Press, South Bend, 1975, p. 312-234, p. 319-323; Daniel G. Calder, *Cynewulf*..., p. 40.

19. Dolores W. FRESE, "The Art of Cynewulf's Runic...", p.323.

20. Ralph W. V. ELLIOTT, "Cynewulf's Runes in *Juliana* and *The Fates of the Apostles*", *English Studies*, 34 (Oxford, 1953), p. 193-204, p. 194-197.

Cynewulf's soul (ll. 110, 91-93, 109-114),<sup>21</sup> a sentiment also to be found in Bede's *Death Song*. This sentiment is conveyed through the procession of transitory images and reflects his doubts over his worthiness and his need of help. He seeks this in the form of prayers, something which is advocated by many penitential books, thus providing an example from which his audience would do well to learn.

In the epilogue, Cynewulf links these themes of the transitoriness of earthly life, the eternal joys and treasures of heaven to himself:

*F. þær on ende standeþ,  
eorlas þæs on eorðan brucaþ; ne moton hie awa ætsomme  
woruldwunigende. . W . sceal gedreosan  
. U . on eðle, æfter to hweorfan  
læne lices frætewa, efne swa . L . togliðeð.  
Donne . C . ond . Y . cræftes neotað  
nihtes nearowe, on him . N . ligeð  
cyninges þeodom.*

[Wealth stands at the end, men enjoy it on earth, yet they may not remain always together, dwelling in the world. Earthly joy and bison shall vanish, the body's transitory beauty will ebb and flow like the sea. Hero and evil wretch shall seek strength in the narrow confines of the night. On them rests heavy need, that of the king's retainers.] (ll. 98-105)

Wealth is a pleasure men enjoy in this mortal world, but ultimately earthly joy, beauty and bison will ebb and flow like the sea. A torch and bow are of limited use in the narrow confines of the night with the need of the king's retainers weighing heavily upon them. Therefore Cynewulf is in great need of succour, which is to be found in serving the Heavenly King. The theme of solitariness is a commonplace in Old English poetry and is evident in *The Wanderer* and *Beowulf*. In *The Wanderer* the first person narrator travels alone after his lord's death with no one to hear his songs. *Beowulf* ll. 2247-2248 details how the last survivor of an ancient people addresses the earth as there is no one to hear and interact with his words. The epic is set in the past where Germanic heroes, kings and tribes feature, each incorporated into the Christian

21. Robert C. RICE, "The Penitential Motif in Cynewulf's *The Fates of the Apostles* and in his Epilogues", *Anglo-Saxon England*, 6 (Oxford, 1977), p. 105-119, p. 110-112.



world-view of the period in which the text was composed. There are parallels for the tone of inadequacy and sinfulness in Latin writings by Bede and Ephraim of Edessa. Ephraim of Edessa, known to the Syrian church as the “harp of the Holy spirit”, devoted his life to spreading the Christian message and encouraging men to turn from the wages of sin. In his 72 extant hymns, biblical commentaries, prayers and sermons he extolls God’s grace and mercy and repeatedly emphasises how all including the fallen, dissolute, poor and simple are welcome, dwelling on how small and lacking he and mankind in general are, particularly in relation to magnitude of God.<sup>22</sup> Similarly Cynewulf contemplates his existence, noting his insufficiency and need for divine mercy, which he tries to reconcile to his cultural heritage, the Old English language, poetic forms and runes, with the runes being but imperfectly known as they were no longer widely used by Cynewulf’s time.

The concepts he raises are the result of careful study and the teasing out of meaning, or *ruminatio*. *Ruminatio* or rumination is used by many medieval writers to denote the process of reading or meditating on a text.<sup>23</sup> The incongruity of rune names in the passage creates strikingly memorable images, as bison and wealth are not normally viewed as fading like water.<sup>24</sup> Cynewulf is drawing on the techniques of mnemonics and visualisation used since antiquity to remember key information. The graphic presentation draws attention to the processes involved. Stephanie A. V. G. Kamath in her analysis of the poetic alphabet of the Prose *Pèlerinage de la Vie Humaine* (first redaction 1330, second redaction 1355), notes that the acrostic of the author’s name frames “the narrator’s discovery of grace through scriptural reading” with the reader’s finding of the authorial name.<sup>25</sup> This mirroring of reading activities suggests that the other messages of the narrative are also applicable beyond the text. The acrostic combined with the stanza form that sets this poem off from the surrounding prose renders visible the contested ground of the narrator’s identity, “the struggle between body and soul”.<sup>26</sup> Likewise Cynewulf is

22. *Hymns on paradise: St. Ephrem the Syrian*, Sebastian BROCK (trans.), St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 1990.

23. Asa Simon MITTMAN, *Maps and Monsters in Medieval Britain*, Routledge, New York/London, 2006, p. 2.

24. Mary CARUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, (reimp. 1999).

25. Stephanie A.V.G. KAMATH, “Diversifying Knowledge: The Poetic Alphabet of the Prose *Pèlerinage de la Vie Humaine*”, *Poetry, Knowledge and Community in Late Medieval France*, Rebecca DIXON, Finn E. SINCLAIR (eds.), “Gallica 13”, D.S. Brewer, Cambridge, 2008, p. 118.

26. Stephanie A.V.G. KAMATH, “Diversifying Knowledge...”, p. 121.

raising awareness of the enigma of identity, being and knowing, providing his audience with a text that can be used as a starting point for further intellectual activity and contemplation. It is through writing, as a representation of language, that man distinguishes himself from animal kind. The human body itself is a border region where “animal, monster and God” intersects. Like the “hybrid initials” of Anglo-Saxon manuscripts the human body could mutate into monstrosity.<sup>27</sup> Mitman notes that in modern discussions of the body, the body dissolves into language, whereas for Anglo-Saxons “language frequently dissolves into bodies”, bodies which energetically try to enliven their surrounding texts.<sup>28</sup> Cynewulf in his signatures both allows his self, his entity to dissolve into language and his language to dissolve into his body, his self.

## 2

Word games are once again to the fore in *Christ II*,<sup>29</sup> which is more or less a poetical homily. The poem is closely connected to *Christ I* and *Christ III*, so much so in fact, that in order to understand it fully it is necessary to establish the nature of the relationship. Are they one poem or three? If the latter is the case should they be read as a series or considered independently? F. A. Blackburn takes up Dietrich's theory that the three are actually one poem as his starting point and goes on, after having looked at the subject-matter, form and method of treatment, to conclude that they are three separate poems.<sup>30</sup> The title “Christ”, coined by Dietrich, suits only the first, with the last one being so different from the other two that it suggests a different author, he feels. Samuel Moore re-examined the issue in the light of the sources. He points out that the passage beginning l. 586ff. refers back to lines 142 and 367 and that the linking of the Ascension, Last Judgment and Incarnation

27. Asa Simon MITTMAN, *Maps and Monsters...*, p. 201.

28. Asa Simon MITTMAN, *Maps and Monsters...*, p. 198.

29. *Cynewulf's Christ*, Israel GOLLANCZ (ed.), David Nutt, London, 1892.

30. Francis A. BLACKBURN, “Is the *Christ* of Cynewulf a single poem?”, *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 19 (Tübingen, 1897), p. 89-98; Franz DIETRICH, “Cynewulf's *Christ*”, *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 9 (Leipzig, 1853), p. 193-214; Sister Jean MILHAUPT, “The Structure of Cynewulf's *Christ II*”, *Studies in Medieval Culture*, 4/1 (Kalamazoo, 1973), p. 70-71; Douglas R. LETSON, “The Homiletic Nature of Cynewulf's Ascension Poem”, *Florilegium*, 2 (Ottawa, 1980), 1p. 92-216; Thomas D. HILL, “Notes on the Eschatology of the OE *Christ III*”, *Neuphilologische Mitteilungen*, 70 (Helsinki, 1969), p. 672-679; Thomas D. HILL, “Further Notes on the Eschatology of the OE *Christ III*”, *Neuphilologische Mitteilungen*, 72 (Helsinki, 1971), p. 691-698; Thomas D. HILL, “Bethania, the House of Obedience: the OE *Christ II*, 456-7”, *Notes and Queries*, (Oxford, 1980), 27/4, p. 290-292.

is echoed in St. Gregory's Homily.<sup>31</sup> Cynewulf begins *Christ II* with a passage on the Incarnation, while the Ascension is its main subject and it alludes to Judgment. The coupling of the Ascension and Last Judgment is a commonplace, while the connecting of the Incarnation and the Ascension, though less obvious, was considered at length by the Fathers. Moore illustrates this by considering the relationship of these concepts in the *Sermo CCLXII* by St. Augustine, *Sermo LXXIV* by St. Leo, and *Homilitia IX Liber II* by Bede.<sup>32</sup> On the basis of this survey he believes that he can expose the lack of foundation for Blackburn's objection that "if we consider the three parts as forming one poem, and Christ as its subject and hero, it is certainly strange that the writer chose to treat only the events that occurred either before his birth or after his death".<sup>33</sup> The theme of parts I and II is that of man's hope of achieving heaven through Christ with the Incarnation being the source and the Ascension the pledge, and that III is a continuation of II. Later critics have queried this and contended that it is not one poem but a trilogy.<sup>34</sup> This is Mildenerger's view and he supports it by looking at the poem in the light of iconography, especially that of the Eastern Mediterranean area.<sup>35</sup> The most significant Anglo-Saxon piece is that of St. Cuthbert's coffin which contains incised figures that illustrate the standard elements of Ascension iconography, traced by Mildenerger from the eastern tradition.<sup>36</sup> They include the Standing Christ with scroll-like book on the lid, surrounded by the symbols of the Evangelists, with the Apostles represented by rows of busts on the left panel, the Madonna and Child dominating the bottom panel, and finally two angels on the head panel and a further six on the right. All this proves, according to Mildenerger,

31. Samuel MOORE, "The Old English *Christ*: Is it a Unit?", *Journal of English and Germanic Philology*, 14 (Chicago, 1915), p. 550-567; Samuel Moore, "Notes on the Old English *Christ*", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 131 (Berlin, 1913), p. 311-314; Robert E. DIAMOND, "The Diction of the Old English *Christ*", *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation*, Lewis E. NICHOLSON, Dolores W. FRESE (eds.), Notre Dame University Press, South Bend, 1975, p. 301-311.

32. Samuel MOORE, "The Old English *Christ*...", p. 550-567.

33. Francis A. BLACKBURN, "Is the *Christ* of Cynewulf...", p. 91.

34. Colin CHASE, "God's Presence through Grace as the Theme of Cynewulf's *Christ II* and the Relationship of this Theme to *Christ I* and *Christ III*", *Anglo-Saxon England*, 3 (Oxford, 1974), p. 87-101; Peter CLEMOES, "Cynewulf's Image of the Ascensio", *In England before the Conquest: Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock*, Peter CLEMOES, Kathleen HUGHES (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 293-304; Moritz TRAUTMANN, "Der sogenannte *Crist*...", p. 328-388; Daniel G. CALDER, *Cynewulf*..., p. 42-47; George Hardin BROWN, "The Descent-Ascent Motif in *Christ III* of Cynewulf", *Journal of English and Germanic Philology*, 73 (Chicago, 1974), p. 1-12.

35. Kenneth MILDENBERGER, "Unity of *Christ* in the Light of Iconography", *Speculum*, 23 (Cambridge, 1948), p. 426-432, p. 427.

36. Kenneth MILDENBERGER, "Unity of *Christ*...", p. 431-432.

that the three themes of Advent, Ascension and Judgment linked in the east Mediterranean in the sixth and seventh centuries, made their way to Northumbria by the end of the seventh century and that the *Christ* poems draw on this.<sup>37</sup> Hence we have three poems dealing with three immensely significant topics with regard to the salvation of the individual that are linked through allusion and iconography, and following precedents established in patriarchal exegesis.

Frese argues that the Ascension in *Christ II* is the fulcrum point in the triptych and compares it to the yearly liturgical cycle, echoes of which can be found in the *Christ* poems.<sup>38</sup> The signature itself begins by looking forward to Judgment, and then returns to Advent, contrasting the dread of Judgment with the glorious comfort of the Nativity to the dread of judgment (ll. 784-792). The rune-lines themselves are full of apocalyptic imagery of floods, doom and destruction. After this comes more “refreshing imagery of God’s continued guidance and redemptive grace offered to mankind on earth” (ll. 830, 833, 838-840).<sup>39</sup>

Not only is *Christ II* written as the central part of a thematic sequence of poems, it operates through a series of internal appositions and recurring motifs. This results in a dense weave of allusions which function at different levels:

*Hlude fore hæleþum    hearpan stigran*  
*Gleo-beam gretan.    Sum mæg god-cunde*  
*Reccan ryhte æ.    Sum mæg ryne tungla*  
*Seccan side gesceaft.    Sum mæg searolice*  
*Wörd-cwide writan.    Sumum wiges sped*  
*Giefed æt guþe þonne gar-getrum*  
*Ofer scild-hreadan sceotend sendað,*  
*Flacor flan-geweorc.    Sum mæg fromlice*  
*Ofer sealtne sæ sund-wudu drifan,*  
*Hreran holm-þræce.    Sum mæg heanne beam*  
*Stælgne gestigan.    Sum mæg styled sweord*  
*Wæpen gewyrca.    Sum con wonga bigong*  
*Wegas wid-gielle.    Swa se waldend us*  
*God-bearn on grundum his giefe bryttad*  
 [Loudly sound the harp before the hosts, play  
 the splendid wood. One may explain divine law,

37. Kenneth MILDENBERGER, “Unity of *Christ*...”, p. 432.

38. Dolores W. FRESE, “The Art of Cynewulf’s Runic...”, p. 327-333.

39. Dolores W. FRESE, “The Art of Cynewulf’s Runic...”, p. 333.

one may tell the mysteries of the stars and wide creation. One may write skilfully the words. He speeds the strife of one in battle when the armed company, the bowmen shoot over the shield's defense, flickering arrow-work. One might boldly over the salty sea drive a ship, Stir the path of the ocean. One can mount the high steep tree; one can work a steeled sword, weapon. One knows the drift of the plains, extensive ways. So the creator, the Son of God, distributes his gifts to us on earth.] (ll. 668-681).<sup>40</sup>

Earl R. Anderson settles for the straightforward explanation that this passage is based on the use of the *íþróttir* motif also employed in the *Gifts of Men*, and that tree-climbing is included so that it would not be confused with *vocations*.<sup>41</sup> *Íþróttir* indicate aristocratic standing and nobility, which ties in with the central theme of *Christ II*, that Christ has ennobled mankind through His Ascension. He distributes "gifts" and in a warrior based culture gifts are a means of displaying prestige, power and commanding respect as evident in *Beowulf*. This topos was used by Bede in his account of Cædmon who received the gift of song, *leoðu-cræft* from God. According to Bede Cædmon learned and absorbed the scriptural stories as they were narrated by the monks of Whitby, he then meditated on them and was inspired to compose hymns which were so beautiful that Abbess Hild had them transcribed. Sure enough *modes gemynd* occurs in Cynewulf's catalogue (l. 627). *Modes gemynd* is evident in his poetic technique, because while in general he follows his source quite closely, he does include passages of meditation on them. For instance after the catalogue of gifts we read of *fugles flyht* (l. 639). This is hidden from those who disbelieve in the Ascension and possess only a

40. Many interesting interpretations have been proposed. Albert S. COOK, "Alfred's Soliloquies and Cynewulf's *Christ*", *Modern Language Notes*, 17 (Baltimore, 1902), p. 219-220, and Klaeber (cited by Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*..., p. 34) suggests that it refers to athletics, while carpentry is advocated by Gordon H. GEROULD, "Cynewulf's *Christ* 678-9", *Modern Language Notes*, 31 (Baltimore, 1916), p. 403-404, gathering leaves to feed cattle by B. J. WHITING, "A Further Note on Old English Tree-Climbing: *Christ* vv.678-9", *Journal of English and Germanic Philology*, 31 (Chicago, 1932), p. 256-257; Bartlett J. WHITING, "Carpenter or Athlete? *Christ* vv. 678-9", *Journal of English and Germanic Philology*, 28 (Chicago, 1929), p. 161-165; Symbolic interpretations have abounded, with Kennedy (Cited by Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*..., p. 34) contending that it is a reference to Christ ascending the Cross, Oliver J. H. GROSZ, "Man's Imitation of the Ascension: The Unity of *Christ III*", *Neophilologus, An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 54 (Leiden, 1970), p. 398-408 the martyrs imitating Christ, and Isaacs (cited by Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*..., p. 34) initiation into mystical knowledge.

41. Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*..., p. 34-43; Daniel G. CALDER, *Cynewulf*..., p. 60-69.

darkened understanding and a heart of stone. J. H. Grosz argues that this divine gift of poetry indicates spiritual ability.<sup>42</sup> *Christ II* opens with an exhortation to interpret words and events for their spiritual significance:

*In þære god-cundan gæstes strengðu  
 Wæs þæs fugles flyht feondum on eorþan  
 Dyrne and degol þam þe deorc gewit  
 Hæfdon on hreþre heortan stænne.  
 Noldan hi þa torhtan tacen oncnawan  
 þe him beforan fremede freo-bearn godes ?  
 Monig mis-lic geond middan-geard.  
 Swa se fæle fugel flyges cunnode*

[Through the divine strength of the Spirit was the Bird's flight to His enemies on earth hidden and unknown, to those of dark understanding who had in their breast a stony heart. They would not recognize the bright signs which He, Noble child of God accomplished before them? Many various throughout middle-earth so the Noble Bird made known His flight.].(ll. 638-644)

Lack of understanding or the unwillingness to understand is thus the state of the damned.

However, the relationship of the poem to the epilogue is mainly one of contrast. For instance, splendour is a leitmotif running through most of the poem, with the majesty of Christ stressed:

*Ðær him tacna fela tires brytta  
 Onurah wuldres helm word-gerynum  
 Ærþon up-stige an-cenned sunu  
 Efen-ece bearn agnum fæder.*

[Through the divine strength of the Spirit was the Bird's flight to His enemies on earth hidden and unknown, to those of dark understanding who had in their breast a stony heart. They would not recognize the bright signs which He, Noble child of God accomplished before them? Many various throughout middle-earth so the Noble Bird made known His flight.] (ll. 461-464)

42. Oliver J. H. Grosz, "Man's Imitation of the Ascension...", p. 405.

Myriads of angels come to escort Him to Heaven. Meanwhile in the epilogue we learn how each splendid earthly treasure shall burn in flames on the pyre. The fire burning red on the buildings is much more sinister than the light gleaming from the Saviour's head (l. 504). It certainly forms a stark contrast to the *beorhtan byrig* that the Lord and His company dwell in. Joy is renewed and Heaven's cities are filled with bliss at the return of Christ (ll. 528-529). On the other hand a great many frightened people wait in terror for the Lord's judgment in the rune-lines. They are humbled, rather like the Lord's foes in hell who are bound in the abyss. Even Cynewulf's composition of the poem is set in apposition with the song raised by the angels at the Lord's ascension. They are expressing their joy, while he is gravely contemplating the last judgment, the outcome of which will not prove joyous to all, and perhaps not to him:

*Donne . C . cwacað, gehyreð cyning mæðlan,  
 Rodera ryhtend, sprecaþ reþe word  
 Ðam þe him ær in worulde wace hyrdon,  
 Ðendan . Y . ond . N . yþast meahtan  
 Frofre findan. Ðær sceal forht monig  
 On þam wongstede werig bidan  
 Hwæt him æfter dædum deman wille  
 Wraþra wita. Biþ se . W . scæcen  
 Eorþan frætwa. . U . wæs longe  
 . L . flodum bilocen, lifwýnna dæl,  
 . F . on foldan. Donne frætwe sculon  
 Byrnan on bæle; blac rasetteð  
 Recen reada leg,*

[Then the courageous shall quake. He shall hear the king speak, the Ruler of Heaven, speaking angry words unto such as before in the world listened feebly unto Him when affliction and need most easily might find comfort. Then shall many fearfully in that place wearily await what terrible penalty will be adjudged according to his deeds. Then shall joy of the treasures of the earth flee away. Long time was our portion of life's joys encompassed by water, our possessions on earth, then shall treasure burn in the fire. The dark red flame shall rage.. ] (ll. 797-809)<sup>43</sup>

43. Ralph W. V. ELLIOTT, "Cynewulf's Runes in *Christ II* and *Elene*", *English Studies*, 34 (Oxford, 1953), p. 49-57, p. 55-56 makes a valiant attempt to incorporate the rune-names into the texture of

Thus the courageous shall quiver; the Ruler of Heaven will utter angry words, with many waiting fearfully what terrible penalty will be adjudged according to their deeds. The transitory joy of earthly treasures will fade and material wealth shall be consumed by fire. The general progression of thought here is clear, Cynewulf is fearful of this tremendous Last Judgment and the sole comfort is the glorious solace offered by God. Schweiker holds that the poem is a synthesis of “orthodox Christology and Pelagian soteriology”.<sup>44</sup> The orthodox tradition centres on the Very Word of God becoming incarnate in human form to save the passive human inheritors of Adam’s sin. The other scheme focuses on the “Incarnation as a liberating process which allows mankind to become morally responsible for individual actions.”<sup>45</sup> With the Divine example of Christ in front of them people strive for salvation.

The idea of revelation is clearly present in the poem. In the opening lines the angels reveal to the shepherds the birth of the Christ-child, while the central event is the ascent of Christ in glory, triumphant. In the epilogue Cynewulf reveals himself, a kind of everyman figure, sinful and in dread of what is to come. The grace of God is necessary for salvation, but man’s own actions are taken into account. Communication takes place through sympathetic identification in addition to semiotic systems. Hence Cynewulf deploys a personal note and common tropes, while playing with words, letters and alphabets.

For the Anglo-Saxons the Christian faith, letters, riddles and puzzles are linked as they are “enigmas”, mysteries, “whereby one thing is seen and another meant”.<sup>46</sup> “Both concepts, riddling and reading, encode structures of sight, sound, hearing, and counsel brought to understanding”.<sup>47</sup>

*Christ II* is, as Clare A. Lees says of the Ruthwell monument, “a catalyst for and participant in the processes of making and puzzling meaning

---

the poem, taking ‘torch’ to be a symbol of the fire which occurs at doomsday, and translating *ur* as ‘manly strength’, arguing that there is little justification for translating it as ‘bison’, and *nyd* loosely as the ‘necessity of the moment’. See further Frederick TUPPER Jr., “The Cynewulfian Runes of the Religious Poems”, *Modern Language Notes*, 27 (Baltimore, 1912), p. 131-137; Daniel G. CALDER, *Cynewulf...*, p. 70-71; John KEMBLE, “On Anglo-Saxon Runes”, *Archaeologia*, 28 (London, 1840), (reimp. Anglo-Saxon Books, 1991), p. 58-60; Carleton BROWN, “The Autobiographical Element...”, p. 200; *Cynewulf’s Christ*, Gollancz (ed.), p. 173-175, p. 181.

44. Franz Hermann SCHWEIKER III, “The Soteriological Program of *Christ*”, *Geardagum*, 3 (Denver, 1979), p. 75-87, p. 83.

45. Franz Hermann SCHWEIKER III, “The Soteriological Program...”, p. 83.

46. Fred ORTON, Ian WOOD, Clare A. LEES, *Fragments of History: Rethinking the Ruthwell and Bewcastle Monuments*, Manchester University Press, New York / Manchester, 2007, p. 167.

47. Fred ORTON, Ian WOOD, Clare A. LEES, *Fragments of History...*, p. 167.



in and through time, for both Anglo-Saxon and modern interpreters".<sup>48</sup> It is transmitted through writing, a mode of which transforms sounds into letters, creating a visual code constructed of letters from which reading draws knowledge. Thus writing, reading and making sense or interpreting are movements and in the course of these movements meaning is performed. Cynewulf is conscious of these meaning-making activities and hence, as Martin Irvine finds, "the poems by Cynewulf reveal that the principles of gloss, compilation, and the library function in a formally constitutive way for the composition and organization of individual texts"<sup>49</sup> and by extension for the representation of identity.

## 3

Cynewulf's saints' lives are clearly fashioned according to these principles, with *Juliana*<sup>50</sup> drawing upon the *Life of St. Juliana* contained in the *Acta Sanctorum*. The poem opens with a view of universal history and the entire world as background. Juliana is the yardstick of God's victory on Judgment Day. Raymond C. St.-Jacques comments "the devil's ability to look deeply into the soul of who would resist him to discover their weaknesses and exploit them" is highly "pernicious" (ll. 397-702).<sup>51</sup> Cynewulf presents a picture of Christian virtue defending itself against the forces of evil, using warrior or battlefield language and depicting Juliana as righteous, worshiping the true King in contrast to the menacing Heliseus and his false gods. Cynewulf mentions Heliseus' wealth and power and how they hold no attraction for Juliana. The opening contains a description of persecution which sets the scene for what follows:

48. Fred ORTON, Ian WOOD, Clare A. LEES, *Fragments of History...*, p. 168.

49. Martin IRVINE, "Medieval Textuality and the Archaeology of Textual Culture", *Speaking Two Languages: Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*, Allen J. FRANTZEN (ed.), State University of New York Press, Albany, 1991, p. 181-210, p. 191.

50. James Mercer GARNETT, "The Latin and Anglo-Saxon *Juliana*", *Publications of the Modern Language Association of America*, 14 (New York, 1889), p. 279-298, p. 279. On sources see also Kenneth A. BLEETH, "*Juliana*, 647-52", *Medium Ævum*, 38 (Oxford, 1969), p. 119-121; Donald Gregory BZDYL, "*Juliana* 559-563 a", *Notes and Queries*, 27 (Oxford, 1980), p. 100-101; Otto GLÖDE, "Untersuchungen über die Quelle von Cynewulf's *Elene*", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 9 (Tübingen, 1886), p. 271-318; Frederick KLAEBER, "Cynewulf's *Juliana*, 1.293f.", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 16 (Tübingen, 1905), p. 227; B. S. MONROE, "The Anglo-Saxon *Juliana*", *Modern Language Notes*, 31 (Baltimore, 1916), 55-56; Daniel G. CALDER, "The Art of Cynewulf's *Juliana*", *Modern Language Quarterly*, 34 (Seattle, 1973), p. 353-371; Otto GLÖDE, "Cynewulf's *Juliana* und ihre Quelle", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 11 (Tübingen, 1889), p. 146-158; Daniel G. CALDER, *Cynewulf...*, p. 75-76.

51 Raymond ST.-JACQUES, "The Cosmic Dimensions of Cynewulf's *Juliana*", *Neophilologus, An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 64 (Leiden, 1980), p. 134-139, p. 134-136.

*næfre þu þæs swiþlic sar 3e3earwast,  
þurh hæstne nið, heardra wita,  
þæt þu mec onwende worda þissa.*

[Never will you prepare that severe torment, through violent enmity, harsh punishments, that you will turn me aside with these words.] (ll. 55-57).

Two motives are operating here, firstly Juliana's desire for virginity, which represents her complete commitment to God and rejection of earthly things and secondly her refusal of marriage unless Heliseus converts, which indicates the Christian rejection of pagan belief. Hers is a militant faith which seeks to convert, as comes across quite clearly in the torture scenes. She displays *patientia* in the face of adversity:

*Forþon ic, leof weorud, læran wille,  
æfremmende, þæt 3e eower hus  
3efæstni3en, þy læs hit ferblædum  
windas toweorpan; weal sceal þy trumra  
stron3 wiþstandan storma scurum,  
leahtra 3ehy3dum.*

[Therefore I, dear people, will teach, fulfilling the law that you make firm your house, lest it is thrown down with a sudden blast of wind; that it should firmly withstand strong beating rain of storms, the purposes of sin.] (ll. 647-652).

Similarly, the poet with his personal inadequacies endures strife, and the uncertainty of what is to come, which are clearly evident in the runic passage.

There are numerous references to the splendour of Heliseus' realm, namely his wondrous treasure, riches in coffers, unlimited jewels and dominion over many thanes. Juliana rejects all this for the love of God. This links up with the runic signature, where the flood-bound wealth trembles and is depicted as of little value. In fact Juliana fears God just as much as Cynewulf:

*Hire wæs 3odes e3sa  
mara in 3emyndum þonne eall þæt maþþu-  
m3esteald*

*þe in þæs æþelin3es æhtum wunade*  
[For the fear of God was more in her mind than all the treasure that lay in the possession of that prince.] (ll. 35-37).

God will judge sternly men tainted with sin, including Cynewulf, who are justifiably scared, we learn at the end of the poem.

Through the runic signature Cynewulf links the context of *Juliana* to ordinary folk, asking for prayers and reminding his audience that this struggle against sin is enjoined on us all. Juliana's miraculous survival of tortures shows what is possible with divine aid, but it is hard to see the relation of this elevated example to ourselves without the poet setting himself up as an example of a sinful everyman figure, needing prayers. The heroic tradition is in general subordinated in the poem. One finds no physical virtuosity and in lines 553-555 Juliana displays her spiritual not physical purpose by releasing the devil. Joseph Wittig identifies a figural relationship between Christ, the Church, the saint and the individual Christian soul in the poem.<sup>52</sup> The saint is interrogated and beaten by her father, handed to Heliseus for judgment, beaten again, hung *on heanne beam* (ll. 227-230) for six hours and imprisoned. Likewise Christ was beaten, sent to Pilate for judgment, beaten a second time, imprisoned and hung on the cross for six hours as specified by Mark. Moreover, Juliana's confrontation with the devil contains echoes of Christ's Harrowing of Hell. She calls on the Lord to help her, especially when the devil visits her in disguise as an angel and receives the aid which she requests. Cynewulf also calls on the Lord for help as he journeys mournfully in *þa frencan tid* (l. 724), but is less certain about obtaining it. He concedes his former deeds, which he repented of belatedly, similar sentiments to those expressed by the devil when he is constrained by Juliana:

*Ic þæt sylf 3ecneaw  
to late micles;    sceal nu lan3e ofer þis,  
scyldwyrcente,    scame þrowian.  
Forþon ic þec halsi3e    þurh þæs Hyhstan meahht,  
Rodercymn3es 3iefe,    se þe on rede treo  
3eþrowade,    þrymmes Ealdor,  
þæt þu miltsi3e    me þearfendum.*

52. Joseph WITTIG, "Figural Narrative in Cynewulf's *Juliana*", *Anglo-Saxon England*, 4 (Oxford, 1975), p. 37-55, p. 38. See also Lenore MacGaffey ABRAHAM, "Cynewulf's *Juliana*: A Case at Law", *Allegorica*, 3 (Arlington, 1978), p. 172-189; Daniel G. CALDER, "The Art of Cynewulf's *Juliana*...", p. 353-371; Stephen MORRISON, "Old English *cempa*r in Cynewulf's *Juliana* and the figure of the *Miles Christi*", *English Language Notes*, 17 (Boulder, 1979), p. 81-84; Marie NELSON, "The Battle of Maldon and *Juliana*: The Language of Confrontation", *Modes of Interpretation in Old English Literature: Essays in Honour of Stanley B. Greenfield*, Phyllis Rugg BROWN, Georgia Rohan CRAMPTON, Fred C. ROBINSON (eds.), Toronto University Press, Toronto, 1986, p. 142-151; R. Barton PALMER, "Characterization in Old English *Juliana*", *South Atlantic Bulletin*, 41 (Atlanta, 1976), p. 10-21; Claude SCHEIDER, "Cynewulf's Devaluation of Heroic Tradition in *Juliana*", *Anglo-Saxon England*, 7 (Oxford, 1978), p. 107-118.

[This I myself see but much too late; Now shall I long, because of this evil-doing, suffer shame. Therefore I beg you by the might of the Most High, by the grace of the King of Heaven who suffered on the cross, the Prince of Glory, that you pity me in my distress.] (ll. 443-449).

Before her death Juliana delivers a lengthy speech exhorting Christians to apply the lessons of the martyrs to themselves, a speech which encapsulates the mission of the poem as a whole, as Cynewulf intends to instruct his audience to do likewise through recounting the exemplum of Juliana in a poem.

Cynewulf follows her teaching personally by seeing himself in the context of Judgment Day, as the runic signature bears out:

*3eomor huweorfed*  
 . C . Y . & . N .      *Cynin3 biþ reþe,*  
*si3ora Syllend,*      *þonne synnum fah,*  
 . E . W . & . U .      *acle bidað*  
*hwæt him æfter dædum      deman wille*  
*lifes to leane;      L . F . beofað,*  
*seomað sor3ceari3.*

[Sorrowfully shall human kind depart. The king will be angry, the Giver of Victories, when stained with sin, the ewes shall wait in terror what will be adjudged according to their deeds, as a reward for life. The flood-waters shall quake and sorrowfully wait.] (ll. 703-709).

The runes occur in three blocks, the first two of which spell words. Sisam contends that while the first word *cyn* “human race” can be worked into the context of the poem, *ewu* “ewe” is not possible, as Cynewulf cannot possibly conceive of himself as a female sheep.<sup>53</sup> Elliott proposes that *ewu* means not only “ewe” but is a generic name for sheep.<sup>54</sup> But is *ewu* really so problematic? In the words of Fell “we all become feminine grammatically, when dead”<sup>55</sup> and therefore a ewe is an appropriate analogy for the human soul. By thus splitting his name into *cyn* and *ewu* the last

53. Kenneth SISAM, *Cynewulf and his Poetry...*, p. 17-18.

54. Ralph W. V. ELLIOTT, “Cynewulf’s Runes in *Juliana...*”, p. 199-200.

55. Christine E. FELL, “Runes and Riddles in Anglo-Saxon England”, *‘Lastworda Betst’: Essays in memory of Christine E. Fell with her unpublished writings*, Carole HOUGH, Kathryn LOWE (eds.), Shaun TYAS, Donington, 2002, p. 264-277, p. 277.

four letters cannot be taken as *wulf*, a beast linked Rosemary Woolf in her introduction to the poem to the devil.<sup>56</sup> Cynewulf could be saying here that he can divide up his name and become a sheep and hence be part of the right party on Judgment Day, a desire in keeping with the main concern of the poem, namely the achievement of salvation.

*Lagu-feoh*, flood-waters, will quake is a puzzling image, intelligible only in the light of Cynewulf's reflexivity and wordplay. The runic passage is as startling in its imagery as the corresponding section in *The Fates of the Apostles*. John D. Niles maintains that "to runify" a work is to encrypt or render "arcane" its appearance, encasing it in "mystery".<sup>57</sup> He finds that Cynewulf plays with "semantic values of rune names and ways of reading".<sup>58</sup> Niles argues that "rune-play", the placing of runes in a text is a form of word game, where one uses the aural clue provided by the rune to find a "solution" that may or may not be a standard rune name.<sup>59</sup> "Creative runography" is what is needed in order to make sense of Cynewulf's runic signatures, because if one relies solely on conventional rune names the passages can fail to make sense.<sup>60</sup> The signatures are an "integral parts" of the poems and entirely in keeping with Cynewulf's "devotional message".<sup>61</sup>

*Juliana* as a whole is concerned with discourse, staged speech-acts. In line 719 Cynewulf describes the text as a *giedd*, something of great import expressed in a ritualized discourse and entreats those who receive his words to pray for him. The poem contains a large percentage of utterances, with Juliana and Cynewulf addressing audiences, teaching, invoking, requesting, entreating, admonishing, and their audiences are invited to interact with their words by learning, reciting, praying. Cynewulf is concerned with power of *giedd*, of words. He is interested in how they can be combined, presented and interpreted. Hence he draws

56. *Juliana*, Rosemary WOOLF (ed.), 1955, p. 8-11; 1966, p. 46-85. Rosemary WOOLF, "Saints' Lives", *Continuations and Beginnings: Studies in Old English Literature*, Eric G. STANLEY (ed.), Nelson and Sons Ltd, London, 1966, p. 37-66. See further John Kemble, "On Anglo-Saxon...", p. 60-61; Frederick TUPPER Jr., "The Cynewulfian Runes...", p. 131-7; Carleton BROWN, "The Autobiographical Element...", p. 198-200; Dolores W. FRESE, "The Art of Cynewulf's Runic...", p. 315-319; Daniel G. CALDER, *Cynewulf*, p. 103; William A. KRETZSCHMAR, "Anglo-Saxon Historiography and Saints' Lives: Cynewulf's *Elene*", *Indiana Social Studies Quarterly*, 33/1 (Muncie, 1986), p. 49-59.

57. John D. NILES, "The Trick of the Runes in *the Husband's Message*", *Anglo-Saxon England*, 32 (Oxford, 2003), p. 189-223, p. 194.

58. John D. NILES, "The Trick of the Runes...", p. 214-215.

59. John D. NILES, *Old English Enigmatic Poems and the Play of Texts*, Studies in the Early Middle Ages 13, Brepols, Turnhout, 2006, p. 286.

60. John D. NILES, *Old English Enigmatic Poems...*, p. 213-306.

61. John D. NILES, *Old English Enigmatic Poems...*, p. 305-306.

upon Germanic and Latinate material and diction, and highlights the inclusion of utterances through the use of numerous verbs which imply vocal expression such as *deman* (l. 703). *Giedd* means song and refers to any type of metrical composition and even speech-acts, literally any discourse composed in a heightened register that was deemed of special significance — formal public speeches, sermons, prophecy. In *The Fates of the Apostles* l. 89 and *Juliana* l. 719 Cynewulf describes his texts as *giedd*. He explores the very act of expression, how one can know and express knowledge. Ultimately, words like names dissolve, just as what they connote/identify fades and we have to take the divine message, the ultimate journey, the movement to God on trust rather than on empirical evidence or reasoning.

## 4

The final poem under consideration is *Elene*, a saint's life composed in the manner of historical narrative, as for Cynewulf it constituted history, the revelation of truth. Catherine A. Regan has characterized *Elene* as having an evangelical mission.<sup>62</sup> The ultimate goal of hagiography is edification and this is usually achieved through symbolic incidents. *Elene* is probably the result of the poet's meditation on the *Acta Cyriaci*, with *Elene* envisaged as a type of the Church.<sup>63</sup> Its linear structure conforms

62. Catherine REGAN, "Evangelicalism as the Informing Principle of Cynewulf's *Elene*", *Traditio*, 29 (New York, 1973), p. 27-53.

63. Olof ARNGART, "Some Notes on Cynewulf's *Elene*", *English Studies*, 27 (Oxford, 1946), p. 19-21; Daniel G. CALDER, *Cynewulf...*, p. 104-105; A. W. DOANE, "*Elene* 610a: *rexgeniðlan*", *Philological Quarterly*, 58 (Iowa City, 1979), p. 237-240; John GARDNER, "Cynewulf's *Elene*: Sources and Structure", *Neophilologus, An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 54 (Leiden, 1970), p. 65-76; Otto GLÖDE, "Untersuchungen über die Quelle von Cynewulfs *Elene*", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 9 (Tübingen, 1886), p. 271-318; Thomas D. HILL, "Sapiential Structure and Figural Narrative in the OE *Elene*", *Traditio*, 27 (New York, 1971), p. 159-177; Thomas D. HILL, "Bread and Stone, Again: *Elene* 611-8", *Neophilologus, An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature*, 81 (Leiden, 1980), p. 252-257; Ferdinand HOLTHAUSEN, "Zu Cynewulfs *Elene* v.140", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 1 (Tübingen, 1904), p. 73-74; Ferdinand HOLTHAUSEN, "Die Quelle von Cynewulfs *Elene*", *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 37 (Berlin, 1905), p. 1-19; Ferdinand HOLTHAUSEN, "Zur Quelle von Cynewulfs *Elene*", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 125 (Berlin, 1910), p. 83-88; Ferdinand HOLTHAUSEN, "Zur *Elene* (v.629)", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 49 (Tübingen, 1938), p. 348-349; Frederick KLAEBER, "Notizen zu Cynewulfs *Elene*", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 29 (Tübingen, 1906), p. 271-272; Frederick KLAEBER, "Cynewulfs *Elene* 1262f", *Journal of English and German Philology*, 6 (Chicago, 1907), p. 197ff.; Adriaan E. H. SWAEN, "Notes on Cynewulf's *Elene*", *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie/Journal of English Philology*, 17 (Tübingen, 1895), p. 123-124; E. Gordon WHATLEY, "Cynewulf and Troy: A Note on *Elene* 642-61", *Notes and Queries*, 20 (Oxford, 1973), p. 203-205; E. Gordon WHATLEY, "Old English Onomastics and Narrative Art: *Elene* 1062", *Modern Philology*, 73 (Detroit, 1975), p. 109-120; Ellen F. WRIGHT, "Cynewulf's *Elene* and the *sin3al sacu*", *Neuphilologische Mitteilungen*, 76 (Helsinki, 1975), p. 538-549.

to that of history. Now the seventh and eight centuries were times of great missionary activity, with people such as Boniface and Willibrord working zealously. Elene leads men to eternal salvation and Judas in his role as Bishop symbolizes the church hierarchy carrying on this project. She first proclaims the *Kerygama* (gospel message) to the Jews at a series of counsels, then proceeds to give Judas the *Didache* (moral implications of the gospel). Through this he is prepared for baptism. As a figure of the church hers is lawful authority which must be heard and obeyed. Judas prepares for his baptism through his week-long fast, purging him of sins. His week in the pit equals penitential exile. Thomas D. Hill points out how Cynewulf reorganizes history in order to bring out Judas' figural role.<sup>64</sup> Cynewulf describes Judas as Stephen's brother, an impossibility, and as the son of Simon and grandson of Zacharias. Furthermore his name is reminiscent of Judas in the New Testament and of the *Judaei*. Although he is aware of Christian beliefs he still persists in obstructing Elene. This is because he is the type of the unbelieving Jew. The Jews had the Law but not the spiritual insight of God, which left them languishing in spiritual blindness:

*3e mid horu speowdon  
on þæs andwlitan, þe eow eaƷena leoht,  
fram blindnesse bote 3efremede*  
[You spat phlegm upon His face, who through  
divine light cured you from blindness] (ll.  
297-299).

Daniel G. Calder comments how Cynewulf "combines the Christian saint, the figure of Mars, and the Church striving against ... evil" with the figure of the Germanic *3uðwen* "war-queen" (l. 254), who journeys over the sea *3umena Dreate* "with a troop of men" (l. 254).<sup>65</sup> As in *Juliana*, where almost two-thirds of the lines constitute speech-acts, Cynewulf

64. Thomas D. HILL, "Sapiential Structure and Figural Narrative...", p. 160-161.

65. Daniel G. CALDER, "Strife, Revelation, and Conversion: the Thematic Structure of *Elene*", *English Studies*, 53 (Oxford, 1972), p. 201-210. For alternative interpretations see James F. DOUBLEDAY, "The Speech of Stephen and the tone of *Elene*", *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation*, Lewis E. NICHOLSON, Dolores W. FRESE (eds.), Notre Dame University Press, South Bend, 1975, p. 116-123; Donald K. FRY, "Themes and Type-Scenes in *Elene* 1-113", *Speculum*, 44 (Cambridge, 1969), p. 35-45; John P. HERMANN, "The Theme of Spiritual Warfare in the OE *Elene*", *Papers on Language and Literature*, 11 (Edwardsville, 1975), p. 115-125; Alexandra Hennessey OLSEN, "Cynewulf's Autonomous Women: A Reconsideration of *Elene* and *Juliana*", *New Readings on Women in Old English Literature*, Helen DAMICO, Alexandra Hennessey OLSEN (eds.), Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1990, p. 222-233; Robert STREPSIS, Richard RAND, "Contrast and Conversion in Cynewulf's *Elene*", *Neuphilologische Mitteilungen*, 70 (Helsinki, 1969), p. 272-282.

increased the amount of discourse in *Elene* to just under a half of the text. Everything is revealed through dialogue. When Constantine is in trouble, an angel reveals to him in a vision that following the rood will provide him with succour. *Elene* achieves her mission through holding a series of councils with the Jews, in particular Judas. He, when desperately seeking the precise location of the cross and nails, prays. The poem as a whole is the utterance of Cynewulf and could have been recited orally. This stresses the power of words, especially the Word of God, as opposed to the Law, blindly adhered to by Israel.

God *leoducraft onleac* (l. 1250) for him, like Cædmon in Bede's story, or the wolf in the "Battle of Beasts" section in the poem's introduction.<sup>66</sup> In order to understand this parallel it is necessary to look at the structure of the poem as a whole. It falls into three parts. In the first Constantine is confronted by a fearsome army, accompanied by the beasts of battle in an ominous situation, but he overcomes it by moving from the world of human endeavour to that governed by God's "grace". In part two Judas faces a liminal crisis in the pit only to make the same progression as Constantine. Both Judas and Constantine renounce the vanities of this life and that is what the poet is forced to do in the epilogue. He makes the correct decision and gets *3ife unscynde* (l. 1246). By drawing a parallel between himself and the wolf he is indicating pride of authorship. The rhymed lines in the epilogue (ll. 1236-1239) are concerned with the composition of poetry. *Fús* rhymes with *hus* because Cynewulf wants to depart from the house of the body. *þreodude* rhymes with *reodode* alluding to how deliberation requires the sorting of thoughts and ideas before poetry can be written. *Neawre* rhymes with *searwe* suggesting that thoughts and words must be closely looked at. While in lines 1247-1251 we learn that this gift is from God:

*Mæ3encyning amæt 7 on 3emynd be3eat,  
torht ontynde, tidum 3erymde,  
bancofan onband, breostlocan onwand,  
leoducraft onlæc, þæs ic lustum breac,  
willum, in worlde.*

[Meted out His kingly grace, instilled it in my mind, revealed its glory, time and again, loosed my body, untied the bolts of my breast and loosed my song-craft, which in the world I have used willingly and gladly.]

66. Alexandra Hennessey OLSEN, *Speech, Song, and Poetic Craft*..., p. 3.



Hence *weorcum fah* (l. 1243) “stained with guilt” refers to the composition of poetry.<sup>67</sup> But skill can be channelled to the service of God. Expert craftsmen are sought to build a cunning stone temple on the spot where the cross is found and to enclose the cross in gold and precious stones. The poem cautions us in the dangers of earthly vanity, which all including earthly rulers like Constantine would do well to remember. The bridle with the nails is to control his pride represented by his horse, a well-established convention. This ties in quite clearly with the runic passage. Stanley B. Greenfield and Daniel G. Calder point out that the “heroic imagery of the mead-hall and the battle horse” in the runic section “recall the Constantine episode, the *flood* hints at the sea voyage of Elene, and the suggestion of the Judgment Day reflects various references to eternal punishments made by speakers throughout”.<sup>68</sup> Constantine was a successful king, a joy to many men, and gracious to earls, probably giving them appled gold. The sea voyage referred to by Greenfield and Calder is an elaborate set-piece. A sea-voyage, particularly a long one such as this involved a great deal of risk, but *eadhreði3e* (l.266) Elene, zealous in heart had joy in her journey:

*Leton þa ofer fifelwæ3 fami3e scriðan  
bronte brimþisan, bord oft onfen3  
ofer earh3eblond yða swen3as.*

[Let their high ships glide over the foaming  
sea, often in the ocean's tumult the ship's  
side felt the blows of the sea.] (ll. 237-239).

This connects nicely with the allusion to driven floods in the rune-lines. Cynewulf goes on to speak of how the days have run their allotted course and of former pride. Earlier in the poem Judas forsook his pride in his race after his torment in the pit and accepted the true path, service of the Lord:

*A wæs sæc(3) oð ðæt  
cnyssed cearwelmmum, . C . drusende,  
þeah he in medohealle maðmas þe3e,  
æplede 3old. . Y . 3nornode  
. N . 3efera, nearusorge dreah,  
en3e rune, þær him . E . fore  
milpaðas mæt, modi3 þræ3de*

67. Alexandra Hennessey OLSEN, *Speech, Song, and Poetic Craft...*, p. 75-79.

68. Stephen B. GREENFIELD, Daniel G. CALDER, *A New Critical History of Old English Literature*, University Press of New York, New York-London, 1986, p. 175.

*wirum 3ewlenced. . W . is 3eswiðrad,*  
*3omen, æfter 3earum, 3eogoð is 3ecyrred,*  
*ald onmedla. . U . wæs 3eara*  
*3eo3oðhades 3læm; nu synt 3eardagus*  
*æfter fyrstmearce forð 3ewitene,*  
*lifwynne 3eliden, swa . L . to3lided*  
*flodas 3efysde. . F . æ3hwan bið*  
*læne under lyfte, landes frætwe.*

[But ever until that day was strife, the brave man drooped, though he gained treasure in the mead-hall and appled gold. He mourned his woe, doomed to journey hence, endured deep sorrow, that narrow rune, when his horse measured before him the mile-paths, raced proudly and decked with precious trappings. Joy is gone, and all delight; youth is vanished and old pride. Once, the gleam of youth was ours. But now those days after their allotted time have fled, life's joy has waned even as waters glide away, the hurrying floods. Wealth is fleeting for everyman under the heavens, treasures of the earth.] (ll. 1256-1270).

Despite all the treasure gained in the mead-hall the brave man is woeful, doomed to journey hence. Joy is gone, and all delight; youth is vanished as is pride. Earthly pleasures ebb away like flood waters, as indeed do all the trappings of mortal life. Anderson likens the sentiment of the runic passage to the laments for ruined civilizations in *The Ruin* and the elegy of the last survivor in *Beowulf*.<sup>69</sup> There is indeed a melancholy tone to the passage, as the poet reflects on the transitory things of this world, and the strife one can suffer. The last survivor gazes on ruins of former splendour, and the treasure useless to all. Neither was all Constantine's power sufficient to save, nor Judas' wisdom enough to succour him, so how should Cynewulf with his gift of poetic composition stand alone:

*Nysse ic 3earwe*  
*be ðære [rode] riht ær me rumran 3eþeagt*  
*þurh ða mæran miht, on modes þeagt,*  
*wisdom, onwrah; ic wæs weorcum fah,*  
*synnum asæled, sorgum 3ewæled..*

69. Earl R. ANDERSON, *Cynewulf*..., p. 151-152; Earl R. ANDERSON, "Cynewulf's *Elene*: Manuscript Divisions and Structural Symmetry", *Modern Philology*, 72 (Detroit, 1974), p. 111-122.

[I did not know clearly of that rood, before  
 through great power wisdom revealed wider  
 knowledge in my heart's thoughts. I was stained  
 by my evil deeds, laden with sin, bowed with  
 sorrow....] (ll. 1239-1243).

Thus he was spiritually blind like the Jews, until the King of Might granted him knowledge of the truth to comfort his old age. A revelation which was bestowed on Constantine, who instructed his people concerning it, to Judas, who as bishop tried to convert his countrymen, and following them Cynewulf, who endeavours to enlighten his audience. The parallels with Bede's tale of *Cædmon* are obvious and are probably intended to be so. *Leoðucræft* is bestowed upon both in their latter years. The personal note of guilt and apology is reminiscent of Bede and other Latin writers as noted earlier. We find a series of speech acts; God inspired Constantine, Judas and Cynewulf, who impart their insights through their word hoard to respectively, their subjects, countrymen and audience. Cynewulf takes his lead from the utterances of Constantine and Judas and narratives based on their words and deeds.

Cynewulf is embedded in the spiritual world of the poems and in life generally and he cannot escape the dictates of his verse or life. His poems are meditations and intended as aids for further contemplation into which his audience are drawn by the eye and ear. By specifically using runes to depict his name, Cynewulf is exploring the nature of identity, naming, interpretation of signs and ultimately knowing. They are also a means of setting the audience the task of teasing out the meaning of the verse, ruminating. "Writing is critical not simply because it preserves speech over time and space, but because it transforms speech, by abstracting its components and by assisting backward scanning, so that communication by eye creates a different cognitive potentiality for human beings than communication by word of mouth."<sup>70</sup> In spite of the almost infinite imagining and thinking of which the human mind is capable, one's past, one's cultural heritage, and one's true home, heaven, can scarcely be fathomed. Heaven can only be approached and dwelt in by those who have learnt and practiced the art of living well in transient earthly

---

70. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 128.

locales<sup>71</sup> and this constitutes Cynewulf's mission, providing his audience with texts to speed them in this endeavour.

5

From the internal evidence of the four runic signatures it is possible to reach some conclusions about Cynewulf's poetic purpose. He uses his name, its graphic/aural emphasis and ultimate dissolution into language and letters to draw attention to the fragmentary nature of identity, existence and knowledge. The acts of naming, un-naming, are a means of drawing in readers/listeners to the texts and their wider webs of signification, to enjoin them to meditate on the only source of wholeness, which can but be imperfectly known by humans, that is the divine.

---

71. Nicholas HOWE, "Looking for a Home in Anglo-Saxon England", *Home and Homelessness in the Medieval and Renaissance World*, Nicholas HOWE (ed.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, p. 143-165, p. 160.



LA CHRONICA MENDOSA  
ET RIDICULA SARRACENORUM  
COMO FUENTE LATINA  
PARA LA HISTORIA DEL ISLAM

ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA

INTRODUCCIÓN

La *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*<sup>1</sup> forma parte del corpus encargado por el abad de Cluny, Pedro el Venerable, durante su viaje a la Península Ibérica en 1142, a Robert de Ketton, quien, en compañía de otros intelectuales, como Hermán de Carintia, se encontraba en algún lugar del Valle del Ebro (quizás cerca de Tarazona, no lejos de la frontera entre los dominios cristianos y musulmanes)<sup>2</sup> elaborando la traducción de algunas obras científicas y matemáticas cuando fue hallado y contratado por el abad.<sup>3</sup>

---

1. Este trabajo ha sido elaborado dentro de las actividades del proyecto de investigación “La percepción del Islam en la Europa cristiana. Traducciones latinas del Corán y controversias islamo-cristianas” FFI2011-29696-C02-02, de la DGIGPN del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, dir. Cándida Ferrero Hernández, y del *Grup de recerca consolidat* 2014 SGR 53 de l’AGAUR–Generalitat de Catalunya.

La transcripción de los nombres árabes obedece a los criterios de la *L’Encyclopédie de l’Islam* (EI<sup>3</sup>). Los pasajes de la *Chronica mendosa* son de edición crítica propia (en elaboración) y son introducidos con la abreviatura CM.

2. José Martínez, Óscar de la Cruz, “Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable”, *Las órdenes militares: realidad e imaginario*, María Dolores BURDEUS, Elena REAL, Joan VERDEGAL (ed.), Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2000, p. 285-296; José Martínez, “Los textos científicos latinos en la España medieval”, *Actas del III Congreso Hispánico de latín medieval: (León, 26-29 de septiembre de 2001)*, Maurilio PÉREZ (ed.), Universidad de León, León, 2002, vol. I, p. 179-190.

3. *Feci autem eam [translationem Alchoran] a perito utriusque linguae viro, magistro Petro Toletano (...) dedi ei coadiutorem doctum uirum, dilectum et fratrem Petrum, notarium nostrum (...) ex Arabico in Latinitatem perduxi, interpretantibus scilicet uiris utriusque linguae peritis, Roberto Ketenensi de Anglia, qui nunc Pampilonensis ecclesiae archidiaconus est, Hermanno quoque Dalmata, acutissimi et litterati ingenii scolastico, quos in Hispania circa Hibernum astrologicae arti studentes inveni, eosque ad hoc faciendum multo precio condux. Traducción propia: “Hice que esta [traducción del Corán fuera revisada] por un experto en una y otra lengua [sc. árabe-latín], el maestro Pedro de Toledo (...) al que di un docto colaborador, el querido hermano Pedro, mi secretario [sc. Pedro de Poitiers] (...) traje del árabe al latín, mediante traductores expertos en ambas lenguas -por Robert de Ketton de Inglaterra, que ahora es archidiacono de la iglesia de Pamplona, y también por Hermán el Dámata, un escolástico de agudísimo y letrado ingenio-, a los cuales encontré en Hispania cerca del Ebro estudiando las técnicas de la astrología, y les induje a que lo hicieran [sc. la traducción] por un precio muy alto.” Pedro el Venerable, *Epist. ad Bernardum* (James KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princenton Univ. Press, 1964, p. 212).*

El corpus al que pertenece la *Chronica mendosa*, llamado por nosotros *corpus islamolatinum*,<sup>4</sup> da significación de la voluntad del abad de Cluny de obtener información directa sobre el islam con la finalidad de poder refutar con eficacia la *secta Sarracenorum*.<sup>5</sup> Efectivamente, los textos obtenidos fueron utilizados por el abad en persona para la redacción de sus tratados antiislámicos, esto es la *Summa totius haeresis Sarracenorum* y el *Liber contra sectam Sarracenorum*.

De acuerdo con la traducción manuscrita que representa excelentemente el manuscrito de París (Bibl. del Arsenal, ms. lat. 1162, s. XII), la trilogía conformada por la *Chronica mendosa*, el *Liber de generatione Mahumet* y el *Liber de doctrina Mahumet* fue presentada bajo el subtítulo de *Fabulae Sarracenorum*. Editados junto a la traducción latina del Corán, los tres textos de las *Fabulae Sarracenorum* querían recoger información sobre la vida del Profeta Mahoma, sobre la historia de los árabes y sobre los principios doctrinales del islam. De este modo, la compilación del *corpus islamolatinum* se ofrecía a la *latinitas* como la fuente de información sobre el islam mejor documentada hasta ese momento.<sup>6</sup>

4. Para la descripción del *corpus islamolatinum* (llamado erróneamente y de manera habitual *corpus Toletanum* o *collectio Toletana*) y especialmente de la *Chronica mendosa*: Marie Thérèse d'ALVERNY, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 22-23 (París, 1947-1948), p. 69-131; Marie Thérèse d'ALVERNY, "Quelques manuscrits de la Collectio Toletana", Giles Constable, James KRITZECK (ed.), "Petrus Venerabilis 1156-1956, Studies and texts commemorating the eight Centenary of his Death", *Studia Anselmiana* 40 (Roma, 1956), p. 202-218; James KRITZECK, *Peter the Venerable... passim*; Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme: étude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550*, L'Age d'homme, Lausanne, 1978; Pere EL VENERABLE, *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam*, Reinhold Gleib (ed.), CIS-Verlag, Altenberge, 1985. También puede verse la bibliografía propia citada al inicio del trabajo.

5. Por ejemplo: *Nam et haec tota causa fuit, qua ego, Petrus sanctae Cluniacensis ecclesiae humilis abbas, cum in Hispaniis pro visitatione locorum nostrorum quae ibi sunt demorarer, magno studio et impensis totam impiam sectam eiusque pessimi inventoris execrabilem vitam de Arabico in Latinum transferri ac denudatam ad nostrorum notitiam venire feci, ut quam spurca et frivola haeresis esset sciretur et aliquis Dei servus ad eam scripto refellendam Sancto inflammante Spiritu incitaretur*. Traducción propia: "Y esta fue toda la razón por la que yo, Pedro [el Venerable], humilde abad de la santa iglesia de Cluny, cuando estaba en Hispania de visita a nuestros lugares que allí hay, con gran esfuerzo y gastos hice traducir del árabe al latín toda aquella impía secta [sc. el Corán] y la execrable vida de su pésimo inventor [sc. Mahoma], y la hice llegar sin tapujos al conocimiento de los nuestros, para que se sepa cuán sucia y frívola es esta herejía, y para que algún servidor de Dios, con la inspiración del Espíritu Santo, se anime a refutarla por escrito". Pedro el Venerable, *Summa totius haeresis Sarracenorum*, 18 (James KRITZECK, *Peter the Venerable...*, p. 204-211).

6. De hecho, al ser impresas estas obras por Theodorus Bibliander en su *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina, ipseque Alcoran... Haec omnia in unum volumen redactae sunt opera et studio Theodori Bibliandri*, s.l. [Basilea] 1543 —de la que hubo dos reimpressiones más [Basilea, 1550<sup>2</sup> y Zurich, 1556<sup>3</sup>] y varias ediciones reducidas—, la difusión de las mismas logró un largo impacto en la cultura europea hasta época muy reciente. Para la historia de esta edición, véase Victor Segesvary, *L'Islam et la Réforme...*; Óscar DE LA CRUZ PALMA, "La llegendada de Mahoma a l'Edat Mitjana i al Renaixement. La compilació de Bibliander", *Estudi General* 23-24 (Girona, 2003-2004), p. 97-112.

En este trabajo, nos centramos en dar una descripción de la *Chronica mendosa*,<sup>7</sup> haciendo referencia a la naturaleza del texto y de la traducción latina, a los contenidos y las características de la traducción elaborada por Robert de Ketton, probablemente finalizada en 1143.<sup>8</sup> En último lugar pretenderemos demostrar, mediante ejemplos extraídos del texto y su análisis, la exactitud de la fuente latina, ya que mantiene una estrecha fidelidad a la fuente árabe. Este último rasgo deberá hacer reflexionar a quienes continúan haciendo afirmaciones en cuanto al desconocimiento del mundo latino sobre el islam, creyendo que la literatura de refutación está basada simplemente en prejuicios y tópicos literarios.

## I. RESUMEN DE LA *CHRONICA MENDOSA*<sup>9</sup>

La *Chronica mendosa* trata de los asuntos siguientes, presentados bajo los epígrafes del texto:

I. <*De creatione mundi et de quibusdam prophetis*>: la cosmología y los primeros profetas del mundo.

II. *Generacio Mahumet filii Diaboli et primogeniti Sathane*: la descendencia del Profeta Mahoma desde Adán.

III. *Qualiter, expugnata Mecha, uiolenter legem suam imposuit et in prophetam simul et regem eleuatus sit, et de tota uita eius usque ad mortem*: mención de las batallas de la época del Profeta y de las relaciones diplomáticas con las demás naciones. Algunos episodios sobre la sucesión del Profeta y sobre su muerte y entierro.

7. La única edición existente (y sin el prólogo de Robert de Ketton) es la de Theodorus BIBLIANDER, *Machumetis Saracenorum...*, 1543, vol. I, fols. 213-223. No existe ninguna traducción en lengua moderna, pero encontramos de manera aislada la edición del prólogo: Jean LECLERQ, *Pierre le Vénéable*, Abadía de S. Wandrille, Fontenelle, 1946, p. 375-377 (no ed. crítica) [la ed. de Leclerq ha sido reproducida por Ángel Juan Martín, "El inglés Roberto, traductor del Corán. Estancia y actividades en España a mediados del siglo XII", *Hispania*, 22 (Madrid, 1962), p. 570-571]; Óscar de la Cruz, "Los textos de la llamada *Collectio Toletana*...". Informamos que estamos trabajando en la elaboración de la edición crítica del texto.

8. Por una parte, el *incipit* confirma la autoría de Robert de KETTON: *Prologus Roberti translatoris, uiri enim eruditi et scolastici, ad dominum Petrum abbatem Cluniacensem*. Por otra parte, en el prólogo de la *Chronica mendosa* se encuentra una referencia que asegura que la traducción ha sido elaborada entre 1142-1143: *omnes etiam ecclesie doctores in uniuersum et nimium crescere per quingentos triginta et septem annos passi sunt...* (sc.  $537 \times 0,97 = 520 + 622/3 = 1142/3$ ). Por el mismo prólogo sabemos que la *Chronica mendosa* ha sido traducida después del Corán: *legem predicti* [sc. Mahumet = Alchoranus] *manu propria detexi et in lingue romane thesaurum attuli (...)*. En consecuencia, se puede deducir que la traducción latina de la *Chronica mendosa* habría sido elaborada durante el año 1143.

9. Para una descripción de los temas, no tan sistemática como hacemos aquí, ver James KRITZECK, *Peter the Venerable...*, p. 75-83, pero que indica el título de la *Chronica mendosa* como las *Fabulae Saracenorum* (error, sin duda, explicable a causa de la lectura del ms. del Arsenal 1162, que él sigue en su edición).



- IV. *De successore eius Eubokara*: genealogía y resumen del gobierno del primer califa, Abū Bakr (reg. 632-634).
- V. *De Aomar successore Eubokare*: genealogía y resumen del gobierno del segundo califa ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (reg. 634-644).
- VI. *De Odmen, qui successit Aomar*: genealogía y resumen del gobierno del tercer califa ‘Uthmān b. ‘Affān (reg. 644-656).
- VII. *De Ali nepote Mahumet*: genealogía y resumen del gobierno del primo del Profeta ‘Alī b. ‘Abū Ṭālib (reg. 656-661).
- VIII. *De Alhacen successore Ali*: genealogía y resumen de la trayectoria política del sucesor de ‘Alī, Al-Ḥasan b. ‘Alī b. Abū Ṭālib.
- IX. *De regno Moawi*: genealogía y resumen del gobierno del primer califa omeya Mu‘āwiya I b. ‘Abū Sufyān (reg. 660/661-680).
- X. *De regno Iezid*: genealogía y resumen del gobierno del segundo califa omeya Yazīd I b. Mu‘āwiya (reg. 680-683).<sup>10</sup>

Además, la *Chronica mendosa* ofrece un prólogo firmado por el traductor Robert de Ketton, pero que no ha sido transmitido por todos los testimonios manuscritos. Algunas veces este prólogo ha sido interpretado como una carta dirigida al abad de Cluny, pero, en todo caso, se trata de una dedicatoria.<sup>11</sup>

## 2. NOTA SOBRE LA VERSIÓN ÁRABE ORIGINAL (NO IDENTIFICADA)

La versión árabe no ha sido identificada, pero se han dado algunas indicaciones al respecto: Marie Thérèse d’Alverny asocia débilmente la *Chronica mendosa* con *une chronique rédigée en Espagne au IXe siècle et attribuée à tort à l'historien Ibn Habīb*.<sup>12</sup> James Kritzeck apunta hacia la identificación con la crónica de Ibn Habīb según había dicho R. Dozy.<sup>13</sup> También el mismo J. Kitzeck señala a continuación que la *Chronica* es parecida al *Kitāb al-Iktifā’ Abu-al-Rabī’ Sulaymān ibn-Mūsa (ibn Sālim) al-Kilā’i*.<sup>14</sup>

El inconveniente principal para alcanzar la identificación del texto árabe es la desaparición en la versión latina de la *isnād* o cadena de

10 Puesto que la *Chronica mendosa* ofrece un final que parece abrupto cuando llega a la época del califa Yazīd I, ¿es ello una indicación del límite cronológico de la composición original árabe? Quizás la futura identificación del texto árabe aclarará esta cuestión.

11 Para una lectura del prólogo, ver Óscar DE LA CRUZ PALMA, “Los textos de la llamada *Collectio Toletana*...”, p. 419-421.

12 Marie Thérèse D’ALVERNY, “Deux traductions...”, p. 80.

13 James KRITZECK, *Peter the Venerable...*, p. 76, se refiere a Reinhart DOZY, *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le moyen âge. Tome premier*, Maisonneuve- E.J. BRILL, París-Leiden, 1881, p. 28-29.

14 Princeton University Library, Garret Collection, ms. 639.

transmisión: parece que Robert de Ketton la consideraba una información banal, porque daba nombres árabes que simplemente abundaban en la prolijidad de la lectura sin provecho. Así es como justifica en el inicio la supresión de la *isnād* del original:

CM 1: *Ego uero latinus interpres eorum nomina silencio commendauit, ut enim a latinitatis regulis prorsus sunt aliena, sic illi, licet diligenter annotata, penitus manerent frugis omnis expertia* [cf. Hor. *Poet.* 341], *nisi quis uerborum prolixitatem et foliorum augmentum fructum estimet.*

CM 1: Pero yo, el traductor latino, he confiado al silencio los nombres de aquéllos [sc. de la *isnād* o cadena de autoridades]: como que son completamente extraños a las normas de la lengua latina, así, aunque éstos fueran cuidadosamente anotados, permanecerían totalmente carentes de todo provecho,<sup>15</sup> a no ser que alguien considere un provecho la prolijidad de las palabras y la extensión de los folios.

### 3. ALGUNOS TEMAS DE LA *CHRONICA MENDOSA*

Los tres ejemplos comentados que ofrecemos a continuación tienen como objeto demostrar la exactitud y fiabilidad de la *Chronica mendosa* como fuente sobre la historia del islam y sobre la biografía del Profeta Mahoma. Como hemos avanzado ya, ello se debe a la evidente fidelidad del traductor latino con respecto a la fuente árabe que está traduciendo, dando como resultado una obra historiográfica latina sobre el islam que debería valorarse más de lo que en este momento se está reconociendo en la bibliografía sobre Historia medieval.

### 4. PRIMER EJEMPLO: LA GENEALOGÍA DEL PROFETA

La *Chronica mendosa* se basa en información de gran valor sobre la genealogía del Profeta Mahoma y de los primeros descendientes en el poder, hasta los dos primeros califas omeyas. La lectura sistemática del texto permite reconstruir un árbol genealógico compuesto por más de cien nombres de la descendencia del Profeta. El texto va encaminado a establecer las relaciones de parentesco entre los sucesivos califas y los predecesores del Profeta, relaciones que marcan la continuidad de la sucesión política. De ahí que ofrecemos el esquema que se deduce,<sup>16</sup> como primera conclusión sobre el texto.

15. El uso de la expresión horaciana aparece como una ironía, puesto que en su contexto (*centuriae seniorum agitant expertia frugis*) desmerecía el valor de la senilidad o antigüedad como garantía de utilidad.

16. Hemos ofrecido un estudio comparativo del árbol genealógico que se desprende de la *Chronica mendosa* con otras fuentes latinas en Óscar DE LA CRUZ, "Genealogías del Profeta Mahoma...".

Pero, a pesar de que esta información genealógica resulta muy completa, pueden hallarse algunos errores de parentesco, quizás también explicables por la mala lectura del original árabe. Así, por ejemplo, la relación de parentesco entre el Profeta Mahoma y su primo Alí resulta problemática: en el epígrafe VII titulado *De Ali nepote Mahumet* encontramos:

CM, 63: *Ali* [‘Alī] *consequenter regnum sortitus, filius fuit Abitalif* [Abū Ṭālib], *filiū Hescem* [Hāshim], *quem genuit Abdamaneſ* [‘Abd Manāf], *unde ille atque propheta deriuati sunt. Mater autem dicebatur Fatima* [Fāṭima], *filia Azad* [Asad], *quem genuit Hescem* [Hāshim].

Pero el error que la *Chronica mendosa* comete cuando indica *Abitalif filii Hescem*, no es, sin embargo, aislado: se muestra reiterado en otro lugar de la misma:

CM 15: *Machumetum* [Muḥammad] *quidem genuit Abdalla* [‘Abd Allāh], *qui fuit filius Abdalmutalif* [‘Abd al-Muṭṭalib], *qui fuit Abdamaneſ* [‘Abd Manāf], *qui fuit Kacien* [Kuşayy] (...)

#### 5. SEGUNDO EJEMPLO: REFERENCIAS A LAS EXPEDICIONES DEL PROFETA

La *Chronica mendosa* ofrece información verídica sobre episodios históricamente admisibles de la expansión del islam por la Península Arábiga y los entornos, y sobre algunos episodios relacionados con la sucesión en el poder, muy difundidos en la historiografía árabe. Es el caso del capítulo III, que ofrece un elenco de batallas emprendidas por el Profeta. Como se ve en nuestros comentarios colocados en la derecha, la información es precisa:

III. QVALITER, EXPVGNATA MECHA, VIOLENTER LEGEM SVAM IMPOSVIT, ET IN PROPHETAM SIMVL ET REGEM ELEVATVS SIT, ET DE TOTA VITA EIVS VSQUE AD MORTEM

Acontecimientos después de la hégira: la entrada en Medina (Iethrib).

CM, 28: (...) Iethrib uadentes, illam ingressi sunt feria .ii<sup>a</sup>, die .xii<sup>a</sup>. rabe primi. = 622-623/1H [12 rabī‘I / 24 de septiembre]

29: *Romadan igitur die .xiiia., feria .via., anno secundo post exitum suum a Mecha eiusque derelictum, uel post biennium, seu triennium, ut placet Albout, certamen certauit primum.*

El viernes día 13 del *ramaḍān*, en el año segundo tras su salida [sc. hégira] de La Meca, bien tras el segundo año de su abandono [sc. la hégira]<sup>17</sup>, o tras el tercer año, como pretende *Albout* [fort. Ibn ‘Abbās]<sup>18</sup>, contendió la primera batalla.<sup>19</sup>

Es decir: año 2H seu 3H/624d.C. (17-21 *ramaḍān*/13-17 marzo): primera batalla de la hégira: Badr

*Secundum autem die albaudeka seu zealb anno .iiiiito., seu quinto secundum alios, peregit.*

Emprendió la segunda (batalla) el día *albaudeka* o *zealb* del cuarto año o, según otros, del quinto.

Año 4H seu 5H: batalla de Uhud? [contenida en 5 ó 7 ó 11 *shawwāl* 3 H. / 21 ó 23 ó 27 de marzo (después del viernes santo) del 625 d.C.]

*Anno quidem .vito. in mense dulchada apud Alhudebie pugnauit.*

En el año sexto, en el mes *dhū l-ḩa‘da*, luchó [en] *al-khandaq* (?).

Emprendida durante el mes de *dhū l-ḩa‘da*/abril: fort. batalla de *al-khandaq* [*dhū l-ḩa‘da* 5H. / abril del 627 d.C.]

*Anno uero .viiº., in quo suam peregrinationem compleuit, bellum Ghaibar euicit.*

En el año séptimo, en el cual cumplió su peregrinación (a La Meca [antes de recuperar su conquista]), venció la batalla de *Ḩhaybar*.

Año 7H/628d.C.: Batalla de *Ḩhaybar*, emprendida en *al-muḩarram-ṣafar* 7H./ mayo-junio del 628 d.C.

*Octauo quidem anno, .xixº. die romadan, Mecham expugnauit, ubi per .xvn. noctes moram impendens, orationes deuote fudit.*

El día 19 de *ramaḍān* del año octavo conquistó La Meca, en donde, pasando un periodo de 15 noches, hizo devotamente unas oraciones.

Año 8H/630d.C. (20 *ramaḍān*/20 de enero): La conquista de La Meca.

*Inde profectus Hunain, gentem illic Hewezin mensis scawel medio repertam deuicit. Vnde multa trophæi spolia sumpta uiritim diuisit\*\*.* Consequenter ciues Thāif obsedit mensurno spacio. Vnde fatigatus, absque captione discedens, Iethrib usque peruenit.

De allí salió hacia Ḥunayn, y venció al pueblo Hawāzin que encontró en medio del mes de shawwāl. Aquí repartió a cada hombre muchos botines espoliados como trofeos.

A continuación sometió a los ciudadanos de al-Ṭā'if en el tiempo de un mes. Cansado por ello y volviendo sin botín, llegó a Yathrib.

Después de la conquista de La Meca (8H/639d.C. 11shawwāl /1 de febrero): Batalla de Ḥunayn: EI<sup>2</sup>, vol. III, p. 294b: “A causa de la antigua enemistad entre los Ḳuraysh y los Hawāzin, 2000 mequenses se unieron a Muḥammad hasta que partió para enfrentarse al enemigo; la batalla tuvo lugar en Ḥunayn y, cuando los Thakīf se refugiaron en al-Ṭā'if, los Hawāzin fueron derrotados y perdieron todas sus posesiones.”

El texto de la CM también recoge, pues, la Batalla de al-Ṭā'if, emprendida en shawwāl 8 H. / de febrero de 630 d.C.

**\*\****multa trophæi spolia uiritim diuisit:* Además, la *Chronica mendosa* 37 indica que, después de la repartición del botín de Ḥunayn, el Profeta hizo una peregrinación a La Meca, durante el mes de dhū l-ka'da: *Mecham quater uisitauit. Annoque sequente in dulkada semel et in eodem mense uice secunda, cum predam adductam de Hunain distribuit.*

17. Tanto la salida como el abandono (de La Meca) hacen referencia a la hégira, que es el significado de esta palabra árabe. En otros lugares Robert de Ketton mantiene el arabismo *alhigera*.

18. Ibn 'Abbās ['Abd Allah b. 'Abbās 'Abd al-Muṭṭalib, m. 68 H.] es un primo del Profeta y una fuente muy prestigiosa en la tradición islámica, sobre todo como transmisor de hadices y por haber articulado un sistema de exégesis coránica. Sin embargo, la crítica reciente considera que buena parte de sus contribuciones deben tomarse con cautela porque están redactadas con intención apologetica y no siempre se ajustan a la realidad documentada. Para un análisis crítico como tradicionalista. puede verse Leone Caetani, *Annali dell'Islām*, Ulrico HOEPLI, Milano, Roma, 1905, vol. I, intr. §24, 47-50.

19. Según la fecha dada se refiere en realidad a la Segunda batalla de Badr, en el año 2 H./624 d.C. (17-21 ramaḍān/13-17 marzo) [pues la primera batalla se produjo meses antes, durante el rabī al-awwal (I)/septiembre del 2 H./624 d.C.].

## 6. TERCER EJEMPLO: LA CORRESPONDENCIA DIPLOMÁTICA DEL PROFETA

Igualmente en el capítulo III de la *Chronica mendosa* hallamos una relación de los emisarios enviados por el Profeta en misión diplomática a los dominios colindantes con la Península Arábiga. El episodio se abre con la fecha exacta en que ocurren, el décimo año de la hégira. Las invitaciones del Profeta a la conversión al islam de los reyes vecinos eran bien conocidas en la historiografía árabe, llegando a existir varias redacciones de las cartas enviadas y sobre las que hay dudas desiguales de autenticidad.<sup>20</sup> Como se verá, tal como los refiere la *Chronica mendosa*, la mayoría de ellos son identificables con nombres históricos:

CM 32: *Et sic tunc, anno uidelicet .x<sup>o</sup>., credentium tantum populus accessit. Eodem etiam anno reges circumquaque cartis suis ammonuit, ut ad legem suam conuenterentur. Vnde populus Arabs undique fluens legem suam beniuole suscepit. Direxit item nuncios suos cum eadem ammonitione ad regem Persarum, uidelicet Kezre, Abdalla. Misit quoque Deihka filium Kaifa ad Romanorum imperatorem; et Aomar filium Alasci ad regem Omen; et Alale ad imperantem Duobus Fretis; et Omarata filium Mumaia ad regem Ethiopie; ac Hatib filium Rabea ad Iabala regem Heschem; et Sauna ad Almukaukyz regem Alexandriae.*

Y así entonces, es decir en el año décimo, el pueblo de creyentes creció mucho: en ese mismo año envió sus cartas a reyes de los alrededores para que se convirtieran a su ley. De ahí que el pueblo árabe, que se extendía por doquier, aceptó de buena forma su ley. Además, envió a sus mensajeros con la misma admonición: (envió) a ‘Abd Allāh a Kisrā, el rey de los persas.<sup>21</sup> También envió a Dihya ibn K̄halifa [al Kalbī] al emperador bizantino;<sup>22</sup> a ‘Amr ibn al-’Āṣ<sup>23</sup> al rey de ‘Umān;<sup>24</sup> a ‘Al-’Ala’ al que gobernaba en Los dos Estrechos (Baréin);<sup>25</sup> a ‘Amr ibn Umayya

20. Las cartas enviadas por Mahoma a las tribus, emires o soberanos contemporáneos han sido recogidas y traducidas por HAMIDULLAH, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifés orthodoxes*, Paris, 1935. Se pueden ver también en Abū ‘Ubayd [al-Qāsim ibn Sallām], *Kitāb al-Amwāl. The Book of Revenue*, trad. de Ahsan Khan NYAZEE, Garnet Publishing, London, 2003.

21. Se trata de Cosroes II (reg. 590-628). La carta se lee en Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl...*, p. 21.

22. Se trata de Eraclio. Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl...*, p. 20-21).

23. También otro de los Compañeros del Profeta, con una larga trayectoria militar después de la muerte de Mahoma.

24. El rey de Omán (‘Umān) es ‘Ibād Allāh al-Asbadhiyyīn. La carta se lee en Abū ‘Ubayd, *Kitāb al-Amwāl...*, p. 19.

25. El emisario es Abū ‘Al-’Ala’ ibn al-Ḥaḍrami, enviado a Baréin [Ba’rīn], que significa en ár. ‘los dos mares’ en referencia a su situación geográfica, lat. *duobus fretis*. El gobernante en cuestión es al-Mundhir ibn Sawa al-Tamīmi. La carta en ABŪ ‘UBAYD, *Kitāb al-Amwāl...*, p. 19). Véase IBN ‘ISHĀQ, *Muhammad*, 2 vols., Dar alKutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 2001, vol. II, p. 524.

[al-Damrī] al rey de Etiopía;<sup>26</sup> a Habīb ibn Rabī'a<sup>27</sup> a Harīth al-Ghassani, rey de al-Shām [sc. Damasco]; y a *Scuna*<sup>28</sup> a Muḳawḳis, el rey de Alejandría.

La labor diplomática para extender el islam a los reyes próximos (*cartis suis ammonuit ut ad legem suam conuerterentur*) aparece fechada en el año 10 de la hégira (*anno .x<sup>o</sup>. credentium... eodem etiam anno*). Podría mejor corregirse ubicando esta acción política en el noveno año de la hégira, inmediatamente después de la batalla de Tabūk que se dio en el mes de radjab 9H / octubre del 630 d.C. No mantiene ningún error, sin embargo, sobre la fecha que ha proporcionado anteriormente la *Chonica mendosa*: poco después de la batalla de Tabūk (nombre transcrito como Tambich), un comité compuesto por el pueblos de Jarba, Azruh, Makna, Ayla (Aqaba) y Tabūk llega para firmar la paz con el Profeta.

CM 30: *Anno quidem nono, mense raieb* (sc. el mes de radjab del año 9H), *Machumet cum exercitu suo, Tambich profectus, templum usque in diem hodiernum durabile constituit illic. Ab ipso quidem missi Zalid [et] Melwelid ad Alozaida, filium Almaitalif, regem Aliendel, illum sibi tributarium effectum, in regno suo dimiserunt.*

“En el noveno año, en el mes de radjab, Muḳammad<sup>29</sup> con su ejército, habiendo ido a Tabūk, estableció en este lugar la mezquita que permanece hasta el día de hoy.<sup>30</sup> Desde aquí, Khālīd ibn al-Walīd, enviado a Ukaydir ibn ‘Abd al-Mālik, hicieron tributario al rey de Dūmat al-Djandal, y le dejaron en su reino.<sup>31</sup>

26. El rey de Etiopía también puede ser referido como ‘negus de Etiopía. Véase Ibn ‘Ishāq, *Muhammad...*, p. 524.

27. Ibn ‘Ishāq, *Muhammad...*, p. 533, indica que el nombre de este emisario era Shudjā’ ibn Wa’b al-‘Asad.

28. En Ibn ‘Ishāq, *Muhammad...*, p. 532, el nombre de este emisario es Hātīb ibn Abū Balta’a, pero es difícil identificarlo con *Scuna*.

29. Cf. Ibn ‘Ishāq, *Muhammad...*, vol. II, p. 437-447. Se trata de la campaña contra los bizantinos.

30. Esta mezquita (*templum*) aparece mencionada en Ibn ‘Ishāq, vol. II, 452, entre otras fundadas por el Profeta.

31. Este lugar ofrece problemas para la identificación de los nombres: el texto confunde a Khālīd ibn al-Walīd (uno de los Compañeros del Profeta) con dos nombres diferentes, con lo que la redacción resulta en plural. Por otra parte el episodio podría ser el que viene recogido en IBN KATHĪR, *Sira. The Life of the Prophet Muhammad. Al-Sira al-Nabawiyya*, 4 vols., Garnet, London, 2000, vol. IV, p. 20-22: (trad. propia del inglés) “Cuando el Mensajero de Dios ganó Tabūk, Yuḥanna ibn Ru’uba, el gobernador de Ayla (al-‘Ulā: *Alozaida*?) vino a él. Éste hizo la paz con el Mensajero de Dios y le pagó la *ji’zya*, el impuesto sobre las almas. (...)”. IBN ISHĀQ, *Muhammad...*, p. 448. Confirmado en LEONE CAETANI, *Annali dell’Islām...*, vol. II.1, p. 262: (trad. propia del italiano con adaptación de los nombres propios) “los habitantes de Dūmat al-Djandal, cuando fueron sometidos por Khālīd ibn al-Walīd en el 9 a. H. ...”.

## CONCLUSIÓN

Como se puede percibir en los comentarios a algunos de los contenidos de la *Chronica mendosa*, esta fuente latina ofrece una información extraordinariamente rica y exacta sobre la historia de los árabes de época islámica, desde la época del Profeta Muḥammad hasta los primeros califas. Se debe, reflexionar, como decíamos antes, sobre los prejuicios en cuanto a la desinformación sobre el islam durante la Edad Media, aun admitiendo que este texto no tuvo una trascendencia muy amplia hasta su publicación en prensa por Teodoro Bibliander en 1543. Aunque lo utiliza el mismo Pedro el Venerable para la redacción de su tratado *Summa totius haeresis Sarracenorum* (18, ed. R. Gleib, 1985) y de su *Liber contra sectam Sarracenorum* (índice de capítulos de Pedro de Poitiers, cap. III, 7, y libro III, 120, 121 ed. R. Gleib, 1985), después es poco trascendente. Habrá que esperar hasta mediados del s. xv, cuando hay evidencias de que lo conoce Tomás Campanella, en su libro IV de *Legationes ad Machomettanos*;<sup>32</sup> lo hallamos citado en Dionisio el Cartujano en su *Contra perfidiam Machumeti*<sup>33</sup>, escrito por las mismas fechas a instancias de Nicolás de Cusa hacia 1453, en torno a la caída de Constantinopla, quien también lo conoce en su *Cribratario Alcorani*, escrito pocos años después de este acontecimiento. En estas fechas también lo utiliza Alfonso de Espina, en su *Fortalitium fidei*, IV,<sup>34</sup> redactado hacia 1458-1459. Pero en el período entre su redacción, a mediados del s. xii, hasta mediados del s. xv, el texto es ciertamente poco trascendente, al margen de la transmisión manuscrita, que cuenta con catorce manuscritos fechables entre los siglos xii-xiv, cantidad nada despreciable. No obstante, su información precisa demuestra un extraordinario conocimiento del islam que, al ir acompañada del resto de textos del *corpus islamlatinum*, aumenta todavía más su valor, en tanto informe sobre el islam acompañado de otros textos como la traducción latina del Corán, o textos sobre la biografía del Profeta no menos exactos y valiosos, como son el *Liber de generatione Mahumet*<sup>35</sup> y el *Liber de doctrina Mahumet*.<sup>36</sup>

32. Tommaso CAMPANELLA, *Legazioni ai Maomettani (quod reminiscuntur, libro IV)*, Romano Amerio (ed.), Leo S. Olschki, Firenze, 1960.

33. *Doctoris Ecstatici D. Dionysius Cartusianus, Opera Omnia XXXVI*, editione colonensis Petri Quentel, 1533, p. 231-442 (reed. *opera omnia* vol. IV, Società di S. Giovanni Evangelista, Tournai, 1908).

34. Existen múltiples ediciones impresas (desde incunables en adelante) de esta obra: Cambridge (1487); Lion (1487) —s.l. (1494, ed. de Antonius Koberger). Actualmente prepara una edición Raúl Platas Moreno, del grupo de investigación "islamolatina" de la Universitat Autònoma de Barcelona. Edición crítica en preparación por José Martínez Gázquez (Universitat Autònoma de Barcelona).

35. Edición crítica en preparación por Óscar de la Cruz Palma (Universitat Autònoma de Barcelona).

36. Edición crítica en preparación por Cándida Ferrero Hernández (Universitat Autònoma de Barcelona).





# VISIONS DE L'ALTRE A LA CORONA CATALANOARAGONESA

*DOLORS BRAMON*

A la Corona Catalanoaragonesa hi havia diversos grups socials que, entre sí, constituïen “l'altre”. Em fixaré ara i aquí en els tres principals —moros, jueus i cristians—, encara que, en realitat, n'hi va haver més i molt variats, com és el cas dels esclaus o el dels gitanos, arribats a la Península a partir del segle xv. Els sarraïns i els jueus es distingien pel fet de posseir un credo diferent del de la societat cristiana dominant. El fet religiós a l'època medieval va ser decisiu per a l'establiment de fronteres socials, fronteres que no varen desaparèixer amb el pas del temps ni tampoc amb el canvi de credo dels considerats dissidents. Això era així perquè tant l'islam com el judaisme deixaren en els seus fidels una imprompta indeleble que persistirà d'una manera més o menys explícita —però real— fins molt temps després que abandonessin la seva primera religió mitjançant la conversió. I aquesta persistència de la diferència serà detectada tant pels conversos d'ambdós orígens com pels considerats cristians vells.

Raono el que acabo de dir d'acord amb el concepte del sentit religiós que proposa l'orientalista Needham<sup>1</sup> quan sustenta que no s'ha de confondre l'esmentat sentit religiós amb la teologia d'un Déu creador i impersonal, sinó que cal contemplar-lo com a quelcom lligat a l'ètica i que es manifesta en la paraula i en el ritus. A partir d'aquesta concepció del que suposa el fet religiós es comprèn per què els integrants de les minories religioses de les que ara i aquí m'ocuparé, una vegada en el si de l'Església, van seguir presentant unes característiques diferenciades i diferenciadores que els singularitzaven respecte de la conducta dels cristians. Això es veurà més clarament quan es consideri i es valori el marcat caràcter ritual que suposa tant el seguiment dels ensenyaments de

---

1. Joseph NEEDHAM, *Ciencia, religión y socialismo*, Crítica, Barcelona, 1978.

l'Alcorà com el fet de creure que es pertany al poble escollit, consideració a la que em tornaré a referir per l'alt grau de component elitista que comporta. En resum, ambdós grups seguiran sent "l'altre".

El cert és que els jueus van ser els primers en patir la malvolença dels cristians. La seva situació va ser hereva de la que tenien en època visigoda, inspirada en el dret romà que no considerava els jueus uns súbdits com els altres. Sobre ells pesava l'acusació eclesiàstica de deïcides, llast del que mai es van poder alliberar.

Abans d'entrar a considerar el detall de les visions que tenia cada grup respecte dels altres, penso que val la pena referir-se —encara que sigui breument— a la ja vella polèmica sobre com es van desenvolupar les trajectòries vitals de cadascú: hi va haver convivència, coexistència o conveniència? Com és sabut, va ser Américo Castro<sup>2</sup> qui va preconitzar la idea d'unes preteses bones relacions entre tots els grups religiosos existents en la Hispània medieval. El professor Romano va proposar substituir el terme convivència pel de coexistència,<sup>3</sup> proposta que va tenir diversos seguidors fins que, al meu entendre, Brian Catlos va establir el vertader entrellat de la qüestió:

la dinàmica d'utilitat va ser la que funcionà tant des del punt de vista dominant com des dels grups dominats. Tal com va succeir en altres situacions anàlogues a Europa i fins i tot en el món modern, la relació estava basada sobretot en la percepció d'utilitat d'uns grups envers els altres i no va ser res més, ni res menys, que un cas de conveniència.<sup>4</sup>

Així doncs, no tot van ser flors i violes en la societat cristiana medieval, tal com el que veurem tot seguit ens anirà mostrant. Cal parlar de conveniència i prou. Organitzaré ara i aquí l'anàlisi des de l'òptica cristiana (ara com ara l'única factible amb més exhaustivitat) i segons els seus diversos estaments.

## I. ELS AMOS DELS JUEUS

És sabut que els tributs dels jueus hispànics revertien directament a la Corona i que els monarques s'hi referien com a *nostre cofre e tresor*

2. Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Grijalbo, Barcelona, 1948.

3. David ROMANO, "Coesistenza/convidenza tra ebrei e cristiani iberici", *Sefarad*, 55 (Madrid, 1995), p. 359-382.

4. Brian CATLOS, "Cristians, musulmans i jueus a la corona d'Aragó. Un cas de conveniència", *L'Avenç*, 263 (Barcelona, 2001), p. 8-16.

i *servi camera nostri*.<sup>5</sup> Malgrat que el tòpic és un altre, quan un jueu es batejava, perdia tots els seus béns perquè passava de la condició de *servus* a la de *subditus* i el fisc se n'emparava en concepte de redempció personal.<sup>6</sup> Els jueus no van ser mai amos de les seves persones ni dels seus béns i les propietats comunals de les aljames (cementiris, hospitals, sinagogues, objectes de culte, cases de banys, etc.) pertanyien a la Corona. En conseqüència, aquesta va ser del tot favorable a l'existència de jueus en territori catalanoaragonès. Així es pot veure en les franquícies que se'ls concedien per tal que s'establissin arreu.

Coneixem el detall dels incentius reials atorgats per tal d'afavorir la immigració jueva a les terres valencianes recent conquerides: els de Morella, documentats a partir del 1252, varen veure ampliat els seus privilegis quan Jaume els concedí (el 1262 o 1264) una reducció dels impostos durant 4 anys a una suma global de 20 sous per foc; als de Morvedre els rebaixà 200 sous dels 500 que havien de pagar cada Nadal; 5 anys d'exempció fiscal, l'any 1252, van ser fixats pels que anessin a repoblar Xàtiva, mesura ampliada el 1258 per dos anys més. Consta, així mateix, que es van concedir quatre anys de dispensa a Samuel Sarreal, que volia establir-se a Borriana. El document en qüestió assenyalava que aquesta havia estat la norma seguida en anteriors establiments de jueus a l'esmentada població, però cal afegir que el mateix havia succeït a tot el territori catalanoaragonès. Tal com molt encertadament ho qualificà Burns, aquest va ser l'esquer de que es valgué la política reial per tal d'atraure jueus als seus dominis.<sup>7</sup>

La Corona els considerava font de riquesa i també se'n servia per a altres menesters relacionats, sobretot, amb la diplomàcia, les finances i l'administració: torsimanys, recaptadors d'impostos, batlles locals, encarregats de la venda anual de les distintes rendes reials, prestamistes i un llarg etcètera.<sup>8</sup> David Romano estudià els diversos funcionaris jueus, sobretot aragonesos que actuaren al servei de la Corona al llarg del segle XIII, però també assenyalà, d'una banda, que els jueus no eren els únics en exercir aquestes tasques i, de l'altra, que aquests càrrecs solien recaure en

5. Que els jueus eren *servi regis* ja era un principi establert per la Patrística.

6. Jaume RIERA, "Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío", *El legado material hispanojudío. VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, p. 93-114.

7. Robert Ignatius BURNS, *Jaume I i els valencians del segle XIII*, Tres i Quatre, València, 1981, p. 149-236.

8. Vegeu altres càrrecs a Dolors BRAMON, *Contra moros i jueus. La formació i l'estratègia d'unes discriminacions al País Valencià*, Tres i Quatre, València, 1981, p. 42-43.

famílies (els Alconstantiní, Abinafia, La Cavalleria, Portella i la gironina dels Ravaya) que se'ls transmetien de pares a fills.

Tanmateix aquesta primàcia d'alguns jueus va ser truncada quan la *Unión* dels descontents aragonesos obligà a Pere el Gran a signar i a jurar, el 3 d'octubre de 1283, l'aprovació del *Privilegio General*, una de les clàusules del qual estipulava:

*Item demandan los ricos homes e todos los otros sobredichos que en los reynos de Aragón e de Valencia, ni en Ribagorça ni en Tèruel, que no aya bayle que jodio sea.*

Mesura que tot seguit el rei hagué de sancionar a Catalunya amb la publicació del *Recognoverunt proceres* i també per fur de València, juntament amb altres concessions segons les quals cap jueu no podia pertànyer a la cúria ni exercir cap mena de càrrec que comportés jurisdicció sobre cristians.

Poc després tornava un període de certa tolerància i una revifalla de funcionaris jueus, si bé es tractava de banquers-financers que desenvolupaven la seva activitat en l'esfera privada, que ocasionalment els apropiava al sobirà i que poc a poc, per tal de cobrar-se quantitats que els devien, van anar assumint funcions semipúbliques. És a dir, que estaven més al servei del rei que de l'estat. Això era així perquè la majoria d'ells van acabar sent familiars reials, membres de la casa del rei, de la reina o de l'infant Joan.<sup>9</sup>

Tot el dit fins aquí va tenir com a conseqüència l'interès de la monarquia per protegir els seus jueus i, si calia, ho feien amb guàrdies reials armats destinats expressament a impedir que fossin molestats. Un cas molt ben documentat és el de l'avalot que va tenir lloc a la ciutat de Girona l'any 1331, on es palesa tant la diversitat dels atacants com la dels defensors reials.<sup>10</sup> De fet, aquests es revelaren com absolutament necessaris en tots els atacs que es perpetraren contra els calls jueus, especialment per Setmana Santa i, per si l'autoritat reial no era prou eficaç, consten pagaments de "salaris dels guàrdies del Divendres Sant" per part de les aljames a fi d'assegurar-se protecció. Aquests desordres, més o menys cruents, estan documentats a tots els territoris de la Corona, com és el cas de Camarasa (1277), Pina (1285), Besalú (1287), Barcelona (1308), Daroca (1319), Alcoletge (1320), València 1321), Borriana (1321), Terol

9. David ROMANO, "Los funcionarios judíos de Pedro el Grande de Aragón", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 33 (Barcelona, 1969-1970), p. 11.

10. José María MILLÁS, Luis BATLLE, "Un alboroto contra el call de Gerona en el año 1331", *Sefarad*, 12 (Madrid, 1952), p. 297-335, (reeditat a David ROMANO, *Per a una història de la Girona jueva*, Ajuntament de Girona, Girona, 1988, vol. I, p. 501-541).

(1321), Vilafranca del Penedès (1322) o Piera (1333). Val a dir que, segons Nirenberg, amb el temps es van convertir en costum del jovent i del clergat, sense que hi manqués, a vegades, la participació de musulmans.<sup>11</sup> Més endavant, la pràctica “d’anar a matar jueus”, “matà judiets” o “fer els fasos” va prevaldre a Europa i a casa nostra fins el Concili Vaticà II.

Un altre àmbit en el qual la monarquia es beneficiava de les aljames jueves era el del jocs d’atzar. Això era així perquè les tafureries s’arrendaven per compte del rei o dels municipis que gaudien del privilegi de tenir-les. Malgrat les reiterades prohibicions generals (a Aragó, des de 1283), hi va haver cases públiques de joc a València, Barcelona, Lleida, Barbastro, Saragossa o Terol i, sempre que era possible, es procurava que alguns d’aquests establiments fossin exclusivament per jueus o per moros per tal que ni uns ni altres anessin als dels cristians i s’hi barrejessin. A més d’aquests arrendaments, les multes que s’imposaven als que transgredien les regles fixades o que jugaven fora de lloc proporcionaven també uns bons guanys.<sup>12</sup>

## 2. ELS AMOS DELS MUSULMANS

Com els jueus, els musulmans també van ser súbdits directes de la Corona,<sup>13</sup> si bé la seva situació va ser més diversificada. En línies generals, l’actitud reial va variar segons el moment cronològic i el nombre i la proporció de musulmans que incorporaven al seu domini.<sup>14</sup> Els primers avenços cristians van permetre la permanència de l’antiga població amb la garantia de poder seguir practicant l’islam i gaudir d’institucions i lleis pròpies. En aquest cas, eren obligats a reconèixer la protecció reial mitjançant el pagament de diversos impostos (*pecha*, *peyta*, alfarda, etc.). Cas que optessin per emigrar a terres encara islàmiques podien fer-ho, però també amb previ pagament d’un impost especial de sortida.

---

11. David NIRENBERG, “Les juifs, la violence et le sacré”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 50 (París, 1995), p. 109-131.

12. Vegeu José Ramon MAGDALENA, “Delitos y ‘calònies’ de los judíos valencianos en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384)”, *Anuario de Filología*, 2 (Barcelona, 1976), p. 181-225; José Ramon MAGDALENA, “Calònies de los judíos valencianos en 1381”, *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 54 (Castelló de la Plana, 1978), p. 155-156, i Asunción BLASCO, “Los judíos de Aragón y los juegos de azar”, *Aragón en la Edad Media*. 14/15 (Saragossa, 1999), p. 91-118.

13. John BOSWELL, *The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, Yale University Press, New Haven, 1977.

14. Anoto, per exemple i per al segle XIII, els casos extrems de l’actual País Valencià, amb un gran nombre de població islàmica i el de les illes Balears, on els musulmans van ser deportats o reduïts a l’esclavatge.

Les conquestes del segle XII (capitulacions de Saragossa, 1118; de Tortosa, 1148; de Lleida i Fraga, 1149; etc.) seguien contemplant la possibilitat de quedar-se (fora murs de les poblacions) o de marxar, però amb les del XIII, la situació havia canviat radicalment perquè va ser del tot necessari conservar el potencial humà existent. Jaume I ho explica ben clar a la seva *Crònica* quan diu que:

sarraïns havia molts en nostra terra, e antigament que els havia tingut nostre llinatge en Aragó e en Catalunya, e nos en lo Regne de Mallorca... e tots tenien la llei sua tan bé com si fossen en terra de sarraïns<sup>15</sup>

Com es pot observar, el rei assenyala que seguia les pautes marcades pels seus avantpassats, però no eren només les dels seus familiars perquè la mateixa tònica havia seguit l'islam en la formació del seu imperi a partir del segle VIII i, encara que només temporalment, aquesta havia sigut també l'actitud adoptada i explicitada pel Cid a la seva entrada a la ciutat de València:

*los moros e las moras / vender non los podremos  
que los descabeçemos / nada non ganaremos;  
cojamos los de dentro / ca en señoría tenemos  
posaremos en sus casas / e dellos nos serviremos.*<sup>16</sup>

No cal parlar de tolerància cristiana envers la població vençuda, sinó que l'interès per evitar al màxim les expulsions responia al fet que a una època i a una societat eminentment agrícola el que constituïa el capital era el nombre de braços disponibles per treballar la terra. Per això em plau subscriure l'afirmació de Joan Fuster quan digué —ara que fa 50 anys!— que els musulmans es quedaren no per una mena de liberalisme generós per part del Conqueridor, sinó per pura necessitat material.<sup>17</sup> I això és més evident encara quan es palesa la poca aflluència de repobladors cristians que van respondre a la invitació reial: el novembre de 1270 Jaume I es planyia que només haguessin acudit al nou Regne de València 30.000 homes quan en calculava 100.000 com el mínim necessari.<sup>18</sup> La realitat s'imposava i la necessitat de ma d'obra es va perllongar fins ben

15. JAUME I, "Llibre dels feyts", *Les quatre grans cròniques: Jaume I, Bernat Desclot, Ramon Muntaner, Pere III*, Ferran SOLDEVILA (ed.), Editorial Selecta, Barcelona, 1971, cap. 437.

16. Colin SMITH (ed.), *Poema de mio Cid*, Clarendon Press, Oxford, 1972, cantar I, núm. 31.

17. Joan FUSTER, *Nosaltres els valencians*, Edicions 62, Barcelona, 1962.

18. Vegeu més estimacions sobre aquesta desproporció demogràfica a Maria Teresa FERRER, *La frontera amb l'islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1988, p. 2.

tard: encara després de la conquesta del regne de Múrcia, Jaume II va projectar la instauració (no reeixida) d'una moreria a Guardamar; la reina Blanca va fer assignar un lloc a Cullera per tal que s'hi poguessin establir musulmans (1304); a Xàtiva també s'estimulà l'increment de la població de la moreria i fins i tot, l'any 1385, els veïns d'Alcoi van demanar a l'infant Martí autorització per a fer-ne una a un raval de la vila, tot raonant que seria útil per a l'infant, que rebria més impostos, i per als cristians del lloc, que podrien tenir llurs terres més ben llaurades.<sup>19</sup>

Cal afegir, d'altra banda, que la Corona havia hagut de premiar l'ajut de tots els que havien contribuït a les conquestes —la noblesa, els eclesiàstics i els ordes militars— i, en conseqüència, els hagué de concedir terres poblades, és a dir, productives, per tal que la recompensa tingués un valor immediat (d'aquí prové la diferenciació entre els que eren de reialenc i de senyoriu). D'aquesta manera, els esmentats estaments també van ser amos de musulmans, els van utilitzar com a mà d'obra i els varen cobrar uns impostos que ara seria llarg de detallar.

En conseqüència, s'ha de concloure que tots plegats se'n van servir a la seva conveniència sempre que era possible i que també hi ha haver explotació. En aquest sentit, cal assenyalar que la majoria dels privilegis concedits de bell nou a la població islàmica van ser d'ordre laboral, com el fet que, per fur de València (1285, ratificat per Pere el Gran i, el 1290, pel seu fill Alfons el Franc), poguessin treballar durant les festes cristianes per tal de poder fer front als nombrosos tributs a que estaven obligats.<sup>20</sup>

Crexem en aquest fur que als sarrahins no sie vedat laurar lurs heretats pròpies ne en altres que tinguen a laurar a miges, o a cosa sabuda, els dies de les festes, enfora lo dia de Nadal, e el dia de Pascha Florida, e lo de Cinquagesma, e el dia de Sancta maria miyant Agost.

Com a final d'aquest apartat, crec que podem concloure sens dubte que la visió dels mandataris cristians envers els jueus va ser la d'aprofitar la conjuntura dels beneficis que derivaven de la seva tributació i de la seva col·laboració en diverses tasques administratives i prestatàries. Pel que fa als musulmans, també en van treure tot el profit possible: monarques i senyors els protegiren perquè eren mà d'obra barata que, a diferència dels vassalls cristians, s'acontentava amb poca cosa. Així ho mostren citacions com:

19. Maria Teresa FERRER, *La frontera amb l'islam ...*, p. 15.

20. Fins i tot, quan es convertiren es disposà que el calendari no fóra per ells tan carregat de festes religioses com pels cristians vells (vegeu Dolores BRAMON, *Contra moros i jueus...*, p. 77).



*de día y de noche estaban sobre sus tierras y heredades sustentándose con solo pan de cevada, miel, passas o higos,*

o bé

*beven un jarro de agua y comen un puño de passas, todo lo demás es para sus senyores, y para traer a vender a València o por el Reyno.*<sup>21</sup>

Així es va perpetrar una clara explotació de persones, sense que amb això cregui que es pugui subscriure la qualificació del pare Burns quan parla de “colonialisme medieval.”<sup>22</sup>

### 3. L'ESGLÉSIA I ELS ALTRES

L'Església afirmava que actuava per motius espirituals, però una cosa era la teoria i l'altra va ser la pràctica. En tractar la seva visió envers els jueus i els musulmans hispànics s'observa de bell antuvi un desfasament cronològic entre ambdós grups. El motiu ve determinat pel fet que la coincidència en un mateix territori d'un grup considerat dissident i d'una societat majoritària només tenia antecedents en els països d'Occident respecte a la minoria jueva. Així doncs, les disposicions adoptades per les autoritats eclesiàstiques europees, pautades pels concilis, van ser després repetides i imitades per la legislació civil, en aquest cas, per la hispànica. Aquesta circumstància no es podia reproduir respecte de la població islàmica perquè únicament va coincidir l'existència d'islam i de cristianisme en el reduït territori sicilià.<sup>23</sup>

Aquests trasllats de disposicions eclesiàstiques a legislació civil es mostren, per exemple, en les mesures que obligaven el jueu a portar un distintiu extern que acredités la seva condició, decretades l'any 1215 pel IV Concili del Laterà i que s'aplicaren als hispànics, però que no apareixen com a imposició als musulmans fins un segle més tard. El mateix es pot dir de les normes relatives a la prohibició de portar armes, barba, ornaments, etc., en el fet de no poder participar en diverses manifestacions

21. Tulio HALPERÍN-DONGHI, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en València*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1980.

22. És evident que l'explotació no es feia en benefici d'una entitat territorial exterior o metròpolis, sinó que es va realitzar dins del territori del propi estat.

23. Altres dos grans desfasaments cronològics es poden observar en les dates en què es varen produir les conversions en massa i les expulsions d'ambdós col·lectius (vegeu Dolors BRAMON, “Aproximación a un estudio comparativo de la situación social y religiosa de las minorías morisca y judeoconversa en España”, *Actes du Symposium International du CIEM. Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Institut Supérieur de Documentation, Tunis, 1984, p. 76-82).

i celebracions públiques, en estar-los vetat formar part de la organització gremial, així com en d'altres mesures discriminants.<sup>24</sup>

Amb l'anuència del Papat, l'Església va intentar entorpir les manifestacions culturals d'ambdues minories religioses. Pel que fa als jueus, un cas molt il·lustratiu és el que es va produir a la Ciutat de Mallorca, quan van ser condemnats per haver afavorit la conversió al judaisme d'alguns cristians. Això succeïa entre els anys 1313 i 1315 i els jueus van perdre la propietat de la sinagoga perquè afavorint el pas al judaisme i l'apostasia d'uns cristians, obraren com a factors de perfídia i d'heretgia, que són crims sotmesos a la legislació eclesiàstica.

El rei Sanç considerà que s'hi havien dit i tractat coses en oprobi de Jesucrist i decidí convertir-la en capella dedicada a la Santa Fe [Catòlica], avui de Montesión. Quan l'aljama impetrà poder-ne construir una de nova, l'oposició eclesiàstica plantejà arguments, al meu entendre, ben pelegrins: tolerar la religió jueva era consentir i afavorir la idolatria perquè els jueus adoren un déu fals pel fet de negar la Trinitat, tot conclouent: *quia deus non est qui Trinus non est*.

Així mateix, raonà que:

els emperadors romans, que eren gentils[!], varen exterminar els jueus que crucificaren Jesucrist i van destruir llur Temple i la ciutat de Jerusalem. Quin horror, doncs, no ha de causar veure un príncep cristià concedint un privilegi de sinagoga als jueus que han intentat crucificar novament Jesucrist.<sup>25</sup>

Sense entrar en el contingut dels llibres dedicats exclusivament a polèmica religiosa —antijueva, antimusulmana o anticristiana, que aquí no consideraré—, es poden trobar també abundosos exemples en el sermó de Vicent Ferrer, que predicà coses tan dures com “no havem majors enemichs... si us envien pa, lançau-lo als cans”,<sup>26</sup> però crec que ara i aquí serà més interessant centrar-nos en la visió que va tenir —i va expandir— l'Església respecte del jueu com a individu pèrfid i, en conseqüència, com un element contaminant. Aquest concepte ja venia de lluny i així, per exemple, en temps de Sisebut (612–621) ja es considerava una “gloria de la fe verdadera que l'execrable perfídia dels jueus”

24. Vegeu Dolores BRAMON, *Contra moros i jueus...*, p. 105–122.

25. Jaume RIERA, “La Historia de Sancta Fide Catholica de Benet Espanyol (1548). La primera història dels jueus de la Ciutat de Mallorca”, *Fontes Rerum Balearium*, 3 (Palma, 1979–1980), p. 25. Els textos que cito són en llatí i traduïts per l'autor. Crida l'atenció l'ús del terme “gentil”, que és exclusiu del judaisme i que s'aplica als que no practiquen aquesta religió.

26. Vicent FERRER, *Sermons*, Gret Schib (ed.), Barcino, Barcelona, 1975, vol. III, p. 14.

no tingués cap domini sobre cristians.<sup>27</sup> L'any 633, en el IV Concili de Toledo segueix mencionant-se la *inflexibilis judaeorum perfidia* i aquesta idea persisteix en el IV del Laterà (1215), on s'oposa la *christiana devotio* a la *iudeorum perfidia*.<sup>28</sup> Tot plegat portà a veure el jueu com a un personatge pervers, emmetzinador causant de pesta, segrestador de nens cristians i autor de crims rituals, etc. mai demostrats a la Corona Catalanoaragonesa.

En un altre ordre de coses, i malgrat que s'havia proclamat repetidament que els jueus tenien dret a la seva pràctica religiosa, que no tenien obligació d'acceptar el baptisme i que eren protegits per la Santa Seu,<sup>29</sup> les consignes pontifícies s'oblidaven constantment. Calia, de totes passades, segregrar els jueus dels cristians perquè el tracte podia tenir greus conseqüències pels vertaders fidels. La cohabitació entre uns i altres era "un deshonor per a la religió cristiana i un perill per a les ànimes."<sup>30</sup>

En aquest sentit, una de les actuacions més temudes era la dels metges jueus perquè guarint el cos podien contaminar l'ànima del pacient. La prohibició eclesiàstica als cristians d'acudir a metges jueus, que ja figura veladament en el cànon 22 del IV Concili del Laterà, és una de les mesures més reiterades i, aquesta reiteració, des de 1263, és prova evident del poc cas que se'n va fer, sobre tot davant de malalties greus.<sup>31</sup>

Ja són prou coneguts els casos de metges jueus atenent reis, nobles, eclesiàstics i un llarg etcètera. Tant és així que les autoritats civils valencianes, per tal d'impedir l'exercici de la medicina als jueus, exigiren, des de 1363, que qualsevol jueu que aspirés a metge hagués de ser examinat no solament per un col·lega de la seva llei, sinó també per un de cristià, mesura que ja havia estat contemplada a les Corts de Montsó de l'any 1289.<sup>32</sup>

27. José Luis LACAVE, "La legislación antijudía de los visigodos", *Simposio Toledo Judaico*, Publicaciones del Centro Universitario de Toledo-Universidad Complutense de Madrid, Toledo, 1973, vol. I, p. 31-42.

28. David ROMANO, "Coexistencia/convivenza...", p. 368.

29. Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1988-1991, Asunción BLASCO, "Los judíos de la España medieval: su relación con musulmanes y cristianos", *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Julio VALDEÓN (ed.), Fundación Duques de Soria-Ámbito, Valladolid, 2004, p. 71-101.

30. ... *dedecus religionis christiane ac periculum animarum*, segons l'orde de segregació donada pel rei Pere als cònsuls de Vilafranca de Conflent, l'any 1382 (Jaume RIERA, "Juderías y sinagogas en Cataluña, diez años después", *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval, XI Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2003, p. 230-251).

31. La bibliografia al respecte és molt abundant. Vegeu, per exemple, les obres generals d'Antoni CARDONER, *Història de la medicina a la Corona d'Aragó (1162-1479)*, Editorial Scientia, Barcelona, 1973; LuíS GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Akal, Madrid, 1976; Asunción BLASCO, "Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV)", *Aragón en la Edad Media*, 12 (Saragossa, 1955), p. 153-182, i la bibliografia allà citada.

32. Les mesures també anaven dirigides a evitar l'actuació de metges musulmans, però LuíS GARCÍA BALLESTER, anota que no va trobar mai en la documentació municipal dels segles XIV i XV cap

No cal dir que dins d'aquesta voluntat de segregació, figuraven també tota mena de prohibicions per tal d'evitar qualsevol contacte. En aquest sentit, una constitució sinodal lleidatana de l'any 1325 arribà a proclamar l'excomunió dels cristians que assistissin a circumcisions o bodes de jueus.<sup>33</sup> Naturalment, les relacions més temudes eren les sexuals i, com és obvi, els matrimonis mixtes, cosa prohibida també entre els jueus, però permesa entre musulmà i no musulmana per l'islam. El sexe entre membres dels altres grups també era prohibit a jueus i a musulmans. Cal assenyalar que el càstig de pena de mort fixat pel cristià que el practicava amb musulmana i/o amb jueva no tenia correspondència exacta entre les altres dues comunitats, que el més sovint reduïen el o la considerada culpable a esclavitud.<sup>34</sup>

Això no obstant, tal com han demostrat Lacave<sup>35</sup> en relació a la Corona de Castella i Riera a la Catalanoaragonesa, l'obligatorietat que els jueus visquessin en un lloc tancat i exclusiu és molt tardana i, el més sovint, eren els propis jueus els que demanaven el privilegi de poder tancar les portes del barri o dels carrers on vivien. En paraules d'aquest darrer estudiós, "amb el temps, la segregació espacial dels jueus es va convertir en una manifestació més del rebuig a la seva convivència" i a finals del segle XIV ja s'al·ludia a ella com a una obligació, quan certament fins al primer quart del segle XV no es varen poder esgrimir lleis civils i canòniques per tal de fer efectiva aquesta segregació.<sup>36</sup>

Pel que fa als musulmans, podem extreure diverses opinions del gironí Francesc Eiximenis, que va viure a València entre els anys 1383 i 1408. Si en el seu *Dotzè del Cristià* ja havia manifestat la seva postura general dient que "la llibertat dels infels habitants entre nosaltres és menor que la nostra, emperò és prou gran"<sup>37</sup> palesa el seu recel envers els musulmans advertint els cristians del següent:

---

testimoni que doni constància de la presència de sarrains en aquests tribunals examinadors i sí que consta la de jueus (LUÍS GARCÍA BALLESTER, *Historia social de la medicina...*, p. 48).

33. *Quod Christiani non intersit circumcissionibus vel nuptius judeorum causa honorandi; alias sunt excommunicati* (David ROMANO, "Coesistenza/convivenza...", p. 369).

34. Maria Teresa FERRER, *Els sarrains de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XV. Segregació i discriminació*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1987, p. 17-39 i David NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001, p. 190 (edició original: David NIRENBERG, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996).

35. José Luis LACAVE, *Juderías y sinagogas españolas*, Mapfre, Madrid, 1992, p. 12.

36. Així, pel que fa a Catalunya, la primera disposició legal promulgada és la Constitució Apostòlica de Benet XIII de l'any 1415, seguida de la Pragmàtica de Ferran I (vegeu Jaume RIERA, "Juderías y sinagogas...", p. 240-242).

37. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè del Crestià*, Lambert PALMART, València, 1484, cap. 170 (Jaume RIERA, "Acopio y destrucción ...", p. 99).

Sots mesclats ab diversos infels, de que es poden esdevenir innumerables perills a la cosa pública. Per raó de la qual cosa fa mester que lo nom de aquell malvat Mafomet no permetats per res hornar públicament a ells, per tal que Déus no sia aïrat contra vosaltres ni contra la terra.<sup>38</sup>

I en el seu *Llibre dels àngels*, aquí especialment interessant perquè era dirigit a un públic laic i no tan preparat com els lectors més selectes de les seves altres obres, no s'està de criticar les autoritats hispàniques per la seva política interessadament tolerant envers els musulmans, i escriu:

aquí lo poble cristià sofrerà grans invasions e enuigs per los moros que ells mateixos sostenen, favoren e nodrexen per lo gran servey que n'an, mas tornar-los han damunt car més an amat lur servey que la honor de Jhesuchrist. Trobar-los an lavors los crestians cruels enemichs e terribles esvaydors fins que sia dada fi al poble aquell malvat.<sup>39</sup>

Aquests comportaments ambigus i contradictoris criticats pel menoret s'observen, també i per exemple, en les relacions hagudes entre els ordes militars i els seus vassalls musulmans. La contradicció era inherent a la pròpia funció d'aquestes organitzacions eclesiàsticomilitars que, per una banda, pretenien l'alliberament de la Terra Santa (i, per extensió, d'arreu) i que, per l'altra, es beneficiaven de l'existència de súbdits musulmans, a qui eximien normalment del pagament d'impostos i que fins i tot, com en el cas de l'Orde de Calatrava, a Alcanyís, els van permetre de portar armes per tal d'utilitzar-los com a guerrers enfront dels seus rivals cristians.<sup>40</sup>

#### 4. LA VISIÓ DEL POBLE

Com és sabut, hi havia jueus vivint a moltes poblacions del territori de la Corona Catalanoaragonesa. Romanents del període andalusí o vinguts de nou, alguns d'ells van administrar les rendes reials, alguns van ocupar càrrecs públics, com la recaptació d'impostos i alguns es van dedicar a la importació de productes de luxe i a manufacturar-los, com el corall, la seda, l'argenteria o les pedres precioses. Alguns —també només alguns!— coneixien l'àrab, l'hebreu i la llengua o llengües del lloc on vivien, alguns van fer de corredors i també hi va haver alguns

38. Francesc EIXIMENIS, *Lo regiment de la cosa pública*, Cristòfor Cofman, València, 1499, p. 18-19.

39. Sergi GASCÓN, *Edició crítica del Llibre dels àngels (1392)*, 2 vols. Universitat Autònoma de Barcelona (tesi doctoral), Bellaterra, 1992 (dec, agraeixo i extrec la notícia de Glòria SABATÉ, *De nou Eiximenis escrivint sobre Mahoma*, Universitat de Barcelona, (treball inèdit del Curs d'Islamologia II, de la Facultat de Filologia), Barcelona, 2003).

40. Brian CATLOS, "Cristians, musulmans i jueus...", p. 10-11.

bons metges i cirurgians. Pocs, això sí, varen tenir activitats agropecuàries perquè l'obligat descans sabàtic i altres festivitats del judaisme entorpien aquesta dedicació. Això no obstant, i contra el que massa sovint es dona per fet, la gran majoria dels jueus hispànics van ser gent modesta, petits artesans, sastres, sabaters, etc. o petits comerciants sense que destaquessin econòmicament de la resta de la població.

Ara bé, com que el desig de tot jueu ha de ser el de tenir temps lliure per a dedicar-se a l'estudi de la Llei i del Talmud, els que van poder van optar pel préstec de diner a interès. Al prestamista (i canviador de moneda a les fires) respon, per antonomàsia, la figura del jueu medieval i el cert és que aquesta vessant abunda en els nostres arxius, perquè cada préstec requeria un paper on constessin les condicions. Aquesta dedicació és, al meu entendre, la decisiva a l'hora d'esbrinar què podia pensar el poble de la seva existència. Això és així perquè sovint va anar generant gran malvolença per part dels creditors i la documentació ens assabenta sovint de famílies endeudades de generació en generació.<sup>41</sup>

La crisi econòmica general agreujà la situació, sovintejaren falses acusacions contra els jueus, se'ls molestava en llurs celebracions religioses<sup>42</sup> i el descontentament dels cristians anà en augment. Molt il·lustrativa em sembla la frase següent, que recull la documentació valenciana:

E qui aquelles coses li consella, no li dona bon consell ni leal, car no és àls sinó fer juheria de cascuna de ses universitats... a aytal demanda no darem loch, cas més amam morir que ésser semblants a jueus.<sup>43</sup>

Si aquesta és la resposta que donaren els jurats valencians quan es va voler crear un nou impost per a obs del passatge de Sardenya i de Sicília, què hi diria la veu del carrer?

No oblidem, tampoc, que el jueu no deixava de ser un competidor en el món del treball i així es palesa en una queixa formulada al

---

41. Sense que hi hagi cap lligam ni relació amb els jueus medievals —i ho subratllo molt expressament—, consigno aquí l'existència d'una làpida que encara es conserva a la llinda de la porta gran d'un mas de Camós (Pla de l'Estany) on hi ha següent inscripció: "Si en ta casa tens bonança no hi serà si fas fermança a ningú. Mira lo que tens i paga-ho tu. La deuda que m'ha donat més maldecaps fou una fermança dels meus passats. Salvi Llapart". Vegeu, entre molts exemples, Dolors BRAMON, *Els jueus de Banyoles*, Centre d'Estudis Comarcals de Banyoles, Banyoles, 1985, on figura el detall de la inscripció citada.

42. Vegeu, per exemple i per Aragó, Asunción BLASCO, "Ocio y trabajo en el mundo hispano judío", *El legado de los judíos al Occidente europeo: de los reinos hispánicos a la monarquía española*; Cuartos Encuentros Judaicos de Tudela, Tudela, 11-13 de septiembre de 2000, Fermín MIRANDA (ed.), Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2002.

43. Arxiu Municipal de València, Lletres Missives, g3 4, fol. 108 v, carta de 26 d'octubre de 1387. Dec i agraeixo la notícia al col·lega i amic Agustín Rubio Vela.

Consell de la ciutat de València pels sastres cristians, en la qual es posa de manifest que els sastres jueus venien llurs manufactures a preus més mòdics que ells. Com en d'altres ocasions, l'autoritat corresponent donà llargues a l'afer.<sup>44</sup>

Tot plegat estigué en l'origen d'atacs sovintejats a jueus, a calls i a jueries que culminaren en els grans avalots generals de l'any 1391 (amb l'excepció de Morvedre, pel que fa al territori catalanoaragonés). S'ha escrit molt sobre les motivacions d'aquests fets i la bibliografia que hi fa referència és prou abundant. L'obra de Baer és molt valuosa però estimà, com molts d'altres estudiosos, que els avalots foren un fenomen d'origen essencialment religiós.<sup>45</sup> Wolff seguí partint de l'element pseudo-religiós que envoltà els esdeveniments i hi destacà la facilitat amb què s'acceptaren els rumors de fets miraculosos que es derivarien dels fets, però la recerca de Jaume Riera és bàsica per entendre la complexitat del procés.<sup>46</sup> Aquest autor hi assenjala diverses concauses —religioses, polítiques, econòmiques i socials— derivades de la crisi del moment i observa com el poble no apuntava directament a la mort dels jueus, sinó a la seva supressió per mort o per baptisme, l'atac discriminat a tots els que intentaven defensar els jueus, el simptomàtic assalt a la moreria de València una vegada feta la destrucció de la jueria i la visió providencialista que se'n va fer.<sup>47</sup> En

44. “semblantment, com fos raonat que de l'estatge que alguns juheus, exercin lurs officis en obradors e taules a loguer entre ls cristians en diverses partides de la ciutat, se podien seguir alguns inconvenients e dans, e per altres del dit consell fos raonat que ls juheus usants d'offici de sartres, estants en la dita manera per taules logades, hi estaven bé, per los salaris imoderats que cristians sartres demanaven e prenien, lo dit consell, haüd sobre açò parlament e acord, e volent satisfèr a cascun cap, volch e tench per bé que ls jurats e advocats de la dita ciutat se certifiquen de tot açò en fet e examinen entre si què o qual cosa parrà sobre los dits affers mellor o pus expedient, e al dit consell leguda e possible de fer, e facen-ne relació en antre consell perquè hi puxa mils proveir”. (Arxiu Municipal de València, Manual de Consells, A 18, fol.119 vº, carta de l'1 de febrer de 1386. Agraïxo també a A. Rubio Vela la transcripció del document).

45. Ytzhak BAER, *A History of the Jews in christian Spain*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1966, vol. II (Ytzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Altalena, Madrid, 1981, vol. II); Philippe WOLFF, “The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?”, *Past and Present*, 50 (Oxford, 1971), p. 4-18.

46. Vegeu, especialment, Jaume RIERA, “Los tumultos contra las juderías de la Corona de Aragón en 1391”, *Cuadernos de Historia. Anexos de la revista Hispania*, 8 (Madrid, 1977), p. 213-225; Jaume RIERA, “Estrangers participants als avalots contra les jueries de la Corona d'Aragó el 1391”, *Anuario de Estudios Medievales*, 10 (Barcelona, 1980), p. 577-583; Jaume RIERA, “Els avalots del 1391 a Girona”, *Jornades d'història dels Jueus a Catalunya*, Ajuntament de Girona, Girona, 1990, p. 95-173, on analitza els lligams financers existents entre alguns jueus i l'elit municipal de la ciutat.

47. En carta escrita per l'infant Martí a la seva esposa Maria de Luna, després de la carnassa feta a València, on es trobava, li diu: “Durant lo dit alvalot isqueren molts juheus del call e tots anaven a les esgléyes per batejar-se així que aquella mateixa jornada se faeren cristians la major part. E après han continuat, així que fort són pochos los qui romanen a batejar”. La carta segueix informant que “tots los juheus se són fets cristians” a Xàtiva, Borriana, Alzira, Lliria i “a molts altres llochs” (Jaume RIERA, “Los tumultos ...”, p. 222-224).

realitat, en resum i al meu entendre, l'ira i el descontentament populars originats per la crisi es van dirigir contra els jueus perquè eren la propietat més vulnerable que tenia la Corona.

Pel que fa als musulmans, la seva situació general es diferencià radicalment de la dels jueus perquè, com que alguns d'aquests, com hem vist, es dedicaren a funcions administratives, diplomàtiques, d'intèrprets, a la medicina, etc. els fou permès romandre i/o establir-se dins de les poblacions. Per contra, els musulmans foren obligats a abandonar llurs habitatges i traslladar-se fora murs, dedicant-se, majoritàriament a activitats rurals. Així, i en general, la seva incidència fou molt menor en la vida dels cristians.

Això no obstant, el temor a la revolta, sobretot de les aljames més nombroses o que vivien concentrades en un lloc determinat, propiciava un sentiment de recel. A aquest perill s'hi sumà la cohesió que s'observava en els musulmans com a comunitat no assimilada i els possibles lligams que els pogueren unir, a manera de quinta columna, amb llurs correligionaris andalusos o amb les ja aleshores sovintejades incursions marítimes de forma de cors.

Aquestes pors estan en l'origen de més d'un avalot que tingué lloc contra moreries, com és el cas, ja ben primerenc, de les de València i Benissanó (1276), Alzira i Xelva (1277), Lliria, Ribesaltes, Castellnou, Onda, Orpesa, Fortaleny, Morvedre, Alcalatén i Caudiel (entre 1286 i 1290), les de Sollana, Picassent, Alberic, Xàtiva, Onil i, de nou, Morvedre (entre 1286 i 1290)<sup>48</sup> i, sobre tot, el gran assalt a la moreria valenciana que es produí arran del de la juevia, magníficament estudiat per Carme Barceló.<sup>49</sup>

Per acabar aquest apartat, crec que és oportú assenyalar que s'ha emfatitzat molt sobre el menyspreu que denota el nom de 'mudèjar' referit al romanent musulmà i el significat de 'domat' o 'sotmès' del terme, però la veritat és que només s'usà a la Corona de Castella —majoritàriament entre els mateixos mudèjars— i que no es va utilitzar a casa nostra. Ha estat la historiografia del segle passat qui ha decidit que aquesta denominació substituís la de l'època, que va ser la de 'moro' o de 'sarraí' sense cap connotació despectiva.<sup>50</sup>

48. Vicent MARTINES, *Temps de croada...*, p. 80.

49. Carme BARCELÓ, "La moreria de València en el reinado de Juan II", *Saitabi*, 30 (València, 1980), p. 49-71.

50 El terme "moro", molt probablement d'origen fenici, deriva del que es va donar als antics habitants del Nord d'Àfrica, després dita Mauritania pels romans, i al·ludeix, en conseqüència, a qüestions



Així mateix, també cal insistir molt expressament que s'ha d'acabar d'una vegada per totes amb el tòpic que els jueus constituïen una classe poderosa, que eren gent molt culta, metges extraordinaris, excel·lents artesans d'objectes de luxe i grans comerciants i altres generalitzacions que encara es troben en els treballs especialitzats. En resum i en general, i pel que fa als que assoliren alguna preeminència, només es pot parlar d'algunes famílies i/o d'alguns individus aïllats.

## 5. LA VISIÓ ICONOGRÀFICA

### *La producció acadèmica*

Podríem pensar que la iconografia de l'època seria un bon element que permetés esbrinar quina visió es tenia des de la societat cristiana dels membres que pertanyien als dos grans grups dissidents que aquí estic considerant. És obvi que els artistes medievals de la Corona van coincidir cronològicament amb l'existència de jueus i musulmans i, en conseqüència, el tractament que els van donar podria reflectir quina era la consideració que els mereixien. Em fixaré sobretot en la producció pictòrica, que és la més abundosa, si bé ja avanço que l'intent no servirà de molt.

Cal assenyalar, en primer lloc, que la creació artística medieval del territori que ens ocupa va emmarcar-se i desenvolupar-se dins dels grans corrents estilístics que s'estengueren per Europa occidental. Tot primer, cal referir-se a l'estil italo-gòtic, que provenia de l'escola toscana, sienesa, sobretot. Aquest estil es caracteritzà pel seu classicisme, per la serenitat dels personatges representats i per la sobrietat de detalls i fou seguit per l'anomenat gòtic internacional, de major expressivitat i amb una clara intenció anecdòtica per marcar els contrastos i les diferències i, en general, per un cert barroquisme i una major complexitat en el tractament de l'espai.

Aquesta escola internacional assolí la màxima esplendor en la primera meitat del segle xv, moment a partir del qual es pot apreciar una clara influència flamenca —conreada amb menor fortuna pels artistes autòctons— per a passar després al marc del renaixement i que, malgrat que exagerà els trets físics negatius atribuïts als jueus, crec millor no considerar-lo ara i aquí perquè no coincidí cronològicament amb la presència de jueus a territoris de la Corona Catalanoaragonesa.

---

geogràfiques o ètniques. Al seu torn, 'sarraí' prové de l'arameu rabínic *sarqá/yín*, 'habitants del desert', i prové del que es va donar a una tribu àrab nòmada que es dedicava al pillatge als voltants del Sinaí.

En les obres del primer grup, ateses les constants estilístiques que el defineixen, no es pot apreciar cap diferència en el tractament iconogràfic dels personatges, siguin jueus, moros o cristians. Els jueus solen distingir-se per portar barba i vestir de burell, sovint capa i capiroc i rodella al pit (les dones al front), tal com es pot observar en el mural que es troba al reracor de la catedral de Tarragona o en les dones esculpides en el claustre de la de Barcelona. Comptem també amb els retaules dits de la Eucaristia, realitzats a partir de 1316 quan s'expandí la celebració de la festivitat del *Corpus Cristi*. No en coneixem cap a l'Aragó, però sí un a Vilafermosa (Alt Millars) i els dos catalans de Vallbona de les Monges (Urgell) i de Queralbs (Ripollès). Tots els personatges tenen el mateix tractament gràfic i els jueus porten la roda, si bé la jueva de la seqüència no la porta quan fa veure combrega i es guarda l'Hòstia per tal de profanar-la i destruir-la. No cal dir que no se'n surt i es palesa a tots tres el triomf final del Cos de Crist.

De la segona de les escoles esmentades, podem fixar-nos en el retaule de Bonifaci Ferrer i més concretament, en les escenes de la lapidació de Sant Esteve i de la conversió de Sant Pau. A la mort del protomàrtir, els botxins tenen l'expressió malèvola i els trets físics tòpics del jueu, assenyalats sobretot amb la prominència del nas. El mateix tractament es dona a Saulo, que contempla l'escena tot guardant els vestits als saigs i que és totalment diferent a com el mateix artista —anònim— el representa en l'escena de la seva conversió.

S'aprecia, en conseqüència una clara intencionalitat del pintor pel que fa al tracte donat a les figures dels personatges: aquests tenen una o altra expressió o aparença segons els papers històrics que els hagi tocat de jugar. En aquest mateix sentit, no conec cap imatge de Jesús, de la Verge o dels Apòstols que responguin a les caracteritzacions que hom considera típiques del poble jueu, malgrat formar-ne part.

Així mateix, quan a l'època es volia representar un personatge dolent, malèvol o heterodox, s'utilitzava la iconografia pròpia de jueus encara que no en fossin. Aquest és el cas, per exemple, de les obres de Pere Nicolau i de Cristòfol Llorens dedicades a la famosa ordalia de Fanjeux o prova judicial de llibres ortodoxos i dels herètics albigesos, davant de dominicans. Els càtars que contempen la foguera presenten els trets característics als que m'he referit, és a dir, nassos forts i vestits i turbants típicament orientals. Aquest detall absolutament a-històric també es pot observar entre els homes (jueus i/o sarrains) que contempen com Vicens Ferrer cura un endimoniat en l'anomenat retaule del Grifó.

Cal assenyalar al respecte que són molt escasses les representacions iconogràfiques de moros, així com també és molt minsa la seva incidència en la literatura profana. A l'enteixinat de la catedral de Terol figuren tres dones treballant en la construcció: l'una puja material amb una corriola i les altres dues porten i col·loquen rajols. Cap d'elles difereix de la resta de personatges femenins del conjunt de l'artesonat, amb l'excepció d'un vel transparent que porten sobre la boca. Coneixem també un esbós de Vincenzo Carducci datat l'any 1627 sobre l'expulsió dels moriscos i una sèrie anònima de la segona meitat del segle XVII que els representa embarcant-se en el port de Dénia. La tònica general a l'hora de visionar-los és o bé l'ús del turbant (imposat amb més o menys força des de 1340) o bé la pobresa dels seus vestits.

Acabo, doncs, aquest apartat sense poder arribar a cap conclusió perquè els efectes dels corrents artístics, del protagonisme històric i de la intencionalitat dels autors van distorsionar les representacions gràfiques de moros i jueus i no sembla que reflecteixin ni la visió ni els sentiments de la societat cristiana.

### *La visió popular*

És en aquest camp on es palesa obertament i clara l'animadversió del poble envers l'altre, especialment amb els jueus. De ben segur que existeixen caricatures de moros i/o del profeta de l'islam, però jo no en conec cap. Per contra, són moltes les de jueus que estan incloses en diversos lligalls conservats en els nostres arxius. Valguin com a exemple el dibuix que figura en un protocol notarial procedent de Castelló d'Empúries que representa el que fou secretari de l'aljama (probablement Barzelai Bondia) durant els anys 1297-1299 i el de tres jueus conservats a l'Arxiu de la Cova Fumada de Vic (1334). Tots ells exageren el tòpic nas fort atribuït als membres del poble d'Israel, però encara és més grotesca la caricatura feta per un escrivà del Justícia Civil valencià, conservat a l'Arxiu del Regne de València que representa un jueu de quatre grapes, amb cua i amb un sexe desproporcionat i d'enorme grandària.

## 6. L'ALTRA PERSPECTIVA

Poques són les notícies del que pensaven els moros i els jueus que eren súbdits de la Corona Catalanoaragonesa i no sé de cap investigador que s'hagi dedicat al seu estudi en profunditat.

Per conèixer la visió dels musulmans i dels jueus seria molt útil l'estudi conjunt de les fàtues emeses pels ulemes i dels dictàmens o

*respona* dels rabins, si bé crec que difícilment arribaríem a percebre el vertader pensament del poble.<sup>51</sup> Pel mateix motiu he prescindit dels llibres de polèmica religiosa, nombrosos, interessants i ben estudiats en els tres àmbits religiosos que aquí tractem perquè, encara que la majoria fossin destinats al poble, s'ha de tenir en compte que són producte d'intel·lectuals més o menys qualificats. En conseqüència, cal espigolar les dades disperses en la documentació general, tasca feixuga que des d'aquí convido els estudiosos a tirar endavant.

Ara com ara, les informacions més fàcils d'obtenir són les que figuren en els processos inquisitorials. En general, la majoria de retrets que expressaven jueus i musulmans contra els cristians era el fet que els consideraven idòlatres a causa del dogma de la Santíssima Trinitat. Les citacions serien moltes i basta, com a exemple, el cas de la mare de Lluís de Santàngel, Brianda, en el procés inquisitorial de la qual es troben acusacions com que tenia *a los cristianos por sus enemigos ydólatras, creyentes en tres dioses... i los cristianos y dolatras adoran aquel pan*, en clara al·lusió a l'Eucaristia.<sup>52</sup> Seria més interessant recollir altres manifestacions més espontànies, com per exemple l'expressada per un carnisser jueu gironí que, l'any 1345, va exclamar que "abans renegarie ell Déu e tots cristians eren que son frare no.s faria cristià."<sup>53</sup>

En aquesta recerca cal tenir en compte la situació en la que es produeix l'exposició pública d'un pensament individual perquè és obvi que els no cristians varen haver de tenir tothora una bona dosi de prudència i, sovint, les seves visions negatives envers els cristians apareixen en moments de confidències íntimes, com la d'un morisc que va dir a un amic que esperava *tornar a ser moro antes de morir*, o en situacions d'ira, cas d'una esclava que *enojada y fuera de seso* exclamà que *hera mejor la fe de los moros que la de los cristianos*, o d'una altra que, com a resposta a l'insult de *moraperra*, va replicar: *soy mora, pues mis padres y madre fueron y murieron moros, yo también soi mora, y tengo de morir mora*.<sup>54</sup>

51. Algunes vegades s'hi obtenen informacions poc conegudes, com la dedicació de jueus a l'agricultura més enllà del conreu de la vinya per a l'elaboració del seu propi vi. Vegeu, al respecte, Yom Tov Assis, "La participación de los judíos en la vida económica de Barcelona, s. XIII-XIV", *Jornades d'Història dels Jueus a Catalunya*. Actes, Ajuntament de Girona, Girona, 1990, p. 82-83.

52. Rafael BENÍTEZ, "La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel", *Lluís de Santàngel i el seu temps, Congrés Internacional, València 5 al 8 d'octubre 1987*, Ajuntament de València, València, 1992, p. 82.

53. David ROMANO, "Coesistencia/convivenza ...", p. 370.

54. Les tres citacions figuren a Louis CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Fondo de Cultura Económica, Madrid-México-Buenos Aires, 1979, p. 25 (edició original francesa de 1977).

Un important tret característic dels jueus (i també dels conversos procedents del judaisme) va ser el fet que presumien de llinatge. Ultra sentir-se membres del poble escollit, també es ventaven d'estar en l'origen del credo de la societat cristiana que els dominava i que els considerava descarrilats. En aquest sentit, la seva percepció del propi origen és fàcilment detectable entre els conversos i és obvi que no els havia arribat amb el baptisme sinó que formava part de la seva idiosincràsia com a jueus.

De nou, això es palesa força sovint en la documentació inquisitorial. Així, per exemple, quan la ja esmentada mare de Lluís de Santàngel, va ser titllada de *marrana judía*, va respondre: *sí, que yo me tengo por honrada y todos los míos* i, en el mateix procés, un altre testimoni va testificar que deia que *la ley de Moysés es mejor que no la de los christianos y que más amaría esser judía que no ser christiana*.<sup>55</sup>

Fou també, pel que sembla, l'orgull de llinatge el que motivà la sentència condemnatòria dictada contra la valenciana Isabel Amorós, l'any 1492, perquè:

deya que los conversos eren millors christians que los christians de natura<sup>56</sup>.

És evident que afirmacions d'aquests tipus només podien existir entre els conversos de jueu. Així es palesa en una oració, feta per un convers i per a ús de conversos, on es mostra la voluntat de diferenciació, apel·lant a una suposada desigualtat de tracte envers els musulmans, quan es diu que "a la gent de Maffomet no.ls és dat treball ni plet / ni.ls és fet nengun ultratge."

En aquesta oració a la que m'estic referint, també hi traspuja el sentiment de casta abans esmentat i un envaniment de pertànyer a un llinatge peculiar que els permetia adreçar-se a Maria com a membre del seu propi poble. Tot just començar, l'autor es dol de:

donar a carnatge / los christians d'Israel /  
si bé.s tenen en lo cel / los més sants de llur linatge.<sup>57</sup>

I dos segles després encara la sabien parcialment de memòria alguns conversos mallorquins, que la consideraven *de la Ley de Moysés*.<sup>58</sup>

55. Ambdues citacions figuren a Rafael BENÍTEZ, "La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda...", p. 84, 91.

56. Jaume RIERA, "Oracions en català dels conversos jueus. Notes bibliogràfiques i textos", *Anuario de Filología*, 1 (Barcelona, 1975), p. 349.

57. Ambdues citacions a Jaume RIERA, "Contribució a l'estudi del conflicte religiós dels conversos jueus (segle xv)", *La Corona d'Aragona e il Mediterraneo: aspetti e problemi comuni da Alfonso il Magnanim a Ferdinando il Cattolico (1416-1516)*, Società Napoletana di Storia Patria, Nàpols, 1982, vol. II, p. 413.

58. Baruch BRAUNSTEIN, *The Chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Mallorca*, Columbia University Press, New York, 1936; Angela SELKE, *Los Chuetas y la Inquisición. Vida y muerte del ghetto de Mallorca*, Editorial Taurus, Madrid, 1972.

També participà Vicenç Ferrer d'aquesta creença en l'origen singular i privilegiat dels jueus i els hi reconeix explícitament —això sí, només quan ja són conversos!—, tot recriminant els cristians que els menyspreïn, perquè són stats juheus, e nou deveu fer, car Jesuchrist juheu fò e la Verge Maria abans juhia que christiana.<sup>59</sup>

Com a colofó d'aquest aspecte que fa referència al sentiment de superioritat immanent entre jueus i conversos, faig meves les conclusions de Riera en el seu magnífic estudi sobre els conversos de jueu, quan escriu:

el convers, que es confessa cristià de paraula i de fets, i ho és, no ha renunciat gens al seu origen ètnic, i unint aquest fet social a la seva visió religiosa, integra al seu cristianisme tots els elements judaics que pot. En definitiva és ben conscient que, tan ell com els altres conversos, no són cristians com els altres.<sup>60</sup>

Hem de concloure, al meu entendre, que aquest sentiment de superioritat envers els altres que podem observar entre els conversos de jueus no els havia pas arribat amb llurs conversions, tal com he dit.

Al seu torn, també és difícil d'esbrinar què pensaven els jueus i els musulmans els uns dels altres.<sup>61</sup> En general, tenien poca relació perquè els primers eren majoritàriament urbans i els altres solien viure en medi rural. A les poblacions, les relacions entre ambdues comunitats depenien molt de la proporció numèrica dels seus respectius components. Sabem, per exemple, que es fixaven horaris diferenciats per a l'ús dels banys públics i consta que, sovint i on eren més nombrosos, els musulmans es negaven a compartir barri, mercats o forns amb els jueus.<sup>62</sup> Com és obvi, les relacions que més figuren en la documentació que ens ha pervingut són les que tracten del préstec de diner. Malgrat la teòrica claredat que devia figurar en els corresponents contractes, ens ha arribat notícia d'intents de defugir les obligacions o els terminis estipulats. Així, per exemple, és curiós constatar com l'alfaquí de Tarazona, l'any 1294, al·legava que, si havien transcorregut set anys des del seu establiment, el deute ja no obligava i amb aquest argument incitava els seus corre-

59. Vicent FERRER, *Sermons...*, vol. III, p. 70.

60. Jaume RIERA, "Contribució a l'estudi del conflicte religiós...", p. 414.

61. Això no obstant, hi ha estudis, lamentablement massa breus, com el de David NIRENBERG, "Muslim-Jewish Relations in the Fourteenth Century Crown of Aragon", *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 24 (Berkeley, 1993), p. 249-268; María Luisa LEDESMA, "Incidencia del problema judío en las comunidades mudéjares de Aragón", *Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval. La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1392-1492)*. Sevilla, 25-30 de novembre de 1991, Manuel GONZÁLEZ (ed.), Junta de Andalucía, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997, vol. I, p. 289-300; Asunción BLASCO, "Los judíos de la España medieval...", p. 86-94, etc.

62. John BOSWELL, *The Royal Treasure...*, p. 69.

ligionaris a no pagar. En d'altres casos, algunes aljames aragoneses deien posseir determinats privilegis que els en eximien.<sup>63</sup>

Curiosament, i gràcies a un *responsum* del jueu barceloní establert a València, rabí Isaac bar Xèixet Perfet (1326-1408), dirigit a l'aljama de Sogorb, sense data determinada però anterior a 1391, ens assabentem que els jueus sogorbins s'havien vist en la necessitat de demanar un préstec als musulmans de la localitat per a recuperar els ornaments del *Séfer-Toràh* o rotlle del Pentateuc, aleshores pignorat. Alguns jueus no acceptaven el deute i l'aljama els hagué de comminar en el termini d'un any, sots pena de *hérem* o excomunió. Posteriorment, uns altres jueus al·legaren davant del Batlle que ja contribuïen sobradament als impostos comunitaris i que declinaven el pagament. El Batlle va ordenar, finalment, a l'aljama que anul·lés l'esmentat *hérem*.<sup>64</sup>

En conseqüència, els conflictes eren nombrosos tan per aquest com per altres motius. Una desavinença important, i també freqüent, sorgia sobre quin lloc havien d'ocupar els representants d'una i altra aljama en diversos actes públics, luctuosos o festius. En aquest cas, ben estudiat també per Riera, es mostra, una vegada més, l'actitud pragmàtica de les autoritats de torn.<sup>65</sup>

Finalment, penso que paga la pena d'acabar d'una vegada per totes amb el mite de la convivència interreligiosa medieval. Avui és un tòpic encara vigent, sobretot en l'àmbit de la política: la nostra democràcia ha parlat i està parlant molt —i amb massa triomfalisme!— de la *España de las Tres Culturas*.<sup>66</sup> No és aquest el moment ni el lloc de criticar-ho, però vull cridar l'atenció respecte al pretès model erroni que s'està promocionant.

63. María Blanca BASÁÑEZ, *Las morerías aragonesas durante el reinado de Jaime II. Catálogo de la documentación de la Cancillería Real, (1291-1310)*, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1999, vol. I, docs. núm. 230, 330, 641, respectivament.

64. José Ramón MAGDALENA, "Els jueus valencians en l'Edat Mitjana", *Lluís de Santàngel, un nou home, un nou món*, Generalitat Valenciana, València, 1992, p. 187.

65. Jaume RIERA, "La precedència entre judíos y moros en el reino de Aragón", *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Elena ROMERO (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002, p. 549-560.

66. Fins i tot el Regne del Marroc i la Junta de Andalucía van crear fa poc una Fundació Tres Culturas del Mediterráneo que organitza actes de tota mena. Expliciten que es basen "en el diàleg, la pau i la tolerància, amb l'objectiu de promoure la fusió entre els pobles i cultures de la Mediterrània i l'augment dels valors democràtics i pràctiques per a millorar la comprensió i les relacions entre les institucions i entitats d'Espanya, Europa, Àsia i el Mediterrani".

THE FIRST LITERARY MANIFESTATIONS  
IN THE DISCURSIVE CONSTRUCTION  
OF A NATIONAL IDENTITY:  
THE CASE OF RAMON LLULL<sup>1</sup>

JOSEP E. RUBIO

This article is a revision of a paper originally written to be presented at the conference of the *Deutsche Katalanische Gesellschaft* [*German-Catalan Society*<sup>2</sup>] held in Cologne in 2003 on the topic of *Normes i identitats* [*Norms and Identities*]. Especially in relation to my contribution, this was a somewhat accident-prone conference and for reasons that need not concern us here, this text went largely unnoticed as result of organisational logistics, and did not figure in the conference proceedings. It eventually saw the light in a special issue of the electronic journal, *Mirabilia*, which was not, however, concerned with the specific issue of the construction of identities. Whilst it might not have been the most appropriate forum for my text, I am very grateful to the editors for their willingness to include it. Upon receiving an invitation to participate in this conference, I felt the time was ripe to salvage and revise that article; and, this time, submit it to an appropriate forum.

The subject at hand might be construed as controversial; at the very least, it concerns matters that may be provocative for those who are readily offended. Whenever collective identities — or the myths that ground that identity — are tackled, there is an instinctive tendency to become defensive as we enter a realm that pertains more to belief and faith than to reason. David Lowenthal, referring to what he terms *Fabricating Heritage*, frames the issues as follows:

---

1. This article forms part of a research project *Medieval and modern cultural history: Philological edition and study of written and printed sources (V)*, sponsored by the Ministerio de Economía y Competitividad of the Government of Spain (FFI2013-45931\_P). Josep E. Rubio is lecturer at the Universitat de València.

2. Please note that all translations are my own unless otherwise noted.



Like religious causes, heritage fosters exhilarating fealties. For no other commitment do peoples so readily take up arms [...]. The religious analogy extends to modes of belief: heritage relies on revealed faith rather than rational proof. We elect and exalt our legacy not by weighing its claims to truth, but in feeling that it must be right. The mainstay is not mental effort but moral zeal.<sup>3</sup>

The ‘fabricated’ heritage (or the ‘invented tradition’) is the foundation on which to ‘build the imagined identity’ (the title of the conference from which this publication arose).<sup>4</sup> An analysis of the construction of identity through the fabrication of myths should not, however, be seen as constituting an attack on the identity in question.

All communities create their own myths and construct their own identity; there is nothing abnormal about it. Nevertheless, it is equally acceptable, and indeed desirable, from a historical and scientific perspective, to analyse such processes. As I will later return to, these — the analysis and the construction — are two entirely different phenomena. This article will showcase a paradigmatic example of how myths are wielded in the process of identity construction; this is a literary myth that comes from the foundational medieval times: Ramon Llull. This is myth employed in the construction of the Catalan identity with its origins in the Catalan *Renaixença* but whose influence has been long-lasting and not restricted to one historical period.

It is widely accepted that the Middle Ages is a vital repository from which to extract materials concerning the construction of collective identities across Europe. The Italian historian, Giuseppe Sergi, for example, cautioned us about what he construed as the instrumentalization of history for unrelated aims:

*Dobbiamo fare attenzione: il medioevo si è rivelato, attraverso gli anni, il contenitori ideale dei ‘mythomoteur’, anche se ben di rado risulta averli contenuti davvero come realtà storicamente accertabili [...]. Non è accettabile che il medioevo europeo sia trattato come sponda in cui pescare —con discorsi di comodo spesso disinformati— le legittime origini di grandi formazioni nazionali ottocentesche o le sconosciute radici di rivendicazioni regionalistiche a vocazione neonazionalistica [...]. Può andare tutto bene —o quasi— ma non si disturbi la storia.<sup>5</sup>*

3. David LOWENTHAL, “Fabricating Heritage”, *History and Memory*, 10/1 (1998). Available at <<http://search.proquest.com/docview/195114671?accountid=14777>> [Retrieved: 21st June 2012].

4. The term ‘invention of tradition’ appears in the title of the well-known book Eric HOBBSBAWM, Terence RANGER (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

5. [We must take heed: the Middle Ages has shown itself over the years to be the ideal container of ‘mythomoteur’, even though it seldom turns out to have genuinely contained them as verifiable historic

I quote the words of Sergi as an example of an historical approach that rejects the use of history for political purposes and, in particular, for the legitimisation of an identity discourse in need of myths, tradition, and heritage. But that 'invention of tradition' inevitable requires an *ad hoc* reading of the past, a hermeneutics that interprets it in relation to the present-day. But does this 'infringe' upon history itself?

If 'history', akin to 'historical reality' (a term whose scope also warrants discussion), is understood as a repository of actual events that occurred in the past, then the answer might perhaps be affirmative. If 'History' is to be understood as a discourse about the past, as a science, as a discipline of knowledge, then, I do not believe that it should be affected by such procedures. The historian can establish the performative nature of tradition, examining this creation as simply *one more historical phenomenon*.<sup>6</sup>

In medieval literature, we can also find this mythic power, these 'mythomoteurs' identified by Sergi. In relation to the construction of Catalan identity, Ramon Llull is himself one of the most outstanding reference points. It is no mere quirk of fate that he has been given the title 'Father of the Catalan language' and 'Initiator of literature'; if Cervantes is the quintessential Spanish cultural reference for purposes of collective identity (hence the name Instituto Cervantes) — as is Dante in Italy, Camões in Portugal, Goethe in Germany etc., — when the Catalan government came to create an institution charged with the global dissemination of their language and culture, the *Institut Ramon Llull* was an obvious and even uncontested choice.

The deification of Llull as Father of Catalan culture has a clearly identifiable historical origin: the *Renaixença*. Horst Hina explored this in an article entitled: *La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença*.<sup>7</sup> His line of argument is predicated upon an observation

---

realities. [...] The Middle Ages cannot be shown to have been a riverside on which to fish — with a discourse that is frequently somewhat uninformed — for the legitimate origin of the great formations of the nineteenth-century or the unrecognized roots of regionalist demands that have a neo-nationalistic vocation [...]. It could work fine — or almost — but do not infringe upon the history]. Giuseppe SERGI, *L'idea di medioevo. Tra senso comune e pratica storica*, Donzelli Editore, Rome, 1998, p. 41-42.

6. Hence, for example historians such as Pau Viciano in the Valencian Community have been sensitive to the political usage, since the *Renaixença*, of mythical figures from the medieval past such as King Jaume I the Conqueror or el Cid Campeador: Pau VICIANO, *La temptació de la memòria*, Edicions 3 i 4, València, 1995.

7. [*The Construction of a Cultural Tradition: Ramon Llull and the Renaixença*]. Horst Hina, "La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença", *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes I (Palma de Mallorca, 8-12 de setembre de 1997)*, Joan MAS, Joan MIRALLES, Pere ROSSELLÓ (ed.), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1989, p. 143-155.

made by Joan Lluís Marfany who states that the *catalanisme del Noucents* [the Catalanism of the *Noucents*] ‘inventa tradicions’<sup>8</sup>. He studies Llull in relation to his symbolic weight, as forged through the writings not only of Menéndez Pelayo or Torras i Bages but also, of Eugeni d’Ors, already present in the *Noucentisme*. It is clear that the figure of Llull, as constructed and construed by these authors, does not correspond to historical reality; Llull lived at the end of the thirteenth century within a very specific historical and cultural milieu. It is, for example, revealing that they make no contribution whatsoever to the discovery and publication of the author’s work. Hina, however, goes some distance in attempting to justify the labour of these ‘inventors’ of tradition in the final conclusions to his study:

*Com a conclusió, cal admetre primerament que la Renaixença no va produir una nova edició de Llull i tampoc no va representar un veritable renaixement dels estudis filològics i filosòfics sobre Llull que potser es podien esperar d’ella. Però malgrat això, no tot va ésser mistificació, com es podria pensar després de la lectura del llibre de Marfany sobre el catalanisme que vam citar al començament. Insistent amb tanta vehemència en la fonamental catalanitat de Llull (lingüística, psicològica, històrica, de caràcter), la Renaixença s’adona de l’essencial importància que Llull tenia per a la reconstrucció de la cultura catalana —la seva obra filosòfica i no menys la poètica, i més que res la seva obra catalana. Només calia treure les conclusions i posar mans a la feina.*<sup>9</sup>

I have my reservations about Horst Hina’s idea that work carried out during the *Renaixença* served to inspire the scientific study of Llull’s project. Thus, I shall attempt to explain and justify my reservations here based on the materials on which I have worked, which encompasses the post-*Renaixença* study of Llull right up to the 1940s.

I shall also attempt to demonstrate that the appropriation of Llull as a means by which to justify the invention of tradition continued for decades; this course runs a distinct albeit parallel course to another line of

8. [‘invents traditions’]. Joan-Lluís MARFANY, *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*, Empúries, Barcelona, 1995.

9. [In conclusion, one should firstly admit that the *Renaixença* did not produce a single new edition of Llull. Neither did it supply the genuine revival in philological and philosophical studies on Llull that one might have expected. However, in spite of this, there was more than just the mystification that one might expect after reading Marfany’s book on Catalan nationalism mentioned at the outset. Insisting so vehemently on Llull’s fundamental *catalanitat* (linguistic, psychological, historical, and personality) the *Renaixença* takes cognisance of the crucial importance Llull had for the reconstruction of Catalan culture — his poetic as much as his philosophical works — and, above all, his oeuvre in Catalan. What was needed was to take heed on these contributions, and convert these theoretical conclusions into action.] HORST HINA, “La construcció d’una tradició...”, p. 155.

inquiry: the scientific study of the historical Lull through the edition of his complete works. It is not my belief that the former had a significant influence on the latter; on the contrary, as will later become evident, it has sometimes posed an obstacle for the recognition of the authentic historical value of Lull's work. Even today, some specialists feel obliged to insist on the fact that, strictly speaking, from a historical point of view, Lull is *ni "fundador de la literatura catalana" ni "creador de la llengua literària"*<sup>10</sup>. The embedding of the Lullian project within the socio-cultural context of the Crown of Aragon during the thirteenth century is at the root of this somewhat controversial negation which removed a well-established common-place in Lullian studies. I shall not assess the extent of this rethinking of Lull's role in the creation of language and literature, since that is not my goal. Instead, I shall provide different data to that presented by Hina, in order to show how the identity myth surrounding Lull has been constructed.

Before addressing the task at hand, it is incumbent upon me to supply a terminological precision: up to now, I have addressed a number of important terms as if they were roughly synonymous. However, adopted the philologist perspective, words are not neutral — the choice of one as opposed to another is decisive. In this case, I am referring to those nouns which, in the titles of several articles, books or seminar series, try to designate the phenomenon under consideration. Hobsbawm and Ranger speak about 'the invention of tradition'. Hina, in the aforementioned article, perhaps consciously and with the intent of softening the controversy provoked by the term 'invention' applied to the field of Catalan tradition — as a consequence of the book written by Marfany — replaces it with "construction", and speaks of *la construcció d'una tradició cultural* ("the construction of a cultural tradition"). Obviously, construction does not mean invention. The connotations of the latter term are more negative, since it sounds like fiction, deception and mystification. To construct, in turn, means to enrich, to contribute, and to create. And Lowenthal, also in the aforementioned article, refers to a different term: "fabricating heritage". What is the difference between "to construct" and "to fabricate"? Lowenthal gives two meanings for the latter term:

---

10. [neither a founder of Catalan literature nor a creator of the literary language]. Lola BADIA, Joan SANTANACH, Albert SOLER, "La llengua i la literatura de Ramon LLULL: llocs comuns, malentesos i propostes", *Els Marges*, 87 (Barcelona, winter 2009), p. 73-90 (p. 73-77).

Fabrication has two common meanings. One is to construct with divine artifice, like James Howell's 'Almighty fabricator of the universe' of 1645. This positive usage, now rare save in archaeology and bookbinding goes back to Caxton in the fifteenth century. Only in the eighteenth century does fabricate appear in what the Oxford English Dictionary calls a 'bad sense' — forging, falsifying, making up.<sup>11</sup>

'Fabricating heritage' would be a form of construction with forged materials; a misleading construction, like a Baroque façade made of plaster that does not conceal any building behind. But Lowenthal does not consider the fabrication of heritage a vice, but a virtue, a necessary act. Besides, as I shall explain later on, he describes it as an act with its own realm, distinct and different from history.

'To construct' is also the term used to refer to the theme of the conference that first brought the authors of this special issue together: "To construct imagined identities". The connotation of 'invention' is present in any case. But the term 'to construct' has an undeniable semantic power: its architectural significance is linked to the task of creating an identity because identity needs tangible benchmarks on which to rest. That is why, above all, this is manifested in the construction of monuments, statues with pedestals, buildings. Hobsbawm, in the final chapter of *The Invention of Tradition*, refers to the 'Mass-Producing Traditions' in Europe between 1870 and 1914.<sup>12</sup> He describes the fact that — during the examined period — there is a mass production of public monuments created to promote an identity image that provides cohesion within society. But, besides the physical monuments (building statues, and statues that look like buildings, such as the Vittorio Emanuele II Monument in Rome), monuments also remain in a metaphorical sense. Josep Torras i Bages already referred to Lull's work in these terms in 1892; he asks himself the following rhetorical question in reference to Ramon Lull's *The Book of Contemplation on God*:

*No valdria més que en lloch de eregir tants monuments dedicats a personatges antics y moderns, se fes la impressió d'aquest monument del pensament catalá, verdadera pedra de finíssims y colorejats marbres ahont se podria provehir de richs materials y d'originals formes, lo jovent estudiós de Catalunya?*<sup>13</sup>

11. David LOWENTHAL, "Fabricating...".

12. Eric HOBBSAWM, "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914", *The invention of Tradition...*, p. 263-308.

13. [Would it not be better, instead of erecting so many monuments dedicated to figures from past and present times, that we offered an impression of this monument of Catalan thought, a genuine

*The Book of Contemplation* is also a monument, comprised of gems. Even in the current day, references to this ‘inaugural literary monument’ remain an introductory trope at the beginnings of narratives on Catalan literature. And any monument, let us not forget, acts as a ‘memento’; that is the reason why it serves as a guide for future generations.

Let us see now how certain discourses on identity are constructed (or fabricated) around the figure of Ramon Llull. What I am about to offer is a series of examples taken from the vast bibliography written prior to 1945, from which I have only consulted a significant, but by no means exhaustive, sample. Many of the materials which I will discuss are not readily available in print, and any interested readers will have to visit archives in order to consult the relevant published books and newspaper articles which, especially in the early post-war period, employed the figure of Ramon Llull to support political speeches often of very different political persuasions. In 2003, Salvador Trias Mercant, published *Petita addenda a la Bibliographia Lulliana de Rudolf Brummer* (SL 44, pp. 123–126) —there are four pages which include highly interesting materials such as José Artero’s article published in 1948 in issue number 351 of the journal *Ecclesia: El beato Lulio y el peligro de la URSS* (*The Blessed Lull and the Danger of the URSS*); or Puigdollers’ article published in 1941 in the *Revista de la Universidad de Madrid* titled *La paz, como dimensión espiritual de nuestro Imperio (Séneca, Llull, Vives)* (*Peace, as the Spiritual Dimension of our Empire [Seneca, Llull, Vives]*). That is to say, as I shall later suggest, Llull is not only a reference point in relation to the construction of a national Catalan identity.<sup>14</sup>

There have been many Lulls over the course of the centuries. At an early date, in the fourteenth century, an alchemist Llull is born; followed by the martyr Llull, the saint Llull, the mad/insane Llull, etc. Each of them arouses different interests depending on the time, place and scholar. It could be stated, however, that in the Catalan realm, the revindication of Llull in a nationalist sense does not take place until the nineteenth century. Meanwhile, there are few attempts to find an ‘authentic Llull’, but these attempts can already be found in the eighteenth century. The most interesting case is that of Father Pasqual, a Majorcan monk who wrote *Vindiciae lullianae*, a defence in response to the attacks levelled against

---

cornerstone of fine and coloured marbles that could provide Catalonia’s educated youth with rich materials and original forms.]. Josep TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, Editorial Ibérica, Barcelona, 1913, p. 227–228.

14. Salvador TRIAS, “Petita addenda a la Bibliographia Lulliana de Rudolf Brummer”, *Studia Lulliana*, 44 (Palma de Mallorca, 2004), p. 123–126.

Llull's work and figure by Father Feijoo. In fact, Feijoo attacked a very specific Llull: the sixteenth-century Llull, the magician and alchemist, as opposed to the rational and enlightened spirit being forged at the time of the attack. Pasqual's defence is, though, a demystification of the false Llull, and the first serious attempt to study the true figure of the Majorcan polygraph. The *Vindiciae lullianae* would thus provide an example and precedent for the rediscovery of Llull in the following century.

But the controversy surrounding Feijoo-Pasqual, which lends itself to a 'national' interpretation from Renaixença ideology (a Majorcan defending the principal symbol of Catalan culture in the face of the incomprehension it inspires in the Spanish spirit) did not have precisely that meaning at the time. The reader will not, for example, find a special insistence on the 'Catalan' or 'Majorcan' character of Llull in the *Vindiciae lullianae*. This would come in later centuries and, in large measure, in the work of ecclesiastical authors. Let us first consider the text that deified the figure of Llull in a more explicit sense as a representative of genuine Catalan thought: I am here referring to *La filosofia nacional de Catalunya* [*The National Philosophy of Catalonia*] a delivered by Monsignor Salvador Bové and published in Barcelona in 1902. The assumption upon which he is working are clear from the outset: *la nació es la ànima [...], la nació es un principi espiritual*<sup>15</sup> ["the nation is the soul [...], the nation is a spiritual principle"]. And, as such, it has its own idiosyncrasies, which are manifest through some of the arts, legal principles and an autochthonous philosophy. In relation to the Catalan example, Bové asks himself what is the national Catalan philosophy, the one born *de les metexes entranyes del pensament de la Nació catalana* ["from bowels of the Catalan Nation's thought"]. The answer: *La Filosofia nacional de Catalunya es la filosofia lulliana* [*The national Philosophy of Catalonia is the Lullian philosophy*]. And it is likewise because, according to Bové, it responds, to the innermost essence of the spirit and character of the Catalan people.<sup>16</sup>

Bové's conference is an example of an exalted nationalist discourse, in which the existence of a Catalan Nation (always capitalized) with its own soul is reiterated. Other distinguished examples of this reading of Llull which develop concrete details more fully followed this. A book by Monsignor Joan Avinyó *El terciari francescà beat Ramón Llull*, [*The Franciscan Tertiary Blessed Ramón Llull*], for example, is a very representative

15. Salvador Bové, *La filosofia nacional de Catalunya*, Estampa de Fidel Giró, Barcelona, 1902, p. 9.

16. Salvador Bové, *La filosofia nacional...*, p. 35.

text as regards the image of Lull as an identitary symbol. The book was published in 1912, but it was written at least five years previously.<sup>17</sup> The dedicatory is a veritable mission statement: *A ma estimada Catalunya, patria del Beat Ramon Llull y del autor* (“To my beloved Catalonia, birthplace to the Blessed Ramon Llull and to the author of these words”). This is also the case as regards the quotation from Sallust that follows the dedicatory: *Gloria maiorum posteris lumen* (“The glory of the eldest is the guiding light for those who follow in their wake”). We have the Lull monument, an example for the Catalans of the moment, precisely because it gathers together the most inherently Catalan essences at an early, primitive and uncontaminated stage — in other words, a foundational golden age that must be recovered.

This is a common-place of a certain strand of criticism from the time: the vision of Lull as an identitary model proffered by this criticism is inseparable from a certain view of the period in which he lived; it entails a particular vision of the medieval past. Lull is not only a saint, but a medieval and Catalan saint — it is for this reason that he provides an example for twentieth-century Catalan people. Avinyó states that the saint is not only by nature an exemplum of virtues, but of concrete virtues embodied in one person:

*Recordemnos que la santedat, que les virtuts totes en llur grau mes heroic, no son pas abstraccions quan están encarnades en un home, y que aquest no és tampoc independent de sa época, de sa patria, de sa rassa, de sa familia, de la educació que ha rebuda.*<sup>18</sup>

The author’s intention is thereby to draw a portrait of Lull which contains all these dimensions; especially, that of the age. References to medieval times and to Lull’s historical background invariably, however, converge in relation to the matter at hand: the sketching of a model for the modern-day individual. It is for this reason that Avinyó argues that: *per mes que visqué en plena edat mitja, [Lull] sembla tallat per patró de la generació present.*<sup>19</sup> It is only in this manner that he stands as a current and contemporary model. Lull even *se troba en el cas de satisfer als mes*

17. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramon Llull, Doctor Arcangèlic i martre de Crist*, Establiment tipogràfic de Nicolau Poncell, Igualada, 1912.

18. [Let us remember that sanctity, and all virtues in their most heroic guise, are not mere abstractions when embodied in a man who is inseparable from his time, homeland, race, family and education.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramon Llull...*, p. 14.

19. [“although he lived in the midst of the Middle Ages, [Lull] seems to have been cut along the same lines as the present generation”]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramon Llull...*, p. 15.



*exigents intellectuals d'última hora, qui demanen per llur utopic "Super-home" un cervell com el de Spinoza y un cor com el del Místic de la Umbria*<sup>20</sup>. Llull synthesises qualities of the intellect and of the heart. And this is crucial to bear in mind, because the discourse will clearly progress in this direction, and we can already envision where to: if Llull is not only reason and wisdom, but also ardent love and madness, then we have already found the perfect compendium of the Catalan identity rendered in a single figure; that is if we envisage the defining signature of the Catalan character to be a combination of common-sense and foolish recklessness.

Chapter thirty of Monsignor Avinyó's ambitious work is titled: *Son caràcter, temperament, idiosincracia: En Llull personifica la rassa catalana* ("His personality, temper, and idiosyncrasy: Llull personifies the Catalan race"). It is important to take note of Llull's physique and physical constitution, for both are considered to be important in gaining a proper understanding of his personality and specificity. The importance of theories concerning the influence or even the physical and physiological determinism in the constitution of the individual or national character, are behind the claims of Avinyó's and other authors, as we shall see later on:

*La freqüència en sos moviments respiratoris, la rapidesa circulatoria per son sistema venós, son rostre moreno y begut de galtes, sos ulls brillants y encesos, son indicis d'aquella sa activitat infadigable que sempre demostrá. Y un home d'aquesta naturalesa y d'aquell temps, ¿se'l pot presentar per tipo de la rassa catalana? Cal remarcar la constitució ètnica, fisiològica y sociològica del poble de Catalunya.*<sup>21</sup>

The importance of these pithy remarks cannot be over-stated. Firstly, they state that the orography of the Catalan domain explains the political history of the nation according to the theories of the time. In the face of the geographical homogeneity of the central plains of France and Castile which yielded a Latin political uniformity, it was thought that the topographical heterogeneity of Catalonia was logically replicated in a broad spectrum of political governance. The mountain range that divides the Catalan region into two also divides men's character: those from the west are tall and dark-hair, make the sound of the letter 'e' more clear,

20. ["finds himself in a position to satisfy the most forward-looking and demanding of intellectuals, who ask for their utopian 'Superman' a brain like that of Spinoza, and a heart like the Mystic of Umbria"]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 363-364.

21. [The frequency in his respiratory movements, the fast circulation of his venous system, his dark and thin face, and his bright and burning eyes are indications of the healthy and untiring activity that he will always reveal. And can a man of this kind and time be shown to embody the Catalan race? It is incumbent to highlight the ethnic, physiologic and sociologic constitution of the Catalan people]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 365.

are more open/extrovert, expansive, and have a communist character; whilst those who belong to other regions such as Pla de Bages or Pla de Vic are more introverted, individualistic, short, and make the sound of the letter 'e' less clear. The Catalan race, in sum, is a compendium of different virtues which are explained, among other reasons, through orography; these factors are amalgamated and propelled into action thanks to some historic catalysts such as Christianity, *que fou l'ànima de l'edat mitja* ["which was the soul of the Middle Ages"]. It is in this manner that Catalonia is born, from the prime materials supplied by the dominant temperament, civilised by Christianity, in a process that takes place during the Middle Ages. The outcome is that:

*Nostra nacionalitat afermada sobre les generacions barbres, nascuda entre'l trasbals y agitació d'una lluita religiosa forsa intensa, quedá vivificada [...] per la fé catòlica, que fou l'ànima de la edat mitjana. A n'axó debém afegirhi l'amor a la veritat y a la justícia que la rassa catalana ha realisat constantment en tots els ordres de la vida social, que, junt ab la independència i llibertat de que sempre ha volgut fruhir, l'han fet un dels pobles mascles y dignes de la terra.*<sup>22</sup>

In Catalonia, according to Avinyó, 'people's social power' oppressed the feudal tyranny and established a contractual monarchy. The Catalan mediaeval political system responded to the 'right milieu of governance': we do not want authoritarian tyranny nor popular anarchy — we want to be democratic and Christian. Hence, in the Middle Ages, *mentre nosaltres gosavem d'una ampla llibertat democrática, els demés païssos vivían en l'estret cercol del cessarisme autocràtic* ["whilst we enjoyed wide democratic freedoms, other countries dwelled within the narrow circle of the autocratic Caesarism"]. Catalonia is forged in the Middle Ages; thus, it is built as an established democracy based on Christian but also bourgeois foundations, since *les classes mercantils y industrials pel llur treball y activitat alcansaren riqueses y una regularitat de costums poc comuna entre'ls nobles y cavallers; d'aquí que aquells s'imposaren a n'aquestos.*<sup>23</sup>

22. [Our nationality strengthened through the Barbarian generations, born amongst the disturbances and turmoil of intense religious struggle, was enlivened [...] by the Catholic faith, which was at the core of the Middle Ages. To this, we must add the love of truth and justice that the Catalan race has constantly revealed in all aspects of social life. Together with the independence and freedom that it has always wanted to enjoy, this has made it one of the most virile and dignified peoples on the planet.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 366.

23. ["the commercial and industrial classes attained wealth and the habit of manners, rare among nobles and knights, due to their work and activities and, as a result, the former were able to take charge over the latter."] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 365.

A bourgeois and Christian democracy that builds a state (the anachronism of the term is quite evident) that, in sum, is nothing other than the projection of political desires according to this author's idea of modern Catalonia: *Era l'estat català considerat com un organisme que comensava la acció social, no en el individu considerat element simple, sino en la família entitat orgànica*<sup>24</sup>. One of the important consequences of the ostensible 'democratic' character of Catalonia from its origins is the reputed tolerance towards non-Christian religions; and, take heed, because this idea continues to be repeated by some present-day writers:

*Informades les nostres constitucions del esperit catòlic, s'inspiraven en alts principis de tolerancia; cal saber que'n el sigle XI, els Usatges castigan al qui's burli o fassi menyspreu de la religió dels jueus [...]. Hi havia conferencies públiques de religió catòlica, a les que s'hi convidava als d'altres religions, pero may podía obligarse a ningú a entrar a la nostra, baix pena de cástic; en una paraula, el carácter de les conquestes y dominacions de Catalunya era'l d'una ampla tolerancia en les idees y de respecte dels bens dels vensuts.*<sup>25</sup>

The Catalan idiosyncrasy is lastly defined as:

*La grandesa que mostra el terror de Catalunya, aont lo ferreny, lo aspre y lo cantellut es amorosit per les rialleres i gemades afraus estotxadades en alteroses serralades, retrata'l nostre esperit ferm y decidit, aspre y franc, enèrgic y pràctic,*

24. ["The Catalan state was considered an organism that produced social action not through the individual, considered a simple element, but through the family as an organic entity"]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 369.

25. [Our constitutions, having been informed by the Catholic spirit, were accordingly inspired by the high principles of tolerance; it is important to know that Catalan law from the eleventh century punished those who mocked the Jewish religion [...] There were public speeches on Catholic religion, in which people from other religions were invited, but nobody could oblige anybody to attend under threat of punishment; in one word, the way in which Catalonia dominated others was highly tolerant towards their ideas and respectful towards the properties of those defeated.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 368. The stereotype of Catalan tolerance as regards the Jewish and Muslim religion is still present in some authors. A more historically accurate vision of the tolerance and its significance for Medieval Spain is provided by Fernando Domínguez: "*la tolerancia, aun siendo real, no se fundaba en las premisas del concepto moderno de tolerancia. La tolerancia religiosa tiene hoy en día su fundamento, o bien en la indiferencia religiosa, o bien en el respeto a la dignidad y libertad de la persona humana, conceptos ambos que no caben dentro de una visión medieval del mundo. En la España medieval funcionó una tolerancia política que nunca estuvo dictada por una reverencia a las demás religiones o por respeto a la libertad de los otros creyentes, sino, simplemente, por la necesidad de integrar dentro del sistema político una existente realidad social*" (tolerance, though real, was not based on the premises of the modern concept of tolerance. Religious tolerance has its foundation at present, either in religious indifference, either in the respect for the dignity and freedom of the human being; neither are concepts that adhere to the medieval vision of the world. In Medieval Spain, a political tolerance was in operation which was never dictated by a reverence to other religious or by respecting the freedom of other believers, but simply by the necessity to integrate an existing social reality into the political system). Fernando Domínguez, "La España medieval, frontera de la cristiandad", *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*, Angel GALINDO, Issac VÁZQUEZ (ed.), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 75-88 (p. 78).

*esbategant per entre aquests relleus de virilitat: expansió y generositat, tendresa y sensillesa, germanor y humanisme. Com a conseqüència lògica, la rassa catalana s'ha anat desenrotllant individualista, feréstega y crua, pero feconda y simpática [...]. Abdos elements, climatològic y étnic, ens donan la catalana serietat, aquesta melangia similar al 'spleen' de les regions del nord, segell semblant a la gebrada. Per ell riem, diu un autor, estant seriosos, y si tenim una expansió d'alegría, al moment es frenada per forsa misteriosa: el primer impuls cáustic del temperament llatí es sobtadament regulat pel tremp ceremoniós del escandinau.<sup>26</sup>*

But what about Llull? What does he have to do with all this? The last paragraph of this chapter shows us how he embodies and surmises the essential traits of the original Catalan specificities:

*En el Beat Ramon Llull podém comprobar la rectitut de sos propòsits, la tenacitat de ses resolucions, sa fidelitat al deber fins a la mort, tot armonisat per una mentalitat sintética; retret perque concentra y reflexiona, y l'idealisme y metafísica que li falta ho supleix per la educació que dona la religió catòlica; qualitats intellectuals y morals que integran l'individualisme catalá.<sup>27</sup>*

If I have dwelled somewhat incessantly on Monsignor Avinyó's text, it is because I consider it to be a clear manifestation of a discourse that, with minimal variations, can be found in other contemporary Catalan authors. A discourse that turns its gaze onto the Middle Ages as a golden age during which the foundational period of the Catalan identity is located; an identity that is constructed in advance from a series of positive features (tolerance; democracy; the fertile individualism of the race; reflection connected to the capacity for action etc.). The medieval period is considered the fertile cradle of Catalonia versus the not-so-idyllic ancient pagan times, dominated by slavery. Above all, however, it is Christianity that imbues the positive and creative character of the

---

26. [The greatness that the region of Catalonia shows — where the robust, rough and jagged is softened by the giggling and green gorges of high mountain ranges — depicts our firm and resolute spirit, rough and honest, energetic and practical, flapping around these reliefs of virility: expansion and generosity, kindness and simplicity, brotherhood and humanism. As a logical consequence, the Catalan race has become individualistic, intractable and fierce, but at the same kind fertile and kind [...]. Both elements, climatic and ethnic, give us the Catalan seriousness, this melancholy similar to the 'spleen' of the northern regions, similar to the frost. For it, we laugh, an author says, when we are not smiling, and if we feel an expansion of joy, it is suddenly ceased by a mysterious force: the first cutting impulse of the Latin temperament is suddenly regulated by the ceremonious Scandinavian spirit.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 369.

27. [In the Blessed Ramon Llull we can see the rectitude of his intentions, the tenacity of his resolutions, his loyalty to duty until death, all harmonized within a synthetic mentality; he concentrates and reflects on any approach, and the absent idealism and metaphysics is supplied by the education provided by the Catholic religion; these are the intellectual and moral qualities that comprise Catalan individualism.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Llull...*, p. 369.

medieval world in opposition to the previous paganism. And Lull, certainly, has to be a conspicuous representative of the Christian spirit of the medieval times in the Catalan context.

Avinyó portrays an idyllic image of the Middle Ages when talking about Lull's times (let us not forget that the time and/or the historical context is, for these authors, a determining factor in relation to character and the specificity of the individual.) Feudalism is presented as a liberating force for the enslaved proletariat of the Roman world; liberating because it establishes a contract between the old slaves and the new masters. In its Catalan variation, in fact, feudalism will lead *la naxenta nació catalana pel camí del progrés fins la complerta organisió social*.<sup>28</sup>

The predominant image that underlies most descriptions of medieval times is that of a strong, vigorous, creative period, of an unleashed impetus controlled and oriented by the civilizing actions of the Church. Hence, the proliferation of metaphors of youth, of adolescent vigour to represent the early stages of the emergent nation; this is the nation as an organic entity. Let us see, for instance, what Sureda Blanes discusses in *El Beato Ramon Lull* (1934) [*The Blessed Ramon Lull*]:

*El Medioevo es nuestra propia juventud con todas sus ilusiones, sus vicios y sus virtudes, su ardimiento y sus esperanzas, porque cuanto de duradero y de fecundo tiene hoy el mundo, emerge de las raíces de los primeros años del cristianismo. Largo y secular laborio que deshizo, anillo tras anillo, la vieja y mohosa cadena de los siglos de paganía, comenzando por controvertir las mismas bases sociales y aboliendo la esclavitud. Cuando los pueblos lleguen a ser verdaderamente democráticos y la sinceridad fraternal disipe los contubernios intensamente aristocráticos y aún absolutistas de los partidos políticos hoy en boga, aún los envueltos nefastamente en la clámide proletaria, e inspire los códigos nacionales e internacionales, entonces el ideal cristiano habrá llegado, mal que pese a los que lo dificultan, a su completo éxito social y humano.*<sup>29</sup>

28. ["the emerging Catalan nation in the path of progress towards its ultimate social organization"]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Lull...*, p. 33.

29. [The Middle Ages represents our own youth with all its hopes and illusions, its virtues and vices, its ardour and hopes, because whatever is enduring and fruitful in the present-day emerges from the roots of the early years of Christianity. This was a drawn-out and secular task that undid, ring after ring, the old and rusty chain of centuries of paganism, starting from contravening the same social bases and abolishing slavery. On the day when people became truly democratic and the fraternal sincerity dispels the intensely aristocratic and absolutists conspiracies of the political parties that continue to be in fashion—even of those nefariously disguised amongst the proletariat chlamys—and inspire both national and international codes of conduct, then the Christian ideal will attain, even if it pains those who oppose it, absolute social and human success.] FRANCISCO SUREDA, *El beato Ramón Lull (Raimundo Lulio). Su época. Su vida. Sus obras*, Espasa-Calpe, Madrid, 1934, p. 27.

This text provides enough material to take us to the crux of issues relation to political and Christian utopia alongside their roots in a specific vision of the Middle Ages; but, for my current purposes, it is incumbent upon me to return to Llull ('the Hero of our blood', in the words of Sureda). Let us retain our focus on the central idea of strength, and force attributed to the Middle Ages as a mythical foundational age. In this regard, Llull perfectly encapsulates the spirit of the time and the race. Lorenzo Ribes, in *Raimundo Lulio* (1935), reproduces the common-place of the Middle Ages as a juvenile and dynamic people, also appropriating the organic metaphor in relation to the Catalan language — the idea of language, in other words, as a living entity:

*Quando un cuerpo es sano y fuerte, la sangre lleva su torrente rojo y vital convenientemente a cada uno de sus miembros. Así como, según el mito etrusco, Rómulo y Remo, ahitos de leche, desprendíanse de las ubres de la loba romana, asimismo de los pechos de la madre latina, [...] una tras otra iban desprendiéndose las lenguas romances. Una de las más madrugadoras fué la lengua catalana. Con la adolescencia de Ramón coincidió la adolescencia de la lengua catalana.*<sup>30</sup>

The impetus and strength of the new nation are embodied in Llull's ardour. Here, the myth of a young and impulsive Llull takes over, the Llull that — according to the legend — followed his indomitable instinct and enters Majorca's Church of Santa Eulalia riding a horse in pursuit of his lady. *Imaginaos un potro ardiente abandonado a sí mismo y al ímpetu de su bella sangre libertina* ["Imagine a colt burning and overrun with passion, given over to the impulses of his libertarian and beautifully-flowing blood"] is suggested by Ribes, in order to contextualize the Lullian impulse, a product of its time and also to imbue the emerging Catalan nation with an overwhelming power.<sup>31</sup> From a purportedly more scientific perspective, Mauricio de Iriarte carries out a 'study of character' in his *Genio y figura del iluminado Maestro Beato Ramon Llull* (1945) [*Countenance and Wit of the Enlightened Master Blessed Ramon Llull* (1945)] on the temperament or the 'spiritual physiognomy' of the Majorcan

30. [When a body is healthy and strong, its blood carries its red and vital torrent appropriately to every single member. Just as, according to the Etruscan myth, Romulus and Remus, sated with milk, broke away from the udders of the Roman wolf, equally from the breasts of the Latin mother, [...] one after the other the Romance languages were breaking away. Amongst the earliest or risers was the Catalan language. Ramón's adolescence coincided with that of the Catalan language]. Lorenzo RIBES, *Raimundo Lulio (Ramon Llull)*, Editorial Labor, Barcelona, 1935, p. 15.

31. Lorenzo RIBES, *Raimundo Lulio...*, p. 16.

writer to arrive at a similar conclusion: the image of a strong, impetuous verging on the savage, personality.<sup>32</sup>

Naturally, this Lullian idiosyncrasy explains one of the characteristics of the ‘Catalan race’, but it does not manage to represent the entire Catalan being. The intellect and the impulsiveness must be counter-balanced by common-sense. And Lull also represents this through his own conversion. The legend of the convert Lull who changes his existence radically from the moment the crucified Christ appeared; according to the *Vita Coaetanea*, it enables us to establish a division between the irrational Lull, his own personality, and common-sense as an appropriated characteristic that controls unleashed impulses as a result of the benevolent influence of Christianity, of faith... and of Ramon de Penyafort, representative of Catalan common sense, who recommends that Lull becomes a recluse in Majorca, to study and educate himself. Returning to Monsignor Avinyó, he describes — or, perhaps more accurately, he invents — how the meeting between Lull and Ramon de Penyafort (only mentioned in one line in the *Vita Coaetanea*) would be:

*Sant Ramón de Penyafort recordá'l servidor lleal y dissipat de la casa del rey, s'alegrá de sa conversió admirable, y prevegé un futur apóstol de Crist; no obstant, mesurat com era, tingué ab ell diferents assentades, empeltantli en aquestes la discreció y'l just medi en totes ses obres, li ensenyá la forma de resoldre ab equitat els conflictes de la vida y que'l sentiment no es pas guia segura pels tenebrosos camins d'aquest mon, si no va unit ab la llum de la raó y de la fe.*<sup>33</sup>

From what has been said thus far, it is fairly obvious that Lull's vision —in terms of its role as an identity model as derived from these texts— is dominated by a predominantly Christian discourse, the discourse of faith and fatherland, the Renaixença's heir. The vast majority of scholars who follow this hermeneutic line are canons or monks. But these discourses, so weak in rational terms, are pernicious due precisely to their simplicity which can be wielded against their advocates. In an analogous

32. MAURICIO DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro B. Ramon Lull*, Arbor, Madrid, 1945.

33. [Saint Ramón de Penyafort remembered the loyal and dissipated servant of the king's house, he was glad to hear of his admirable conversion, and foresaw a future apostle of Christ; nevertheless, being as righteous as he was, he talked with him on various occasions, inculcating the need for discretion and equity in all his actions; he taught him how to resolve life's conflicts fairly, and also that one's personal feelings hardly provide safe guidance for the dark paths of this world if they are not accompanied by the light of common sense and faith]. Joan Avinyó, *El terciari francescà beat Ramón Lull...*, p. 99. Lull's autobiographic text *Vita coaetanea* simply says that Ramon had in mind going to Paris to study, and that Ramon de Penyafort, together with some Lull's relatives and friends, persuaded him to remain in Majorca. RAMON LLULL, “Vita coaetanea”, *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VIII, Hermogenes HARADA (ed.), Brepols, Turnhout, 1980, p. 278.

fashion, the same presuppositions can be used to prove almost anything: the discourse of identity which interprets history for its own purposes is highly malleable. Hence, for example, 'faith and fatherland' could, in a specific socio-historical context, be read as 'National Catholicism'; in such a scenario, Lull could almost be considered as... a proto-falangist! Let us return to the aforementioned text by Mauricio de Iriarte, S. J. It was published in 1945 by the publishing house *Arbor* based in Madrid. The date reveals everything: not anything was published that year when all publications had to pass through a censorship process which was no longer exclusively ecclesiastic. No references to Catalonia are to found but there are multiple references to things such as the following:

*Aquella isla mayor balear era entonces como una avanzada hispánica hacia tres de los centros político-culturales más importantes de su siglo: África, Roma y Oriente [...]. Por otra parte, la angostura del territorio y la amplitud de horizontes marinos era un aguijón estimulante del expansionismo. Ramón Lull es un producto genuino de aquel clima geopolítico.*<sup>34</sup>

Again, we have the geophysical determinism acting on Lull, which has resulted, in this case, in a conqueror Lull, defender of the crusade, and profoundly Spanish; as in the quote above, in the following citation, the 'Hispanic' character of the Balearic culture at the time of Lull is highlighted:

*Del espíritu hispánico que informa la nueva sociedad mallorquina recibe el sentido cristiano, no sólo como forma de vida religiosa, sino como concepción social de la cristiandad. De aquí la actitud de su ánimo hacia tareas de cruzada, con el doble intento de liberar la propia tierra del dominio o adherencias islámicas, y de reconquistar la Tierra Santa, solar de la universal familia cristiana.*<sup>35</sup>

Hence, *late en Lull y alborea espléndido el 'espíritu misional' que informó la vida nacional española en su edad culminante.*<sup>36</sup> And later, he adds: *¡Qué actitud ésta luliana, la primera digna de imitar, reproduciendo su antiguo*

34. [That large Balearic island was, at that time, an advanced Hispanic outpost heading in the direction of three of the most important political and cultural centres of its century: Africa, Rome and the Orient [...]. Moreover, the narrowness of the territory and the extent of the marine horizons were a stimulating sting of expansionism. Ramón Lull is a genuine product of that geopolitical atmosphere.] Mauricio DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro...*, p. 15-16.

35. [From the Hispanic spirit that informs the new Majorcan society he receives the Christian sense, not only as a form of religious life, but also in the social sense. Hence his approach towards the Crusades, with the double aim of freeing their own land from Islamic control or Islamic adhesions, and re-conquering the Holy Land, the pillar of the universal Christian family.] Mauricio DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro...*, p. 16.

36. ["the missionary spirit, which informed the national Spanish life in its culminating age, beats in Lull and constitutes its splendid dawn"]. Mauricio DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro...*, p. 63.



*'sentido expansivo y misional', y no ser, como ahora, en tantos órdenes, objeto de proselitismo extraño y de la descarga de extrañas culturas, en vez de ser sujeto activo de la propia, irradiándola.<sup>37</sup> We are here faced with a Spanish Llull, an expansive conqueror; and an imperial Llull who is an example for the Spanish youth of the new Spain emerged from the Francoist 'crusade'. En suma, lo que a la juventud española le servirá de generoso estímulo: caballero, dentro de lo español, balear, es decir, hondero de la cultura y del apostolado, ágil, movido y elástico.<sup>38</sup>*

But the ecclesiastic interpretation of the figure of Llull holds yet another surprise in store for us delivering, as it does, a neo-cosmopolitan Llull — a Catholic Llull that it is, therefore, 'universal'. We can find this in the *El beato Ramon Llull (The Blessed Ramon Llull)* by Francisco Sureda (1934), cited earlier:

*Precisa estudiar a Ramón Llull en su ambiente; es decir: en el siglo de oro mal llamado Medieval, en plena grandeza de la nación catalana y a través del mundo y en cada encrucijada del mundo medieval. Porque Ramón representa y es la negación de todo mezquino localismo [...]. No escribe para una raza o una lengua solas; su apostolado abarca todas las razas y todas las lenguas, buscando las bases razonables y por ende humanísimas, universales e ineludibles, que puedan asentar la filosofía perenne con que puedan defenderse e imbuirse las verdades de la fe. Y así Ramón Llull anduvo por el mundo y en todos los países halló a su patria.<sup>39</sup>*

The author insists on the value of Llull for global history transcending parochial interpretations; this is a predominantly Catholic value in the etymological sense of the term: the Lullian impulse rendered here is a 'universal vocation'. From the very Christian Catholic discourse, one can dismantle the idea of Llull as a specifically Catalan identity model without, thereby, disavowing the perennial clichés: a strong and irratio-

37. ["What an attitude this of Llull's, the most worthy of imitation, reproducing its former expansive and missionary sense, and not, as is the case now amongst so many orders, the object of strange proselytes and the discharge of strange cultures, as opposed to being an active subject of one's own culture, radiating its own worth!"]. Mauricio DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro...*, p. 65.

38. ["In sum, what will serve as a generous stimulus to the Spanish youth: a knight, who from amidst the Spanish nation, is Balearic; that is to say a worthy archer of culture and of the apostolate, agile, moved and elastic"]. Mauricio DE IRIARTE, *Genio y figura del Iluminado maestro...*, p. 65.

39. [It is necessary that we study Ramón Llull in his environment; that is to say in the golden age, erroneously described as Medieval, the moment of the Catalan nation's maximum grandeur at the local and global level, in every crossing of the medieval world. Because Ramón represents and is the negation of all petty localism [...]. He does not write for a single race or a single language; his apostolate includes all races and all languages, seeking the rational and by implication humanistic — both universal and ineludible — basis upon which to predicate a lifelong philosophy through which the truths of faith can be defended and imparted. In this manner, Ramón Llull wandered the world at large and found himself at home in every land]. FRANCISCO SUREDA, *El beato Ramón Llull...*, p. 12-13.

nal Lull, a reflection of his time. After all, a devotional Lull arises, but it is a Lull that represents the purest essence of the universal Catholic identity embodied in the missionary Hispanic spirit. Nevertheless, at least Sureda's book succeeds in putting into question genuine absurdities (echoed in Avinyò, and for which he was seriously criticised by Sureda) freely stated in texts of the time such, for example, as the alleged genealogy of Lull back to no less than Otger Cataló, a legendary warrior appointed by Víctor Català as *El Pelayo de la reconquesta catalana* ("The Catalan Reconquest's very own Pelayo") and one of the reputed 'nine barons of fame'. Avinyò, however, goes beyond that point in his attempt to present a quintessentially Catalan Lull; it is worth reproducing the line of argument advanced by Monsignor Avinyó, if only for its contribution to the history of philological absurdities marshalled in support of an ostensible identity:

*Fins ara semblava cosa provada y indiscutible que la llengua catalana provenia del llatí; mes avuy, al costat d'aquella vella tendencia tradicional, mossén Marián Grandía, després de llargues hores d'estudi y de profonds conexements filològics, ens ha revelat y sosté ab forts rahonaments, que'l catalá és fill de les llengües semites, en especial del hebreu<sup>40</sup>.*

This idea, no matter how ridiculous it may appear, was not in fact new at all. If the Catalan language or any other language does not derive from Latin, then it means that it is not pagan but Christian since the onset of time, as Christian as Adam, who must have spoken Hebrew or something similar (for the case at hand, similar to Catalan). Let us now further explicate this hypothesis now in specific reference to Lull's name:

*Consultada, doncs, la significació y etimologia del nom Ramón Lull, a la autorisada opinió del entés filólec catalá mossén Marián Grandía, me contestá en carta particular que, ni Ramon ni Lull foren jamay mots llatins: "Ramon sembla indígena de Catalunya, y opino que es tret de la topografia. Un home's diria Ramón perque vivia en un 'ramón' o 'puig'. 'Ramón' es ben catalá, format del sufix 'on' o 'o' de 'ó-genus' de 'ó' inf. y 'gigno', de l'hebreu 'ganáh', fer, produir, y l'arrel hebrea 'rum', ser alt. Axí en hebreu y castellá, voldría dir 'altura gran'; y en catalá 'altura petita', per la diferencia del valor aumentatiu de l' 'on' en aquestes llengües. Lull, y avants naturalment Lul, será de l'hebreu 'lul', que significa rutllar,*

40. [Up until now, it appeared to be a widely known and undisputed point that the Catalan language derived from Latin; but, these days, far from the traditional belief system, Monsignor Marián Grandía —as a result of detailed scholarly attention and exemplary philological knowledge— has shown and defended with conviction the argument that the Catalan language derives from Semitic languages, especially Hebrew.] Joan AVINYÓ, *El terciari francescá beat Ramón Lull...*, p. 55.

*tombar, y aplicat a cosa que gira o tomba, significa 'escala de cargol'. Ara, sumant 'Ramón Lull', pot ser Altura o turó rodó*"<sup>41</sup>.

It is impossible to find a closer identification between Lull and Catalonia: his name derives from the local orography, just like the 'living word' derives from the mountain ranges. All of these examples prove that some critics have used the name of Lull (in the latter case, literally his own name) in order to construct a figure that could satisfy the requirements for the formation of a discourse through which to establish Catalan identity. It goes without saying that, at the same time that these authors were writing, other scholars dedicated themselves to the serious study of Lull and his work from an academic perspective independent of the Church. Most specifically, what is available to modern-day Lullists as model and precursor of contemporary Lullian studies is the work of such figures as Jordi Rubió i Balaguer or the Carreras i Artau brothers; and beyond the Spanish Peninsular, that of Glorieux in France, Frances Yates, Edgar Allison Peers, and Robert Pring-Mill in the United Kingdom, Erhard Platzeck in Germany, etc. At the same time that canons were eulogising the Majorcan martyr and father to Catalonia in song, these scholars were searching for Lull's manuscripts in European libraries and subsequently preparing them for publication grappling with the stimulating complexities of Lull's work. As a result of their labours, the understandable reaction against the un-scientific cases reported here did not move on to a rejection of the genuine Lull who laid hidden beneath hundred of published pages dedicated to his deification as an identity symbol. Asín Palacios —the father of the Spanish Arabic school— for example, openly criticised what he termed 'exaggerated Lullianism' by refusing to posit Lull as the 'father of twentieth-century Catalan thought' because, in his opinion, Lull was nothing other than an 'eccentric thirteenth-century mystic' who, furthermore, took his philosophy from the Muslims —a philosophy which is, thereby, hardly Christian.

41. [After having undertaken research on the meaning and etymology of the name Ramón Lull, the expert Catalan Philologist Monsignor Marián Grandía communicated to me via private letter that neither Ramon nor Lull were ever Latin words: "Ramon sounds native to Catalonia, and I believe that it derives from the topography. A man would be called *Ramón* because he lived in a *ramón* or *Puig* [hill or mountain]. *Ramón* is absolutely Catalan, and it derives from the suffix *on* or *o* from *ó-genus* from *ó* inf. and *gigno*, from Hebrew "ganáh", to do, to make, and the Hebrew root 'rum', to be tall. Therefore, in Hebrew and Spanish, it would mean *great height*; and in Catalan *small height*, due to the difference in the use of adjectival properties of 'on' in the respective languages. Lull and, prior to that, clearly Lul derives from the Hebrew 'lul', which means to roll and tumble; and, when applied to things that roll and tumble, it means *spiral staircase*. Thus, the conjunction '*Ramón Lull*' could mean either height or round hill"]. Joan AVINYÓ, *El terciari francescà beat Ramón Lull...*, p. 56.

Between one extreme and the other, authors such as Peers —one of the leading lights in the European revival of twentieth-century Lullian study— are obliged to adopt an unbiased position. As Peer himself states:

An Englishman may perhaps be a suitable person to hold the balance between the *exagerado apasionamiento* of Ruiz, Bové, and others which Sr. Asín attacks, and the latter's own exaggerated reactions against this when he refuses to consider Lull, a *místico anormal del siglo XIII* [eccentric thirteenth-century mystic], as *padre del pensamiento catalán del siglo XX*.<sup>42</sup>

In order to conclude, let us come full circle and return to where we begun. The doubts I expressed towards the positive role that the architects of the cultural Catalan tradition could have as indirect stimulators of the real Lull's knowledge are justified when one looks at some reactions such as that of Asín Palacios. On the contrary, the scholarly trend towards the revindication and recovery of Lull's work runs parallel, somewhat submerged, and irrespective of those texts we have just been reading. In none one of them, as can clearly be show, is a single line from Lull's work cited. Let us recall how Hina expresses in the *Renaixença's* favour that it *s'adona de l'essencial importància que Lull tenia per a la reconstrucció de la cultura catalana —la seva obra filosòfica i no menys poètica, i més que res la seva obra catalana*<sup>43</sup>. But these authors are not interested in Lull's work. We are therefore faced with two difference ways of understanding Lull: one which construes him as philosopher and the author of works in need of (re-)discovery; and the other which posits him as the father, the myth, the monument. Hina's attempt to rehabilitate the task of the 'architects of cultural tradition' is unnecessary from the moment in which it ceased to be construed as a negative task, but rather one circumscribed to its own field and thereby completely distinct from the other, the philological and historical labour. Now is an opportune moment to return to Lowenthal. In 'Fabricating heritage', the author states that fabrication may be a virtue as opposed to a vice for a variety of different reasons; the first is that 'heritage' is not equivalent to 'history':

Heritage should not be confused with history. History seeks to convince by truth, and succumbs to falsehood. Heritage exaggerates and omits, candidly invents and frankly forgets, and thrives on ignorance and error

42. [exaggerated passion] [father of twentieth-century Catalan thought]. Edgar Allison PEERS, *Ramon Lull. A Biography*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1929, p. 410.

43. ["takes cognisance of the paramount importance Lull held for the reconstruction of Catalan culture —as much his poetic as his philosophical work and, above all, his Catalan work"]. Horst HINA, "La construcció d'una tradició...", p. 155.

[...]. Heritage uses historical traces and tells historical tales. But these tales and traces are stitched into fables closed to critical scrutiny. Heritage is immune to criticism because it is not erudition but catechism — not checkable fact but credulous allegiance. Heritage is not a testable or even plausible version of our past; it is a declaration of faith in that past [...]. Hence it is futile to vilify heritage as biased. Prejudiced pride in the past is not the sorry upshot of heritage but its essential aim. Heritage attests our identity and affirms our worth [...]. Heritage diverges from history not in being biased but in its view of bias. Historians aim to reduce bias; heritage sanctions and strengthens it.<sup>44</sup>

The labours of the fabricators of Catalan heritage that have sought to mythologize the figure of Lull cannot thereby have a positive influence on the heritage of those historians who study Lull as a historical figure. That influence should not have a negative influence nor should it ‘intrude upon history’, as highlighted by Giuseppe Sergi. They should simply remain as two discrete fields.

---

44. David LOWENTHAL, “Fabricating Heritage...”.

CONSTRUIR UNA IDENTIDAD:  
FRANCESC EIXIMENIS  
Y UNA IDEA EUROPEA DE ‘CIVILITAS’<sup>1</sup>

PAOLO EVANGELISTI

INTRODUCCIÓN

Si analizamos la producción intelectual eiximeniana, descrita por valiosos especialistas que la matizaron desde los años treinta del siglo pasado como una producción polígrafa, enciclopédica y de amplísimas perspectivas, sobresale una clara connotación política de esta producción. Esa se califica así tanto si miramos a sus contenidos cuanto si observamos su dimensión cuantitativa.

La demostración más evidente se encuentra en algunas de sus obras destinadas exclusivamente a los temas de la vida civil y al gobierno de la *res publica*, obras que han sus orígenes en el compromiso directo del *Frayle* en la vida institucional de la corona catalana-aragonesa, una tarea que continuará durante más de treinta años<sup>2</sup>.

Unos de los datos más importantes de esta producción es la deuda reconocida respecto a una textualidad de nivel europeo de la cual el franciscano saca instrumentos conceptuales, códigos lingüísticos y argumentativos y un léxico político que el mismo hará crecer y dotar de sentido. Es un elemento que debemos tener en cuenta en una reconstrucción de la historia de las ideas y de las doctrinas políticas que reconoce al periodo medieval un papel fundamental y de conexión plena con la elaboración del pensamiento político moderno.

---

1. Abreviaturas utilizadas: Dotzè, *Dotzè Llibre del Crestià*; DRP, *De Regimine Príncium*; RCP, *Regiment de la Cosa Publica*.

2. Las conexiones de Eiximenis con la corte real empiezan, por lo menos, en los primeros años setenta del siglo XIV, ya en 1373 Pedro el Ceremonioso y la reina Leonor apoyan el fraile gerundense en su formación académica en el *Studium* de Tolosa con cartas y medios económicos. Véase Antonio RUBIÓ (ed.), *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1908, p. 244-245, p. 248-250.

Si esta connotación no constituye, por supuesto, una excepción dentro de la textualidad medieval, la cual no es formada por obras que tienen una autoría única, exclusiva y simple, la producción del gerundense adquiere un interés relevante si reconocemos el dato central que está a la raíz de su redacción e impone sus finalidades. Eiximenis es parte consciente e institucionalmente investida de un proceso y de un proyecto de construcción política que asume dos objetivos: la legitimación y el fortalecimiento de una realidad como la corona catalano-aragonesa, realidad de gran peso en el panorama europeo de la época.

Dentro de este marco releer sus consideraciones sobre el poder, la *res publica* y la comunidad en una clave no de mera reflexión ético-política sino como contribución a la maduración de un lenguaje muy atento a los fundamentos del vivir civil, expresión de un análisis reflexivo y cognitivo que define el sistema de valores y los parámetros de identidad capaces de dar solidez a la comunidad política, constituye un interés particular para comprender la aventura intelectual del gerundense y para la historia cultural y política de la corona.

Retomar las reflexiones sobre estos temas elaboradas en la misma Edad Media europea tiene un interés histórico específico, habida cuenta del marco generado, en los últimos decenios, por historiadores y teóricos de la política que han vuelto a confrontar, con las debidas tensiones entre ellos, modelos y cuestiones centrales como el sentido y el valor de la identidad, entendida ésta como elemento constituyente o deslegitimador del político, de la acción comunitaria y deliberante. Es el marco en que teóricos del pensamiento liberal como Rawls y Dworkin se confrontan extensamente mediante tesis y propuestas ‘comunitaristas’ o ‘neocomunitaristas’, representadas por un abanico de posiciones que van desde Taylor hasta Walzer. Todo ello confiere un sentido ulterior y un potencial horizonte de investigación para los historiadores que se ocupan específicamente del pensamiento y del periodo medieval.

Las fuentes eiximenianas son, en esta llave, un banco de prueba privilegiado por lo menos para tres órdenes de razones: el contexto histórico-institucional en el que tienen sus orígenes, el detenido nivel de conciencia de las reflexiones de las cuales son el fruto, el idioma en el cual están escritas y después conocidas en todo el área de la Península Ibérica<sup>3</sup>.

---

3. Albert HAUF, “Introducción”, *Lo regiment de la cosa pública en el Dotzè ‘del Crestià’*. *El gobierno de lo público en el Duodécimo ‘del Cristiano’*, Albert HAUF, Vicent MARTINES, Elena SÁNCHEZ (eds.), Centro

## I. UNA ANTROPOLOGÍA CIVIL VIRTUOSA

*...aquell qui trobà ciutat, trobà sobiran bé als hòmens del món, car donà als hòmens manera de viure altament, en quant la ciutat, e ses leyes e ses costumes, tot entén a ffer l'om virtuos...*

Un punto decisivo para individuar como el gerundense construye su propia propuesta de comunidad política y civil, fundada en un necesario código de identidad, se encuentra en un capítulo del segundo tratado del *Dotzè*. El tratado que examina en bien 288 capítulos, integrados sin solución con los 68 del primero, el sentido de la *civitas* concebida como estructura maestra de la vida política.

Si se leyera autónomamente el capítulo 128 del segundo tratado se podría estimar de estar delante a un trozo de mera retórica política que exalta en llave ética la vida virtuosa. Pero este capítulo tiene un alcance completamente diferente siendo colocado en el centro de las explicaciones dadas sobre el significado de la ciudad por medio de una glosa de más de doscientos capítulos. Capítulos que desarman sistemáticamente, sintagma por sintagma, la definición de ciudad concebida como vinculante y omnicomprendiva: *ciutat és congregació concordant de moltes persones participans e tractans e vivents ensemps, la qual congregació deu ésser bé composta, e honorable e ordonada a vida virtuosa, qui és a si matexa sufficient e bastant*<sup>4</sup>.

Sirviéndose del sistema clásico del *exemplum* sacado de la historia antigua, Eiximenis define el sentido de la vida virtuosa que confiere un estado de plenitud y de *beatitudo* en tierra a quiénes han elegido y son capaces de vivir en la *civitas*.

Se cuenta así de un hombre al que han quemado todas las cosas que poseía e, interpelado sobre el acontecimiento, le preguntan si había perdido algo. Su contestación es de deniego absoluto porque —dice— lo que él es para sí mismo y en sí mismo ha permanecido integralmente, sin perder ni un jota. Su patrimonio queda intacto, consistía y sigue

---

de Lingüística Aplicada Atenea, Madrid, 2009, p. 11-21. Para conocer la difusión de las obras políticas eiximenianas en la dimensión urbana y civil de la Barcelona del siglo xv hay que analizar los datos publicados en dos importantes trabajos históricos: Josep Hernando, "Obres de Francesc Eiximenis en biblioteques privades de la Barcelona del segle xv", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 26 (Barcelona, 2007), p. 385-568; Josep Antoni Iglesias, *Llibres i lectors a la Barcelona del s. XV. Les biblioteques de clergues, juristes, metges i altres ciutadans a través de la documentació notarial (anys 1396-1475)*, Universitat Autònoma de Barcelona, (Tesis Doctoral), Barcelona, 1996. <<http://hdl.handle.net/10803/5549>>.

4. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, Xavier Renedo (ed.), Sadurní Martí (coord.), Universitat de Girona-Diputació de Girona, Girona, 2005, cap. LXIX, p. 150, (desde ahora = *Dotzè I*, 1).



consistiendo en su *saber e ses virtuts*<sup>5</sup>. Lo que permanece es, entonces, su verdadera y vital identidad, base inalienable de su ser y de su reconocimiento. Eiximenis afirma que esta identidad tiene un único lugar donde puede realizarse, y esta es la *civitas* y la forma activa de la ciudadanía. Es por estas razones, así se concluye la argumentación de este capítulo, que los ciudadanos fueron en todos los tiempos personas dignas de honor en todo el mundo y también los nobles, por esta primacía civil, siempre querían hacerse ciudadanos, adquiriendo un nivel de prestigio que, con toda evidencia, no venía de su estado de nobleza de sangre: *per saber policia e nodriment se feyen ciutadans e volien abitar en les ciutats*. En este lugar de la *civilitas*, de la política y del buen gobierno se realiza la *vera e present benauyança*<sup>6</sup> que compete directamente con el mismo *status* y la misma función de la nobleza.<sup>7</sup>

La comunidad civil, entonces, consigue una condición de plenitud y de *beatitudo* terrena con fuertes connotaciones individuales y personales, pero es además un lugar de realización y manifestación de la identidad virtuosa del hombre que quiere ser ciudadano y vivir la ciudad. Este primado de la *civitas* sobre cualquiera forma de vida social y comunitaria aparece muy claro tanto como lugar del reconocimiento y de la identidad política como en el reconocimiento de la capacidad civil de cada hombre que vive allí. Y, en este contexto —que recupera y desarrolla lo que ya se lee en el capítulo 43 del primer tratado<sup>8</sup>—, no puede ser más evidente la dimensión humanística y republicana de la reflexión eiximeniana, incluso si pensamos en la afirmación del *Frayle* que confiere la plenitud de *beatitudo* a quien vive virtuosamente en la ciudad, definida

5. Dotzè I, 1, p. 279.

6. Dotzè I, 1, p. 281.

7. Los capítulos 199 y 200, (Dotzè I, 1, p. 425-428), y, significativamente al comienzo del Tratado cuando describe las razones políticas y económicas que hacen buena y fuerte la *civitas* de Barcelona: *Per què consellà que la dita ciutat, si.s volia conservar en sa bona fortuna, no entesés en excessives honors, car aquí li fallia la fortuna; per tal dix [el autor de un 'Judiciari'] que mentre la dita ciutat entesés en mercaderies seria prosperada, car honor de mercede és migana e temprada, mas de continent que la dita ciutat desviàs de aquesta honor, e los ciutadans seus entessesen en ésser cavallers, o en ésser curials de senyors que la dita ciutat perdria la sua bona fortuna, car lavors son regiment vendria a jovent e a no-res, e sos notables habitants haurien scismes entre si e.s perseguirien e, a la fi, portarien mateys e la ciutat a perdicó* (Dotzè I, 1, cap. XXIV, p. 49-50).

8. *Açò posa Aristotil dient en la sua Política axí: 'Qui civitatem invenit, maximum bonum invenit, eo quod eius homo et condicio totum intendat virtutem', e vol dir que aquell qui trobà ciutat, trobà sobiran bé als hòmens del món, car donà als hòmens manera de viure altament, en quant la ciutat, e ses leyes e ses costumes, tot entén a ffer l'om virtuos [...] item la principal fi de tots los treballants humans és benyurança [...] com donchs benyurança no.s puxa atènyer sens virtut... donchs la fi principal de la ciutat dech ésser virtuosament viure. E açò posa expressament la diffinició de ciutat, la qual posa, segons que havem a veure, lo segon tractat de aquest libre [...] (Dotzè I, 1, cap. XLIII, p. 93).*

*beneuynça politica e civil d'esta present vida*<sup>9</sup>. En efecto hay que recordar que este capítulo es un capítulo bisagra donde la reflexión dedicada a los principios fundantes de la *civitas*, incluso en sus aspectos urbanísticos, se junta con la parte más larga del tratado donde el *Frayle* explica en que consiste la satisfacción y el bienestar, el bien vivir que se pueden conseguir solo dentro de la ciudad y de su organización económica y civil. Es un camino articulado en bien doscientos capítulos consagrados a estos aspectos en un total de 212<sup>10</sup>.

Si se tiene presente el contexto semántico y doctrinario que adquiere este capítulo se puede comprender como para Eiximenis la dimensión básica del hombre, aquella que confiere sentido a su ser y a su reconocimiento subjetivo e intersubjetivo, consiste exactamente en hacerse *civis*, en devenir parte de una comunidad que no es simplemente familiar, o genéricamente social, es, necesariamente civil y política. Con el *exemplum* apenas citado el *Frayle* recoge simultáneamente la primacía del civil y la necesidad de hacer de esta primacía un código fundamental, que identifica cada hombre que quiere, y puede, pertenecer a la *civitas*. Es por medio de esta *virtus* civil y por medio del conocimiento-sabiduría, el *saber* y *ses virtuts* del *exemplum*, que el hombre deviene sujeto reconocible e interconexo, comunicante, de una comunidad. Y, por medio de este doble parámetro se activan los criterios de identificación y de evaluación del hombre que pertenece a la *civilitas* de la ciudad<sup>11</sup>. Esta forma de antropología civil virtuosa, así esbozada, deviene un factor constituyente que lleva un peso de relieve para quien vive y se siente parte de los *regna* y de las ciudades de la

9. *Dotzè* I, 1, cap. CXXXVIII, p. 279. Unos de los puntos que califican la doctrina política de Eiximenis es su concepción del hombre civil como hombre que no vive dentro de una genérica forma de sociabilidad sino como sujeto participe de una dimensión comunitaria que es política. El interés para el hombre de Francesc Eiximenis es el interés para la forma civil de su vida, es el interés para la dimensión política dentro de la cual el hombre se realiza. En este sentido se puede afirmar que el fraile catalán pertenece sin duda a la cultura humanística europea. Una conexión con una cultura política humanística que no acaba con la textualidad medieval sino también se puede encontrar en textos del siglo xvi. Un ejemplo más destacado se lee en el texto de Erasmo de Rotterdam sobre la formación del príncipe cristiano. Obra de gran prestigio y relieve. Si se confronta este texto con el *Dotzè* eiximeniano, circunscribiendo el cotejo a la figura del *princeps*, sobresale la especial capacidad de análisis y de penetración de los asuntos políticos e institucionales que marca el texto del fraile respecto a la obra erasmiana. Destaca especialmente lo que los dos autores dicen sobre la cuestión del *princeps* y de la riqueza. Erasmo de Rotterdam, "Institutio Principis Christiani", *Scripti theologici e politici*, Enrico Cerasi, Stefania Salvadori (ed.), Bompiani, Milán, 2011, p. 1309.

10. Se excluyen de este cómputo todos los capítulos que, aunque sean parte del segundo Tratado, están consagrados de manera exclusiva al análisis de la organización militar de la *civitas-res publica* (*Dotzè* I, 1, cap. CCXIII-CCCLVI).

11. Véanse los capítulos fundamentales que establecen la sabiduría, *per esquivar ignorància* como función primaria y razón originaria de la *civitas* (*Dotzè* I, 1, cap. X, p. 20-21 y cap. XVI, p. 33-35).

corona. Un peso cultural y político que, en la estructura eiximeniana, incide decisivamente sobre el complejo de elementos aglutinantes que rinden legítimos y representables los valores cohesivos de la comunidad aragonesa<sup>12</sup>. Si se analiza la entera estructura del *Dotzè* y del *Regiment* se nota que son estos elementos de *civilitas* que juegan un papel central respecto a los elementos que animan otros proyectos comunitarios, que fundan otras realidades de estados territoriales. Es suficiente pensar en el papel desarrollado por el lexema-clave *naturaleza*: en el *Regiment* el rey o el *princeps* nunca son presentados como “señor natural” del reino, un *topos* utilizado en muchos lugares de la literatura política más antigua como en la coeva a las obras del gerundense<sup>13</sup>. Además se puede recordar la concepción abierta que sale del mismo texto cuando se trata de definir el idioma entre los caracteres propios de los habitantes del reino de Valencia: *Aquesta terra ha un llenguatge compost de diverses llengües... e de cascuna ha retingut ço que millor li és, e ha lleixats los pus durs e los pus mal sonants vocables dels altres, e ha presos los millors*<sup>14</sup>. La misma “nobleza” de la población de aquella comunidad (de *aquesta ciutat* y de *aquesta terra*) es exaltada por la naturaleza compuesta<sup>15</sup>, por su mentalidad abierta, gente que, por estas calidades, es definida “gente verdaderamente digna de honor por su trato civil”<sup>16</sup>. En la misma dirección hay que tener en cuenta el papel central de la ley, la centralidad de los *furs*, la *col·ligació natural* y *legal*, no entendidas como simple teoría del gobierno y del poder, sino explicada en llave de identidad, de un ser y actuar de los pertenecientes a la corona. No es por casualidad que unos de los métodos clásicos para ennoblecer y dignificar las orígenes de una comunidad política pasa en Eiximenis no por la exaltación de un pueblo o de una estirpe sino a través de la reivindicación de la antigüedad y del prestigio de una ciudad como Barcelona, de una institución civil y comunitaria colocada no

12. Se puede averiguar, en este sentido, títulos y contenidos de los 907 capítulos que constituyen el *Dotzè*, y la premisa (el *Preàmbul*) que confiere sentido político a la obra entera del *Dotzè* (*Dotzè* I, 1, p. XLIX-L), se puede comprobar este asunto considerando también títulos y contenidos de los 39 capítulos del *Regiment*.

13. Véanse las consideraciones y los textos ya citados en las notas y José Antonio MARAVALL, *Estudios de historia del pensamiento español*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1973, p. 142.

14. Francesc EIXIMENIS, *Regiment de la cosa pública*, Daniel DE MOLINS (ed.), Barcino, Barcelona, 1927, reeditado 1980 (desde ahora = RCP), Carta dedicatoria, p. 35. Entre los aportes positivos señalados aquí por Eiximenis destaca el del idioma utilizado por los *mudéjares*.

15. *Aquesta ciutat e aquesta terra és molt noblement poblada de nobles viles [...] de molta bona gent e de paratge [...] de molta persona santa escampada de ça de lla* (RCP, Carta dedicatoria, p. 34).

16. *la terra aquesta produeix comunament fort, la gent aguda e apta d'entenent [...] entenent a honor e cortesia, e no en avarícia [...] per raó de açò, ací es troben gents honorables, civils* (RCP, Carta dedicatoria, p. 30-31).

solo sobre las otras ciudades de la corona, sino descrita como *lum de tota Espanya*<sup>17</sup>. Y, en el mismo sentido, se pone la argumentación típica de la definición de la identidad, es decir aquella que razona indefectiblemente acerca del otro, de quien es estimado extranjero frente a quien comparte una misma pertenencia. Eiximenis, frente al “nosotros” de la corona, de la *casa d’Aragó*<sup>18</sup>, no pone un pueblo, un *ethnos*, estigmatiza un *ethos*: el de los hombres que, dentro y afuera de la *civitas*, son incapaces de amar el bien común, en su específica declinación de *profit comú*, definiendo y mudándolos en enemigos, como los que llevan una alteridad política y comunitaria rotundamente inconciliable con lo que es *civitas* y *civilitas*<sup>19</sup>.

En esta llave el gerundense construye su teoría política comunitaria, y decodifica el valor constituyente de la *civitas* como *res publica*, como verdadero territorio de pertenencia e identificación. Es sobre este polo conceptual que él traza una tradición, una dimensión histórico-fundante, un cuento repetido a lo largo de todo el *Dotzè* que también remite a los tiempos antiguos o míticos, como en el caso de los orígenes de la *civitas* barcelonesa “luz para toda España”, o del ejemplo narrado por medio de Cassianus, de la identidad del hombre que reconoce sí mismo en cuanto *civis* virtuoso y dotado de sabiduría. Su comunidad, entonces, no comparte los tratos genéticos y de funcionamiento que Tönnies o, más de reciente, algunos comunitaristas, atribuyen a la *Gemeinschaft* “medieval”. En primer lugar porque su comunidad no vive en una dimensión primaria o prepolítica, más bien es la propia dimensión política, son la *caritas* declinada para la *civitas*, la primacía de la ley y de la justicia, de la fidelidad al *profit comu* de la *res publica* las bases constitutivas, sus valores de referencia<sup>20</sup>. Y, por supuesto, pero en este contexto político e institucional, permanece un elemento fundamental que es el valor de pertenecer a la religión cristiana, un punto que será examinado más adelante<sup>21</sup>.

17. *Dotzè* I, 1, cap. XXIII, p. 47.

18. *Dotzè* I, 1, Preàmbul, p. L.

19. *Dotzè* I, 1, cap. XXIX, p. 62.

20. Es interesante, dentro de una perspectiva de historia de las doctrinas políticas y de análisis politológica, establecer un confronto entre esta creación de tradición de la identidad civil eiximeniana y la re-elaboración de la identidad catalana que se encuentra —en pleno clima político moderno, que pone el Estado como fulcro imprescindible de referencia,— en uno de los textos-símbolo, y de gran envergadura intelectual, cual es Enric Prat de la Riba (Enric PRAT DE LA RIBA, *La nacionalitat catalana*, Barcelona 1978, p. 49-50).

21. Véase *Dotzè* I, 1, cap. XXXI.

2. LA IDENTIDAD DE UNA COMUNIDAD: *LEX* Y *CIVILITAS*

Lo que constituye el ámbito valorativo y de la identidad de la comunidad política emerge de manera muy clara si procedimos en un análisis sistemático de los capítulos del séptimo y octavo tratado donde Eiximenis retoma y elabora dos sintagmas-llave de la estructuración social y civil que se encuentran en el *Communiloquium* del cofrade Juan del Galles, una de las obras de mayor relieve en el tejido argumentativo del *Dotzè*<sup>22</sup>.

Si averiguamos los capítulos donde el gerundense explicita el concepto de *col·ligació natural*, y donde se encuentra su decodificación del sintagma de *col·ligació legal*, no se evidencia de alguna manera los rasgos de una *naturaleza*, de una condición de pertenencia que se identifica con una estirpe. El baricentro siempre insiste en la dimensión *de l'hom civil e polítich*<sup>23</sup>. Lo que funda y constituye la comunidad de relaciones del hombre que es persona —es decir, en el léxico eiximeniano, del hombre titular de derechos y sujeto de derecho— es el dato voluntarista y pactista establecido entre quiénes *faens una comunitat, volens viure sots unes matexes leys, furs e regidors*. Más bien para legitimar la comunidad política Eiximenis especifica que esa nace porque no existen vinculaciones de otro género, ni enlaces de natura, ni enlaces familiares capaces de mantener unida una estructura social más amplia y polimorfa. Existe solo un dato político y volitivo que realiza una *unitat e ligament legal*. Quiénes constituyen y pertenecen a esta comunidad *no agen... neguna atanyença natural, per tal no són appellats ésser col·ligació natural... mas per raó quant tots són dits en units en voler viure principalment sots unes matexes leys*<sup>24</sup>.

El vínculo que configura la identidad es entonces un vínculo constitucional, es decir jurídico y político, que se sustancia en tres conceptos de peso destacado en la historia de las doctrinas políticas: una comunidad

22. En primer lugar se puede ver el inventario de los libros poseídos por Eiximenis, en Jacques MONFRIN, “La bibliothèque de Francesc Eiximenis (1409)”, *Studia Bibliographica: estudis sobre Francesc Eiximenis*, Emili GRAHIT (ed.), Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, Girona, 1991, p. 241-287, donde emerge que el Fraile tenía una copia del *Communiloquium* y una del *Breviloquium* del galés, p. 254, p. 259, p. 284. Véase además el importante estudio de Albert Guillem HAUF, “Joan de Salisbury i Joan del Gal·les”, *Miscel·lània Sanchis Guarnier*, Antonio FERRANDO (ed.), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1992, p. 239-262.

23. Por ejemplo Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià*, Curt WITTLIN (ed.), Col·legi Universitari de Girona-Diputació de Girona, Girona, 1987, vol II, 2, (desde ahora = *Dotzè II*), cap. DCCCX, p. 308, donde se razona sobre las condiciones de sociabilidad comunitaria entre el tratado consagrado a la *col·ligació natural*.

24. *Dotzè II*, 2, cap. DCCCXXXIII, p. 363.

de leyes, de normas consuetudinarias y de gobernantes<sup>25</sup>. En primer plano se pone así el valor de la ley como elemento que aúna quiénes hacen la *civitas* y viven en ella. Aquí Eiximenis signa un punto de desarrollo y de mayor claridad frente al entregado por Juan de Gales cuando en el *Communiloquium* considera los tres niveles de *colligatio* que tienen unida la *civitas*. El galés, de hecho, tanto en las *distinctiones* destinadas a la *colligatio civilis* cuanto en aquella *socialis*, punto de partida teórico de las reflexiones eiximenianas para definir la *col·ligació legal*, no pone bajo el vínculo preeminente de la *lex* estas dos formas de enlaces comunitarios. Estas tienen aspectos de importante conciencia ético-política y civil que sin embargo se componen en una multiplicidad de valores equivalentes entre ellos: concordia, unidad, *mutua beneficentia*, *fides*, *leges* y *consuetudines*<sup>26</sup>. Una composición de valores que recalca la dimensión prescriptiva, vertical y descendiente, en cambio no evidencia el elemento decididamente volitivo, horizontal y de reconocimiento identificante de la *lex* en su forma de ley y de *consuetudo* que se encuentra en el gerundense: *units en voler viure principalment sots unes matexes leys*. Donde el acento cae sobre la palabra-llave *principalment*. Así, en cambio, la posición del *Communiloquium*:

*Deinde prosequendum est de colligatione civilis sive cohabitatione, de 'admonitione eorundem ad debitam observationem' pacifice cohabitationis ac mutue beneficentiae ac 'cavende' malificientie [...] ac eisdem legibus regunt et eodem dominio gaudent et eodem ritu vivunt ac consuetudines easdem communicant ac easdem artes sepe exercent. 'Admonendi igitur sunt' ad dilectionem proximi veritatem [...]*<sup>27</sup>

Si se paragona esta serie de asertos del galés con las posiciones de Eiximenis resulta claro que es la ley el elemento que caracteriza la *civilitas* de las personas, y, conjuntamente, se constituye como factor principal de identidad, puesto que es por esto reconocimiento de la primacía de la *lex* que se puede construir una comunidad política fundada sobre relaciones que no son de sujeción pasiva. Emerge, en cambio, una comunidad que propone una forma contractada en la relación con el *princeps* y hace de esta condición la legitimación de su *libertas*, y de su poder, siempre

25. Que la dimensión de la natura, entendida como *naturaliza*, no entre en el ámbito de las dos *col·ligacions* queda evidente también en los pasajes que toman en consideración *les naturalitats*, *naturalitats* que no están conexionadas con los orígenes o con el territorio de los miembros de una comunidad sino, en cambio, con los trazos psicológicos, sociales y actitudinales de cada hombre. Véase especialmente *Dotzè* II, 2, cap. DCCCXI, p. 310.

26. Juan DE GALES, *Summa collationum sive Communiloquium*, Johann ZAINER, Ulm, 1481, pars secunda, D. 6-D. 8, p. 197-208. <<http://inkunabeln.ub.uni-koeln.de/>>.

27. Juan DE GALES, *Summa collationum...*, D. 6, cap. I, p. 197.

ejercitable en la forma ministerial. Se lea como el gerundense define la *senyoria temporal* del *president de comunitat*. Estos regidores:

*han lo primer e.l principal grau de libertat civil, car ells poden manar als altres e 'a ells no mana sinó la ley e.ls patis' fets ab los vassalls, e.ls mana 'encara' la consciència e Déu, a les quals coses servir és gran libertat, car aytal servir és servir a Déu e ha rahó, lo qual servey és sobirana libertat e franquesa, e lo contrari és sobirana servitut [...]. E aquesta libertat és sobiranament necessària a la comunitat, en tant que fahent la senyoria ço que fer deu als súbdits, e 'servant-los ço que promès-los-ha' e aqué. Ils és tengut, lavors francament pot senyorejar; e pot lavors d'ells demanar tot ço a què sos súbdits li són tenguts; e pot entre ells usar de sa libertat sens pahor e sens vergonya; e pot ab sana consciència aterrar tot vassall qui vulla empatxar sa libertat, e procehir contra aquell axí com contra enemich del cap de la cosa pública, e axí qui com contra 'aquell qui empatxa la libertat capital d'aquella'<sup>28</sup>.*

Por este conjunto de razones, que refuerzan en un específico sentido hermenéutico la tradición política que refleja sobre la centralidad de la ley de Aristóteles hasta Cicerón, la *lex* llega a ser un dato sistémico de la doctrina comunitaria del gerundense<sup>29</sup> y explica el acento diferente respecto a las *distinciones* del *Communioloquium*. La ley se hace también narración y memoria de la identidad, por ejemplo, en el capítulo 31 del primer tratado:

*[...] hi avia ymatge de Forseo, rey de Bàctria, qui primer trobà corona, e sceptre e estament reyal per tal com ell primer féu ley, 'per manera de document general', que negun poble no elegís en son regiment negú al qual se donàs simplement, 'sinó que fos rector' a temps cert, o a tots temps, 'ab certs patis que diguessen': 'Axí. ns faràs, e axí.t farem; e si fas lo contrari, no.y volem per senyor. Sotsmetràs-te a nostra rahó e juy contra tu mateix en cert loch', axí com nós al teu quant siam trobats defallents'<sup>30</sup>.*

Y, en manera más explícita, ésta es propuesta como una narración de la tradición que debe hacerse tradición de la comunidad política catalano-aragonesa cuando Eiximenis —en los capítulos introductorios de su teorización del ejercicio del poder legítimo, válido en cuanto tiene el consentimiento de las *corts*— ofrece a sus lectores la historia del origen

28. *Dotzè* I, 1, cap. CLIV, p. 333. Hay que subrayar aquí que el primer plano de la “ley” y de los “patis” se ve más consolidado por el valor no prevalente del lema *encara*. La exaltación del *regiment* no como *regiment* del *princeps* sino como origen de la *bona ley* se puede leer también en el cap. CI, v. *Dotzè* I, 1, p. 220.

29. Véase también el cap. CLXII, *Dotzè* I, 1, especialmente p. 349.

30. *Dotzè* I, 1, cap. XXXI, p. 67.

de la autoridad y del gobierno de la cosa pública utilizando una fuente de la antigua historia del imperio otónida:

*vulls que sápies [...] que jamás en lo començament, quant se faren les eleccions de prínceps, no.ls estech atorgada senyoria sinó ço que dit és, e aquesta fo la rahó per què los regens majors foren appellats reys, ço és, regens los altres, e foren appellats prínceps, ço és hòmens principals en lo poble, o presidents, ço és aquells qui van davant los altres; mas jamás lo poble no.ls atorgà nom de senyoria, per tal que no passàs lur regiment en tirannia, e per tal que no cuydassen haver plena senyoria en lurs vassals, axí com en cosa sens tota condició lur, e ells an axí retengut e girat en costuma aquest nom, senyor.*

Un regens constituido para las *pura aministració e juredicció paccionada...* per millor estament de la cosa pública<sup>31</sup>.

La consideración conclusiva sobre el papel primario de la ley en la constitución y para la identidad de la comunidad política sale en las consideraciones desarrolladas sobre el rey frente a la ley, contenida significativamente no en el tratado destinado al *princeps* sino en el capítulo 209 del tratado sobre la primacía de la *civitas*. Si la ley que se debe poner en práctica es aquella natural, afirma el *Frayle*, por cierto es aquella ley que se impone sobre el *rex*, pero si la ley que se debe poner en práctica es la ley positiva es el *princeps* que debe prevalecer. No se trata de una contradicción en la estructura eiximeniana, es una confirmación de su doctrina porque el *princeps* es llamado aquí a ejercer un papel que no es de soberanía o de supremacía sobre la ley, su deber es, una vez más, de ejercer su función ministerial de *bon rey*, de intérprete ejecutor de la norma de ley:

*en los cassos qui dretament e clara devallen de la ley de natura més valla regir-se per bona ley que per bon rey, emperò en los cassos qui devallen per la ley positiva e feta per hòmens, més val regir-se per bon rey, qui la sap aplicar al negoci per què és feta, e sap guardar les circumstàncies e guarda més a la intenció de la ley que a les paraules, per qué en aytal juýs més val regir-se per bon rey que per bona ley*<sup>32</sup>.

Fiel a su estructura general Eiximenis reafirma dos conceptos políticos y constitucionales fundamentales. El primer es la subordinación del rey a la ley positiva, escrita y deliberada no por él, sino *feta per hòmens*, por medio de quiénes constituyen la comunidad política. El segundo consiste

31. Francesc EIXIMENIS, *Dotzè Llibre del Crestià*, Curt Wittlin (ed.), Col·legi Universitari de Girona, Diputació de Girona, Girona, 1986, (desde ahora = *Dotzè*, II, 1), vol. II/1, cap. DCXLV, p. 434.

32. *Dotzè*, I, 1, cap. CCIX, p. 445.



en la calificación ética y legal de la labor del monarca que se realiza exactamente en reconocer el valor de la norma que él no debe escribir sino solo poner en práctica de manera competente y en conformidad con el espíritu de la misma ley.

Es con esta precisa interpretación de la función del rey respecto a la ley que el vínculo constitucional entre quienes hacen la *civitas* llega a ser vínculo de identidad. Sobre estas bases, delimitadas y especificadas, la comunidad política puede reconocerse sujeto primario que comparte una comunión de leyes, de normas consuetudinarias y de regidores. A saber el punto de perspectiva y de partida del análisis eiximeniano sobre el nacimiento y la definición de la comunidad civil y política.

### 3. DISTINGUIR LA IDENTIDAD CIVIL

La identidad política de la comunidad, como se ha visto, se constituye también como operación de discernimiento y de discriminación de una alteridad que sirve, en primer lugar, para caracterizar la bondad y la función positivas de la *civitas*<sup>33</sup>.

No es por casualidad que la insistencia de Eiximenis sobre la pertenencia común a la fe cristiana coincide con la exaltación de la necesidad de una *fidelitas* a la *res publica* y a sus valores entre la cual los mismos judíos desenvuelven un papel típicamente incívico. Esos se hacen estereotipos de seres incumplidores que no entienden los valores de la fe cristiana y de su organización política y económica. La *rusticitas* de los judíos es un dato incontrovertible así como su incapacidad de amar la *cosa pública*<sup>34</sup>. En este marco creo que la historiografía especializada en los textos políticos eiximenianos no haya insistido bastante sobre el hecho que existe una equiparación entre la *rusticitas* del hebreo como figura emblemática del infiel y la *rusticitas* del *pages*. La reflexión histórica, justamente atenta a los nexos existentes entre estos pasajes del *Frayle* y los *avalots* antijudíos del 1391, ha, de hecho, separado esta comunión objetiva entre estas dos *rusticitates* que se unifican y se califican precisamente en el signo de la anti-*civilitas*, es decir de la incapacidad que distingue y caracteriza tanto

33. *Il buono ed il giusto infatti implicheranno sempre operazioni di identificazione e di distinzione* (Paul RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello CORTINA, Milán, 2005, p. 31). El asunto de la identidad, como imprescindiblemente conexionado con una operación que no puede que nacer de la construcción de uno otro extraño, es puesta de manera muy clara en una reflexión del *Sofista* de Auguste Diès: *Ciò che si pone si oppone in quanto si distingue e niente è sé senza essere altro dal resto* (Paul RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento...*, p. 33).

34. Véanse *Dotzè* II, 2, cap. DCCCXXXIV-DCCCXLI, p. 365-384.

los *pageses* cuanto los infieles hebreos y heréticos, frente al valor político, cultural y identificativo de la *civitas* y de su *civilitas*.

*Si tots fóssem pageses [...] lo món [no] fóra bé regit, ne provehyt, ne bé informat, ne bé deffensat de males gents [...] donchs covench que ultra pagesos fossen altra gents posades en congregació sollempna, qui.s regissen per altra manera que no fan los pagesos.*

Y estas *congregacions* civiles, formadas exactamente por *altra gents*, una vez más es distinguida no desde un punto de vista étnico, sino como *gents delicats* que se constituyen *en altra manera de viure de què son los pagesos*. Así uno de los capítulos más importantes con los que Eiximenis define las razones fundadoras de la *ciutat*<sup>35</sup>.

Al lado de esta incapacidad civil de quien vive en los espacios exteriores de la *civitas*, el *Dotzè*, en el ámbito de la reflexión sobre la natura de l'*infidelitas* puesta en relación con los deberes del buen regidor, lleva en primer plano un caso emblemático de *infidelis*, personificado por un caballero de nombre Bordeguàs<sup>36</sup>. Éste es definido hombre de vil naturaleza e hijo de nadie, un hombre que por su sola existencia en la corte produce deshonor y desconfianza para todos y para la casa real. Y, traduzco literalmente el discurso destinado a este caballero: “no conviene que tu vivas cerca del rey. Tú no sabes qué significa el honor y la credibilidad de un señor, qué significa el amor para la comunidad, el valor y el precio de una persona”. Pero, se pregunta el *Frayle*, cuáles son las razones de esta impericia ética y política, cómo es posible que una semejante persona, así incompetente haya llegado a la corte de un rey. La explicación retórico-argumentativa se encuentra en las palabras inmediatamente siguientes del franciscano: “tú eres así porque, siendo hijo de un horrible judío... no eres capaz de evaluar cuanto sea importante obrar para el fortalecimiento del honor del rey, de la comunidad del reino y de la corte”. El texto continua y afirma la necesidad de echar tanto al caballero cuanto a todos quiénes son como él, que es un traidor, una persona que no trabaja para el *profit* y la consolidación de la credibilidad del reino, de la *res publica*, y llega a afirmar que este tipo de hombre no debe ser enterrado en los cementerios sagrados. Hay que llamar aquí la

35. *Dotzè* I, 1, cap. XLI, p. 89-90.

36. *Bordeguàs, tes paraules ensenyen que ést bort e de vil natura, e fill de no-res [...] e la casa del rey reeb gran minva e desonor que tan òrreu porch com tu sia cavaller ne abit ne estiga propr del rey. Tu non saps què vol dir honor de senyor, ne amor de comunitat, ne valor de persona, ne preu [...] car, com sies fill secret de qualque hòreu juheu pus content series de un florí que poguesses despendre [...] que no faries de quanta honor poria haver lo rey, ne lo regne [...]* (*Dotzè* II, 1, cap. DLXXX, p. 259-260).

atención en el empleo de la palabra traidor, inmediatamente evocativa del Traidor máximo, porque esta no define una traición personal del rey, es decir una traición del pacto o del homenaje feudal que vincula este noble-innoble a su *princeps*, define de verdad la distorsión de la lógica fundadora, de las razones constitutivas del vivir civil, de la ética que debe conducir quien obra en la corte en soporte del monarca. El análisis puntual de estos pasajes nos señala el marco preciso de la infidelidad e incapacidad hebrea de este noble falso que encarna un *topos*, una figura *judaica*: él no es capaz de evaluar la importancia fundamental de la confianza y de la fama que siempre debe rodear el monarca, él es declarado incapaz de proferir amor a la comunidad, no entiende el valor social de la credibilidad y del honor de una persona. Todo esto lo rinde objetivamente incumplidor y traidor de la lealtad hacia el monarca y la *res publica*, por lo que hay que echarlo inmediatamente no solo de la corte sino del más amplio conjunto comunitario, estructurado con reglas civiles y sociales que, literalmente, no entiende y no ama<sup>37</sup>.

Como es sabido Eiximenis afirmará en otros capítulos la posibilidad de actuar algunos derechos en el plano económico para los hebreos. Derechos reales que pueden ejercerse si, y solo si, se reconoce por parte de los *no-cives* la preeminencia de la *res publica* edificada sobre valores cristianos. Una comunidad hecha de leyes que tienen un poder y un valor que tocan directamente los mismos *infideles* judíos, una comunidad de la cual son mantenidos fuera en lo pertinente a los derechos que hoy llamamos civiles y políticos (prohibición de testificar a cargo de los

---

37. Hay un otro pasaje donde la figura del judío desarrolla un papel exemplar y plenamente pedagógico que compendia aquel que se acaba de analizar en el texto. En el capítulo 640 se presenta un rey, monarca de Salamina, incapaz de entender y gestionar su papel institucional siendo un avaro. Por esta razón él es denunciado delante al emperador que es su soberano, y Eiximenis, sirviéndose también del Aristóteles de la *Ethica Nicomachea*, estigmatiza el hecho que él disminuya su papel, el de su mujer y de sus hijos impidiendo a sí mismo y a sus familiares de hacer un uso adecuado del lujo y de los ornamentos que son parte integrante de la imagen del *princeps*, componente esencial del prestigio de quien gobierna y ejerce un poder: *ell, en sa persona, anava, per avaricia, simplement vestit e tenia miserable taula [...] rebia los estranys fort cativament, ne permetia sa muller ne sos infants tenir estament* (Dotzè II, 1, cap. DCXL, p. 417-423, p. 417-418). Una vez más, investigando sobre el nacimiento de este rey avaro, se descubre que él es hijo de un judío. Aquí la *imperitia* judía se concreta en una específica incapacidad de evaluación, en un *modus agendi* político y económico incorrecto relativo al uso del dinero, retomando el antiguo *topos* de la *cupiditas* judía, pero en un preciso contexto: aquel de un *princeps* y de su corte. Lo que le falta a ese gobernante, judío por nacimiento, es saber gastar para construir y consolidar su propia fama, su propia confianza y credibilidad de gobernante y de rey. Él encarna así un anti-valor que no es solamente de tipo ético-económico sino indica en negativo un molde de buen uso político de las riquezas, que es positivo si está finalizado a la construcción de la credibilidad y a la solidez del prestigio de quien es llamado a gobernar una comunidad política. El estigma para la *avaritia* judía es llevado aquí, por Eiximenis, a un nivel más alto: desde los bancos de los peños y de los barrios ciudadanos, donde se practica la compra-venta del dinero y se hacen los intercambios económicos, hasta las cortes reales.

cristianos, prohibición de desempeñar algunas profesiones, prohibición de tener cargos públicos y obligación de llevar consigo una señal de reconocimiento, prohibición de salir de casa en algunas jornadas, prohibición de vivir y comer junto con los *fideles*, prohibición de construir nuevas sinagogas)<sup>38</sup>.

Entonces existe una clave unificadora empleada por Eiximenis para afirmar un perfil de incumplimiento político fundada sobre la radical incapacidad, que es civil y cultural, una incapacidad que objetiva y distingue los *cives* de esta larga hilera de sujetos, parte estos últimos de la pertenencia plena a la *res publica*. Y es en esta clave de ética política que el *Frayle* utiliza con convicción el paradigma de la identidad cristiana, afirma y explica la idoneidad de los cristianos a ser *cives*, a ser, además, los mejores gobernantes, tesis abiertamente explicadas en el propio *Regiment*<sup>39</sup>.

#### 4. COMUNIDAD: LA *COL·LIGACIÓ ARTIFICIAL* QUE SE RECONOCE EN LAS DEUDAS Y EN EL INTERCAMBIO

La esencia eminentemente volitiva y no natural de la unión civil es formulada por el gerundense en términos lexicales utilizando la *col·ligació legal* como una *col·ligació 'artificial'*, término que no se encuentra en las *distinciones* específicas del *Communiloquium*. Una calificación sustanciada en el respecto de las costumbres y de las reglas que tiene en estos dos parámetros sus elementos característicos. Es sobre este terreno que se explica el deber de intervenir y de administrar la *res publica* demandado al gobernante, a quien es llamado a garantizar la cohesión y la seguridad para y de la comunidad política<sup>40</sup>. *E sobre aquestes coses qui toquen lo conviure e lo contractar de les gens ensemps e de semblants obres deu lo príncep ésser curós de saber si n'ha en la comunitat e qui n'és causa*<sup>41</sup>. Es hacia esta doble dimensión comunitaria del *conviure* y del *contractar* que el regidor debe prestar el máximo de sus atenciones. Aquí Eiximenis recoge y declina la dimensión constitucional de la *polis* que Aristóteles, y los comentadores de los siglos trece y catorce, enuclearon como dimensión esencial del intercambio. Una relación civil que funda la *civitas* y que Eiximenis traduce como *necessitat de contractes*. No es por casualidad que sea en aquel

38. *Dotzè* I, 1, cap. CLXVI-CLXX, p. 357-369. *Dotzè* II, 2, cap. DCCCXXXIV, p. 365-367; cap. DCCCXLI, p. 382-384.

39. RCP, cap. XIV, cap. III-V, p. 92-95, p. 45-56.

40. *Dotzè* II, 2, cap. DCCCLXVI, p. 443.

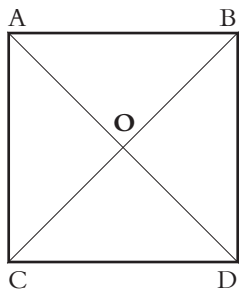
41. *Dotzè* II, 2, cap. DCCCLXVI, p. 444.

capítulo del *Dotzè* que él desarrolle su análisis sobre los *pageses* como seres inadecuados, que resultan ajenos a los negocios de tipos contractual y monetario, una condición que asume una raíz cultural y civil, antes que estrictamente económica o “técnica”. Acerca de este elemento rueda una galaxia de valores y de anti-valores que caracterizan la calidad y la ética de la *civilitas* y de la *res publica*. Valores que se traducen en el deber de justicia, de favorecer y acrecer el *profit comú*, de mantener una circulación fructífera del dinero, en combatir cada forma de inmovilización de las riquezas que se arriesgan a ser sustraídas a las inversiones productivas y a la consolidación de la *res publica* bajo aquel amplio abanico de comportamientos definidos como avaros y anti caritativos en los cuáles la cultura política del gerundense se salda y enriquece con su pertenencia e identidad franciscana<sup>42</sup>.

En esta interpretación del hacerse comunitario, de la *col·ligació legal* como *col·ligació* artificial, en su representación del circuito de relaciones civiles que estructura la *civitas*, reside un elemento de valor politológico. El *Frayle*, en efecto, subrayando la ancha relación ya aristotélica entre comunidad política y comunidad de intercambio, desarma conceptualmente el lexema *communitas* en sus factores constituyentes, es decir en *cum munus* para definir el vivir comunitario como un vínculo recíproco que se concreta en el reconocimiento de la deuda que cada *civis* tiene con otro *civis*. Lo que se pone en común en esta *civitas civilis*, en esta *congregació*, es un deber de solidaridad que no se realiza en el espacio de la filantropía, de la comunidad de relaciones naturales o familiares, sino en el reunir valores y bienes materiales que concurren a saldar las necesidades, las deudas, y las faltas que cada *civis* lleva consigo en el entrar en la comunidad. Es decir en una dimensión que pone el hombre dentro de una *communitas* donde se puede realizar concretamente una condición que es de *communicatio* y no más de soledad cívica. Es entonces una solidaridad de forma política y económica que no es de tipo universal sino atañe y es devuelta exclusivamente a quiénes forman la *civitas*

42. Sobre el valor de Francisco y de la Orden como modelos y sostenes de la vida civil *Dotzè* I, 1, cap. XII, p. 25 y el pasaje decisivo del preámbulo del mismo *Dotzè* que dice, por boca de Eiximenis, el deber que cada franciscano tiene hacia los gobernantes de la Corona: *per lo capital deute que nós tots [tots los frares menors del món] havem a la vostra casa [...] Per tal jo e tots quants som devem tostemps sens manera entendre a tot servey e honor que fer puxan a la vostra senyoria, per què vós e los vostres hajats ara e per tostemps doctrina e lum en les carreres espirituals, e en los temporals negocis* (*Dotzè*, I, I, p. XLIX-L). Me permito también remitir a Paolo EVANGELISTI, “Metafore e icone costitutive del discorso politico francescano tra Napoli e Valencia (XIII-XV s.)”, *Studi storici*, 47 (Roma, 2006), p. 1059-1106. Paolo EVANGELISTI, “Il valore di Cristo. L'autocomprensione della comunità politica in Francesc Eiximenis”, *Emahonar: Quaderns de Filosofia*, 42 (Bellaterra, 2009), p. 65-90.

o adquieren el derecho de relacionarse con esa. Se trata de una proposición, implementada de sentido político y económico, del análisis de la relación entre *cives*-productores que Aristóteles y sus comentaristas habían representado en la forma conceptual y geométrica del cuadrado en el capítulo V del quinto libro de la *Ética Nicomáquea* (1132b21- 1134a15). Un lugar geométrico donde el Filósofo hace encontrar emblemáticamente dos productores. Uno es un arquitecto que realiza edificios situando el sujeto en un vértice (a) del cuadrado, y el producto en el vértice inferior (c); otro es un artesano que hace zapatos, situando este zapatero en el vértice del mismo nivel que el vértice del arquitecto (b) y su producto en el vértice inferior (d). Cada productor-adquirente es entonces conectado con el producto del otro por medio de una línea diagonal. En este espacio el precio de los bienes producidos o negociados en el interior de la *civitas* se compone y se define en función de las necesidades y de las faltas que cada actor lleva consigo en el ágora de los intercambios. Las diagonales que conectan el producto de un sujeto con el productor que lo necesita, descritas como diagonales a-d y b-c, encuentran el punto de intersección exactamente en la definición del valor que deriva de las necesidades recíprocas y desde la cantidad de riqueza de moneda que cada vendedor-comprador está dispuesto a ceder en cambio de la mercancía del otro.



A = arquitecto

B = zapatero

C = casa

D = zapatos

A D e B C = diagonales de las relaciones de intercambio entre productores y productos

A C e B D = conexiones entre producto y su productor

**O = equilibrio dinámico del intercambio**

En esta imagen geoméricamente determinada, que no sirve sólo para definir el sentido de los intercambios y de la moneda, se funde la esencia de la deuda-necesidad comunitaria, una imagen que Eiximenis —conocedor analítico de los pasos de la *Ética* y de la *Política*<sup>43</sup> dedica-

43. Hay que recordar que en el *Dotzé* las referencias explícitas a Aristóteles como autor de la *Ética* y de la *Política* suman respectivamente a 17 y 15 citaciones, hay también de notar la presencia del comentario de Guido Vernani en la biblioteca del gerundense (Jacques MONFRIN, "La bibliothèque de Francesc Eiximenis...", p. 250 y 283).

dos al dinero y a las razones instituyentes de la *polis*— traduce con el sintagma *necessitat de contractes*. La observancia civil y cívica de las reglas que tutelan todos los actores del intercambio<sup>44</sup> es la base del cierre de aquel perímetro comunitario representado por el cuadrado aristotélico, una figura en el centro de la cual se apoya la moneda, no concebida como dinero, como sueldo (*diner, denarius, pecunia numerata*), sino como signo y medida instituida por la comunidad, precisamente *nomisma, (peccúnia)* valor que se atribuye a las mercancías que se comunican entre los actores de la ágora comunitaria.

Esta interpretación eiximeniana procede de una tradición centenaria de reflexión sobre los pasajes de la *Ética* y de la *Política*, lleva consigo las glosas de Alberto y de Tomás, pero también aquella de Vernani, del carmelita catalán Gui Terrena y de los cofrades franciscanos como Guiral Ot<sup>45</sup>.

Lo que destaca en la interpretación del gerundense es, en primer lugar, la capacidad de extraer estas reflexiones del contexto de los comentarios aristotélicos para insertarlas en una obra que se propone proveer los elementos fundamentales de un proyecto político y de identidad donde, a diferencia de los textos tipológicamente parecidos y comparables como el *De Regno* de Tomás de Aquino/Ptolomeo de Lucca y el *De regimine principum* de Egidio Romano, el baricentro constitucional consiste en dos precisos elementos: la *civitas* y la ley. Es suficiente tener en cuenta la estructura teórica del *Dotzè* que manifiesta la absoluta prevalencia, incluso numérica, de reflexiones pertenecientes a la centralidad de la *civitas* y a la primacía de la cultura civil, definida por Eiximenis como *civiltat*. Aquella específica forma de vida política que Egidio Columna ya había definido como *urbanitas*<sup>46</sup>, una forma que, en el texto del Romano, sirve para caracterizar una *civitas* que pero es solamente una unidad estructural de agregación y no el elemento maestro de la manera de ser y de dar forma a la *communitas* política, a la *res publica*<sup>47</sup>. En cambio, sobre 907 capítulos del *Dotzè*, Eiximenis destina por lo menos 599, es decir más del 66% de la obra, a la investigación de las formas de agregación civil y política, formas que han en la concepción de la *civitas* y de la *res publica* la sistematización y la legitimación más coherente y más alta. Aquí no

44. Véase, por ejemplo, *Dotzè* II, 2, cap. DCCCLXVI, p. 443.

45. Véase Paolo EVANGELISTI, *Balanza de la soberanía. Moneda, poder y ciudadanía en Europa (ss XIV-XVIII)*, AUSA, Barcelona, 2015.

46. Egidii Columnae Romani, *De Regimine Principum*, Apud Bartholomaeum Zannettum, Roma, 1607, (desde ahora = DRP), vol. I/1, cap. XI, p. 2, fol. 22r, (Biblioteca Casanatense, vol. inc. 86).

47. DRP, lib. 2, p. 3, cap. IX, fol. 81r.

es la *lex naturalis*, sino la ley humana y deliberada a hacerse elemento irrenunciable y preeminente, un trazo que se mantiene en los mismos capítulos dedicados a la función del *princeps*. Un regidor que no puede actuar, a diferencia del *De regimine* egidiano<sup>48</sup>, afuera de la ley positiva y de los pactos establecidos.

En segundo lugar esta utilización de la tradición de los comentarios aristotélicos destaca siendo puesta en Eiximenis como fundamento que no describe una anatomía político-social, que, siguiendo las huellas del Filósofo, desarma la sociedad en formas de agregación más y más crecientes para tareas y dimensiones, sino sirve a delinear una doctrina de la *communitas* —entendida como lugar de la comunicación y de la conmutación, de la *communicatio* y de la *commutatio*— que se realiza en la actuación de aquella *necessitat de contractes* que el mismo Aristóteles, Tomás y Egidio le reconocen como función propia. Eiximenis, en efecto, concibe la *communitas* como una dimensión que no lleva simplemente los rasgos de la socialización hecha por relaciones familiares, interfamiliares y de amistad entre socios. Él propone la *communitas* en su forma soberana, siendo el lugar de la ley y del intercambio, de la institución de la ley y de la moneda. Si en Egidio la *necessitas* de la *commutatio* pertenece propiamente al género humano y *ideo necessariae fuerunt emptiones, venditiones, commutationes* y *constituta fuit civitas ut homines simul conviverent*<sup>49</sup>, en Eiximenis esta *constitutio* llega a ser el criterio de referencia para la construcción política y civil, llega a ser la piedra angular sobre la cual surge el edificio entero donde se realizan la vida y las instituciones de la *communitas*. Para el *De Regimine*, que destina significativamente a la definición precisa de la *civitas* sólo tres capítulos<sup>50</sup> a los cuales se añaden otros veintiuno del

48. Es suficiente recordar la posición jerárquica del *rex*, y también aquella del gobernante, puesto como *medium inter legem naturalem et positivam* (DRP, lib. 3, cap. XIX, fol. 115v, p. 2), sobre toda la cuestión de la relación entre el gobierno del rey y el gobierno de la ley, véase todo el capítulo (DRP, fol. 115r-116r). Frente a una teoría política de tipo republicano y no solo pactista, con deberes del rey integralmente puestos en una dimensión ministerial y de beneficio común, Egidio Columna cualifica la legitimación del poder real como sigue: *naturaliter autem quilibet habet amicitia ad seipsum; naturaliter est igitur tanto regem magis sollicitari circa bonum regni quanto credit ipsum regnum magis esse bonum suum et bonum proprium. Quare si rex videat debere se principari super regnum non solum ad vitam sed etiam per haereditatem in propriis filiis, magis putabit bonum regni esse bonum suum et ardentius sollicitabitur circa talem bonum. Immo quia tot spes patris requiescit in filiis, et nimio ardore moventur patres erga dilectionem filiorum, ideo omni cura qua poterit movebitur ad procurandum bonum statum regni, si cogitet ipsum provenire ad dominium filiorum* (DRP, lib. II, pars II, cap. V). Véase Janet COLEMAN, "The study of Aristotle's Rethoric, Ethics and Politics", *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Joseph CANNING, Otto Gerhard OEXLE (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, p. 152.

49. DRP, lib. 3, cap. XXXIII, fol. 117v, p. 2.

50. DRP, lib. 3, cap. XXXII-XXXIV, fol. 117v- 119v, p. 2.



libro tercero, esta *necessitas* se queda como una mera descripción de la vida de la *civitas* y de su origen encerrada en sí misma. No se conecta ni la institución monetaria, como institución de la comunidad política, ni siquiera alguna consideración sobre el papel de quiénes son los actores principales de esta forma de la *civilitas*, es decir los *mercatores*.

5. LA MONEDA Y LA SOBERANÍA DE LA COMUNIDAD. EIXIMENIS, EL *DE REGIMINE* EGIDIANO, EL *DE REGNO* DE TOMÁS Y PTOLOMEO

La moneda en Egidio es, en cuanto a institución, una expresión y un signo de realidad entendida como manifestación del poder monárquico, un poder que no es tocado por la cuestión de la responsabilidad en la gestión del valor de la moneda.

De otro lado, los *mercatores*, que se ven reducido el espacio ya limitado que encontramos en el *De Regno*, están contemplados en la *civitas* y en el *regnum* sólo como sujetos instrumentales para conseguir la *sufficientia* de la comunidad. Visión que se aleja mucho de aquella del *Dotzè* y del *Regiment*, donde los mercaderes son el gorrón de la organización civil, la fuerza en la realización del *profit comú*, la palanca de la expansión de la *cosa pública*<sup>51</sup>.

Si observamos la estructura del *De Regimine* tanto las consideraciones sobre la moneda cuanto las pertenecientes a las profesiones que la gestionan quedan afuera de los lugares donde se define y analiza la *civitas* en el tercer libro, en el cual la primera parte trata de la *inventio* y del valor de la *communitas civitatis*<sup>52</sup>. La moneda y las profesiones correlatas están insertadas, en efecto, en la parte final del segundo *in quo tractat de regimine domus*<sup>53</sup>. Por lo que se refiere a la relación entre moneda e instituciones que la autentican y la garantizan queda excluido cualquier papel atribuible a la *communitas* mientras es el monarca a ser llamado en causa como garante de la acuñación de la moneda, sin que se abra algún discurso acerca de los deberes del *princeps* en relación con la desvaluación o la apreciación de la moneda, aunque esa sea entendida como divisa del reino<sup>54</sup>. La misma condena del *princeps* como tirano queda limitada, en

51. Es suficiente ver el conocido capítulo del *Regiment* (RCP, cap. XXXIII).

52. DRP, lib. 3, I, *incipit* y cap. I, fol. 87v.

53. DRP, lib. 2, p. 3, cap. IX-XII, fol. 81r-83v, la síntesis proporcionada por Egidio se lee en el *explicit* del lib. 2, fol. 87v.

54. Véase DRP, lib. 1, cap. VII, fol. 9r-v, p. 1, lib. 2, cap. IX-XII, fol. 81r-83v, p. 3, especialmente el capítulo IX.

este marco específico, a abominar la acumulación de riquezas conseguida para fines particulares dentro de la cual está comprendida la acumulación de monedas<sup>55</sup>. Al *rex* es reconocida además la función de vigilancia sobre los contratos y los precios de la mercancía, asesorado no por expertos *mercatores* sino por una más genérica figura de *conselleres*<sup>56</sup>, mientras se hace un perentorio interdicto a cada gobernante-regidor que quiere utilizar el dinero para finalidades diferentes de la simple compra-venta de mercancías para objetivos “económicos”, es decir para el abastecimiento de sí mismo y de su casa<sup>57</sup>.

En este contexto, donde las atribuciones del *princeps* relacionadas a la esfera del mercado y de la moneda se definen más para sustracción que para conferencia de facultades y poderes, se puede ver una vía abierta al más ancho discurso desarrollado por Eiximenis sobre estos temas. Egidio, en efecto, facilita a los *reges* y a los *principes* indicaciones precisas sobre el empleo público del dinero afirmando que de las cinco vías practicables para conseguirlo, los regidores pueden utilizar solamente dos. La primera es aquella de la compra-venta de bienes inmuebles y muebles, estos últimos constituidos por recursos animales que sirve para el abastecimiento del reino. La segunda permite a los *reges* ganar dinero sirviéndose de conocimientos experimentales con los cuales puede prever la subida futura de demanda para un bien que de inmediato está disponible, recuperando en esta casuística el ejemplo clásico de las ganancias conseguidas por Tales de Mileto mencionado en la *Ética* aristotélica. Pero hay tres vías más para conseguir una utilidad monetaria, vías que están bloqueadas para el rey en el texto egidiano, poniéndolas así a disposición de los *cives*-subditos: la vía *mercativa*, aquella *mercenaria* y aquella artificial<sup>58</sup>. Es en este territorio apenas mencionado por Egidio que Eiximenis, lector atento y deudor de las reflexiones ofrecidas en el *De regimine*<sup>59</sup>, puede desarrollar su específica contribución política. Una contribución de nivel doctrinario que confiere un papel de relieve a los *mercatores* recomendados

55. DRP, lib. 1, cap. VII, fol. 9r-v, p. 1.

56. DRP, lib. 3, cap. XIX, fol. 109r-v, p. 2.

57. DRP, lib. 2, cap. X, fol. 82r, p. 3.

58. DRP, lib. 2, cap. XII, fol. 82v-83v, p. 3.

59. *Seccions senceres tant de la primera com de la segona part del 'Dotzè' provenen del 'De regimine principum' de Gil de Roma —obra que va recórrer Eiximenis sobretot per tractar aspectes centrals de la filosofia moral d'Aristòtil* (David GUIXERAS, Xavier RENEDO, “Introducció”, *Dotzè* I, 1, p. XVII). Para una citación explícita en los textos eiximenianos véase, por ejemplo, el cap. XXVII del *Regiment*, (RCP, p. 149); otra referencia al texto egidiano se lee en RCP, cap. X, p. 77. Se sabe, además, que Eiximenis guardaba en su biblioteca una copia del *De Regimine* de Egidio (Jacques MONFRIN, “La bibliothèque de Francesc Eiximenis...”, p. 250 y 282).

como ejemplo de *civilitas* y de ciudadanía. Pero esa misma contribución sobresale porque pone en primer plano la moneda en su dimensión civil e institucional, antes que económica.

Eiximenis hace suya la lección aristotélica y afirma que es necesario dar cuerpo y desarrollo a la definición de la *civitas* como comunidad de comunicación e intercambio, de ejercicio de las contrataciones. Por eso individua en la moneda el instrumento de medida y garantía para estos intercambios y para los actores de esta actividad. Al mismo tiempo, la moneda representa un valor más alto: es el signo de concreta identificación en el cual la *communitas* puede reconocerse. La fuerza de este signo reside, ante de todo, en la garantía del hecho que la divisa del comercio y del intercambio se constituye como institución de la *communitas* y no del *princeps*.

En este asunto doctrinal destacan por lo menos dos diferentes aspectos.

El primero es relativo a la intersección con una tradición textual de área franciscana y catalana que, desde la época de Llull y Arnau de Vilanova, concibe la moneda como un bien que, con sentido variable, es estimado siempre como bien común y comunitario<sup>60</sup>. Una tradición confirmada en otro importante texto franciscano del siglo XIII, el *Eruditio regum* de Gilbert de Tournai y, sobretodo, en la obra producida por Oresme a la mitad de los años cincuenta del siglo XIV, me refiero, por supuesto, al *De Moneta*.

El segundo aspecto consiste en el específico aporte que el gerundense nos brinda sobre el ordenamiento jurídico de la tutela del bien moneda. Si el franciscano comparte con los textos apenas citados, y con la obra del fraile minorita Alejandro de Alessandria<sup>61</sup>, la decidida atención a la moneda y a su valor, estimando los dos como bienes pertenecientes

60. Para una primera aproximación me permito remitir a Paolo EVANGELISTI, “Mercato e moneta nella costruzione franciscana dell’identità politica. Il caso catalano-aragonese”, *Reti Medievali*, 6/1 (Florenca, 2006), <[http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/saggi/Evangelisti.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Evangelisti.htm)> y Amadeo DE VINCENTIIS, *Il Moderno nel Medioevo*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma, 2010, p. 213-237.

61. Alexander DE ALEXANDRIA, “Tractatus de usuris”, *Un traité de morale économique au 14. siècle: Le ‘Tractatus de usuris’ de Maître Alexandre d’Alexandrie*, Alonzo M. HAMELIN (ed.), Nauwelaerts, Louvain, 1962, p. 185-186; para algunas observaciones hay que ver la introducción del editor de la obra, véase también sobre el asunto específico, Paolo EVANGELISTI, “La moneta come bene della *res publica*. Pensatori ‘aristotelici’ e concezioni teorico-politiche del francescanesimo nel XIV secolo”, *I Francescani e l’uso del denaro: atti dell’VIII Convegno storico di Greccio, Greccio, 7-8 maggio 2010*, Alvaro CACCIOTTI, Maria MELLI (ed.), Biblioteca francescana, Milán, 2011, p. 61-94. Paolo EVANGELISTI, “La moneta: istituzione della *res publica* e misura di sovranità concorrenti. Le due facce di un unico bene comune”, *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo: atti del XLVIII Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 2011*, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, Spoleto, 2012, p. 331-369.

tanto a la *communitas* cuanto a cada miembro de aquel conjunto civil, es precisamente bajo el perfil de la tutela de la divisa que Eiximenis llega a teorizar una moneda superpuesta al mismo monarca. Él recurre al hecho penal de la lesa majestad para tutelar no el *rex* sino la moneda que no puede ser menoscabada y mancillada en su valor por cualquier miembro de la *communitas* ni tampoco por el mismo *princeps* que garantiza la autenticidad por medio de la acuñación. Además Eiximenis afirma que el monarca puede ser culpable del *crimen laesae maiestatis* en caso de atentado al valor de la moneda devaluándola o alterándola de cualquiera forma. Esta traición hacia la moneda debe necesariamente ser castigada como previsto en estos casos, es decir con la pena capital<sup>62</sup>. La fuerza de esta posición va más allá de las posibles condenas éticas del rey que se hace tirano por razón de las estafas cometidas en contra del *populus* y del bien común que se lee en una textualidad política ya consolidada que va desde Guillermo de Pagula<sup>63</sup> hasta Dante, de Gilbert de Tournai al mismo Egidio. Esa va más allá de la precisa definición de la moneda como bien comunitario que debe ser protegido precisamente de las devaluaciones unilaterales del *rex* afirmada con fuerza en el texto-llave de Oresme. Esta posición, en cambio, es sostenible en su trazo vinculante y en su irreprimible fuerza penal, que permite colocar el rey-tirano entre los *fures rei publicae*<sup>64</sup>, solo si se admite como presuposición constitucional que

62. Que el crimen de lesa majestad sea punido de manera inequívoca con la pena capital se lee, por ejemplo, en el mismo *Dotzé*, en un capítulo insertado en el tratado consagrado a la comunidad civil, intitulado significativamente *com la ciutat deu ésser regida per bona ley*. Así el texto del Franciscano: *E manà que per neguna peccúnia pogués escapar l'om qui hagués comès crim capital, e en cas que qualche notable ignocència lo pogués escusar, emperò no s'i pogués ffer remissió per peccúnia, mas que fos ponit per exil o per altra via, en guisa que jamás peccúnia pogués entrevenir en fet criminal* (*Dotzè* I, 1, cap. CI, p. 219). Sobre el asunto del crimen *laesae maiestatis* hay que ver Mario SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie delle scienze penalistiche moderna*, Giuffrè, Milan, 1974; Jacques CHITOLEAU, *Le crime de majesté, la politique et l'extraordinaire; Note sur les collections érudites de procès de lèse majesté du XVIIe siècle et leurs exemples médiévaux dans Les procès politiques (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Publication de l'Ecole française de Rome, Rome, 2007, p. 577-662. En Eiximenis véase Francesc EIXIMENIS, *Il Dodicesimo libro del Cristiano capp. 139-152 e 193-197, lo statuto della moneta negli scritti di un frate Minore del secolo XIV*. ed. Paolo Evangelisti, Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2013.

63. Me permito indicar aquí Paolo EVANGELISTI, "Moneta e sovranità in Guglielmo da Pagula, Nicola Oresme e Francesc Eiximenis. Riflessioni del pensiero politico trecentesco", *Il pensiero politico medievale*, 6 (Bologna, 2009), p. 103-123.

64. Una definición típica del análisis jurídico sobre la falsificación de la moneda que tiene su origen en las normas de derecho romano bien conocidas por los juristas medievales y por quienes, como por ejemplo Enrico de Frimaria, desarrolla específicas observaciones sobre la *fraus* en el análisis del séptimo mandamiento —véase Henricus DE FRIMARIA, *De decem preceptis*, Bertran G. GUYOT (ed.), Scuola normale superiore, Pisa, 2005, p. 134-141. Sobre el relieve del séptimo mandamiento en la historia de la *civilitas* europea es indispensable ver Paolo Prodi, *Settimo non rubare, Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 2009. Para estas reflexiones dentro del pensamiento eiximeniano me permito remitir a Paolo EVANGELISTI, "Contract and theft. Two founding principles of the *civilitas* and *res publica* in the political writings of the Franciscan friar, Francesc Eiximenis", *Franciscan Studies*, 67 (Nueva York, 2009), p. 405-426.

el bien de la moneda, en cuanto bien de la comunidad, es superpuesto a aquel de la monarquía. Presuposición que, en términos doctrinales, es ampliamente presente, como hemos visto, en la estructura del *Dotzè*.

Según el gerundense el monarca que traiciona el valor de la moneda traiciona, en primer lugar, el nexa fiduciario que ata la moneda con la *communitas* que la utiliza en sus contratos e intercambios, pero también quebranta el nexa fiduciario que la comunidad ha establecido con el mismo monarca, garante de la autenticidad y del valor de aquella moneda. Este doble perfil rinde plenamente razón tanto del hecho penal que encuadra aquella acción del *princeps*, como del cargo de traición de la *fides* que conecta en un circuito horizontal y no piramidal la comunidad, la moneda y el regidor. En este cuadro —que no puede restringirse a la sola clave de lectura económica del hecho monetario, tal vez reconociendo a Eiximenis una idea pre-greshamiana— se cogen las justas preocupaciones del *Frayle* acerca del daño infligido a los bienes de quien utiliza en sus contrataciones esta mala moneda. Y aquí además se coge la precisa razón jurídica y política que inviste la comunidad de la competencia sobre esto delito del monarca y del derecho de erigirse a juez del mismo rey.

Eiximenis, en un considerable número de capítulos, subraya como la moneda sea, de verdad, la cifra unificadora y el símbolo de la identidad de la comunidad que la utiliza y se reconoce en ella<sup>65</sup>.

Esa puede ser considerada un auténtico estandarte de la *res publica* que se sirve de esa. No es un forzamiento hermenéutico, es el mismo Franciscano a razonar sobre este plano simbólico y de identificación cuando pone a la atención de sus lectores un verdadero *exemplum* para conseguir este resultado a un tiempo semántico y político. Él narra de un rey que, habiendo acuñado una moneda convencional en un momento de falta de moneda preciosa en su reino, decide de hacer engastar en su corona aquel dinero como signo de gracias para todos los súbditos que confirieron crédito y confianza en aquellas monedas y las utilizaron. Esta opción es elegida explícitamente para dar testigo del hecho que aquel reino y aquel poder se basan sobre la compartición de aquella fe y de aquella moneda. La narración histórica —insertada en la consciente construcción de la memoria y de la cultura comunitaria que es parte integrante de la redacción de la obra y del mandato conferido al gerundense— adquiere

65. En el segundo Tratado del *Dotzè* los capítulos explícitamente consagrados a la moneda son 18: cap. CXXXIX-CLII y CXCIII-CXCVII.

un sentido pleno si se pone en relación con los capítulos destinados a definir la función de la moneda para la construcción del *profit comu*. Un *profit* que se puede fundar sobre una relación fiduciaria caracterizada como acto cognitivo y no irreflexivo, un acto que tiene su plena razón dentro de la concepción del poder y de la autoridad de la ley de cariz republicana que permea la estructura del *Dotzè*.

Merece leer en extenso dos pasajes llave sobre el estatuto de la moneda en el texto político escrito por Eiximenis.

*Per rahó d'açò dix Aristòtil, in quinto Eticorum, que diner, qui en latí és dit 'numus', en grech és dit 'nommus', qui aytant vol dir com regle o mesura feyta per la ley en certa quantitat de metall per dar a aquell qui-l reeb son dret; per la qual cosa diu que lo diner deu ésser apellat fermança d'aquel qui-l dóna, car per aquell li és liurat ço que demana. Per rahó de açò aquells qui falsen moneda, o'n tolen secretament de la bona, deuan ésser greument ponits per la comunitat, axí com aquells qui falsen la fe dels hòmens vertaders, e enganen los confiants dretament en los altres, e destruen justes comutacions de béns fets entre los hòmens, e reten lo príncep qui fa la moneda per gran monçoneguer, e axí com a corrompador de la justa ley e del pes posat e instituït ésser en les peccúnies. Per rahó d'açò falçar moneda és apellat crim de lesa magestat*

Un crimen que —sigue Eiximenis— es aquí configurado en *quant la peccúnia és ordonada a relevació de affany dels mercaders e dels treballants per la cosa pública a dar-li vida e bon viure*. Esto es el primer pasaje que se lee en el capítulo 139 del *Dotzè*. En el capítulo inmediatamente siguiente, cuyo título es *Quant mal és falçar o mudar pecúnia axí al príncep com al poble*, se afirma que:

*lo diner és mesura e regla dada als hòmens per la ley instituent la sua valor, e és dit encara que lo diner és fermança de veritat e testimoni a l'hom a reebre de l'altre certa quantitat de roba o de açò que demana, per tal, tota senyoria qui falça aquesta ley comet crim de falç en la cosa pública, axí com fan aquells qui lo diner d'argent, qui val per dret pes dotze diners, fan valer tretze o dotze e malla. No-res-menys qui açò fa defrauda lo prohisme de aytant com reeb del diner ultra la valor; no-res-menys és ocasió que tots los comprants e venents sa han a enganar uns als altres per aquella matexa via; hoc encara diffama e dóna a gran menyspreu tota la regió aquella on se fa la dita frau, axí com a regió falsant e enganant aquells qui li procuren la vida. E après li dóna gran dampnatge en quant aquels qui primerament li aportaven guany e mercaderia li fugen axí com a regió robadora e malvada; no-res-menys, si és príncep, dóna gran desonor al grau que Déus li ha comanat. [...] Recompten les ystòries theutòniques que com Elegardis, famosa sibil·la, fos davant l'emperador de Roma, e davant ell Leucadius, príncep francès, exalçàs molt lo regne de França, la dita sibil·la respòs: — Per*

los grans serveys que aquexa casa farà a la Esgleya de Déu serà encara més e més exalçada, emperò per la dita exaltació caurà en peccat d'argull fort gran e prudent a Déu, e après caurà per son erugll en peccat de crueltat, car mudarà les monedes no guardant llur ley ne valor, mas atnent a son bé propi. Quant haurà a rebre diners abaxar-los ha, e quant haurà a pagar muntarlos ha axí com se volrà, per la qual malvestat e deffalliment de justícia la baxarà Déus tant que serà feta escarn, e opprobri e en menyspreu de tot crestianisme; e girarà Déus la fortuna axí poderosament contra ella que negun francès no gosarà confessar fora sa nació que sia francès sinó ab pahor e ab vergonya; e serà terra conculcada, e calcigada e senyorejada per aquells qui li estan entorn e tostemps la han temuda e honrada; e axí com la dita casa no haurà servada leyltat ne amor a sos súbdits mudant les peccúnies, axí per los seus mateys serà avilada, e renegada, e malayta e desemparada quant mester hi serà<sup>66</sup>.

Como queda claro aquella razón común de la *civitas* presente tanto en Eiximenis cuanto en Egidio, representada por la *ordinatio propter commutationes et contractus*, permite al franciscano unir directamente la constitución de la *civitas* con la institución de la moneda, y de calificar su función en términos jurídicos, permite utilizarla sobre todo para reconfigurar una ordenación político-institucional a la cumbre de la cual pueden estar juntos la ley, la *communitas* y la misma moneda. Es un tipo de podio político donde no hay posiciones escalonadas, sino un plano único de valores fundamentales y de instituciones que derivan de ellos.

Este rasgo particular del discurso y de la doctrina política eiximeniana puede ser plenamente medido si se compara con el *De regimine* egidiano, con su V *quodlibet* o con los pasajes sobre las propiedades y los bienes contenidos en el *De ecclesiastica potestate*<sup>67</sup>, y, también, si se examinan los extensos pasajes transmitidos en la textualidad política bajomedieval por el *De Regno* de Tomás continuado por Ptolomeo da Lucca.

Como se sabe es sobretodo este último intelectual que ha examinado el valor y la función de la moneda en la obra nacida en las manos de Tomás, fuente segura para la misma reflexión egidiana del *De regimine*.

Si la definición de la *constitutio* del *numisma propter commutationis necessitatem* y con el fin de la reducción de las *lites in commutando*<sup>68</sup> en-

66. Dotzè, I.1, cap. CXXXIX, 140, p. 303-306.

67. *De Ecclesiastica potestate*, II, 5, 7, 8 y sobre los bienes comunes II, 4, sobre los contratos y los bienes comunes véanse las reflexiones en II, 12; los textos se puede leer en GILES OF ROME, *On Ecclesiastical Power*, Robert William DYSON (ed.), Columbia University Press, Nueva York, 2004; para el *quodlibet* véase especialmente *Quodlibeta*, V, 24 y las observaciones preciosas de Odd LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools: wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition*, E. J. Brill, Leiden /Nueva York, 1992, p. 386-388.

68. Ptolomeus DA LUCCA, *De regno, continuatio S. Thomae De regno*, cap. XIII, p. 13 del texto electrónico <<http://www.corpusthomiasticum.org/xrp.html>>.

cuentra un eco específico en el texto egidiano, hay que evidenciar la precisa interpretación de Ptolomeo conferida a la moneda: símbolo y representación del monarca y de su persona, del poder que él expresa también por medio de la emisión de moneda.

*Numisma sive moneta propria ornamentum est regis et regni et cuiuslibet regimini quia in ea representatur imago regis [...] unde in nulla re tanta potest esse claritas memoriae eius, eo quod nihil sic per manus hominum frequentatur, quod ad regem vel quemcumque dominum pertineat quantum numisma<sup>69</sup>.*

Se trata de una definición orientada en clave monárquica donde el elemento de representación simbólica se abre, sin embargo, a una dimensión que incluye el *rex*, el reino y *cuiuslibet regimini*. El dato que marca la diferencia frente a la función representativa de la moneda con el asunto eiximiano, y también oresmiano, es el hecho que en Tolomeo la moneda representa el reino, a saber: toda la unidad política, pero solo bajo el *rex* que pone su imagen sobre la divisa como símbolo y certificación de valor. Posición que encuentra además una precisa confirmación en el sucesivo análisis que enfoca la función económico-política de la divisa. Ptolomeo, de hecho, trazando la línea conclusiva del capítulo, afirma que *est igitur in omni regimine pro conservatione domini, et praecipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi sive ex parte regis vel regiminis cuiuscumque<sup>70</sup>*. La necesidad de la moneda es, entonces, dictaminada, no por la utilización que de ella hace la comunidad civil, sino por la exigencia de mantener el poder y el gobierno de un reino o de cualquier otra forma de régimen. Queda así claro que en el *De regno*, que recupera la tradición del amonestamiento destinado a los regidores para contener la mutación del valor de la moneda, la comunidad no aparece como sujeto titular de un poder sobre esa. La *communio* entre *cives* y con el regidor no explica, en este perímetro, alguna acción.

El monarca, en esta esfera, no es el mero titular de un poder sobre el bien moneda, es precisamente un soberano moderno. Es juez de su valor, medida de la justicia en la adecuación de su curso legal, sujeto dotado del derecho-deber de autoevaluación sobre el mando ético que lo vincula —también con base bíblica— a no actuar *in detrimentum populi*.

El soberano no es, como será en el *De moneta* oresmiano, un *rex* sujeto a una evaluación de la comunidad en cuanto es esta última a verse atribuida —siempre con fundamentos bíblicos— la posesión de la moneda.

69. Ptolomaeus DA LUCCA, *De regno, continuatio S. Thomae...*, cap. XIII, p. 13.

70. Ptolomaeus DA LUCCA, *De regno, continuatio S. Thomae...*, cap. XIII, p. 13-14.



El soberano no es sujeto sindicable para el gobierno de la moneda en cuanto cada utilizador de la moneda que vale, de la buena moneda, es efectivamente titulado a expresarse sobre las posibles alteraciones de su valor como sucede en un arco textual que va desde Arnau de Vilanova<sup>71</sup> y Oresme<sup>72</sup> hasta Angelo da Chivasso<sup>73</sup>.

El regidor del *De regno* no es, como sucede en Eiximenis, un *princeps* que puede ser sometido a una evaluación comunitaria que se muda en un cargo jurídico y sancionatorio llegando a la posibilidad de imputar el rey de *laesa majestas* para esta precisa actividad política. Una *laesa majestas* que tiene como objetivo supremo la protección de la moneda y de la comunidad que ésta representa y tutela, y que por eso es bien común. Esta forma de imputabilidad y de responsabilidad del rey no soberano<sup>74</sup> es muy lejana de la forma absoluta de soberanía que el mismo Egidio, en su segundo tratado sobre el poder, el *De Ecclesiastica potestae*, confiere no al rey sino al soberano pontífice. Un soberano que, cuanto a jurisdicción sobre los bienes de cada uno, se ve atribuido, en vía monocrática e inapelable, el poder de confisca y de exclusión del *civis* de su comunidad<sup>75</sup>.

En el *De regno* el monarca es llamado a observar un deber ético-político que no mana de la ley positiva o de un pacto-contrato establecido con la *communitas* pero lleva su fuerza en la ley natural y en la prescripción bíblica. En el terreno estrictamente jurídico esto se traduce

71. Josep PERARNAU, "L'Allocutio Christini...? d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi del text", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 11 (Barcelona, 1992), p. 7-135, p. 112. ARNAU DE VILANOVA, "Raonament d'Avinyó", *Obres Catalanes I*, Miguel Batllori (ed.), Editorial Barcino, Barcelona, 1947, p. 167-221, p. 175. Arnau de Vilanova, "Ars Catholicae Philosophiae sive Philosophia Catholica et Divina Tradens Artem Annihilandi Versutias Maximi Antichristi", Josep Perarnau (ed.), *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 10 (Barcelona, 1991), p. 92.

72. Es suficiente citar aquí uno de los pasajes más importantes y claros: *Deus enim a principio non dedit solis principis libertatem et dominium rerum, sed primi parentibus et toti posteritati ut habetur in Genesi [...] Est igitur pecunia communitatis et singularium personarum [...]* (Nicholas ORESME, *The 'De moneta' of Nicholas Oresme and English mint documents*, Charles JOHNSON (ed.), Nelson, Londres, 1956, cap. VI, p. 10-11). Es un concepto doctrinario que se hace constitucional en el capítulo XXII que se abre con esta afirmación: *Cum moneta sit communitatis [...] videtur quod communitatis ipsa possit de ea ad libitum ordinare. Ergo eam potest quomodolibet variare, et super hoc capere quantum placet, et de ea facere sicut re sua [...]* (Nicholas ORESME, *De Moneta...*, cap. XXII, p. 35).

73. *princeps cum consensu populi possit minuere [el valor de la moneda] [...] Et ego credo requirit consensum singulorum* (Angelo DA CHIVASSO, *Summa Angelica*, Venezia, 1582, p. I, véase Biblioteca Casanatense, *Falsarius*, col. 513 ra-b, fol. VII.66).

74. Eiximenis, también en otro capítulo dedicado a la moneda, subraya la prohibición de mudarla y el pleno derecho de la comunidad de erigirse en juez del rey, si él, actuando en *nom de la comunitat*, cumple *gran frau a la comunitat*, estafa que *deu ésser punida greument, majorment si és trobada en lo regent, qui és dit especial escut e deffensor d'aquella* (Dotzè, I, 1, cap. CXLVI, p. 318).

75. Egidio ROMANO, *De Ecclesiastica potestate*, p. II, c. XII, en Giles OF ROME, *On Ecclesiastical Power...*, p. 194, p. 196.

en dos consecuencias destacadas que marcan la diferencia radical con la impostación que conecta Oresme con Eiximenis, y los dos con Angelo da Chivasso, Gabriel Biel<sup>76</sup> y Althusius<sup>77</sup>. La primera es la ausencia de cualquier forma de imputabilidad del *rex* frente a la comunidad del reino, la segunda es que cualquier sanción en esta materia puede ser cometida sólo por el papa, como en el caso citado en el *De Regno* donde es el rey de Aragón a ser condenado moralmente y políticamente por Inocencio III. Un rey que ve metida en discusión por el pontífice su misma legitimidad de monarca, tanto como aquella de su hijo<sup>78</sup>, en razón de la alteración cumplida en la divisa del reino. En esto pronunciamiento papal es en juego precisamente el papel de la *auctoritas* sobre la moneda, y esta es por cierto la razón por la cual Eiximenis no se sirve de esto hecho histórico para reforzar su doctrina política sobre la función institucional de la moneda y el deber de proteger su valor<sup>79</sup>, aunque el acontecimiento atañe precisamente al rey de Aragón y al *casus* jurídico que él investiga en los capítulos del *Dotzè* consagrados en la moneda. En realidad, como Oresme y Eiximenis, Innocencio y Ptolomeo de Lucca reconocen a la moneda la función de medida sobre la calidad y cantidad de los bienes

76. *Dicit etiam Nicolaus Orem. Quod licet facere monetam, pertineat ad Principem, tamen constituere valorem monetate, seu proportionem unius monetae ad aliam non debet esse in potestate Principis, sed communitatis, cuius est moneta, quod sic intelligendum puto, quod non est in potestate Principis constituere valorem monetae secundum suam voluntatem, sed iustam et naturalem proportionem auri ad argentum [...] Et discretio huius pertinet ad communitatem* (Gabriel BIEL, *De Monetarum potestate*, J. Petreius, Núremberg, 1542, p. 8).

77. Johannes ALTHUSIUS, *Politica, Methodice Digesta*, [N.p.], Herbon, 1614, cap. XI, p. 200. Véase también el cap. XXXII, p. 677-678 y el cap. XXXII, p. 663-701.

78. Los dos monarcas implicados son, como se sabe, Alfonso II y Pedro II. Así el texto del *De Regno*: *Numisma vero dicitur, quia nominibus principum effigieque designatur, ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet quod ex numismate maiestas dominorum relucet, et ideo civitates et castris sive principis sive praelati hoc pro sua gloria singulariter ab imperatoribus impetrant, ut habeant speciale numisma. Rursus numisma proprium cedit in commodum principis, ut dictum est supra, quia per ipsum mensurantur tributa et quaecumque exactiones quae fiunt in populo, ut in lege mandabatur divina, circa oblationes videlicet et redemptiones quascumque sacrificii loco. Amplius autem: ipsius factura propter auctoritatem principis causatur commodum regi, quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cadere, ut iura gentium mandant. In qua quidem, etsi liceat suum ius exigere in cudendo numisma, moderatus tamen debet esse princeps quicumque vel rex sive in mutando sive in diminuendo pondus vel metallum, quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura, sicut supra dictum est: unde tantum esse mutare monetam sive numisma, quantum stateram sive quodcumque pondus. Hoc autem quomodo Deo displicat, in Prov. scribitur: "pondus", inquit, "et pondus, statera et statera utrumque abominabile est apud Deum". De quo et graviter rex Aragonum reprehenditur ab Innocentio Papa, quia numisma mutaverat diminuendo in populi detrimentum. Propter quod et filium obligantem se per iuramentum dictam servare monetam, a dicto absolvit iuramento, eidem mandans ut ipsam ad pristinum statum reformaret. Iura etiam in numismatibus favent mutui et pactionibus quibuscumque. Mandant enim solvi mutua et pacta servari iuxta illius temporis numisma in omni mensura qualitatis et quantitatis. Concluditur ergo qualiter unicuique regi numisma proprium est necessarium. Sed etiam ex parte populi adhuc numisma regis proprium est necessarium, ut etiam ex iam dictis apparet (Ptolomaeus de Lucca, *De regno, continuatio S. Thomae...*, cap. XIII, p. 14).*

79. Este dato es aún más relevante no solo porque el rey culpable de esta devaluación en daño de su *populus* es un rey de la corona de Aragón sino porque este *casus* está insertado en un texto fundamental de la textualidad política de la época como es el *De Regno*.

intercambiados, la función fiduciaria y de garantía para los préstamos y los pactos convenidos entre todos y para cada uno de los poseedores de la moneda. Pero, a diferencia de Eiximenis, en el caso del rey que altera esta unidad de medida, esto signo de identidad de la comunidad, él no responde a la comunidad sino a una autoridad otra y superpuesta, cuanto menos en la visión del dominico.

En el ámbito de la historia de la textualidad política hay que subrayar este asunto sobre la moneda-bien comunitario, sobre la moneda como institución de la *res publica*. Una posición que lleva una fuerte envergadura europea para las posiciones compartidas con obras que van de Arnau de Vilanova a Brunetto Latini, de Llull a Oresme, de Olivi a Duns Scoto. Esta posición del *Frayle* merece una atención específica por dos órdenes de razones.

La primera porque, a diferencia de lo que ocurre en el *De Regno* o en el *De Regimine principum*, el gerundense decide mantener, en un texto consagrado a los monarcas, la lectura aristotélica sobre la función de la moneda a la cual reconoce una finalidad y una esencia exclusivamente comunitaria, fundada sobre la letra del texto restituido en latín a partir de Grossatesta: *Nummissima, quoniam non natura set 'nomo' est et in nobis transmutare et facere inutile*<sup>80</sup>. Y sucesivamente consolidado por Tomás según una definición de esto tenor:

*Est enim conductum inter homines quod afferenti denarium detur id quo indiget et inde est denarius vocatur 'numisma': 'nomos' enim lex est, qui scilicet denarius non est mensuram per naturam sed 'nomo', id est lege: est enim in potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles*<sup>81</sup>.

Una posición que, por ejemplo, Tomás y muchos glosadores de la *Ética a Nicómaco* conservan en el contexto de los comentarios de aquella obra pero no exportan en los textos donde tratan los deberes y la autoridad política real. En particular eso se constata en la nueva generación de *specula principum* producida después de la difusión de los textos latinos de la *Ética* y de la *Política*.

La segunda razón consiste en el hecho que el gerundense basa sobre aquella lección aristotélica, y no en un patrimonio bíblico extensamente utilizado por muchos pensadores sus coetáneos<sup>82</sup>, una completa reflexión

80. Aristóteles, *Ethica Nicomachea, Corpus philosophorum Medii aevi*, René Antoine GAUTHIER, Lorenzo MINIO-PALUELLO (ed.), E.J. Brill-Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles, 1973, vol. 8, 33a, 29-31, p. 463.

81. Santo Tomás DE AQUINO, *Opera Omnia S. Thomae Aquinatis*, Roberto BUSA (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, vol. 4, V, 5 lectio 9, 4, p. 187.

82. Destaca, en este sentido, la propia obra de Oresme, el *De Moneta*, donde se lee, por ejemplo este pasaje: *Deus enim a principio non dedit solis principibus libertatem et dominium rerum, sed primi parentibus et*

sobre el sentido y el valor comunitario de la moneda por donde manan tres ampliaciones significativas, que se caracterizan así incluso si las consideramos en relación con el aporte que el *Communitioquium* ha llevado para la elaboración del texto eiximeniano<sup>83</sup>.

La primera es el hecho de enmarcar el caso del crimen de lesa majestad en torno al mismo monarca que altera el valor de la divisa.

La segunda consiste en el reconocimiento de la plena función política de una moneda que pertenece, garantiza e identifica la *communitas*.

La tercera ampliación deriva en vía consecuente de las dos primeras y consiste en el papel civil y político asignado por el *Frayle* a los *mercatores* en la *communitas*. Un papel que se mantiene destacado y fuerte no solo en el texto autónomo del *Regiment*, sino cuando encontramos su sistematización en los mismos capítulos insertados en el contexto de las consideraciones sobre la *civitas*, la *civilitas*, la moneda y las concepciones de la soberanía manifestadas en todo el *Dotzè*. Sobre este último aspecto las afirmaciones del *De regno* —contenidas en los capítulos 3 y 4 del segundo libro— son las pruebas más evidentes de una posición que se distingue de aquella franciscana y de su matización eiximeniana. Hay que evidenciar estas posiciones si bien no representen la totalidad de los asuntos de Tomás sobre el comercio y el dinero<sup>84</sup>, precisamente por la sede textual en la cual están expresadas: la única que permite una efectiva comparación política y politológica con el *Dotzè* eiximeniano<sup>85</sup>.

---

*toti posteritati*, un derecho fundado directamente en *Génesis*, I. 28 citado por el mismo Oresme (Nicholas ORESME, *De Moneta*..., p. 10-11).

83. Juan DE GALES, *Summa collationum*..., part. I, d. 10, cap. VIII; part. II, d. 6, cap. I y cap. III.

84. GIACOMO TODESCHINI, “‘Ecclesia’ e mercato nei linguaggi dottrinali di Tommaso d’Aquino”, *Quaderni Storici*, 105/25 (Bologna, 2000), p. 585-621 y Odd LANGHOLM, *L’economia in Tommaso d’Aquino*, Vita e Pensiero, Milán, 1996, p. 198-248.

85. Como se sabe la única otra obra de Tomás consagrada a la educación de los príncipes es la carta dirigida a la duquesa de Brabante, donde no se encuentran consideraciones sobre la moneda y el monarca sino solo sobre la relación entre el *princeps* y la fiscalidad del reino: [...] *considerare debetis quod principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant sed ut communem populi utilitatem procurent* [...]. *Unde constituti sunt redditus terrarum principibus, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant* [...]. *Contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientes redditus ad custodiam terrae et ad alia quae imminenter rationabiliter principibus expetenda: et in tali casu iustum est ut subditi exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurari. Et inde est quod in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis certas collectas imponunt, quae, si non sunt immoderatae, absque peccato exigi possunt, quia secundum apostolum: ‘nullus militat stipendiis suis’. Unde princeps, qui militat utilitati communi, potest de communibus vivere, et communia negotia procurare vel per redditus deputatos vel, si huiusmodi desint aut sufficientes non fuerint, per ea quae a singulis colliguntur. Et similis ratio esse videtur si aliquis casus emergat de novo [...] ad quae non sufficienti redditus proprii vel exactiones consuetae [...]. Tunc enim et praeter solitas exactiones possent licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. Si vero velint exigere ultra id quod est institutum, pro sola libidine habendi aut propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet* (TOMÁS DE AQUINO, *Epistula ad ducessam Brabantiae*, art. 6, <<http://www.corpusthomicum.org/ori.html>>).

*La moneda de la civitas en las manos de los mercaderes. Las posiciones del De regno y la implementación eiximeniana*

En el capítulo dedicado al papel de los mercaderes en la comunidad política Tomás de Aquino afirma que la *civitas perfecta* debería contar con el máximo nivel de autosuficiencia, sin embargo, para las cuotas de bienes vitales que esa no es capaz de producir, hay que utilizar los mercaderes. Este asunto muy prudente que abre el capítulo se confirma y consolida en una sucesión de asertos que asumen un rotundo valor político y doctrinal. El dominico ve en los mercaderes, sobre todo si son extranjeros, un riesgo objetivo para los *mores civium*, en cuanto los *negotiatores* constituyen concretamente una *perturbatio* de la *civilis conversatio*. Pero, dice Tomás, esta alteración del orden global de la *civitas*, no deriva solo de la afluencia de mercaderes extranjeros, deriva precisamente del espacio que tiene el arte de la mercancía en la ciudad. Una actividad que, aún necesaria, lleva consigo muchos *vitia*, induce a la avaricia y al acaparamiento, agota el espíritu civil y dirige todas las energías en el arte de la ganancia. Una esfera de saberes y actividades que se fundan sobre una presuposición de signo negativo presentado como no eliminable: la sustracción de la confianza y de la lealtad que une los *cives* entre ellos por medio de las prácticas comerciales que conduce a intercambios fraudulentos. Por esta razón el capítulo acaba con un *caveat* que sintetiza los asuntos del dominico: es oportuno que la *civitas perfecta* se valga con gran moderación de los servicios de los mercaderes<sup>86</sup>.

86. *Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. [...] Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur. [...] Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, [...] Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiat. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores [...] quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic, dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficietque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferretur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo, et corpora redduntur debilia [...] Si autem civitas sit mercationibus dedita, maxime necesse est ut intra urbem cives resident ibique mercationes exercent. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis abundet quod non indigeat aliquibus aliunde allatis; eorumque quae in eodem loco superabundant eodem modo redderetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur. [finis cap. III].*

Serían muchos, por supuesto, los pasajes eiximenianos que se podrían comparar con estos asuntos, sin embargo hay algunas afirmaciones fundamentales que deben ser consideradas.

La primera atañe al papel de los *mercatores*: sujetos que tienen la función de incrementar la *civilis conversatio*, la integridad de las relaciones civiles y económicas de la *civitas*, precisamente en virtud de su profesión, caracterizada no solamente con la *peritia* y la *industria* sino por los rasgos fundamentales de la *sollicitudo*, de la *vita activa*<sup>87</sup>. Una configuración civil y social que, por lo tanto, no comparte las descalificaciones tomistas atribuidas a los *negotiatores* como quiénes que *umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo*. En este marco Eiximenis, a diferencia de Tomás, reconoce en los *mercatores* un elemento capaz de implementar la *civilis conversatio* y la misma estabilidad de la comunidad concebida como red de relaciones fiduciarias, civiles aún antes que económicas. Frente a la amonestación tomista sobre el peligro constituido por los *mercatores* —un *caveat* enfocado en el hecho que ellos minan la *publica fides* (*fides subtracta*) y debilitan la comunidad civil en cuanto incapaces de comprender el valor del bien común—, sobresale la afirmación eiximeniana que dice que son los propios mercaderes, en razón de ser acostumbrados con *les paraules e contractes*, a consolidar la *participació en les comunitats*. Esta actitud, *fort necessarià a la comunitat*, es más adecuadamente actuada por los mercaderes, *més que neguna altra gent*, es decir mejor que cualquier otra clase de gente que vive y actúa en la *civitas*<sup>88</sup>. Desde aquí, a partir de estos valores que ellos son capaces de interpretar y potenciar, viene la posición de preeminencia conferida por Eiximenis a esta clase que se revela también la más idónea para los cargos de gobierno de la *communitas*. Destaca su dinamismo, sus pericias y la disponibilidad a poner en circulación bienes y capitales ganados o a ponerlos en directa competición con la *élite* tradicional constituida por la clase nobiliaria de los *generosos*.

En la diferencia con el asunto tomista es posible coger dos elementos importantes: la deuda de Eiximenis con una larga tradición de

---

[Caput 4] [...] *Est igitur nocivum civitati, vel ex loci dispositione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis abundare. Opportunum est igitur in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur* (Ptolomaeus DE LUCCA, *De regno, continuatio S. Thomae...*, p. 28-30).

87. Una de las numerosas condenas contra de la inactividad y el ocio que rinden los hombres inútiles para la *res publica* se lee exactamente en el capítulo que estamos analizando en el texto, véase *Dotzè* I, 1, cap. LXXXV, p. 186. Estos asuntos son examinados repetidamente en el *Dotzè* (por ejemplo en el *Dotzè* I, 1, cap. CXC VII, p. 421, también en RCP, cap. XXI y cap. XXII, p. 124-132).

88. *Dotzè* I, 1, cap. LXXXV, p. 185-186.

textos que llega al *Dotzè* enriquecida con los análisis de Juan de Gales; y el nivel de desarrollo civil y político que Eiximenis aporta a aquella tradición textual. En el *Communiloquium* los *negotiatores* están valorados por su función positiva hacia la *res publica*, citando los asuntos del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, que los compara con el corazón y la sangre que fluye en el cuerpo político, organismo significativamente recodificado a partir de la fuente paulina de la metáfora<sup>89</sup>. En el mismo *Communiloquium*, aún explícito deudor del *Didascalicon*, se registra una distinta calificación de la *vita activa* como forma fundamental de la *colligatio civilis* en la cual los mercaderes están insertados de manera completa. La presencia de un único capítulo dedicado específicamente a los *mercatores*, donde se resalta el peligro de algunas prácticas comerciales aun renovando la evaluación positiva de sus funciones para la *civitas*<sup>90</sup>, prueba el camino cumplido por Eiximenis en el conjunto de la articulación textual, de las argumentaciones y de los espacios consagrados al *ars* de los *mercatores*. Un camino que se caracteriza para el esfuerzo de análisis y para el crecido nivel de conciencia política seguramente alimentada tanto de la lectura de Vernani, comentador de la *Ética*, como de la tradición franciscana representada en su máximo nivel por Alejandro de Hales, Pedro de Juan Olivi, Duns Scoto y Alejandro de Alessandria.

La segunda consideración atañe a la función de valoración de la relación con los mercaderes extranjeros, estimados no como un riesgo asumido por la comunidad según las palabras de Tomás (...*civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiat. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores...*), sino como un bien para la *res publica* y su *profit*. En este ámbito de razonamientos Eiximenis recupera como modelo de referencia la estructura política de las *civitates* italianas:

*si los estranys són profitosos a la comunitat, los deuen ésser fetes gràcies especials e privilegis. E açò és en pràtica ja en les notables ciutats marines de Ytàlia, car*

89. *Consimili rationem uno regno diverse persone in republica possunt adaptari diversis membris in corpore naturali: unde [...] dicitur [...] in civitate [...] core vero et cura negotiatores huc illicque discurreres [...] sub navigatione continet ars mercandi [...] vel possunt significari per crura unde sustentant rempublicam suis mercaturis. Mercature enim multum iuvant rempublicam* (Juan DE GALES, *Summa collationum...*, part. I, d. 10, cap. VIII).

90. El galés, a diferencia de la posición tomista, reconoce la función fundamental del mercado y de los mercaderes en la fisiología y en la anatomía del cuerpo-organismo político, pero afirma, exactamente en el capítulo que alerta sobre el peligro de las estafas en los intercambios comerciales, que el modelo de la buena mercadería debe ser perseguido en razón de aquella posición compartida con Eiximenis, es decir el trabajo para el *profit comú*, para la *utilitas communis*: piedra fundamental de la misma mercadería, código de referencia vinculante para las transacciones y los contratos que hay que utilizar *cum homo homini consulere debeat ac servire humane societatis ac ea lege natura sit homo ac utilitas cuiuslibet sit utilitas communis* (Juan DE GALES, *Summa collationum...*, part. II, d. 6, cap. III).

*aquí los mercaders, d'on que y vinguen estranys, han especials gràcies e privilegis en quant profiten molt a la comunitat*<sup>91</sup>.

Una posición confirmada en el tercer tratado del *Dotzè* que acoge el *Regiment de la cosa pública* cuando se afirma que *en favor de la mercaderia los sien fets privilegis e gràcies especials e honors majors que a les altres gentes, e jamás no sien rebutjats ne empatxats d'on que vinguen, si es vol de terra de enemics, si es vol de amics*<sup>92</sup>. Esta posición se halla una vez más en conclusión del *Regiment*, en un lugar donde los gobernantes son invitados a conseguir, en su actuación cotidiana, dos fines distinguidos: la *seguretat*

91. *Dotzè* I, 1, cap. CLXIII, p. 352. El acercamiento, que, de hecho, invierte el signo de la actitud de Tomás de Aquino sobre este aspecto esta también fundado sobre un pasaje central que describe las relaciones sociales y civiles cristianas sirviéndose, en este cuadro, del mandamiento evangélico de Mateo: *Déu ha manat generalment que casú am son prohisme axí com si matex [...] e com l'om estrany sia prohisme [...] seguex-se que casú lo deu tractar graciosament axí com si matex* (*Dotzè* I, 1, cap. CLXIII, p. 351). Esta estructura se consolida con consideraciones expresadas en un otro capítulo consagrado a las formas de positivo y útil enriquecimiento de las *res publica* donde Eiximenis afirma *que neguna cosa en què abunden no lexen perdre, ans de tot trasquen diners, car com de tota cosa del món en què una nació abunda sia fretura en altra terra, seguex-se que aportar ço que en la comunitat abunda en altra terra qui n'ha fretura seria gran guany e proffít d'aquella qui y abunda* (*Dotzè* I, 1, cap. 195, p. 418). También en este ámbito específico de elaboración política y de reflexión ética se puede notar en qué medida los materiales del *Communiloquium*, y los de una importante tradición franciscana que reflexiona sobre la *caritas*, sean considerablemente potenciados para realizar un proyecto, y una idea concreta, de comunidad política, de identidad comunitaria. Así Juan del Galles en su definición de los conceptos constitutivos de la *colligatio civilis*: *Admonendi igitur sunt ad dilectionis proximi veritatem Mat. 23. Diliges proximum tuum sicut teipsum. Primus autem non sanguinis propinquitates sed rationis societate pensandus est* (Juan DE GALES, *Summa collationum...*, part. II, d. 6, cap. I, p. 197). Una consideración fundamental en el ámbito de una reflexión ético-política como es el contexto donde esta insertada, y para el sentido específicamente civil conferido por el mismo cofrade de Eiximenis: el mandamiento evangélico es, ciertamente, completamente asumido como *ratio* de la *societas*. Pero es en el *Dotzè* —así como en una más amplia textualidad franciscana tres-cuatrocentista— que las potencialidades de esta definición amplían considerablemente sus declinaciones en llave tanto política como económica. Se puede medir lo que se afirma aquí en asuntos de relaciones políticas y de normas correlatas cuando estas se aplican a los tratos entre *res publica* y mercado internacional de las mercancías y del dinero.

92. RCP, cap. XXXIV, p. 169-70, posiciones que se leen también en la *Carta dedicatoria* (véase RCP, p. 31). Es un punto fundamental que indica un elemento de clara convergencia entre la propuesta política del catalán y la acción de gobierno de Martín I. El rey, en efecto, el 13 de octubre de 1402, dicta una pragmática dirigida a liberalizar el comercio de los extranjeros siempre que sus residencias y actividades se queden y desenvuelvan en las ciudades de Barcelona, Valencia, Mallorca, Ibiza, Tortosa e Perpignan. Para el acto real, véase David IGUAL LUIS, *Valencia e Italia en el siglo xv: Rutas, mercados y hombres de negocios en el espacio económico del Mediterráneo occidental*, Economía y Empresa IV, Bancaixa, Valencia, 1998, p. 43, un estudio que prueba como Valencia, también en los escasos momentos de ostracismo hacia la componente mercantil extranjera, nunca adoptó medidas de proscripción total (también a las p. 35, 41-43). Sobre el orgullo ciudadano de una comunidad que acoge *comúnament gran còpia de mercaderes de diverses parts del món*, presente en las fuentes institucionales de la época. Véanse David IGUAL, *Valencia e Italia en el siglo xv...*, p. 55-56. Una convergencia que seguramente contribuyó a realizar lo que Igual Luis ha individualizado como elemento caracterizador del desarrollo económico del Reino en el cuatrocientos, es decir la intervención del capital internacional como elemento dinamizante y “colaborador” de la economía interior de Valencia, y, igualmente, en sus importantes conclusiones (David IGUAL LUIS, *Valencia e Italia en el siglo xv...*, p. 477-481).



*dels estranys* y el *consell e refugi dels exel·lats*<sup>93</sup>. Asunto que recupera el concepto ya enunciado en la carta dedicatoria que abre el *Regiment: la terra aquesta produeix gent aguda e apta d'entenment [...] ací es troben gents [...] civils... e bé acullents persones estranyes*<sup>94</sup>.

La tercera consideración se enfoca hacia el uso de las riquezas y su sentido. La utilización de los bienes no puede limitarse a asegurar la *sufficientia vitae* sino que debe promover la multiplicación y circulación de estos bienes, precisamente porque el objetivo del bien común es un valor en sí mismo, un valor central de la *civitas* en cuanto cuerpo político, organismo fundado sobre el reconocimiento de las deudas y de las faltas recíprocas. Es suficiente recordar en esta sede el capítulo 194 significativamente intitulado *Com les ciutats se poden fer riques, e primerament per vía de mercaderia*. Un título que encuadra con un signo evidentemente diferente el mercader presentado como un recurso civil y profesional. Sujeto llamado a contribuir en primera persona al bienestar comunitario no sustrayendo y recluyendo las riquezas acumuladas, sino participando al crecimiento del bien común en formas diferentes. Eiximenis enumera aquí dos vías posibles: la primera es la participación en una suerte de montante común constituido por cuotas proporcionales de patrimonios producidos por cada uno de los mercaderes que ponen así a disposición nuevos capitales para quien quiere obrar en favor de la utilidad de la comunidad<sup>95</sup>. La segunda, activada *en cas que la comunitat no y sia bastant*, es conformada mediante préstamos solicitados a los más destacados mercaderes (*qui són poderosos en riqueses*), para desarrollar nuevas empresas comerciales. Y *per esta via* —acaba el gerundense— *los mercaders multiplicarien en la comunitat e les mercaderies abundarien en la ciutat [...] e la un ajudaria*

93. RCP, cap. XXXIX, p. 185.

94. RCP, Carta dedicatoria, p. 31. Sobre el deber del *princeps* a una buena y prudente acogida de los extranjeros, véase *Dotzè* II, 1, cap. DCXXXI-DCXXXIV, p. 393-403.

95. Hay que recordar que el fraile, en otra sección del *Dotzè*, delinea un sistema específico de crédito público dirigido a una serie de categorías sociales que, si en medida prevalente, pueden ser consideradas compuestas con *cives* o ya *cives* —por ejemplo quiénes han perdido sus capitales, los huérfanos pobres, los hombres rescatados de la cárcel—, contemplan también algunos sujetos de interés especial. Se trata de jóvenes que no tienen bienes propios y que, por medio de este *Mons Pietatis ante-litteram*, son dotados de un capital con el fin de entrar en la vida productiva y comercial. Su figura social es clara y precisa: *jovens sens caball que per exercitar-se a guanyar la vida n'eren acabalats* (*Dotzè*, I, 1, p. 284). Este mecanismo crediticio se consolida como sujeto promotor de ciudadanía en un otro capítulo del *Dotzè* donde se subraya la utilidad del empleo del patrimonio público para *fer grans despeses* destinadas exactamente a *relevar los atterrats qui poden servir a la cosa pública*. Estos hombres *són cavallers pobres e jovens mercaders qui no han què merquedejar, e menestrals que no han cabal de què puxen treballar ne guanyar ne viure, o pagesos qui no an areus de colre lurs terres. A tots aquests e d'altres qui poden ésser profitosos a la cosa pública, deu la magnificència del príncep ajudar a relevar, per tal que n serven a Déu e n'ajut a la cosa pública* (*Dotzè* II, 1, p. 439).

a l'altre. El objetivo final es asegurar a la *civitas* que *los diners qui estan tancats e sens fruyt lavors darien gran guany*; una utilidad que —así conseguida— produce un enriquecimiento recíproco: *axí se enriquehrien los uns ab los altres*<sup>96</sup> y un verdadero nivel de promoción social, destinada a sujetos estimados idóneos, disponibles y fieles a la *res publica*<sup>97</sup>. Esta afirmación prueba claramente cuál es, en la doctrina franciscana y eiximeniana, el sentido de la deuda, la forma de la solidaridad que se debe practicar, el uso del dinero, y la tarea que debe ser empleada para dar fuerza a la utilidad de la *res publica* también con el concurso de las leyes y de los gobernantes<sup>98</sup>. Este objetivo complejo se convierte en un valor múltiple que debe ser perseguido, un valor unificador y de identidad, capaz de abrir —lo hemos visto en algunos ejemplos citados<sup>99</sup>— nuevos, aunque limitados, caminos de entrada en la ciudadanía para quienes no son aún *cives*, para quienes no cuentan con capitales adecuados<sup>100</sup>. Queda así claro que el gerundense hace suya la interpretación del galés, interpretación metafórica y ética de la *civitas* y del cuerpo político donde el mercader y el dinero son corazón y sangre de aquel cuerpo. Pero, en el cuadro de específicos proyectos políticos, traza modalidades de acción y de gobierno que traducen esta interpretación ética en un valor fundacional de la *communitas*, en acciones que ponen en práctica el sentido relacional, civil y económico de este valor.

## 6. SIN MONEDA NINGÚN HOMBRE ES CIUDADANO. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS SOBRE LA MONEDA, LA SOBERANÍA Y LA CIUDADANÍA

En sus obras políticas Eiximenis diseña un paradigma de *civilitas* que, en la atención a la dimensión republicana, a la función civil del mercado, al valor político e identificativo de la moneda, a una idea adquirida

96. Dotzè I, 1, cap. CXCIV, p. 415-416.

97. Dotzè, II, 1, p. 439-440.

98. Sobre estas cuestiones véase Paolo EVANGELISTI, "À la place du bonheur: bâtir le bien commun et la prospérité de la *res publica*. La littérature consiliative de la couronne catalano-aragonaise", (Université Paris Ouest Nanterre, 19 décembre 2008, Colloque international, Pouvoir d'un seul et bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales), *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 32 (Paris, 2010), p. 339-358.

99. Véanse las notas 93, 95 y 96.

100. He analizado estos aspectos en Paolo EVANGELISTI, "Ad invicem participancium. Un modello di cittadinanza proposto da Francesc Eiximenis, frate francescano", *Congresso Internazionale, Trieste, 11-13 giugno 2012: Cittadinanza e disuguaglianze economiche: le origini storiche di un problema europeo (XIII-XVI secolo)*, Università degli Studi di Trieste, Dipartimento di Studi Umanistici, Trieste, en prensa. (También publicado en versión electrónica en *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*, 26 novembre 2013. <<http://mefrm.revues.org/14666>>.)

de identidad que se funda sobre relaciones convenidas y de intercambio, constituye un modelo que no funciona solo dentro de los confines de uno de los reinos de la corona, sino coge la realidad compleja y policéntrica que anima y da fuerza a esta comunidad. Un paradigma que, alimentado por un pensamiento político europeo, reconoce en la *civilitas* y en la *res publica* sus propios elementos de desarrollo y, conjuntamente, traza una idea de comunidad que más allá de la *Gemeinschaft*, va también más allá de la comunidad hecha de tierra y de sangre.

Es precisamente en el eslabón puesto entre la moneda y la ciudadanía que Eiximenis demuestra ser un experto intérprete de una tradición de gran envergadura que conoce y comenta la doble lección de la *Ética* y de la *Política*. En realidad, él aporta el tema de la exaltación de un nuevo papel de los *mercatores* en la *civitas*, la cuestión que atañe al príncipe en el centro de su actividad concebida como actividad civil y comunitaria: el signo-moneda. Un signo que sirve a la comunidad y por eso debe ser institución y sujeto a deliberación comunitaria. Éste me parece el aporte más destacado y sobresaliente de la doctrina política y no ético-económica del fraile franciscano.

Sobre fundamentos que no se alimentan de fuentes bíblicas, más bien del pensamiento aristotélico y jurídico, despeja el campo de una concepción descendiente del poder sobre la moneda, y, en el mismo tiempo, de una doctrina personificadora del monarca. Compendio necesario de esta posición es la concepción de la moneda como medio de certificación de la *auctoritas* de la comunidad y no, en cambio, de la exaltación del rey. La moneda eiximeniana, lleva consigo un aporte indudable a la idea del poder que debe fundarse y puede vivir antes y más allá de la persona que lo ejerce. Un resultado que no deriva de una reflexión sobre la fiscalidad del rey como fiscalidad impersonal que debe pertenecer solamente al *regnum*, sino se basa en la moneda de la *res publica* y en estos dos sujetos llegados a ser titulares de la soberanía. Esta doctrina política de la moneda pone a Eiximenis muy cerca de la doctrina expresada en el Marsilio del *Defensor Minor* donde, por primera vez en la historia del pensamiento político medieval, el primado de la ley humana y de la *voluntas* de todos prevalecen de manera absoluta sobre la *voluntas* del *princeps* sin conceder nada ni al código ético que debería inspirar la legalidad de su gobierno, ni al poder de convicción o de prescripción de la ley divina<sup>101</sup>. Si en el Marsilio del *Defensor Minor* el

101. Para los pasajes más significativos sobre la primacía del legislador humano y de la ley en el *Defensor Minor* remito a los cap. X, 1-4, X.3, 5-6; XV, 6-8; VII, 3 e 4, II, 6-7, especialmente hay

control del poder supremo debe ser realizado únicamente por la voluntad de todos, o de la *valentior pars*, en el *Dotzè* eiximeniano la *auctoritas* del rey resulta plenamente subordinada a la ley y a la deliberación de la *communitas* precisamente gracias, y por medio de, la moneda. Es la moneda-institución que permite a Eiximenis concebir al rey como sujeto legítimamente sometido tanto a la ley divina como a las leyes humanas. Hay que tener en cuenta este resultado doctrinario de primer nivel tanto por lo que hemos visto hasta ahora como por el hecho que el mismo Marsilio, en su *Defensor Pacis* y en el *Minor*, no toca de ninguna forma, y desde esta relevante perspectiva eiximeniana, la cuestión de la moneda y de su soberanía.

Si el gerundense pone en el centro del debate sobre el dinero el significado político e identitario de la moneda no niega de ninguna manera si no que une estos elementos de semántica política con el sentido y el valor económico del *nummus*, factor fiduciario de dinamización de los intercambios y de fortalecimiento de la comunidad. Así, en su proyecto político, la moneda tiene un alcance más destacado y una *virtus* civil y cohesiva para toda la comunidad.

Eiximenis coloca la moneda en la *communitas* y en su esfera de *auctoritas*, ésta es instrumento y medida del nivel de ciudadanía, es decir, del nivel de participación posible en la decisión política que atañe, en primer lugar, a la deliberación sobre la misma moneda y su valor. Quien la maneja —afirma el *Frayle*— es, o puede volverse, en *civis* y constituye la *civitas*. Ésta es la forma exponencial de la *civilitas* y el lugar en el cual se manifiesta la más alta nobleza del hombre, hasta el punto que la aristocracia de sangre quiere adquirir este título de pertenencia, esta identidad civil.

Se configuran así algunos temas que serán desarrollados en los textos, a lo largo de por lo menos, dos siglos el xv y el xvi. Dentro de tradiciones de pensamiento político europeo que no coincidirán en la nueva opción absolutista del poder y de las soberanías ejercidas monocráticamente sobre la comunidad<sup>102</sup>.

---

que ver II, 7. Para un encuadre de estas cuestiones en la teoría política medieval véase Carlo DOLCINI, "Osservazioni sul Defensor Minor di Marsilio da Padova", *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Carlo DOLCINI (ed.), Pàtron, Bolonia, 1988, esp. p. 264-267, con la indicación y la discusión de una bibliografía que sigue siendo irrenunciable.

102. Se vea especialmente el análisis del *crimen laesae majestatis*, producto exclusivo de la ley civil y humana, que nos propone el texto eiximeniano y, en cambio, la inclusión de aquel *crimen* en la esfera de la ley natural que se lee en Thomas HOBBS, "De cive", *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, William MOLESWORTH (ed.), Londres, cap. XIV, XX-XXI, p. 1829-1845.

Si el franciscano Angelo da Chivasso podrá afirmar, algunos decenios después, el derecho-deber de cada *civis* a la deliberación sobre el valor de la moneda, si Gabriel Biel, Althusius y la segunda Escolastica española, conferirán —junto a Eiximenis— una voz europea a esta específica concepción comunitaria de moneda-institución, de moneda bien-común y bien en común de la *res publica*, en el gerundense se pueden reconocer unas de las posiciones doctrinales sobresalientes cuanto a la capacidad de penetrar el sentido político de la moneda. Su estatuto, por supuesto gracias a Oresme, pero también gracias al pensamiento económico franciscano<sup>103</sup> y a la precisa contribución del fraile catalán, se configura como un estatuto muy diferente de lo que es conferido a la moneda en los *specula principum* de los siglos XIII y XIV.

Sin moneda no hay comunidad política, pero, dice Eiximenis, es la relación inseparable entre moneda y *cives* que hace la *civitas* y la rinde sólida. Por eso es necesario proteger jurídicamente la soberanía de la moneda de cualquier otro poder que no nazca de la comunidad. Y esta tutela, que asume como objeto propio la *res publica*, tiene un valor de tipo constitucional. El otro lado de esta construcción doctrinal es consentir el máximo nivel de circulación monetaria e individualizar unas rutas institucionales, mecanismos económicos capaces de ampliar el acceso a los capitales para quien quiere hacerlos fructificar y, por esta actitud, vuelve a ser sujeto creíble para la *res publica*. Disponer de la moneda, en realidad, no es manejar el dinero, es tener la facultad de entrar en el proceso deliberativo que evalúa y certifica el valor del medio fiduciario que une la comunidad. Quien puede entrar en este proceso, disponiendo de la moneda buena, no del vellón o de dinero semejante, pertenece a la *civitas* y, en cuanto plenamente *civis*, tiene que ejercer un deber de lealtad que toca tanto la comunidad cuanto la moneda.

La fiabilidad de estas dos instituciones —que nacen de una misma matriz y, hay que subrayarlo con fuerza, tienen las mismas finalidades— serán más sólidas cuanto más fuerte sea el nivel de consciencia, el sentido de pertenencia, el nivel de *civilitas* expresados por cada *civis* partícipe de aquellas instituciones y de sus proyectos de desarrollo. En este carácter de la reflexión política, cultural y jurídica Eiximenis —también en razón de sus concretas acciones de gobierno propuestas a las instituciones de la

103. Entre las obras poseídas por Eiximenis sobresalen aquellas de frailes como Pedro de Juan Olivi, el Astesanus, Duns Scoto, Ricardo de Mediavilla, Alejandro de Alessandria, Alejandro de Hales, Francisco de Meyronnes, Guiral Ot, Guillermo de Ockham (Jacques MONFRIN, "La bibliothèque de Francisc Eiximenis...", p. 282-286).

---

corona<sup>104</sup>— conquista posiciones más profundas e incisivas frente a aquellas que Oresme, tres decenios antes, había elaborado en su muy sólida teorización de la moneda, bien e institución de la *communitas*.

---

104. Ver nota 91 y las observaciones que se leen en el texto. En general me permito remitir a Paolo EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno Stato*, EFR-Editrici Francescane, Padova, 2006, cap. III, especialmente par. 8, p. 287-307.



# LOS FUNDAMENTOS DE LA CABALLERÍA SEGÚN DON JUAN MANUEL<sup>1</sup>

GUILLERMO SERÉS

En el capítulo XIX del *Libro del cavallero et del escudero*, se pregunta don Juan Manuel “qué cosa es la cavallería”. Responde a esta pregunta desde varios planos, perfiles, disciplinas o “saberes”; cuatro, al menos, que se dejan rastrear en otros tantos libros: el teológico-moral, el legal, el político y el literario. Porque, en consonancia con los “saberes” señalados, don Juan (1) no quiere caballeros “vagabundos”, sino “enformados” y con *verecundia*, ungidos quasisacramentalmente; (2) dignos de un “oficio” legal y puntales de una potencial guerra justa; (3) prestos a ayudar al “governamiento” político de las ciudades y a los representantes de la justicia, y (4), en fin, que tengan referentes históricos y literarios sólidos, no los *romans* artúricos o alrededores. Los cuatro planos que señalo están recíprocamente vinculados e ideológicamente interrelacionados a lo largo de toda su obra, y cada uno de ellos se deja leer e interpretar desde la perspectiva de los otros tres, estrictamente contiguos y muchas veces complementarios.

## I. EL PLANO TEOLÓGICO Y ALGUNAS CONSIDERACIONES MORALES

El *Epitome rei militaris* (siglo IV), de Flavio Vegecio, se consideraba el primer tratado militar explícitamente cristiano, que en cierto modo anticipaba la noción de caballería y el concepto ciceroniano-agustiniano de guerra justa defensiva (abajo insisto). Allí se pergeñaba la garantía de

---

1. Este estudio se inscribe en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Investigación del Gobierno de España, *Crónicas y literaturas en América Colonial. La Biblioteca indiana como testimonio y como controversia* (FFI2011-25540).



un soldado valiente y honorable, con *verecundia*<sup>2</sup>, y que “sabe morir”<sup>3</sup>, como recuerda don Juan Manuel:

Si vos quisiéredes saber todo esto que me preguntaste de la caballería complidamente, leed un libro que fizo un sabio que dicen Vejecio, et y lo fallaredes todo. [...] La caballería es estado muy peligroso et muy honrado; [...] la puede omne haber et guardar con la gracia de Dios et con buen seso et con vergüenza. [...] Otrosí la vergüenza le fará que sufra ante la muerte que facer cosa vergoñosa<sup>4</sup>.

Ya lo señaló así su tío Alfonso, que acaba valorando mucho más la vergüenza y el linaje que la audacia, la fuerza o el valor, pues para elegir caballeros los antiguos:

cataban que fuesen hombres que hubiesen en sí tres cosas: la primera, que fuesen lacerados. [...] La segunda, que fuesen usados a herir. [...] La tercera, que fuesen crudos para no haber piedad de robar lo de los enemigos, ni de herir ni de matar, ni otrosí que no desmayasen aína. [...] Mas, porque estos tales vieron después muchas vegadas que, no habiendo vergüenza, olvidaban todas estas cosas sobredichas y, en lugar de vencer sus enemigos, vencíanse ellos, hubieron por bien los sabidores que catasen hombres para estas cosas que hubiesen en sí vergüenza naturalmente. Y sobre esto dijo un sabio que hubo nombre Vejecio, que habla de la orden de caballería, que la vergüenza veda al caballero que no huya de

2. Que es “la cosa por que omne dexa de fazer todas las cosas que non debe fazer, et le faze fazer todo lo que debe” (*Libro del cavallero et del escudero*, XIX)

3. “Una de las máximas virtudes en el tratado de caballería se demuestra en el saber morir, y esta idea da lugar a la frecuente asociación caballería-muerte [...]. En este sentido, el tratado de caballería está empapado de un *ethos* mortuorio que exige del caballero el saber morir porque en la muerte está la gloria eterna y la fama terrenal” Gladys Isabel LIZABE, “El título XXI de la *Segunda Partida* de Alfonso X, patrón medieval del tratado de caballería hispanico”, *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballesca*, María Eugenia LACARRA (ed.), Universidad de País Vasco, Bilbao, 1991, p. 100-101; véase también Gladys Isabel LIZABE, *Don Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería: el “Libro del cavallero et del escudero”*, Syracuse University Press, Siracusa-Nueva York, 1988. Para la vergüenza, Juan Manuel CACHO, “La vergüenza en el discurso del poder laico desde Alfonso X a Don Juan Manuel”, *Actas VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995*, José Manuel LUCÍA (ed.), Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997, vol. I, p. 393-411; Juan Manuel CACHO “Vergüenza, sabiduría y pecado en la literatura medieval castellana (del *Bonium* a don Juan Manuel)”, *Príncipe de Viana*, 61 (Pamplona, 2000), p. 75-102; Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “El libro de Díaz de Games”, *La Chevalerie en Castille à la fin du Moyen Âge*, Ellipse, París, 2001, p. 214-215; complétese con Ángel GÓMEZ, “La caballería como tema en la literatura medieval española: tratados teóricos”, *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, vol. II, p. 320-321; 1995. En relación con la *verecundia* tomista se pueden ver el *Libro de los estados*, XLVI o el *Lucanor*, L; *Partidas*, II, XXI, 22; *Castigos y documentos*, 60. De la amistad como componente de la vergüenza da cumplida cuenta Carlos HEUSCH, “Les fondaments juridiques de l’amitié à travers les *Partidas* d’Alphonse X et le droit médiéval”, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19 (Lyon, 1993-94), p. 5-48.

4. Don Juan MANUEL, “Libro del cavallero et del escudero”, *Don Juan Manuel y la tradición de los tratados de caballería*, Syracuse University Press, Siracusa-Nueva York, 1988, XIX, p. 46 y 48.

la batalla y, por ende, ella le hace vencer [...] y por esto, sobre todas las cosas, cataron que fuesen hombres de buen linaje, porque se guardasen de hacer cosa por que pudiesen caer en vergüenza<sup>5</sup>.

O Ramon Llull, que se refiere a la vergüenza en el sentido de Vegecio, en ocasión de hablar del impulso heroico para buscar el honor; concretamente cuando el *savi cavaller* se refiere a *la examinació qui cové ésser feta a l'escuder con vol entrar en la orde de cavallería*, señala que *la vergonya deu donar major passió a son coratge que fam ni set ni cald ni fred ni altra passió ni treball a son cors*<sup>6</sup>.

Todo esto era moneda corriente; pero, como señala Keen, es a Juan de Salisbury a quien se debe atribuir “la idea de la caballería como una profesión instituida por Dios y que, por derecho propio, era necesaria para el bienestar humano”, que “tuvo, a la larga, una gran influencia”<sup>7</sup>.

5. Alfonso EL SABIO, *Partida segunda*, título xxi, ley 2, “Cómo deben ser escogidos los caballeros”. Véase Gladys Isabel LIZABE, “El título XXI de la *Segunda Partida* de Alfonso X...”; Jesús MONTOYA, “La doctrina de la caballería”, *“Partida Segunda” de Alfonso X*, Aurora Blanquer, Antonio Rafael RUBIO (eds.), Impredisur, Granada, 1992, p. 334-356; Antonio GARCÍA, “Fuentes canónicas de las *Partidas*”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo*, 5 (Madrid, 1992), p. 93-101; Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “De oficio a estado. La caballería entre el *Espéculo* y las *Siete Partidas*”, *Cahiers de Linguistique et de Civilisation Hispaniques Médiévales*, 18-19 (Lyon, 1993-94), p. 49-77; Manuel GONZÁLEZ, “La idea y práctica de la cruzada en España medieval: las cruzadas de Alfonso X”, *Actas de las V Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Región Militar Sur, Sevilla, 1998, p. 171-186; George MARTIN, “Control regio de la violencia nobiliaria. La caballería según Alfonso X de Castilla (comentarios al título XXI de la *Segunda partida*)”, *Lucha política: condena y legitimación en la España medieval*, María Isabel ALFONSO, Julio ESCALONA, George MARTIN (eds.), ENS Editions, Lyon, 2004, p. 219-234; como señala en Martin (p. 222), “lo que pretende conseguir el rey [con el título XXI de la *Segunda partida*] es que la nobleza se amolde al modelo éticosocial de la caballería”; por eso, “la investidura caballeresca pretendía ser ocasión, por un lado, de solidarizar y apaciguar a la nobleza y, por otro, de conseguir la sujeción jurada de cada uno de sus miembros a las potencias que la ideología alfonsí daba por ‘naturales’: Dios y su ‘ley’” (p. 230). En relación con la pujanza de las órdenes militares, Philippe JOSSERAND, “*In servitio Dei et domini regis*. Les Ordres Militaires du royaume de Castille et la défense de la Chrétienté latine: frontières et enjeux de pouvoir (XIIe-XIVe siècles)”, *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Carlos DE AYALA, Pascal BURESI, Philippe JOSSERAND (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2001, p. 90-111, p. 104-105; Manuel GONZÁLEZ, “La idea y práctica de la cruzada...”, analiza y documenta cómo concebía las cruzadas Alfonso el Sabio; complétese con Salvatore LUONGO, “‘Estado’ e ‘salvación’: il salto di Riccardo d’Inghilterra (*Conde Lucanor*, I, 3)”, *Medioevo Romanzo*, 23 (Bologna, 1999), p. 443-456, con especial atención a don Juan Manuel.

6. Ramón LLULL, *Libre de l’Orde de Cavaylaria*, Albert SOLER (ed.), Barcino, Barcelona, 1988, vol. III, p. 536.

7. Maurice KEEN, *La caballería*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 18; más abajo señala que “sin el ambiente de erudición clerical, la caballería no hubiera pasado de ser una clase hereditaria de militares profesionales, algunas veces heroicos, pero esencialmente toscos” (p. 19). Véanse también Luciana DE STEFANO, “La sociedad estamental en las obras de don Juan Manuel”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 16 (Ciudad de México, 1962), p. 329-354; Francisco Javier Faci, “El *Policriticus* de Juan de Salisbury y el mundo antiguo”, *En la España Medieval*, 4 (Madrid, 1984), p. 343-362; Gladys Isabel LIZABE, *Don Juan Manuel...*, p. 119-193; Rafael RAMOS, “Notas al Libro de las armas”, *Anuario Medieval*, 4 (Barcelona, 1992), p. 179-192; Carlos HEUSCH, Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, *La caballería castellana en la baja Edad Media*, Universidad de Montpellier III, Montpellier, 2000; Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “Teoría de la fábula

Se refiere al *Policraticus* (VI, 1-19), donde Salisbury parte del supuesto juramento (“los soldados juran por Dios, su Cristo y el Espíritu Santo, y por la majestad del príncipe”), y lo ilustra (VI, 7) con el *De officiis*, de Cicerón (véase abajo), para señalar que “la milicia armada se articula, por necesidad de la profesión misma, con el servicio de la religión y del culto a Dios” (VI, 8). Se traían a este fin ejemplos del Antiguo Testamento: Josué, David y Judas Macabeo, que se equiparan a Héctor, Alejandro y César, cuyos herederos serán “los héroes cristianos Artús, Carlomagno y Godofredo de Bouillon; la caballería cristiana es así el fruto de dos viejas tradiciones, la bíblica y la pagana”<sup>8</sup>, que, como veremos con el arquetipo literario, tan bien supo ilustrar Alfonso el Sabio en la *General estoria*.

Otro gran referente para este plano moral es Egidio Romano, que en su *De ecclesiastica potestate* (I, 6-7; II, 15; III, 7) defiende la necesidad de un *duplex gladius* cuyo legítima poseedora es la Iglesia, o sea, una espada de doble filo: espiritual, para usar (*ad usum*) y material para mandar (*ad nutum*), o, si se quiere, dos espadas: visible e invisible, o exterior e interior<sup>9</sup>. Para poderla usar, especialmente en su filo espiritual, se debe “enformar” al caballero,<sup>10</sup> como recuerda don Juan en el *Libro de los estados*, XIX:

---

cabalresca”, *Libros de caballerías (de “Amadís” al “Quijote”). Poética, lectura, representación e identidad*, María SÁNCHEZ, Eva Belén CARRO, Laura PUERTO (eds.), Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2002, p. 343-358; “Invención y consecuencia de la caballería”, *La caballería y el mundo caballeresco*, Josef FLECKENSTEIN (ed.), Siglo XXI, Madrid, 2006, p. XI-LXIV; *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*, Akal, Madrid, 2009; Javier DURÁN, “La transformación del concepto caballeresco en tres textos medievales: *Libro de la orden de caballería, Libro del cavallero et del escudero y El Victorial Crónica de Don Pero Niño*”, *Literature and Society: Centers and Margins*, José GARCÍA, Betina KAPLAN, Carlos LECHNER, Mario SANTANA, Margarita SAONA (eds.), Columbia University Press, Nueva York, 1994, p. 35-48.

8. Jesús MONTOYA, “La caballería blanca o caballería ‘celestes’ en la literatura hispánica”, *La Corónica*, 27 (Columbus, 1999), p. 8; en general, Maurice KEEN, *La caballería...*, p. 161-165; sobre los modelos antiguos, Isabel Beceiro, “El pasado nacional y los referentes del caballero”, *Le chevalerie en Castille à la fin du Moyen Âge*, George Martin (dir.), Ellipses, París, 2001, p. 129-143.

9. Robert Williams DYSON, *Giles of Rome’s on Ecclesiastical Power: a Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, Nueva York, 2004, vol. XXIII, p. 47-61, p. 261-267.

10. “Por quanto en el libre que yo compuse para tu *enformación*, que puse nonbre *Compendium censure*, en fin dél te escreví que proponía de copilar un libro de enxemplos por a. b. c., e después reducirle en romançe, por que non solamente a ti, mas aun a los que non saben latín, fuese solaz” (Clemente SÁNCHEZ DE VERCIAL, *Libro de los exemplos por A.B.C.*, John E. KELLER (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1961, p. 27, cursiva mía); más abajo señala: “En el tiempo del emperador Teodosio, ovo un sacerdote de muy gran fama que llamaron Joan Damasceno. [...] E los grandes e los nobles dábanle a sus fijos que los enseñasse. E non solamente los enseñava en letras, mas aun los *informaba* con gran deligencia en amor e en temor de Dios, e en honestidad de buenas costumbres” (p. 211). “En el entendimiento ueyemos las cosas que deuemos foír et allí litamos las cosas que deuemos litar. L’entendimiento es naximiento de las uirtudes et es rayç de todos los bienes honorables et por él somos *enformados*”. Juan Fernández DE HEREDIA, *De secreto secretorum*, Juan Manuel CACHO (ed.), Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2003, fol. 269r.

Turín, mucho me plazme de todo esto que me avedes dicho, et plazme que fagades que venga a mí ese omne bueno que dezides, et desque conmigo fuere, fablaremos entre mí et vos con él, en tal manera que enformará al infante en aquello que cumple a mí et a él.

El sentido del verbo recuerda, matizadamente, al del *Libro de buen amor*:

Tú, Señor e Dios mío que el omne formeste,  
 enforma e ayuda a mí, el tu açipreste,  
 que pueda fazer libro de buen amor aqueste,  
 que los cuerpos alegre e a las almas preste.

Pero la formación o in-formación a que se refiere don Juan no tiene que ver tanto con las *formae substantiales* o *exemplares*, sino con la *forma individualis*, que es *principium agendi in unoquoque* [‘en todo ser el principio de la acción’]<sup>11</sup>. Santo Tomás precisa que hay una única forma substancial en el hombre, el alma racional<sup>12</sup>, causa formal y final: *omnis causa que est principium esse rei est causa formalis ipsius. Sed anima est principium esse rei, scilicet, corporis animati*<sup>13</sup>. Como tal, informa directamente la materia prima y es la causa de todas las actividades humanas. Don Juan la explicita en el *Libro del cavallero et del escudero*, señalando los tres planos, individual, ético y social:

A los fijos de los grandes señores [...] señaladamente los deben enformar en tres cosas: la primera, en amar et en temer a Dios; la segunda, que se paguen de estar siempre con buenas compañías et non ser apartadizos; la tercera, que sean bien acostumbrados en comer et en beber. Ca todas las otras cosas, si Dios non las da a omne, non las puede haber<sup>14</sup>.

El caballero ha de “informarse” con la armadura moral para hacerse acreedor del citado *duplex gladius*. Tiene presente la idea egidiana y luliana de la caballería trascendente y espiritual, como la conformación

11. Ludwig SCHÜTZ, *Thomas Lexicon*, Frommans, Stuttgart, 1958; en general, Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, París, 1986, p. 209.

12. *Summa*, I, 66, 1; se extiende especialmente sobre el concepto de *formositas* (que se podría traducir por ‘proporción’), que, claro, proviene de *forma*, cuyo contrario es *informitas* (‘ausencia de forma’), pero no *deformitas* (forma mal hecha, contrahechura). Entre otros muchos lugares del Aquinate, *Summa*, I, 75-102 [“Tratado del hombre”]; esp. c. 75, a. 5; 76, a. 1; *Summa*, II, II (b), 140, a. 2 [“Tratado de la fortaleza”].

13. Pedro HISPANO, *Comentario al ‘De anima’ de Aristóteles*, p. 756. Véase Hugo Óscar BIZZARRI, *Los “Castigos del rey don Sancho IV”: una reinterpretación*, Queen Mary and Westfield College, Londres, 2004, p. 33 apostilla que éste es “un punto en el cual la filosofía tomista y la aristotélica chocaron con más fuerza. ¿Cómo se podía congeniar una concepción natural de la vida que proponía una generación de la creación con aquella concepción de un origen divino del universo?” Para ilustrarlo trae a Pedro Hispano, según el cual “el alma, según sus diferencias, es principio generador de las cosas animadas”.

14. *Libro del cavallero et del escudero*, XXXVII, p. 74-75.

y la confirmación moral de un deber: “las piezas de la armadura son las virtudes teologales de las que se viste el alma, y la espada es figura de la cruz de Cristo”<sup>15</sup>. La segunda recomendación “formal” de tener “buenas compañías” figura al principio del libro segundo del *De regimine principum* de Egidio Romano, o Gil de Roma, cuya traducción de Juan García de Castrojeriz reza:

La intención del primer capítulo es mostrar que cosa natural es al omne vivir en compañía, ca el omne naturalmente es animal que ha menester compañía e no puede vivir bien sin ella<sup>16</sup>.

La tercera recomendación, comer y beber bien (de acuerdo con una decorosa *urbanitas*), ya la había explicitado Alfonso el Sabio en la *Segunda partida*, VII, para alcanzar el “equilibrio orgánico” y “la distinción nobiliaria”<sup>17</sup>. O sea, para la salud corporal y la espiritual, porque, además, si beben “mucho sobre comer, esto mueve al omne cobdiciar luxuria en tiempo que non conviene, e síguese ende gran danno al que lo usa en tal sazón”<sup>18</sup>.

La “formación” se completa con la investidura, que se concibe como un sucedáneo laico del sacramento del orden sacerdotal, “no como una construcción social, sino como un oficio que pertenece por entero a la jerarquía teológica”<sup>19</sup>. Es en el *Libro de los estados*, XC donde afirma “que la caballería es manera de sacramento” (la “espada interior”). Lo concretará en el del caballero y el escudero:

El mayor et más honrado estado que es entre los legos es la caballería [...]; es el más noble et más onrado estado que todos los otros. Ca los cavalleros son para defender et defienden a los otros, et los otros deben pechar et mantener a ellos. Et otrosí porque desta orden et deste estado son los reys et los grandes señores, et este estado non puede haber ninguno por sí, si otro non gelo da, et por esto es como manera de sacramento. [...] [Y al igual que los sacramentos], otrosí la caballería ha mester que sea y el señor que da la caballería et el caballero que la recibe et la espada con que se face. Et así es la caballería complida, ca todas las otras cosas que y se fazen son por bendiciones et por aposturas et honras<sup>20</sup>.

15. Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, *Ciudadanía, soberanía monárquica...*, p. 49.

16. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al 'Regimiento de Príncipes' de Egidio Romano*, Juan BENEYTO PÉREZ (ed.), Libro primero, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1947, (II, i, 1) p. 10.

17. Irina NANU, Miguel VICENTE, “Qual deve seer el rey a sus fijos e ellos a él’. Disciplina exterior y disciplina interior en el título VII de la *Segunda partida* de Alfonso X el Sabio”, *Romance Philology*, 61 (Turnhout, 2007), p. 221; en el útil artículo traen los principales *specula principorum* al respecto.

18. Alfonso X el Sabio, *Segunda partida*, p. 77.

19. Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, *Ciudadanía, soberanía monárquica...*, p. 49.

20. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XVIII, p. 44-45.

Aquella espada con que se arman es, de nuevo, el *duplex gladius* de Egidio Romano: la espiritual o sacramental y la que ha de defender con “apostura” el reino, pues, como se señala en la *Poridat de las poridades*, “los caballeros son raíz del regno e su apostura”<sup>21</sup>.

Don Juan cree, con todo, que esa representación y “apostura” de los caballeros no requiere conocer el *quadrivium*:

Los fechos de Dios, que son muy maravillosos et muy escondidos, non debe ninguno ascodriñar en ellos mucho, mayormiente los caballeros, que han tanto de facer en mantener el estado en que están, que es de muy grant periglo et de muy grant trabajo, que non han tiempo nin letradura para lo poder saber complidamente<sup>22</sup>.

O sea, la “letradura” no es prioritaria: es un saber que compete a los *oratores*<sup>23</sup>. Y aunque “la mejor cosa que el omne puede aver es el saber”<sup>24</sup>, el de los caballeros es de la quinta especie, que tiene como objetivo prioritario el bien común, propio del “tiempo de guerra”, diferenciando la “sabiduría” legislativa (“ponedora de leyes o regnativa”) de la ejecutiva, propia de la caballería:

La quinta es dicha caballeril o sabiduría de caballería, [...] así como en cada omne ha dos virtudes del alma, la una porque sigue el bien e la otra porque fuye del mal, así cada una de las ciudades ha menester dos virtudes o dos sabidurías: la una para gobernar en tiempo de paz, [...] e ésta es la sabiduría ponedora de leyes o regnativa, e la otra parte para gobernar en tiempo de guerra, e ésta es sabiduría de caballería, para arredrar todos aquellos que embargan el bien común<sup>25</sup>.

A este fin está supeditado todo lo demás y para cumplirlo debe el caballero, formal y moralmente, ser consciente de su ordenación quasi-sacramental y, por lo mismo, ser diestro en el manejo del *duplex gladius*.

21. Cito por la excelente edición del Pseudo-Aristóteles, *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades*, Hugo Óscar BIZZARRI (ed.), Universitat de València, Valencia, 2010, p. 136, que ha editado Bizzarri, aunque modernizo las grafías.

22. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XXXIV, p. 65.

23. Subraya Ángel BENITO, *Filosofía del infante don Juan Manuel*, Diputación Provincial, Alicante, 1972, p. 182-183 que “en el *Libro del caballero y del escudero* hay una tesis fundamental: lo que verdaderamente importa al caballero no es la ciencia por sí misma, sea pura o de rango positivo, sea filosófica o teológica, sino el cumplimiento de sus obligaciones heroicas”.

24. *Libro infinito*, p. 113. Véase simplemente Hugo Óscar BIZZARRI, “El concepto de *ciencia política* en don Juan Manuel”, *Revista de Literatura Medieval*, 13 (Madrid, 2001), p. 59-77.

25. *De regimine principum*, III, iii, 1, p. 298-299.

## 2. LA LEY Y LA JUSTICIA

Aparte los socorridos lugares aristotélicos (como la *Política*, I, 8; VII, 2 y 14), la base legal para entender la caballería como un componente fundamental de la legalidad colectiva la proporciona la tradición ciceroniana del *De officiis*, que, con las mediaciones que se quieran,<sup>26</sup> llegará a don Juan:

[34] Hay algunos deberes que es necesario observar también contra los que nos han ofendido. [...] Y cuando se trata de los intereses del estado, es necesario respetar las leyes de la guerra. Porque hay dos modos de combatir: uno por la vía de discusión y el otro por la fuerza; el primero es propio del hombre, el segundo, de las bestias: es necesario recurrir a éste, si no es posible usar el primero. [35] [...] Por lo tanto, se debe emprender la guerra sólo para poder vivir en paz y sin ofensa. [36] De ello se desprende que ninguna guerra es justa, a no ser la que se emprenda tras regular la demanda de satisfacción y haya sido antes amenazada y declarada. [38] Cuando se combate por la supremacía y se busca la gloria con la guerra, es necesario, sin embargo, que se den aquellas razones justas que he señalado antes<sup>27</sup>.

De los dos conceptos, milicia cristiana y guerra justa, se pueden ver huellas en la obra de don Juan Manuel, provenientes de las diversas fuentes que intenta armonizar el infante de Castilla; la primera, San Isidoro de Sevilla:

Hay cuatro tipos de guerra: justa, injusta, civil y más que civil. Guerra justa es la que se realiza por previo acuerdo, después de una serie de hechos repetidos o para expulsar al invasor. Refiriéndose a ella, escribe Cicerón en el *De republica* [III, 35]: ‘son injustas las guerras que se acometen sin causa, pues no puede haber guerra justa si no se hace a causa de castigo o para rechazar al enemigo invasor, [...] y no es justa si no se ha declarado y anunciado, y si no se hace para reclamar la restitución de algo’. (3) El mismo Tulio añade líneas después: ‘no se puede considerar justa ninguna guerra sino la notificada, declarada y que tiene como motivos hechos repetidos’<sup>28</sup>.

Pero la parte del león la toma, directa o indirectamente, de Graciano, *Decretum*, II, causa xxiii, cuyas cuestiones primera, *An militare peccatum sit?*

26. Hugo Óscar BIZZARRI, “El concepto de *ciencia política*...”, p. 59-77; Carmen Castillo, “La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio”, *Anuario Filosófico*, 34 (Pamplona, 2001), p. 297-322.

27. CICERÓN, *De officiis*, I, xi.

28. Santo Isidoro DE SEVILLA, *Etimologías*, Manuel Antonio Marcos Casquero, José OROZ RETA (eds.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XVIII, 1, “*De bellis*”.

(‘¿Es pecado ser soldado?’) y segunda, *Quid sit iustum bellum?* (‘¿En qué consiste la guerra justa?’) se repetirán una y otra vez; por lo que me permito tan larga cita:

*Quaestio i, c, 2, ‘Praecepta patientiae virtute animi, non ostentatione corporis servanda sunt’. Si terrena ista respublica christiana precepta custodiat, etiam ipsa bella sine benevolentia non gerentur, sed ut ad pietatis iusticiaque societatem victis facilius consulatur.*

*Quaestio i, c. 3, ‘In bellicis armis multis Deo placere possunt’. Pacem habere voluntatis, bellum autem debet esse necessitatis, ut liberet Deus a necessitate, et conservet in pace. Non enim pax queritur, ut bellum exerceatur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur.*

*Quaestio i, c. 4, ‘Que sint in bello iure reprehendenda’. Vir iustus, si forte etiam sub rege, hominem sacrilego, militet, recte potest illo iubente bellare, si, vice, pacis ordinem servans.*

*Quaestio i, c. 5, ‘Militare non est peccatum’. Militare non est delictum, sed propter predam militare peccatum est; nec rempublicam gerere criminisum est, sed ideo agere rempublicam, ut diuitias augeas, uidetur esse dampnabile.*

*Quaestio i, c. 7, ‘Summa est laus miliciae republicae utilitatibus obedientiam exhibere’. Militare non est peccatus, et quod precepta patientiae in preparatione cordis, non ostentione corporis servanda sunt.*

*Quaestio ii, c. 1, ‘Quid sit iustum bellum?’ Cum autem iustum bellum susceperit, utrum aperte pugnet, an ex insidiis, nichil ad iusticiam interest. Iusta autem bella definiiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Sed et hoc genus belli sine dubio iustum est, quod Deus imperat, qui, nouit quid cuique fieri debeat.*

*Quaestio v, c. 8, ‘Ex offitio non est peccatum hominem occidere’. De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non michi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, se pro aliis, vel pro civitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae.*

*Quaestio v, c. 13, ‘Non est rebus homicidii miles, qui potestati obediens hominem occidit’. Miles, cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii; immo, nisi fecerit, reus imperii deserti atque contempti est.*

En el *Libro de los estados*, XXXI, este difundido concepto de guerra justa, asociada a la caballería, es palmario:

Et tienen los buenos cristianos que la razón por que Dios consintió que los christianos oviesen recebido de los moros tanto mal es porque hayan razón de aver con ellos guerra derechuradamente, porque los que en ellas



murieren, aviendo cumplido los mandamientos de sancta Iglesia, sean mártires et sean las sus ánimas, por el martirio, quitas del pecado que ficieren<sup>29</sup>.

Es una guerra “derechurera”, justa, legítima, para defenderse —ciceronianamente, diríamos— de las injurias de los moros. Pero también un martirio, porque, según el Aquinate (especialmente en la *Summa*, II-II, q. 40), la guerra no sólo es justa, sino que está plenamente justificada contra los idólatras, herejes y paganos,<sup>30</sup> máxime:

porque la secta de los moros en tantas cosas et en tantas maneras es desvariada et sin razón, que todo omne que entendimiento haya entenderá que ningún omne non se podría salvar en ella; [...] por ende, non es ley, mas es secta errada en que los metió aquel mal omne Mahomat, que los engañó.

Y es mucho peor ser infieles por no seguir la ley previa del cristianismo, o por haberla dejado, que por ignorarla, como los gentiles. Unos y otros, con todo, “andan tan fuera de la carrera de salvación como las animalias, que non han almas ni entendimientos de razón, et usan más derechamente de la vida segund naturaleza que los omnes”<sup>31</sup>.

Más adelante, trae el otro gran motivo, *in extremis*, para la guerra: salvar la deshonra u ofensa; la *iniuria* ciceroniana:

todas las otras cosas debe omne ante sufrir que començar la guerra, salvo la desonra, ca non tan solamente la guerra, en que ha tantos males, mas aun la muerte [...], debe omne ante sufrir que pasar et sufrir desonra. Ca los grandes omnes que se mucho preçian et mucho valen son para seer muertos, mas non desonrados. [...] Et así, los emperadores, et aun los todos los grandes señores, la cosa del mundo por que más deben facer es por guardar su onra; et cuando por esto les acaece de aver guerra, convient que fagan muchas cosas para se parar a ella<sup>32</sup>.

De esa preparación para la guerra ha hablado un poco antes:

El emperador debe primeramente guardar a Dios, [...] otrosí, debe guardar a sí mismo et a su onra et a su estado, [...] et cómo sabrá mantener su emperio en justicia et en paz, et cómo se sabrá parar a la guerra, si le acaeciére [...], et cómo sabrá salir della, guardando su onra et su pro<sup>33</sup>.

29. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, XXXI, p. 248-249.

30. Véase simplemente Felipe CASTAÑEDA, “Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino *Revista de Estudios Sociales*, 14 (Bogotá, 2003), p. 26-37.

31. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, XXXI, p. 248-249.

32. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, LXX, p. 332-333.

33. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, LVII, p. 301.

La caballería, entendida como milicia cristiana, es la que deberá garantizar aquella legalidad, así como la paz y la justicia.

### 3. LAS RAÍCES IDEOLÓGICAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

En el plano político, don Juan tendría presente el citado *De regimine principum* (III, 3, 1), de Egidio Romano, que explícitamente señala haber leído:

Et si quisiéredes saber quáles son las maneras et las costumbres de los buenos reys et de los tirannos, et qué deferencia hay entre ellos, fallarlo hedes en el libro que fizo fray Gil de la orden de Sant Agostín que llaman *De regimine principum*, que quiere dezir *Del governmento de los príncipes*. Et pues los reys tienen lugar de Dios en la tierra, deven ser muy amados et muy temidos de los suyos<sup>34</sup>.

Allí se habla (según la traducción de Castrojeriz) del “governmento de la cibdad e del reino en tiempo de guerra”; en el primer capítulo se “demuestra que cualesquier obra de batalla se contiene so la arte de la caballería”<sup>35</sup>. Parte en gran medida de los lugares citados del *De officiis*, que cita al final de III, 3, 2, donde enumera las “nueve cosas que son menester a los lidiadores según los nueve oficios dellos”<sup>36</sup> y a renglón seguido cita la definición de guerra justa a partir de aquella obra ciceroniana, y la ajusta al primer oficio: “el primero es que con tal intención reciban la batalla que sin injuria de ninguno viven en paz”<sup>37</sup>. El sentido

34. Don Juan MANUEL, *Libro infenido*, IV. Cito por la excelente edición de Juan Manuel, *Libro infenido*, Carlos Mota (ed.), Cátedra, Madrid, 2003, p.138-139; Fernando RUBIO, “De regimine principum de Egidio Romano en la literatura castellana de la Edad Media”, *La Ciudad de Dios*, 173 (Madrid, 1960), p. 51-55; Elizabeth Ruth FEITO, “‘Manera’, doctrina y autoridad en el *Libro del cavallero et del escudero*”, *Revista de Lengua y Literatura*, 8 (Neuquén, 1990), p. 33-39; Saturnino ÁLVAREZ, “El tratado *De regimine principum*, de Egidio Romano, y su presencia en la baja Edad Media hispana”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22 (Salamanca, 1995), p. 19; Charles Frederick BRIGGS, *Giles of Rome’s ‘De regimine principum’. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1999, p. 18, y, muy especialmente, Hugo Óscar BIZZARRI, “El concepto de *ciencia política*...”. Sobre Egidio Romano y la tiranía, Pico Tiziana MARONGIU, “Il concetto di tirannide in S. Tommaso e in Egidio Colonna”, *Atti del Congresso Internazionale ‘Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario’*, Edizione Dominicane Italiane, Nápoles, 1975-78, vol. III, p. 150-159 y Robert Williams DYSON, *Giles of Rome’s on Ecclesiastical Power: a Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, Nueva York, 2004; Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “*De prudentia, scientia et militiá*. Las condiciones de un ‘humanismo’ caballeresco”, *Atalaya*, 7 (Lyon, 1996), p. 120 lo trae para hablar de la prudencia militar; David Nogales se extiende sobre la tiranía en los espejos de príncipes. David NOGALES RINCÓN, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo*, 16 (Madrid, 2007), p. 35-36.

35. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al ‘Regimiento de Príncipes’...*, III, p. 295-300.

36. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al ‘Regimiento de Príncipes’...*, III, p. 307.

37. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al ‘Regimiento de Príncipes’...*, III, 3, 2, p. 305.

del *De officiis* recorre, sin embargo, los dos primeros capítulos de esta “Tercera parte”, donde se atiende al principio de que “la autoridad de la batalla es en el príncipe e el oficio de seguirla es en los caballeros”<sup>38</sup>. Luego define en qué consiste la caballería: “es sabiduría de lidiar, ordenada al bien común [...] e el bien del reino o de la ciudad. [...] E esta arte de caballería debe saber el rey más que otro ninguno, como quier que los caballeros deban seguir las batallas por mandamiento del rey o del príncipe”; por lo mismo, “toda obra de batalla se contiene so el arte de caballería”<sup>39</sup>.

Don Juan no está demasiado lejos de esa concepción cuando se cita a sí mismo, en el *Libro de los estados*<sup>40</sup>, porque desconfía de los pareceres de algunos “sabidores” y le interesa presentar su propia concepción del oficio, condición y linaje del caballero:

El caballero lleva nombre de caballería, et la caballería es orden que non deber ser dada a ningún omne que hijodalgo non sea derechamente. Et si yo vos hobiese a contar todas las maneras en cómo la caballería fue primeramente ordenada et en cuántos peligros, tanto del alma como del cuerpo, se para el caballero para mantener el estado de la caballería, et cuántas gravezas y ha et cuánto la debe recelar ante que la tome et cómo deben ser los caballeros escogidos et de cómo deben seer fechos caballeros et de la honra que han después que los son, et de las cosas que deben guardar a Dios et a la ley et a los señores et a todo el otro pueblo, só cierto que se alongaría mucho la razón; mas si lo quisiéredes saber complidamente, fallarlo hedes en los libros que fizo don Johán, aquel amigo mío: el uno que llaman *De la caballería*, et el otro que llaman el *Libro del cavallero et del escudero*<sup>41</sup>.

Pero también está convencido que a los de su clase les compete responder ante Dios<sup>42</sup>, y ante los hombres que les han sido “acomendados”:

38. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al ‘Regimiento de Príncipes’...*, III, p. 296.

39. Juan GARCÍA DE CASTROJERIZ, *Glosa castellana al ‘Regimiento de Príncipes’...*, III, p. 297 y 300.

40. Lo documenta muy inteligentemente Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, “Invención y consecuencia de la caballería...”, p. LII: “Juan Manuel entendió muy pronto que la caballería sería una marca cultural insoslayable, y que para hacer política (que esa lo que él quería) había que tenerla en cuenta. Pero ni el modelo diseñado por Alfonso X entre la *Segunda* y la *Cuarta Partida*, ni los modelos que Alfonso XI venía pensando..., demasiado monárquicos, le podían convencer. De modo que, en lugar de combatir la idea caballeresca, diseñó la suya propia”.

41. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, XC, p. 388-389.

42. Y como tales pueden armar caballeros; siempre que ellos mismos estén legitimados. Porque, por ejemplo, Alfonso XI no podía guardar las reglas de la caballería, porque no tenía la “gracia de Dios”, al formar parte de un linaje maldito. Véase simplemente Georges MARTIN, “Alphonse X maudit son fils”, *Atalaya*, V (Lyon, 1994), p. 151-177. Salvador DE MOXÓ, “La nobleza castellana del siglo XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (Madrid, 1970-71), p. 493-511, en cambio, dice que “en el reinado de

Commo quier que entre Dios et los omnes hay muy pequeña comparación, pero porque Dios puso en el mundo los reyes et los señores para mantener las gentes en justicia et en derecho et en paz, et los acomendó la tierra para fazer esto, por ende los reyes et los señores, que non han otro juez sobre sí si non Dios, deben catar que los pleitos que ante ellos vinieren que los judguen segund lo que fuere verdad<sup>43</sup>.

Y como la justicia es el quicio de la sociedad y el cometido más importante de quienes ejercen el poder político, están más obligados a guardar sus almas et sus cuerpos et sus estados et las sus tierras que le son acomendadas; cierto ser que los que estas dos cosas guardan que guardarán todo lo que les cumple para Dios y para el mundo<sup>44</sup>.

Para Dios, “cumple” guardar el alma, previamente “informada”; para los hombres o el mundo, la justicia, hasta la muerte justificada, como veíamos arriba con Graciano<sup>45</sup>, que distinguía muy bien el *homicidium* de la *interfectio*:

Et, señor infante, debes saber que la justicia non es tan solamente en matar omnes; ante es en muchas otras cosas [...], ca justicia es dar a cada uno lo suyo; mas porque la muerte es la más fuerte cosas que a en todas las justicias, et todas las penas se cumplen en la muerte; por ende las gentes acostumbran decir que matar omnes es justicia, et yerran en ello mucho<sup>46</sup>;

que cita en el *Libro infnido*, XIX:

Cred por cierto que una de las cosas por que se más salvan las almas et se mantienen los cuerpos et los estados et los regnos et las tierras es por la justicia. Et justicia non entendades que es solamente matar omnes, mas es dar a cada uno lo que merece, haciendo bien por bien et mal por mal. [...] Mas quando forçadamente, non se pudiendo escusar, se oviere a fazer escarmiento en alguno, siempre lo deben facer con derecho e con piadat et sin crueldad de talante. Et commoquier que a veces cumple mostrarse

---

Alfonso XI la reconquista militar tiene su última expresión brillante”. Complétese con Rafael RAMOS, “Notas al Libro de las armas...”.

43. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XLVIII, p. 111.

44. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XLVIII, p. 112. Véase Ian MACPHERSON, “Dios y el mundo: The Didacticism of *El Conde Lucanor*”, *Romance Philology*, 24 (Oakland, 1970-71), p. 26-38; en general, Luciana De Stefano, “La sociedad estamental en las obras de don Juan Manuel...”, p. 329-354. Del estatuto jurídico se ocupa Antonio Pérez, “El estatuto jurídico de la caballería castellana”, *La Chevalerie en Castille à la fin du Moyen Âge: aspects sociaux, idéologiques et imaginaires*, George MARTIN (ed.), Ellipses, París, 2001, p. 13-26.

45. *Decretum magistri Gratiani, Corpus Iuris Canonici*, Monumenta Germaniae Historica, Aemilii Ludouici RICHTERI (ed.), ex officina Bernhardi Tauchnitz, Leipzig, 1879, *Decretum*, II, causa XXIII, questio v, c. 8 y 13.

46. Don Juan MANUEL, *Libro de los estados*, XCIII, p. 399.

los señores por bravos et por crueles, este debe ser por espantar et por escarmentar lo malos, mas non porque el señor, de su talante nin de su naturaleza, sea bravo et cruel<sup>47</sup>.

Es bien distinta la muerte sacrificial, el martirio, tantas veces asociada a la caballería. Por ejemplo, en el *Libro del cavallero et del escudero*, XLVI, en ocasión de enumerar los tres principales tipos:

Et fijo, bien creed que en todos los estados de los omnes no hay ninguno, segund razón, en que los omnes sean más aparejados para non vevir mucho como en estado de caballería. Et esto por razón de los grandes trabajos et de los grandes peligros que ha en él, más que en ninguna otro estado, si Dios por la su merced non le quiere alongar la vida. [...] Et segund el mi entendimiento, todas las muertes que los omnes mueren son en tres maneras: la una es muerte natural, [...] la otra es muerte de galardón, cuando el omne toma martirio por la fe, la cual Dios quiera que hayan aquellos que la desean o cuando Dios le quiere dar galardón de los servicios que él ha fecho. La otra muerte es por justicia: cuando el omne, por su mala ventura, face tales obras por que merece justicia en el cuerpo et en el alma<sup>48</sup>.

Ni que decirse tiene que la de los caballeros es “muerte de galardón”, y se deben “guardar de facer malas obras” para no merecer el tercer tipo, et mayormente los caballeros, que han tanto mester la gracia de Dios para les guardar las alma et para los mantener en este mundo en onra et sin vergüenza, et para les guardar de los peligros en que todo el día andan, más que ningunos omnes de otros estados, de que sabe Dios que pasé yo muchos en cuanto al mundo duré et visque en estado de caballería<sup>49</sup>.

Son palabras del “caballero anciano”, personaje de una “fabliella” (abajo lo amplió) a quien el lector asimila en seguida la figura de don Juan Manuel.

#### 4. LA “CAVALLERÍA” CLÁSICA Y LA LITERATURA HISTÓRICA ALFONSÍ

Para hacerse idea de la impronta literaria que le quiere dar don Juan a los tres planos o “saberes” citados, conviene recordar brevemente los ideales “caballerescos” de la Antigüedad grecolatina, que, como vimos arriba con Vegecio y Salisburi, se pueden aplicar a Godofredo de Bouillon

47. Don Juan MANUEL, *Libro infimido*, XIX, p. 168.

48. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XLVI, p. 106-107.

49. Don Juan MANUEL, *Libro del cavallero et del escudero*, XLVI, 108.

y a otros caballeros cristianos prototípicos. Para proyectar el insoportable sentimiento de vergüenza o αἰδώς [*aidós*] (que también vale ‘pudor o respeto’), los héroes homéricos decían que se había apoderado de ellos la soberbia o ὕβρις [*hybris*] que había provocado la ἄτη [*ate*]: ‘ceguera del alma, ofuscación, locura, infatuación’.<sup>50</sup> En los dos sentidos de *ate* la trae, por ejemplo, Agamenón, para justificar el rapto de la joven sacerdotisa Briseida, en poder de Aquiles, con la que pretendía resarcirse de la pérdida de su esclava Criseida. Asegura haber actuado poseído por una *ate*, entendida aquí, principalmente, como tentación divina<sup>51</sup>; por lo tanto, no fui yo la causa de aquella acción, sino Zeus, mi destino y la Erinia que vaga en las tinieblas: ellos fueron los que en la asamblea pusieron en mi entendimiento fiera *ate* el día que arbitrariamente arrebaté a Aquiles su premio. ¿Qué podía hacer yo? La divinidad es quien lo dispone todo; hija veneranda de Zeus es la perniciosa Ate<sup>52</sup>.

La *ate* es, pues, un arrebato momentáneo del entendimiento o de la cordura, una ofuscación o perplejidad temporal de la conciencia normal, que se nos presenta como un error inexplicable<sup>53</sup>. Porque el sumo bien del hombre homérico no es disfrutar de una conciencia tranquila, sino de τιμή [*timé*] (‘estima pública, honor, consideración’), fruto de su ἀρετή [*areté*] (‘valor’): “¿por qué había yo de luchar”, pregunta Aquiles, “si el buen guerrero no recibe más *timé* que el malo?”<sup>54</sup>, y la consiguiente γέρας [*geras*]: ‘recompensa’. Ello es así porque la mayor fuerza

50. Es un término que, usado como nombre propio, designa la Fatalidad, diosa del castigo y la venganza. Hesíodo también hace de la *ate* la pena, o el castigo, de la *hybris*, y señala que “ni siquiera los nobles pueden escapar de ella” (HESÍODO, *Los trabajos y los días*, Editorial Gredos, Madrid, 1997, p. 214).

51. HOMERO, *Iliada*, traducción, prólogo y notas Emilio CRESPO GÜEMES, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 2004. Lo de Agamenón no es una excusa, pues más tarde (HOMERO, *Iliada*, XIX, 137) señala que, “puesto que me cegó la *ate* y Zeus me arrebató el juicio, quiero hacer las paces y dar abundante compensación”. Aquiles lo corrobora un poco más abajo (HOMERO, *Iliada*, XIX, 270) Erwin ROHDE, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994, p. 28-34; Eric ROBERTSON DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 13-29; Bruno SNELL, *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, El Acanalado, Barcelona, 2007, p. 57-81; Michael DAVIS, *The Soul of the Greeks*, University of Chicago Press, Chicago, 2011, p. 1-17.

52. HOMERO, *Iliada*, XIX, 86-92. Emilio Crespo Güemes da una versión muy satisfactoria: “pero no soy yo el culpable, sino Zeus, el Destino y la Erinia, vagabunda de la bruma, que en la asamblea infundieron en mi mente una feroz ofuscación aquel día en que yo en persona arrebaté a Aquiles el botín. Mas ¿qué podría haber hecho? La divinidad todo lo cumple. La hija mayor de Zeus es la Ofuscación y a todos confunde la maldita” (HOMERO, *Iliada*, p. 490).

53. “La situación a que responde la noción de *ate* no sólo surgió del carácter impulsivo del hombre homérico, sino también de la tensión entre el impulso individual y la presión de la conformidad social característica de una cultura de vergüenza” (Eric Robertson DODDS, *Los griegos y lo irracional...*, p.28).

54. HOMERO, *Iliada*, XXIV, 41. Sobre la *timé* en Homero, Werner Wilhelm JAEGER, “*Paideia*”. *Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 25-29.

moral que el hombre homérico conoce no es el temor de Dios, sino el respeto de la opinión pública o αἰδώς. A Aquiles le han quitado la *gueras* y, así, se ha “roto” la serie valor → honor → recompensa, que le reportaba aquella *aidós*.

¿Se puede establecer un paralelismo o analogía, aunque sea aproximada, entre las reacciones de los héroes homéricos y las de los caballeros que trae don Juan Manuel en varios libros? Y no quiero considerar la literatura de cruzada, que don Juan ilustra, entre otros lugares, en los ejemplos III<sup>o</sup>, XXV<sup>o</sup> y L<sup>o</sup> de *El conde Lucanor*<sup>55</sup>, porque para las fuentes clasicistas es más pertinente traer algún ejemplo derivado de la *General estoria*, que, por supuesto, conocía, don Juan Manuel. Valga citar, precisamente, el caso de Aquiles, que, en un primer momento, reacciona ante la deshonra de haber sido descubierto vestido de mujer por Ulises y Diomedes, que le increpan:

— Tú eres Achilles, fijo del infante Peleo e de la deesa Tetis, que te escondió a ti porque le dixeron los adivinos que aviés tú de morir en la batalla de Troya, mas esto non es para ti nin para omne de la tu sangre, ca la muerte ninguno non la puede escusar. Es pues que a morir es, mejor muere quien onrada muerte toma e de que digan bien los omnes que non el que fuye d’ella a desonra de varón e muere en el cabo. E Achilles, cuando estas palabras oyó e vio cómo era descubierto, non se quiso él encubrir más<sup>56</sup>.

Más adelante sí nos ofrece Alfonso el Sabio la genuina reacción “caballeresca”, por haber perdido el botín o la recompensa (*gueras*) merecida: los omnes sabios e onrados dixeron al rey Agamenón que diese su amiga a Achilles; si non, que se le podrié tornar en muy grand daño e non se cumplirí el fecho de Troya. [...] E comoquiera que Achilles non querí lidiar por razón que los griegos non querién fazer por él lo que les dezié e lo que les consejava, teniese por desonrado e por maltrecho de lo que

55. Véase César DOMÍNGUEZ, “Materia de cruzada en *El Conde Lucanor*, I. ‘Del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra’: una vez más sobre las fuentes del ejemplo III”, *Incipit*, 17 (Buenos Aires, 1997), p. 139-174; César DOMÍNGUEZ, “Las cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los *exempla* hispanomedievales en el marco europeo”, *Memorabilia*, 7 (Valencia, 2003), <<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/cesar/Cesar03.htm>>; antes, Paolo CHERCHI, “El ‘salto’ del rey Richalte”, *Modern Languages Notes*, 100 (Baltimore, 1985), p. 391-396 y Cristina GONZÁLEZ, “Un cuento caballeresco de Don Juan Manuel: el ejemplo XXV de *El conde Lucanor*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 37 (Ciudad de México, 1989), p. 109-118; véanse también los estupendos trabajos de Salvatore Luongo, “‘Estado’ e ‘salvación’...”, p. 443-456 y Salvatore LUONGO, “*En manera de un grand señor que fablava con su consegero*”: il “*Conde Lucanor*” di Juan Manuel, Liguori, Nápoles, 2006.

56. Alfonso EL SABIO, *General estoria*, Pedro SÁNCHEZ-PRieto BORJA (ed.), Turner, Madrid, 2009, vol. II, p. 260.

el rey Agamenón le avía fecho. [...] E envió el rey Agamenón a Néstor e a Ulises e a Diomedes que le rogasen que lo non fiziese así, e por ninguna razón que la su nobleza e la su cavallería que la non dexase. E cuando Achilles vio que iba mal a los griegos e que así lo enviaba el rey rogar, envió sus cavalleros allá, mas él non quiso ir nin aun por el rey Agamenón, [...] si non que fazié aquello: que les enviaba su cavallería<sup>57</sup>.

Don Juan leería en la *General estoria* cómo algunos ideales, sentimientos, emociones, e incluso códigos de honor de los “cavalleros” antiguos se podían aplicar a la caballería coetánea, como señala más de una vez:

E porque don Johán, su sobrino, se paga mucho de leer en los libros que falla que compuso el dicho rey don Alfonso, fizo escribir algunas cosas que entendía que cumplía para él de los libros que falló que el dicho rey había compuesto, señaladamente en las *Crónicas de España* et en otro libro que fabla de lo que pertenece al estado de cavallería<sup>58</sup>.

Conocería, así, cómo los *milites* de su tiempo heredaron, a grandes rasgos, características de los grecolatinos y los bíblicos, que ya actualizó Alfonso X, pues el sentido del honor o *timé*, la virtud (*areté*), la vergüenza o *aidós*, la discreción, el concepto de guerra justa y demás eran valores de aquella “cavallería” antigua. Ya en el citado título XXI de la *Segunda partida* señala Alfonso que hablará de todo “lo que más pertenece a los cavalleros, a quien los antiguos dicen defensores”. Pero es en la *General estoria* donde se da una “admirable convergencia entre historia bíblica y gentil. A la zaga del pensamiento evemerista, que ve a los dioses gentiles como hombres que aventajaban a todos los demás por su saber, los alfonsinos son capaces de reconocer la identidad entre los mitos del Antiguo Testamento y los de la religión grecorromana”<sup>59</sup>. En este sentido, se da una “genial integración entre la Biblia y los gentiles”, o sea, Alfonso el Sabio hace “un esfuerzo genuino por integrar la historia de los gentiles y del pueblo de Dios... Al fin y al cabo ‘todos son latinos’ [II, p. 396]”.<sup>60</sup>

57. Alfonso X EL SABIO, *General estoria*, vol. II, p. 319.

58. Don Juan MANUEL, *Libro de la caza*, prólogo, p. 520-521.

59. Pedro SÁNCHEZ-PRÍETO, “Introducción”, Alfonso X el Sabio, *General estoria...*, vol. I, p. XLVI. En general, Francisco RICO, *Alfonso el Sabio y la “General estoria”*, Ariel, Barcelona, 1984; en particular, Guillermo Serés, “El evemerismo medieval español: de Alfonso el Sabio al Tostado”, *La razón del mito. I Congreso de Mitología Mediterránea*, Gregorio Luri (coord.), Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2000, p. 159-175.

60. Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. I, p. LI; más abajo explicita que, para aceptar las metamorfosis de los mitos y otras ficciones anejas, se le presta a la obra ovidiana una interpretación alegórica de los mitos compatible con la moral y doctrina cristiana, y cita las tres vías que tenían los hombres medievales “para que pudieran ‘salir de fabliella’ los mitos gentiles: ‘e por estas tres maneras, allegoria, costumbres, estoria, se esponen todos los mudamientos de que Ovidio fabla’ [Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. II, p. 368]” (p. LIII).



Los redactores de las crónicas alfonsíes “tienen una conciencia clara, al hilo de una intuición genial, de la filiación gentílica de no pocos aspectos de la cultura medieval. Esta es la gran novedad de la *General estoria*, y parte de uno de sus motivos centrales, conjugar la religión judeo-cristiana con la tradición grecorromana... la vocación de presentar como parte de un solo mundo y una sola historia los hechos de judíos y gentiles”<sup>61</sup>. Y no sólo se injertan relatos, sino que, estableciendo una analogía con la Antigüedad, Alfonso, y luego don Juan Manuel, vienen a decir que dones o bienes de naturaleza son la valentía (*areté*) o la inteligencia (*nóos*); por otra parte, el honor (*timê*) y la vergüenza (*aidós*) son “sociales”: dependen del reconocimiento público, de la sociedad a la que se proyectan.

Repárese también en que los relatos injertados o insertados siempre tienen el mismo origen: bíblico o grecorromano. Alfonso el Sabio nunca cita, aunque los conoce, ningún *roman* de la materia de Bretaña, ni nunca trae otras “fabliellas”, cuyo sentido despectivo se deja ver muy especialmente en el libro XXIX de la *General estoria*, a propósito del rey Darcón de Egipto<sup>62</sup>, que no cerraba la puerta de su reino “a juglares nin a juglaresas nin a soldaderas, e vedávanla a los adelantados e a los alguaciles e a las cavallerías”<sup>63</sup>. Un rey que no hacía caso a sus consejeros y todo lo gastaba:

en juegos e en juglares e en alegrías e en renunciadores que dizién avnimientos e renunciios vanos e de fabliellas de vanidades que no tenién pro a él nin a mantenimiento del regno, ca nin eran buenas estorias, nin fechos de Dios nin de naturas nin de grandes omnes<sup>64</sup>.

Las “fabliellas de vanidades”<sup>65</sup>, o hablillas fútiles, están (especialmente por el origen oral de muchas de ellas) a la altura de los presagios o premoniciones de los vates u orates (“renunciadores”); las otras, las de transmisión escrita (los citados *romans*) no aprovechan a la política (“man-

61. Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. I, p. LV-LVI.

62. En su estupendo artículo, Barry TAYLOR, “La *fabliella* de don Juan Manuel”, *Revista de Poética Medieval*, 4 (Alcalá de Henares, 2000), p. 187-200, trae muchos ejemplos, la mayoría negativos, del sentido de “fabliella”, que en don Juan Manuel casi siempre vale “trivialidad” (p. 198) y se enmarca en el tópico de la humildad característico de los prólogos, que hay que entender, claro, como “una estrategia retórica” (p. 200).

63. Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. II, p. 954.

64. Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. II, p. 954.

65. Se parece mucho a San Pedro Pascual: “E amigos, ciertos açed que mejor despenderedes vuestros días e vuestro tiempo en leer o oýr este libro, que en dezir o oýr fablillas de romances de amor e de otras vanidades, que escrivieron de vestiglos, e de aves que dizen que fablaron en otro tiempo, y çierto es que nunca fablaron, mas escrivieronlo por semejança, e si ay algún buen exemplo, ay muchas malas arterías e engaños para los cuerpos e las ánimas” (Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, IV, p. 3).

tenimiento del regno”) ni a la moral (“pro”) ni refieren hechos históricos ni vidas de santos o ejemplos doctrinales o bíblicos (“fechos de Dios”) ni explican los fenómenos naturales o empíricos (“de naturas”) ni son epopeyas o gestas (“de grandes omnes”). Otro perjuicio, insiste más abajo, es que esos gastos en vanidades suponían que “fincavan los cavalleros sin soldada e los sabios sin oración e sin el oficio que avién de fazer al rey e a los pueblos e a los dioses”<sup>66</sup>. O sea, ni los *bellatores* ni *oratores* tenían lugar, función u objetivo en tan frívola sociedad.

Tampoco don Juan Manuel cree que lo “novelesco”, las “fabliellas de vanidades” de su tío, sean literatura apropiada, sino que reservaba este sustantivo para lo épico o lo mítico, o para la recreación ejemplar de algunos casos históricos o bíblicos que su tío compaginaba o insertaba en el mismo discurso. Tampoco cita nunca ningún *roman* o personaje de la materia bretona, a pesar de que el nombre del de su obra más conocida, *Lucanor*, provenga muy probablemente de ese mundo<sup>67</sup>. En esto sigue don Juan a su tío Alfonso y distingue claramente las fuentes vulgares, orales o escritas, de las históricas o bíblicas. Usa también el término “fabliella”, aunque como marco de un relato didáctico, el tantas veces citado *Libro del cavallero et del escudero*, precisamente, que “fizlo en una manera que llaman en esta tierra fabliella [...], [para] que vos lean así como vos dirían una fabliella”; pero no por ello banal, pues apostilla a continuación, nada menos, que “si vos della pagardes [‘si os gustase’], que la fagades trasladar de romance en latín”<sup>68</sup>.

La producción historiográfica alfonsí, en fin, le sirvió (junto con la legislativa) para cimentar e ilustrar literariamente el arquetipo de caballero y la noción de caballería que don Juan había concebido, cimentado y atesorado con las pertinentes fuentes teológicas, morales, legales y políticas.

66. Alfonso X EL SABIO, *General estoria...*, vol. II, p. 954.

67. Así parece señalarlo Martín de Riquer (Martín DE RIQUER, “Lucanor y Patronio”, *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1978, p. 391-400), que encontró el nombre *Lucanor* en una supuesta “obra literaria francesa” de principios del siglo XIII, que conocían “el autor del *Tristán en prosa*” y los amanuenses de la primera continuación “del *Perceval* y del manuscrito de París de la *Chanson de Roland*” (p. 398). Robert Brian Tate (Robert Brian TATE, “*El conde Lucanor: The Name*”, *La Corónica*, 15/II (Columbus, 1986-87), p. 247) señala que “don Juan Manuel lead inevitably into contemporary French vernacular literature, particularly the prose romances”, abunda en el ascendiente del *Tristán* y se inclina por “*Lucanor le Grand*”, “the protagonist of a prose romance called *Guiron le Courtois*” (p. 247), que forma parte de la “older generation of Arthurian knights” (p. 248); no afirma que don Juan tenía el libro, pero sí que pudo haberlo oído y “this is certainly a risky conjecture, he used the name like he handled the *Barlaam*, for ends distinct from those for which the work was intended” (p. 250).

68. Don Juan Manuel, *Libro del cavallero et del escudero*, p. 40.



CITY KNIGHTS:  
URBAN NETWORKING AND CITY LIFE  
IN LATE MEDIEVAL IBERIA

JESÚS R. VELASCO

Rebel cities and urban uprisings are an integral part of current political conversations<sup>1</sup>. Such uprisings are not merely masses of individuals challenging current powers and governments. They also raise the question of whether urban expressions and demands for a civil voice imply a turning point in the struggle for power.

These struggles have also propounded, whether explicitly or implicitly, that civil life is a horizontal one in which the concept of fraternity —perhaps only a shadow of revolutionary *fraternité*— has played and is still playing an important role. Slavoj Žižek first considered that this horizontality was one of the pitfalls of the movement because it hampered them from establishing a likely list of demands<sup>2</sup>. This reading is more appropriate, as many scholars have argued, to the uprisings in the West than to those that received the awful name of the *Arab Spring* or the *Arab Awakening* —awful because it is none other than a patronizing, Western, orientalist expression of current prejudices about countries with a Muslim majority<sup>3</sup>.

Horizontal organizations, however, have a major advantage: they are more prone to expand and to reach, by capillary communication, larger portions of society that normally imagine themselves existing outside of

---

1. David HARVEY, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso, New York, 2012. Alain BADIOU, *The Rebirth of History: Themes of Riots and Uprisings*, Verso, London 2012.

2. Slavoj ŽIŽEK, “Occupy Wall Street. What is to Be Done Next?”, *The Guardian*, April 24 2012. <<http://www.theguardian.com/commentisfree/cifamerica/2012/apr/24/occupy-wall-street-what-is-to-be-done-next>>.

3. Lila ABU-LUGHOD, Rabab EL-MAHDI, “News and Views 1: Beyond the ‘Woman Question’ in the Egyptian Revolution”, *Feminist Studies*, 37/3 (2011). Rabab EL-MAHDI, “Orientalising the Egyptian Uprising”, *Jadaliyya*, April 11 2011. <<http://www.jadaliyya.com/pages/index/1214/orientalising-the-egyptian-uprising>>. Lila ABU-LUGHOD, *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, Cambridge, 2012.

the political struggle. Communication is thus essential for these kinds of horizontal movements and critical of vertical communication as well as official systems of education. We see this in many different instances: new forms of non-corporate communication use available technologies; reading and discussion groups meet in the streets; and universities leave the classrooms in order to face the winter of their discontent in places like the *Puerta del Sol* in Madrid during a cold day of November<sup>4</sup>. The demands might not form a list, but they are far-reaching if they are well interpreted, and they, of course, give a completely different view of what is common; what is the participation of the people in politics; and how civil life may change preconceived structures of power<sup>5</sup>.

Civil uprisings, urban networking, and civil life, no matter how contemporary it is, must also be historicized. The genealogy of current international issues of global nature additionally raises the question of how and by what means city life and urban networking became a crucial element for the opposition of central powers, and why collective practices of power were thus devised to fight against monarchical and oligarchical models. Historicizing uprisings also means investigating the procedures by which urban networking and city life established lists and programs of concrete requests and structures of control that were put forth for negotiation in legally constituted assemblies. Historicizing is definitely a way to understand the process by which a society is created via processes of association and assembly or re-assembly, thus giving us a better understanding of social movements in general<sup>6</sup>.

Medieval associationism, uprising, and popular revolt have always been a privileged area of research for historians interested in linking past to present. One hundred years ago, Julio Puyol published his book, *Las hermandades de Castilla y León*, in which he wrote the following words:

*Estos organismos precursors del sistema representativo, en los cuales debieran los modernos tiempos aprender más de una provechosa lección., llegaron a existir no tan solo al lado de la institución real, sino también con independencia de las mismas Cortes y ejerciendo, como verdaderos Estados, las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, sin que a pesar de la innegable autonomía de que se hallaban*

4. Roberto BÉCARES, "El campus está en la indigencia", *El Mundo*, October 17 2012. <<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/10/17/madrid/1350462759.html>>.

5. Jacques RANCIÈRE, "Democracies against Democracy", *Democracy in What State?*, Giorgio AGAMEN, William McCuaig, Columbia University Press, New York, 2011, p. 76-81. David HARVEY, *Rebel Cities...*

6. Bruno LATOUR, *Reassembling the Social an Introduction to Actor-network-theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 316.

*investidos para todos aquellos asuntos referentes a la unión dejaran de reconocer fundamentalmente el supremo poder del Rey y la unidad del Reino*<sup>7</sup>.

Julio Puyol was a liberal lawyer and humanist in addition to a historian, and he wrote during one of the most convulsive moments of the Borbonic Restoration in Spain. His lead was taken by many scholars and was crucial for a discourse on democracy and popular participation that came from late Francoism to the early stages of the *Transición*, as we can see in the works of Álvarez de Mormes, Valdeón Baruque, Pérez-Prendes, and Teo Ruiz. In hindsight, the ‘medieval modern’ discussion was extremely salutary, even if, for that matter, it became necessary to re-write the past.

In this article, I will also talk about some processes of citizen claims and city networking that took place in the late Middle Ages. I will focus on one of the networks of cities and citizens, and its process of self-institution: the so-called Fraternity of Noble and Non-Noble Knights of 1315 (hereafter Fraternity). As I will show, an examination of this institution reveals a powerful and necessary response on behalf of urban groups to participate in “war by other means” —that is, in politics<sup>8</sup>. This participation is not completely devoid of a military apparatus. On the contrary, it is a continuation of a military life, even when this one presents itself as the life of a professional lawyer<sup>9</sup>. Entering politics as a city knight represents a thesis in itself, and I will hereafter elaborate on the conditions and institutions of this thesis.

Perhaps the most critical feature of this political movement is its redefinition of the order of chivalry as a section of society in which nobles and non-nobles collaborate in their claims to an urban, civil version of politics.

Just like any other historian, I will freely use the noun “power”. However, this noun has become completely naturalized in our discourse, and I would like to narrow down its meaning before configuring my thesis. Power here means jurisdiction. In late medieval Spanish, jurisdiction and power sometimes meet in the word *señorío* (*lordship*), which also means

7. Julio PUYOL Y ALONSO, *Las hermandades de Castilla y León: Estudio histórico, seguido de las Ordenanzas de Castronuño hasta ahora inéditas*, Imprenta Minuesa de los Ríos, Madrid, 1913, p. 9.

8. Michel FOUCAULT, *Il Faut Défendre La Société, Cours Au Collège De France (1975-1976)*, Mauro BERTIANI, Alessandro FONTANA (eds.), François EWALD, Alessandro FONTANA (dirs.), Gallimard, Seuil, Paris, 1997, vol. XI.

9. Jesús R. VELASCO, *Order and Chivalry: Knighthood and Citizenship in Late Medieval Castile*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2010.

ownership, property, and other similar concepts, depending primarily on its legal context (for instance, Alfonso's *Second Partida* normally gives a political meaning to *señorío* while titles 30 and on of the *Third Partida* are clearly about property and ownership). Jurisdiction, however, is in turn, a very complicated concept insofar as there is no such thing as a unique jurisdiction, but several ones that interfere and argue against one another. This, in fact, points to one important issue that both Michel Foucault and Roland Barthes pointed out: power is not just a unidirectional phenomenon but is rather "everywhere, from every single corner, there are bosses, and apparatuses, either huge or very little, oppressive groups or lobbying groups; everywhere, there are authorized voices that authorize themselves to give away the discourse of every power"<sup>10</sup>.

The other important concept I want to define before using is *sovereignty*. I will understand sovereignty as the expression and acknowledgment of jurisdiction in the act of negotiating and producing new legislation. In this sense, sovereignty is not a given and immutable concept of power but rather a conflictive space in which power as jurisdiction is always disassembled only to be collectively reassembled and deposited on the sovereign (the king) as a result of a new set of laws and regulations produced by a collective expression of many interacting powers, like the Cortes.

The inquiry I am suggesting here stems from the transcriptions of the citizens' petitions during the royal Cortes. I would like to read them not only from the perspective of the content and form of the citizens' voice, but also consider the material difficulties of the production of this voice. Indeed, the public articulation of such a voice in the political space of royal sovereignty encompasses material issues that separate the citizens from their ability to control the texts that transcribe their petitions and institutions.

City knights, a mix of noble and increasingly non-noble individuals, have to fight against the empire of an official notarial system constituted by lawyers. The lawyers and notarial officers are those who are in charge of transcribing in indirect style—at least until 1435—the proceedings of the Cortes. By doing so they also subject the voice of these citizens to a very strict juridical aesthetics<sup>11</sup>.

10. Roland BARTHES, *Leçon: Leçon Inaugurale De La Chaire De Sémiologie Littéraire Du Collège De France, Prononcée Le 7 Janvier 1977*, Seuil, Paris, 1989, vol. 205, p. 11 (trad. mine).

11. From 1435 onwards, Cortes transcription explore as well other stylistic solutions, following the initiative of Fernando Díaz de Toledo, also known as *El Relator*, and notary to the king Juan II. This issue in juridical aesthetics has not been studied before, and I am including it in my book *Dead Voice: Legislating with Philosophy and Fiction in the Middle Ages*.

I am going to suggest a twofold localization for the city knights, which I will call *civitas* and *urbs*. *Civitas* here refers to the civil and political life of the citizens. *Urbs* refers to the materiality of city life, both in urban and cultural terms. I do not intend to create a polar, irreconcilable separation between both notions, but it can be productive to treat them separately, as it will be shown upon examination of an urban experience that goes beyond the physical limits of the particular cities in which the *urbs* becomes networking<sup>12</sup>.

The Fraternity of 1315 constitutes this sort of urban knighthood in which the expression of its civil life or *civitas* lies outside the *urbs*. The knights leave the urban limits in order to cross another symbolic boundary, reaching the bodily and political space of the sovereignty. Their intent is to preserve, and even to reconstruct, the sovereign power of the King.

Incidentally, I will need to articulate here two more notions that are more closely related to knightly life and to the very order of chivalry. One is social hope<sup>13</sup>. For many sections of society in the late Middle Ages, chivalry constituted a social hope insofar as becoming a knight was a legitimate and ultimately legal way to participating in objective politics. This was only possible when the laws enforced the ability of the *princeps* to create new knights and thus make them nobles. This legislation was not enforced everywhere, and it was an important subject for debate. Castilian laws, however, seem to point in that direction, in particular from the *Second Partida* in the late thirteenth century, to the end of the fifteenth century, under Trastámara rule<sup>14</sup>.

Knights and other political agents expressed this knightly social hope in chivalresque fables. I don't want to be so structuralist here as to define the chivalresque fable as some sort of stable narrative model. I only want to express how certain narrative elements become essential for the theorization of knighthood in the late Middle Ages precisely because knighthood needs to become a politically productive social class, and not some sort of heterotopian, isolated functional group of defenders. As a matter of fact, in those chivalresque fables of the late Middle Ages, the knight is at the same time an individual and part of a group: the individual is represented in a state of absolute loss in order to show

---

12. Jesús R. VELASCO, *Order and Chivalry...*

13. Richard RORTY, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, New York, 1999. Jesús R. VELASCO, *Order and Chivalry...*

14. Jesús R. VELASCO, "La invención de la caballería", *La caballería y el mundo caballeresco*, Joseph FLECKENSTEIN, Thomas ZOTZ (eds.), Siglo XXI, Madrid, 2006.



how chivalry—which the texts are extremely varied in how they define and theorize—can fulfill the social hope of this individual and grant him what he lost manifold. As a part of a group, the chivalresque fable expresses the means by which knighthood can be interpreted as a system of solidarity with practical effects in real politics<sup>15</sup>.

The Fraternity's expression of social hope and self-institution is the *Cuaderno de la Hermandad* or *The Book of the Fraternity* (hereafter the *Book*). *Cuaderno* could also be translated as “quire”, for it is one materially, albeit with the institutional power of a book once the quire has been sewn to another quire—the one that contains the royal regulations decided during the Cortes. The *Book* was produced in 1315 during the minority of king Alfonso XI of Castile and León and therefore during the Council of Regency presided over by the minor king's grandmother, María de Molina<sup>16</sup>.

The council of Regency suspends, protects, and enforces the personal sovereignty of a minor king, in this case Alfonso XI. Ideally, the council was comprised of a permanent member, namely the Queen María de Molina, and two tutors elected among the most powerful *ricos hombres*, the Castilian high nobility, which held jurisdictional powers it was reluctant to surrender to a central monarchical jurisdiction embodied in the physical and political persona of the monarch.

The minority of Alfonso XI, however, is tainted by the fact that, at first, María de Molina rejected the possibility of becoming a tutor for her grandson, and also by the way in which some important members of the high nobility—namely Pedro, the brother of the late king Fernando IV—were asked to remain excluded from the council of regency. This complex negotiation, which sometimes encompassed armed hostility and the reorganization of armies, lasted for many years until the Cortes of Burgos of 1315, the ones in which the Fraternity is born. The *Crónica de Alfonso Onceno* compiled by Juan Núñez de Villaizán elaborates on this particular crisis in its first 30 some chapters.

The city knights create the Fraternity in the midst of this crisis as an association by means of which they would participate in the collective process of maintaining the monarchy and, ultimately, the thesis on sove-

15. Jesús R. VELASCO, *Order and Chivalry...*; Jesús R. Velasco, “Teoría de la fábula caballeresca”, *Libros de Caballerías (De “Amadís” al “Quijote”)*. *Poética, lectura, representación e identidad*, M. SÁNCHEZ (ed.), SEMYR, Salamanca, 2001, p. 130-148.

16. Mercedes GAIBROIS DE BALLESTEROS, *María de Molina*, Ana DEL CAMPO GUTIÉRREZ (ed.), Urgoiti Editores, Pamplona, 2010. María Antonia CARMONA RUIZ, *María de Molina*, Plaza y Janés, Barcelona, 2005.

reignty for which it stands. The Fraternity thus is raised as a group of mutual protection in response to the exceptional sovereignty introduced by the council of Regency.

My thesis can be expressed as follows: the *Book* allows us to understand a rather infrequent political dimension in the creation of an *ordo societatis*, a social order (or even a class, insofar as the genealogy and etymology of class encompasses a vocation) to be summoned in order to develop a certain social and public task.

The poetics of the *ordo* proposed by the Fraternity is also exceptional insofar as it is a transgression or overcoming of conventional boundaries between social *ordines* that aims to obtain an executive voice in the political space of a monarchy in crisis. Using the horizontal discourse of chivalry, the extra-urban and networking practice of the *civitas* imposes a voice and an authority within the political space of the royal Cortes, the political and juridical institution in which abstract sovereignty acquires concretion.

The different groups of power perform their tense relationships in the Cortes. In this space the balance of power among social groups is questioned: on the one side, the established ones such as clerics and members of the nobility; on the other, the emerging urban elites which the original sources call “knights and good men”.

This tension is, as a matter of fact, a critical moment of the redistribution of voices by means of an ongoing negotiation concerning the exercise of political and juridical power. Some of the *cuadernos de cortes*, the documents that transcribe the Cortes and extract the regulations derived from the meeting (like the minutes of the Cortes), show the redistribution of voices. The ones that show it more clearly are those produced during the rule of a council of regency. In these Cortes, the resulting *minutes* reveal a rather transgressive voice on the part of the citizens there convened, who oftentimes question the legitimacy of individual tutors or the council in its entirety. In these minutes, the citizens and the representatives of the cities propose themselves as a system of control—a new discourse of objective power—for the political and legislative endeavors of the council of regency.

It is always problematic to determine how we read the Cortes transcripts. To summarize the difficulties, they are selective, and they also look like a fragmentary session of Q&A adapted to an extremely cold juridical aesthetics that deprives them of the citizens’ rhetoric. The only

reason we can presume this is the fact that from 1435 onwards the style of the Cortes transcripts changes from indirect to direct, and therefore there seems to be less intervention on behalf of the notaries. The change, which I consider to be a big leap, seems to have been introduced by Juan II's notary, Fernán Díaz de Toledo, one of the most influential notaries of the late Middle Ages in the Iberian Peninsula.

In order to limit the deleterious effects of indirect style, notarial editing, and juridical aesthetics, I suggest reading the Cortes' transcripts as a series. This serial—or perhaps serialized—reading will allow us to better understand the process by which the citizen representatives or *procuradores* painstakingly create a voice for the bourgeoisie.

The Cortes, as a monarchical instrument for the exploration and exercise of his jurisdiction, are, in the late Middle Ages, *itinerant*. Itinerant, indeed, is the adjective most typically used to convey the constant movement of the royal Cortes, court, and retinue. Castilian monarchs didn't usually celebrate the Cortes in the same place. They summoned them to meet in different locations, generally urban, although sometimes also more rural, throughout the growing Castilian-Leonese geography. The Cortes normally took place outside, in plain sight, and in a very public manner. This constant displacement entails a threefold *mouvance*. First, it makes the whole court be on the move; second, it forces those instances willing to express themselves before the Cortes to travel towards the place where the Cortes are going to be celebrated; and third, it submits all the documents produced for and by the Cortes to material and textual *mouvance*. It does so materially because they have to be transported, and textually because they have to be copied and distributed.

The multiple effects of *mouvances* make the adjective 'itinerant' insufficiently expressive. In this case, I prefer to refer to the nomadism of the Cortes. Itinerancy would mean that the Cortes stop and go across a given path, as in a process of connecting dots on a concrete map, and that they are on the move or at least moving. I would instead argue that this displacement is not the mere following of a path but instead the creation of just one possible route. The Cortes can be considered an essential part of a nomadic politics: once a certain location has been exploited for specific political and jurisdictional purposes, the Cortes then pack up and leave in order to exploit a different one, without subjecting themselves to the circumstances of a predetermined path or map. Instead of following a route, they create a geopolitical map, gathering the political and juridical fruit of their harvest and institutionalizing it in the symbolic

production of a book or a booklet that not only contains the regulations, but also the interactions leading to those regulations in a particular place on a particular date. These elements become part of the juridical library and systems of identification of legislations and regulations in the kingdom. This is exactly what we see when we consider the Cortes transcripts in their seriality, as they are presented in the thick manuscript codices that gather them —codices that establish the succession of Cortes in space and time, conflating their different documental productions.

What the creation of such a map should show is that the king narrows down the space of jurisdictional expression of power to a small, central locus primarily in the center of the Peninsula, from Briviesca to Toledo, and from Zamora to Cuenca, that also stretches to more southern centers like Santa María de Nieva, Sevilla or Córdoba in some periods, in order to narrow it back down to places like Valladolid or Burgos at the end of the Middle Ages and the beginning of the early modern period.

The political and juridical impact of this procedure —the nomadic Cortes and the *mouvances* they imply— is huge. It multiplies the king's body throughout the political geography of the kingdom, as well as at each point where the royal jurisdiction is enforced. By doing that, it creates the political and juridical geography itself, linking urban and rural centers to their role in the constitution of the kingdom's regulations. Each time the king hits one of those centers, he confirms uses, as well as customs and laws, and simultaneously adopts new juridical and legislative resolutions, producing new texts that must be enforced radially to the rest of the cities, from the location where they were first promulgated, which itself becomes inscribed in the law. The nomadic Cortes thus followed a centripetal movement —everything must heed this moving, temporary center— as well as a centrifugal one. Its documentary products are then to be sent to the rest of the cities and other municipal centers across the kingdom, expressing, hence, the expanding frontiers of the royal jurisdiction.

*Mouvance* implies more *mouvance* in the nomadic Cortes. The civil institutions that participate in the Cortes must be ready to participate in this nomadic politics. The cities' representatives must look for the Cortes, and travel to them regardless of where they take place. Furthermore, the representatives bring, along with their juridical personae, the *corpus* of documents that will serve them as a tool for their public intervention: petitions, institutions, evidence, and other sort of notarial documentation. They *become* juridical personae that express themselves in documentary regulated form.

This is exactly what happens with the *Book*: brought about by the cities' representatives to Burgos, it had to be sewn to the other petitions and ordinances of the Cortes. Once bound in this way, it could then be validated and enforced. This act of binding is the very moment of sovereignty within the court: the acknowledgement and expression of jurisdiction.

This is how the cities, as groups of power participating in the Cortes, are required to abandon the physical and cultural space of the *urbs* to attend to the meeting where sovereignty will be performed on a particular occasion.

The Fraternity is a *civitas*, that is, a civil and political life that overcomes the issue of abandoning the *urbs* by creating a horizontal network that occupies as much space as possible. In the analysis of the *Book* that I am going to propose below, we will see strategies for the occupation of space, and how the Fraternity expands itself by means of a network of urban centers.

The strategies of chivalresque solidarity are the foundations of the Fraternity. Its originality resides in its lack of internal hierarchy. There is no master because there is no vertical structure. The Fraternity is the double result of a confluence and of a binding, both political and bibliographical. These strategies of chivalresque solidarity interact and are bound within the space of sovereignty.

All this is the cause of something extremely original that affects the discourses about chivalry: the Fraternity version of chivalry implies that the latter must abandon its condition as an object of regulation in order to regulate itself from within.

The will to self-regulation singles out the Fraternity among other brotherly associations that require statutes and norms that normally derive from other structures like parishes, cathedrals, or even the king. Good examples of these other fraternities are the once Nieto Soria studies in a recent article.

At the same time, the Fraternity is not the only case of a poetics of fraternity in the complex processes of bourgeois association and societies of mutual aid in late medieval cities. It is, however, from a juridical and political perspective, the most explicit among the other *chartae fraternitatum* that might have been produced, and the only one whose statutes are still preserved.

The Fraternity's poetics of the *ordo* begin when it creates the event that elicits the necessity of creating the Fraternity. This event is the social, political, and legal conflict that opens a gap between the high nobility—the *ricos hombres*—and the local, city powers, represented by those that the *Book* calls *hidalgo* knights and good men from the cities. The high nobility is the one that typically had jurisdiction, owned lordships (*señoríos*, and one must take into account that medieval Spanish *señorío* also means jurisdiction), and advocates for a multiplication of jurisdictions within the kingdom.

The king's tutors negotiate among themselves the jurisdictions of the kingdom, which limits the citizens' political action. The *Book* presents the Fraternity as a mutual aid society that protects its members from this circumstance. To address the event that elicits the constitution of the Fraternity, this one elaborates theses that include forms of control, educational structures, and a form of juridical violence.

In the first moments of this conflict, noble knights (*hidalgos*) and non-noble knights from the cities (*caballeros villanos, hombres buenos, etc.*) tried to form independent associations and brotherhoods.

It is perhaps around 1285 that the *Cofradía de Nuestra Señora de Gamonal* of Burgos was created, with the aim of concentrating the power of several families of well-off merchants who express their will to rise as political persons. Even though this *Cofradía* had a constituent regulation, the extant version—preserved in two beautiful manuscripts at the Biblioteca Nacional, Madrid—are of a later date and seem to have been inspired by another codex, held at the Burgos Cathedral, that contains the regulations, lists, and portraits of another brotherhood, the *Cofradía de los Caballeros de Santiago de Burgos*, of 1338. The creation of this latter *Cofradía* is also exclusively bourgeois and includes the privileged social class of what the documents call the “good men” or *hombres buenos*, that is, citizens who had the means and elements of representation proper to the city knights; a class that had a growing economic power and aspired to have equal administrative power.

Other fraternities seem to have had a more diffuse presence starting in 1312, and even before then. Some of them, except for one created in Andalusia, were to be integrated into the Fraternity of 1315. There seems to have existed one fraternity created exclusively by noble knights (a brotherhood *que fizieron los ffdalgos apartada mientre*) in Valladolid, perhaps in 1299, whose statutes are said to have been amended—with no further details, nor definite date—in the Castilian cities of Torquemada

and Villa Velasco. Of these, it does not appear that we have any information, other than the *Ordenamiento de las Cortes de Carrión* of 1317.

The concrete aspirations of these fraternities appear often in the regulations from the Cortes that took place under the Council of regency operating during the minorities of Fernando IV (1295-1301) and Alfonso XI (1312-1325). The members of the Fraternity vie for the participation of up to sixteen of their own knights, both noble and non-noble, in the retinue of the council. According to the resolution of the Cortes, in which the king always speaks in the first person (although it is only his political person, embodied in the Council of Regency, who speaks), this body of retinue is given “in order to give advice to me as well as the Queen, my mother, and the Infante, my uncle and tutor”. At first, this counsel and company seemed to have been reserved for non-noble knights, but from 1315 on, noble knights also become part of this company, and in 1317 there is a specific reference to one of those knights serving as the king’s *ayo* (counselor or educator).

From very early, the knight alliance takes the form of a juridically established political alliance. This is the sense of the *Book* sewn to the Cortes transcripts of Burgos of 1315. This *Book* is the first one to create a fraternity of an institutional character between these two categories of knights —a fraternity with its own regulation and whose oaths are also binding to the Council of regency and the high nobility.

The Fraternity and its *Book* reveal a profound interest in the poetics of the *ordo* or class they are proposing. The redaction and emission of the *Book* vie for a reordering of the bourgeois, lay chivalry in order to balance its relation to the high nobility. The *Book* is the expression of the consciousness, on the part of the city knights, of their political function, both as citizens and as representatives of a *civitas*, a political and civil life that transcends the concrete localization of the *urbs*. As an alternative to such concrete localization, the Fraternity expands its personality and influence across a large number of cities throughout the kingdom of Castile and León, from the Extremaduras to the Kingdom of Toledo. The signatures of the more than one hundred brothers and their representatives reveal precisely this large network, while history deprives us of the intense negotiations that must have existed in order to create the network itself.

The so-called chivalresque imaginary makes part of this project by evoking the terms of a chivalresque fable with a pedagogical sub-fable in it. In this chivalresque fable, knights of different social origins work for

the construction of their public hope — a necessity to actively participate in the political sphere. Their demands for a public hope look like a contract to be ratified at the Cortes. The public hope in this particularly concrete contract is to become part of the power of the kingdom by keeping the control of the municipal powers.

What this public hope suggests is not merely a function but also the incorporation of a bourgeois civil life to the monarchical and noble political spaces. There is no idealism in this, and hardly any sort of democratic revolution. The issue is strictly jurisdictional.

The writing of the *Book* is the writing of a public document in which all the legal formulae are oriented towards the acquisition of an authoritative voice, or, as they said in the procedural language of the period, towards the creation of an “authentic person” (*persona autentica*). The formula with which the *Book* begins *sepan quantos este quaderno vieren* (“let all those who may see this quire know”), is located in this linguistic use of the notarial idiom, increasingly codified, towards which the knights and good men also desire to get close, whose rules were already exposed along with all the other formulaic models available in Alfonso X’s *Partidas* 3.18.

Chief among the theses of documentary writing is the need for the secularization of the chancery, like the one proposed in the Fraternity’s *Book*. While most notarial writings were undertaken by lawyers from the clergy, the citizens, in front of the Cortes, vie for the acquisition of a lay, secular, legal authority of which they consider themselves apt representatives.

The *Book* is not an autonomous document. It was sewn to the *Cuaderno de Cortes* (minutes and regulations of the Cortes) held in Burgos in 1315. Article 31 of these Cortes confirms and gives life by giving force of law to the *Book* while simultaneously acknowledging the Fraternity as a network of cities from all over the kingdom:

Also, we concede and confirm to you the Fraternity that in these Cortes was proposed by all the *hidalgo* knights, and those of the cities and localities all over the jurisdiction/lordship of our sire the king, in the manner you proposed to do it<sup>17</sup>.

The only formal difference between the constituting *Book* and the Cortes transcript that confirms it is the sacred protocol with which all

---

17. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros de 1315, Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, Real Academia de la Historia, Rivadeneyra, Madrid, 1883–1884, vol. I, p. 247–272.



Cortes transcripts begin: ‘In the name of God, amen’, or similar formulae. The aim of these formulae is the sacralization of the juridical instant. The *Book* lacks this kind of sacralization, although those who sign it pronounce a sacred oath in the moment they sign the document.

The initial dependence of the *Book* in respect to the Cortes should have been solved when the Fraternity was first constituted in 1315. However, this is not true in this case, and the Fraternity asks for the confirmation of its *Book* several times until Alfonso XI comes of age and thus becomes king. The confirmation is then required by the Fraternity in the Cortes of Carrión of 1317, Medina del Campo 1318, which elicits a shy response from the Council of regency. It is also required in 1325 in the Cortes of Valladolid, although Alfonso XI, then already king, clearly excludes the Fraternity from being confirmed: “I also confirm them the *cuadernos* that were given to them by my father, don Fernando, in the Cortes he celebrated, all those that do not treat of fraternities”<sup>18</sup>.

The *Book* begins by asserting the poetics of the Fraternity. Afterwards, there is an introduction and protocol; 25 articles constituting the by-laws of the Fraternity. Finally, there are the members’ signatures, the signatures of their representatives or *procuradores*, and the oaths pledged by the members and the representatives, as well as the regent and the tutors.

The reason why the Fraternity was constituted is therein explained by noble and non-noble knights, when they express their will to put an end to the ‘damages, and evils, and aggressions that we have hitherto received from the most powerful men’, so that

We all collectively establish this agreement, and contract, and this fraternity so that we love one another and that we wish one another well and that we are in concord, and that we share one single will to maintain our service to the king’s lordship and all the rights that he must have, and also so that we can better guard our bodies and what we own, and our charters, and franchises, and liberties, and uses, and customs, and charts, and books with regulations, that each and all of us have...<sup>19</sup>.

The poetics of the Fraternity —that is, the political, juridical, and ethical criteria for creating the fraternity in the first place— points to the preservation of power within the city by the knights. The poetics of the Fraternity is thus a thesis to preserve the *civitas* not only at an individual level, but also as a collective enterprise. This poetics involves

18. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 247-272.

19. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 247-272.

a moral and political discourse of love that glues together the *ordo* they are creating. In it, love is horizontal, and guarantees that everyone loves one another and shares a common purpose or will, a single heart—that is, a sense of concord. All that can be simply interpreted as the Christian commandment that comes as a corollary to the ten mosaic rules in John 13: 34: *mandatum novum do vobis ut diligatis invicem* [ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους] *sicut dilexi vos ut et vos diligatis invicem*. This thesis about the constitution of a group of power based on love is not self-evident, but it is the founding philosophy for the constitution of both this hybrid *ordo* and the Fraternity.

Such a strategy could be deemed a secularization of a theological concept. This love would not be other than the result of the hyposthesis of the Paulinian concept of *agape*. It would still be necessary to know how this process of secularization takes place within the political, and how the knights make sense of it.

Love is, granted, an affection. It is also a social and political link, or, as the laws conceptualize it, a *deudo*—something that is owed to another. Love does not need a particular location and can expand its linking power throughout the common space designated by the *ordo*. Love, as the *Book* explains, is the unifying will of a group, and it expands as much as the group expands itself. Those who sign the *Book* sign up as well in this will to love.

Love becomes, hence, a juridical-political concept. A strange, new, and overarching link that according to the laws of *Partidas* 4.27 *el verdadero amor passa todos los debdos* (“is superior to all other links”) which means that love is some sort of arch-link that can overcome traditional concepts of social contract and of natural social division to create new forms of sociability and new political rules.

*Partidas* 4.27.4 deal in particular with love of friendship—the kind of horizontal love with which the *Book* is concerned. It is a sort of love that *según costumbre de España ... pusieron antiguamente los fijos dalgo entre sí, que non se deuen desonrrar, nin fazer mal unos a otros* (“according to the customs of Spain, was anciently established among noblemen in order not to dishonor one another, and not to do evil to one another”). Likewise, this love of friendship may vanish amongst the inhabitants of a land *Quando alguno dellos es manifestamente enemigo della [de la tierra] o del señor que la ha de gobernar e mantener en justicia* (“whenever any of them is an obvious enemy of the land or of the lord who is in charge of governing it and of maintaining it according to justice”). If the love

of friendship leads to the consolidation of a horizontal order, its real meaning dwells outside of such horizontality, in a superstructural system, that is, the land, and above all in a kind of sovereign that is both in charge of the political government and the embodied conceptualization of justice. These superstructural factors allow love to survive. Without them, horizontality itself would also disappear.

The discourse on love as it appears in the *Book* is also a contract of love—an alliance, as it were, like the matrimonial one. This contractual love glues together the group by means of an emotion—albeit legally contracted—the juridical conditions of which are traditionally linked to the knightly nobility of the *fijos dalgo* or noblemen.

The law expresses love with infinite clarity, but it does not invent the link of love. On the one hand, the law conceptualizes it as a custom, a *consuetudo*, or, in other words, a use whose value has been juridically recognized (*Partidas* 1.2.1-3). Only the nobleman can fall within a discourse of the kind of love that has a contractual value in politics. Love politically links more than any other *deudo*, and the acquisition of *deudos* corresponds to such a category of political bindings. On the other hand, the very category of political love pertains to *courtois* literature in which the very capacity of loving is exclusive to the nobility, whereas the other estates only relate erotically within a discourse of procreation and reproduction. In Alfonsine discourse, there is an additional, third element involving its theoretical language: the inextricable inclusion of Aristotle's *Ethics* within the juridical code. The primary philosophy and constitution of the Fraternity is located in this complex philosophical, juridical, and cultural crossroads of discourses.

The strategy is twofold. On the one hand, by writing a contract of love into its institutional contract, the Fraternity locates itself in a bi-dimensional alliance, both horizontal (that of the nobility), and vertical (in relation to the sovereign). The Fraternity therefore includes itself within the political boundaries where sovereignty takes place. On the other hand, the Fraternity represents itself as a chivalresque congregation that works according to the rules and references of courtois culture, a certain type of social hope expressed by means of chivalresque fables.

The *Book* is comprised of 25 articles in which the city knights express their fears towards the behavior of the infants and tutors that participate in the council of regency, which is deemed juridically and politically unbecoming and arbitrary. The knights join in this Fraternity against such behavior in order to establish a series of by-laws that make

them recognizable by the regency and ultimately the king, as suitable agents in the process of control of regents and tutors. Articles one and two of the *Book* establish the right of the Fraternity to recuse the tutors' powers, and even those of the regent Queen, in the event that one of them would cause physical damages to any of the Fraternity's members. In such a case, the Fraternity retains the right to denounce the tutor's powers before the pertinent juridical officers, *merinos* and *alcaldes*, with the purpose of claiming their legal rights, even if this would involve the demotion of the tutors who, responsible for causing the damages, would not pay for them according to the law and the officers of justice.

The Fraternity does not only establish rights and privileges to defend itself from exterior forces. Some of the articles in the *Book* vie for the consolidation of the Fraternity itself. Articles three and four posit the penal consequences when "one or some from the fraternity would cause evil to other members of the fraternity" (250), while establishing a regime of protection on behalf of the Fraternity that includes not only the members but also the territories, municipal centers, and local powers that the Fraternity wishes to put under its influence:

Also, we establish this contract and agreement among us, that no noble man (*hidalgo*) of this fraternity murders by himself or has murdered by somebody else, any other noble man, nor any knight, nor any other man of those who live in the cities and villages of this fraternity, unless there was a reason to kill him rightfully<sup>20</sup>.

The Fraternity by-laws convey that they rule themselves according to the same rules that claim rightful also outside the Fraternity. In other words, the Fraternity shares the same principles of justice and equity that rule outside the Fraternity. It is also organized as a group of power with enough influence to solve not only internal disputes but also external issues, proposing thus the existence of *alcaldes desta hermandad* ("judges from this fraternity"), officers given to solve conflicts both within the Fraternity and in municipal centers that are part of the Fraternity. 'The justice of the Fraternity,' that is, the group of officers from the Fraternity in charge of the administration of justice, functions as a seamless body with judicial and policing responsibilities.

This group watches over its own political health, including the class differences that take place inside the Fraternity. The class-separation and

---

20. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 247-272.

the simultaneous system of solidarity between these same classes that operates within the group result in a fascinating tension: a modern social hybridity guaranteed by the sharing of official and judicial charges (*alcaldes* and *justicias*) not previously assigned to any of the social classes.

In the first articles of the *Book*, the Fraternity represents itself as a first person the in the administration of violence.

And if somebody from outside the Fraternity would kill or had killed any of us, members of the Fraternity—except in the way we mentioned earlier— then all of the members of the Fraternity, or at least those members who happened to be nearby, must kill him, and we also must demolish his houses, and devastate everything he owns, and all that accompanied by the king's *justicias*<sup>21</sup>.

Here, the king's *justicias* are the judges sent by the king, and, therefore, the king's jurisdictional officials. The Fraternity does not intend to be the sole body responsible for judicial violence. It rather intends to establish an alliance, a negotiation of sovereignty that can be expressed by means of this judicial violence.

At the same time, the alliance claimed by the Fraternity is only understandable in the context of the council of regency. The king only exists as a political projection of the council, and the political body of the king is almost in suspension and divided among a variable number of natural bodies until the natural body of the king comes of age, when he can receive his full political virtues. This suspension allows the Fraternity to claim for an aliquot part of the political body of the king with whose *justices* it can work out different political and legal issues affecting the Fraternity. The Fraternity suggests its own participation in the sovereignty of the kingdom by stating that each attack against the Fraternity is, in fact, an exception or emergency that must be answered by means of institutional violence.

The strategy of self-protection and institutional violence is, again, twofold. On the one hand, these judicial and institutional claims shield the Fraternity by making something very concrete of it, something that has a content and a continent, while pointing at those who “are not in this Fraternity”, thereby excluding them from this network and powerful group, constituted as a constellation of cities and other municipal centers. On the other hand, this strategy locates the Fraternity in the space of

---

21. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 251-252.

sovereignty where exceptions and emergencies are decided. This is the strategic space in which the institution can participate with the other instances (clerics, kings, lawyers, the council of regency, the high nobility, or even those who are not in the Fraternity) in the negotiations of jurisdictional power.

These series or articles from the by-laws, which regard the Fraternity as an administrator of justice and institutional violence in cases of exception, goes beyond the twofold strategy already mentioned. 'Those who are not in this Fraternity' are, in fact, other urban knights who (for unknown reasons) declined to sign the document. They are also, therefore, those who lie outside the networking *civitas* in this crucial moment of incorporation to the process of sovereignty. There is more. The articles following the ones already mentioned show that the goal the Fraternity pursues by obtaining the legitimacy of acting 'with the king's justices' is to control all of the activities of another category of men who do not and cannot belong to the Fraternity, the *ricos hombres* or high nobility:

If some high noble, infante or rico hombre, or anyone else should commit some injury or take something belonging to someone in this fraternity without the authority of a fuero or right, then the plaintiff must present himself before the mayor of the fraternity or of the region where the offense has occurred, and the mayor will then call the king's administrator or the officials of the villages or the region where the offense has occurred, and these will then go to confront the high noble or wealthy man who committed the offense so that he may then set matters right<sup>22</sup>.

If the nobleman should refuse the reparation, then the Fraternity may act as a punitive and policing group, and directly execute institutional violence, 'for we will then capture the infante or the rico hombre, and we will take from his possessions the amount of the damages he caused, and we will give this amount to the plaintiff having suffered the damages, in the presence of the merinos and other royal officers who happened to be there'.<sup>23</sup>

Although the Fraternity here is still in charge of the official exercise of violence, the degree of brutality is inferior to the one expressed against the other knights that are neither *infantes* nor *ricos hombres*. The Fraternity thus limits itself by acknowledging the relative superiority of the high nobility and invoking, for that purpose, all the knights' officers.

---

22. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 253.

23. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 253.

The *Cuaderno de la Hermandad* progressively constructs the conduct of the fraternity in the manner of previous lay chivalric orders. An example of the group's consolidation is the imposition of fines for those who fail to attend its meetings of solidarity, a move that presumes a rupture in its bases of power:

And all of us who are members of the fraternity that are called to help in this (confrontation with the high noble or wealthy man) but do not show up shall be assessed a penalty of ten thousand *maravedíes* for each *conçejo* not sent, and each of the *hidalgos* who are called but do not show shall be fined one thousand *maravedíes*, and these *maravedíes* shall go to those who attend<sup>24</sup>.

In this case, the rupture of solidarity is particularly serious because it is broken with respect to the noble classes that it is intended to protect. The idea that the members of the fraternity could not participate in these expressions of solidarity would not only put in danger the institution (by placing its integrity in doubt), but it would also call into question the negotiation of the participants' loyalties.

The *hermandad* places itself into a triumvirate of control and surveillance composed of the regent and the tutors. This body of control and surveillance is perhaps a mere multiple of three, but even so, it is significant within the creation of theological-political mechanisms: twelve knights —half *hidalgos* and half *villanos*— are designated to accompany and control the regent and the tutors. The *Cuaderno* could not be more specific on this point:

We order that twelve knights —six of them *hidalgos* and six knights and good men from the cities— shall accompany the king and his tutors in this manner: two with the king and queen, two with the prince Don Juan, and the other two with the prince Don Pedro. These six knights and good men will accompany them for half of the year, and the other six knights and good men the other half. And those that accompany the king and each of the tutors for this aforementioned time shall be evenly divided between *hidalgos* and non-noble knights, because when something excessive is committed within the land those to whom it was done should be able to present their case to these knights and good men. And these shall present the matter to the tutors and insist that they remedy and undo the wrong. And the manner in which they present the matter to them is to collect testimony from public scribes so that they may show them to the mayors and the members of the fraternity, so that the things

24. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 254.

contained in this *cuaderno* are carried out in the way in which they are set down. And the costs of these *hidalgos* will be paid by the *hidalgos* from the regions from which they come, and the costs of those knights from the cities will be paid by those from their regio<sup>25</sup>.

This control and surveillance of the body of regency is, as far as I know, among the most original. It is probably based on the king's *mesnadero* knights, those who guard his body<sup>26</sup>. This vigilant group had already been proposed during the minority of Fernando IV, and it was resuscitated for this occasion. Through the *cuaderno* of the Cortes of Carrión, redacted in 1317, its functioning is called into question upon revealing that some of the designated knights failed to attend the group meeting without specifying a reason. In the Cortes themselves, however, we already know that the king was accompanied by a tutor (*ayo*). The members of the *hermandad* solicited clarification on the matter, however, desiring to maintain their presence *para servir e aconsejar al rey* ("to serve and advise the king"), as their *cuaderno* proposes. The text on the question of the *ayo* and the knights is oriented in this way:

Regarding what the members of the fraternity asked of us with respect to the nobleman assigned to the *ayo* of our lord the king, he must accompany him every day, and if he cannot or will not do so, then we shall put another nobleman in his place who will accompany him every day and guard him and advise him and inform him very well. And there must also be noblemen, *hidalgos*, and good men from the cities and villages that accompany the king as his tutors. May they guard him every day, and may the nobleman serving as his *ayo*, and the other noblemen and good men that we shall place there as tutors remain there with us from among the wealthy men and nobles and good men from the cities and villages that the fraternity may provide for such service<sup>27</sup>.

In this case, then, the fraternity wants to keep an eye not only on the tutors and the regent but also on the body of the king and the education that he is receiving from the *ayo*, given that the *ayo* is the knight who carries the educative responsibility, converting himself into a living and mobile *speculum principis*. The definition of *Partida* 2.7.3 can seem restrictive. But the figure of the *ayo* is a key piece in the construction of the chivalric subject and forms part of the pedagogical fable that is

25. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 257-258.

26. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, for the issue of the *mesnaderos* and their presence in legal codes, see Chapter 4.

27. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 300.



inserted into the chivalric one. The literature explores these figures, as in the case of Don Juan Manuel in some of his works, for example, Patronio in *El Conde Lucanor* or Julio in the *Libro de los estados*. Ribaldo in the *Zifar*, or Governal in the Franco-Germanic legend of Tristan have an identical function. In all these works, and in others that could be mentioned, the *ayo* is a knight and forms the knight, thereby creating the illusion of a seamless union in the horizontal structure of chivalry and, through it, the simulacrum of a political and ethical continuity within the chivalric group.

In the juridical aesthetics of the law, the whole is greater than the sum of its parts. The voice that speaks is a *nos* (we) that identifies the council of regency in full. But on occasion that *nos* that is the majestic voice of power is not enough, as Brechtian as this might seem, and this is how a *yo* (I) that articulates correct answers becomes independent. This is what happens in the answer of the council of regency upon the petition of the fraternity, where the voice of the regent queen will take responsibility:

To this we respond that the nobleman that we provide to serve as *ayo* to the king shall be selected in light of the counsel of Don Juan Núñez and other good men, because we understand that he is a good nobleman and suited for this. And should this *ayo* fail to carry out his duties because he will not or cannot do so, we will consider another suitable person with the agreement of the wealthy men, noblemen, and the good men that we will call for this. And I, Queen Mary, say moreover, that when the agreement was struck in Palaçiellos and all those of the land gave to me the duty of raising the king, I provided the prince Don Juan with forts so that he might be more secure. It was there established that I would select from among the nobles and good men of the cities who might best be suited to accompany the king based on my understanding of whom I might trust so that I might keep my promise. I gave away forts to secure this arrangement, unless it shall happen that they take forts from me only to install whomever they please<sup>28</sup>.

The queen, speaking in the first person, is the one who claims her right to elect the knights who will accompany not only the king but her as well, the person to whom the care of the young king had originally been entrusted. The citizenry's need to establish an institution of control over the council of regency gives rise to a movement in which

28. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 300-301.

the reciprocal anxiety to control the groups of power that were being formed around education, protection, and counsel of the minor king is revealed. This does not have to do solely, perhaps not even principally, with the issue of protecting the body of the regent, but rather with the issue of protecting the king's political body. This was especially so after the incorporation of the two estates (noble and bourgeois defenders) that participated, *de jure* and *de facto*, in the administrative tasks of the kingdom into the body of regency. Nevertheless, the reactionary process of the tutors of the high nobility overshadowed these two estates.

The fraternity as a police body of power presumes a fundamental theory about the role of chivalry in the space of the government of the kingdom, a theory that would be perpetuated in the fourteenth and fifteenth centuries through the reconstruction of monarchic-chivalric politics. In this case the knights of this police body, or body of control, did not have a resolute or executive capacity, except that which was placed in messengers or, rather, in trustees, in living memory of the content of the *fueros* and rights that protected both the *hidalgo* knights and the citizen or bourgeois knights. This presupposes a particularly sophisticated form of institutionalization that placed upon this specific group the capacity of juridical interpretation through comparison between the acts and knowledge of the law.

The nonexecutive character of this group of attendants should be read in conjunction with the aspirations of the fraternity to obtain charges as officials to the king, both in political administration and in justice (*merinos* and *alcaldes*) as in the sphere of public faith and other notarial labors. From the moment of its creation, the *hermandad* expressed this desire. In the 1317 Cortes of Carrión, the members of the fraternity asked to manage their own chancery and contribute to its secularization, eliminating clerics from this occupation. They argued impeccably for this as a service to facilitate the application of penal monarchical law:

*que en la cañçelleria e en las notarias e en los ssellos e en los otros offiçios que pertenesçien ala chançelleria, que non y andudiese clerigo que touiesse offiçio e que tirassemos ende los clerigos que agora y andauan, e aquellos aquien diessemos los offiçios que sean legos e tales que ssean para ello e que sean dela hermandat, por que ssy en el offiçio algun yerro ffeziessen, que el Rey e nos podamos tomar alos sus cuerpos e a todo lo que ouyeren, lo que non podemos ffazer alos perlados nin alos otros clerigos... Et ssi nos o qual quier denos non quissiessemos tirar los offiçios alos clerigos que agora andan en la chançelleria et en los offiçios della*

*o consientiessemos que y andudiesen daqui adelante, que perdiessemos la tutoria e que non fuessemos mas tutores o tutor dende adelante*<sup>29</sup>.

The negative answer was argued through the principle of the centrality of royal jurisdiction, according to which the king is the only resulting instance of power to name officials. Similar petitions were produced in Valladolid in 1322. In all the court logs prior to 1315, on the other hand, it seems to be a given that numerous *merinos* and mayors (*alcaldes*) are members of the *hermandad*. In some cases (such as in Carrión in 1317), in fact, it was necessary to regulate particularly for those *hidalgos* and good men who did not belong to the fraternity<sup>30</sup>.

The *hermandad*, through its desire to form part of the administration of royal jurisdiction, seems to have been one of the principals responsible for the process of laicization of the groups of officials. This juridical project is already found in *Partidas* 2.9, within a process of political secularization launched by Alfonso X. But the juridical offices continued to be administered by individuals with university training, who were invariably clerics. On the other hand, there is no doubt that Alfonso XI was the monarch who configured in a more provocative way a new social category composed of the learned laymen for the support of his monarchical project. Between the two, the *hermandad* seems to have been the hinge that opened the door to the secularization of the monarchy and its institutions.

The forging of a public hope from these groups of knights might not appear particularly adventurous or chivalric and, in the end, may seem quite official and administrative. And nonetheless it does not seem to have chivalric aspirations beyond a jurisdictional or executive position in the exercise of power. Not everyone can reach the limit of chivalric fables composed in the sphere of literary fictions created as forms of education for the chivalric class: the cases of *Tirant lo Blanc*, the eponymous protagonist in Joanot Martorell's novel published in Valencia in 1490, and of *Esplandián*, in *Las sergas de Esplandián* (The Adventures of Esplandián) by

29. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 301: "may no cleric serve in the drafting of letters, in the notaries, in the seals, and in other offices that pertain to the chancery, and may we dismiss any clerics that now carry out such duties, and those to whom we might give these offices should be of the laity, suited for such work, and members of the fraternity, because if in their work they should commit some error, then we and the king might take from them all that they have, something that we cannot do to prelates nor to other clerics... And if we should not wish to take these offices from the clerics that now work in the chancery and in its various offices, or if we allow that they work there in the future, then may we lose the right to serve as tutors from that time forward".

30. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 315.

Garci Rodríguez de Montalvo (d. 1505), the councilman and bourgeois knight from Medina del Campo, are extreme, as they carry their heroes to the doors of the Byzantine Empire, after it fell under Ottoman control in 1453. Most surprising, perhaps, is that the impulse of this aspiration or public chivalrous hope came into being because of the fuel supplied by *los de las villas* (“those of the cities”) with the participation, in this case, of the *hidalgo* knights.

In the last articles of the *Cuaderno de la Hermandad*, the document’s rationality and the obligations assumed by those who swore to it are boosted, with as much respect to the regime within the kingdom and the sovereignty of the king as to the treatment of people entering the kingdom from abroad. This interest in both sides of the border suggests a will to overcome local barriers and expand power to all aspects of government and political control of the kingdom. The mercantile and military interests of the social classes allied with the *hermandad* underscore this desire. The position of the chivalric institution with respect to the interior and exterior of the kingdom forms part of a process of institutionalization destined to consolidate the value of the monarchy. In the case of the *hermandad*, however, changes that come from the political demands of the middle and upper-middle classes, stemming from the nobility as much as from the bourgeoisie, are impressed upon it.

One of the fundamental characteristics of all processes of institutionalization is the reestablishment of meetings and assemblies to address control over the institution itself. The nineteenth article of the *Cuaderno* is dedicated to this. The meetings of the fraternity are established two times a year, during the times before the sacred festivals, both in spring (during Lent, before Holy Week) and in the fall (around the day of Saint Martin, before Christmas)<sup>31</sup>.

The constitution of the *hermandad* is not a ritual act. Different from the chivalric ritual, this congregation is based on the oath of the contract. The sacralization formula pursuant to the court logs and other public instruments (the *labarum* in the case of the *privilegio rodado*, for

---

31. For the centrality of the selection of dates, see Teofilo RUIZ, “Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de mai 1428”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 46/3 (1991), p. 521-546 and Arno BORST, *The Ordering of Time: From the Ancient Computus to the Modern Computer*, trad. Andrew WINNARD, University of Chicago Press, Chicago, 1993. Also important is the summary Michael Shank’s review. On the theologico-political value of time, periodization, and such—a subject on which the bibliography is expansive—see Kathleen DAVIS, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, The Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008.

example) is no longer there, and the entire sacrament is secured by its content, on behalf of its signatories. The terms “sacrament” and “swearing” seem to have been synonymous at least during the fourteenth and fifteenth centuries —the oath is sworn before God and the Evangelists, touching them *con las manos corporales* (“with bodily hands”). The first of the oaths corresponds to the *ffijos dalgo*, who then appear with their names, surnames, and titles of origin<sup>32</sup>; the next ones, arranged by city of origin, are the “*hidalgos* and nobles and righteous ministers of the cities and towns”:

And so that this may be forever firm and stable, all members of the aforementioned fraternity beg mercy of our lord the king and his tutors that they pledge the oath and order it guarded and seal it with their wax seals, and we pray to these public scribes who were present that they should sign it with their signs in tertimony of the truth<sup>33</sup>.

This is in fact what takes place, without any added steps of any sort, *quito de chançelleria e de table e ssin vistas* (“exempt from chancery, customs, and without review”)<sup>34</sup>.

The *Cuaderno de la Hermandad* is not a court transcription. It is a piece *quita de Cancillería* (exempted from chancery control) attached to a *cuaderno*, transcribed by order of the three members of the regency council, who approved its content. Ferrán Pérez and Fernando Miguélez served as witnesses and placed their respective signatures, as scribe and notary, ‘by order of the aforementioned tutors and by the requests of the *hidalgo* knights, the *hidalgos*, noblemen, and righteous ministers of the cities and towns’ of the fraternity. There is no record of how many copies of this notebook were salvaged, although academic editors mention up to four dating from the fourteenth and fifteenth centuries. No trace of the *hermandad* remains in effect after Alfonso XI ended his minority in 1325. The *Compilación de las leyes del reyno* (“*Compilation of the Laws of*

32. Some of the *hidalgos* who signed the *Cuaderno de la Hermandad* went on to become part of the group of nobles faithful to Alfonso XI and, around 1348, joined the knights of the Sash; among the bourgeois from Burgos were some future members of the confraternities of urban knights of Gamonal and Santiago. The orders of the Sash and Santiago arose after the *hermandad* had lost its validity. Both seem to have responded to projects of reordination of the *ordines* and social strata, even though their political means were totally different from those of the fraternity. In the *hermandad*, the will of power of these middle groups was crucial, while in later orders the authority of the king (and his intention to reconfigure the stratum according to traditional categories and *ordines*) would be more influential, limiting the institutional spaces where noble chivalry and urban chivalry could mix.

33. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 271.

34. *Cuaderno de la Hermandad de Caballeros...*, p. 271.

*the Kingdom*", 1484) does not include anything on the subject, nor does the better part of the several codices with resolutions that began to be compiled during the reigns of Juan I and, above all, Enrique III. Until the redaction of the *Copilación*, these documents formed the largest legal corpus systematically produced in Castile and León. The validity of the fraternity shines with its own light between 1315 and 1325.

The practical totality of the chivalric organizations contemporary to the fraternity are supported either by a regal regulation —as happens in the case of the secular chivalric orders— or by papal legislation that recognized the suitability of a monastic regulation for a military group. This was the case with the Christian military orders and those of the Reconquest. When compared to all of those, the *hermandad* is a completely original initiative. Although the *Cuaderno* remained recognized, sworn, and therefore promulgated by the regent, María de Molina, and by the tutors, the princes Don Juan and Don Pedro (which amounts to a regal promulgation), the effective cause of it was a group of knights. It was they, and not a central power with legislative and jurisdictional privileges, who supported the poetic charge of this *cuaderno* and the fraternity based upon it. This group was, furthermore, to a certain extent unique and irreproducible: these knights crossed, upon proposing the constitution of their fraternity, the borders of *ordo*, of social class, and of political stature that would turn out to be rare in the sphere of chivalric or military orders.

Thus, we may advance a theory according to which the constitution of an *ordo* like that of the *hermandad* situates us in an important dialectic of *ordines*. The *hermandad* is an exceedingly modern and eclectic *ordo*, in which aspirations of a political, economic, administrative, coercive, and even educational character were simultaneously integrated —and all of this crossing *de facto* and *de jure* barriers of *ordines* and pre-established social classes or states. In this way it is as though the statutes of the fraternity organized a public hope that was extraordinarily original and that, basing itself above all on discourses and semantic or functional supports of chivalry (from which its members' practical totality originated), aimed to break the borders of a seigniorial and monarchical social division. And that is not all, as this "calling into question" did not arise from anywhere but the fraternity itself, which enriched constitutional problems with theoretical expression and the practice of power.

By acting this way, the fraternity placed on the political and juridical scene the need to redefine the relationship between order and

estate, between a traditional social division of feudal origins based, on the one hand, on both secular and clerical categories of nobility and their confrontation with new knowledge and, on the other, new political, economic, and administrative functions. The problem presented here is not the mere recognition of certain class rights on behalf of a booming bourgeoisie. The fraternity could have a clearly bourgeois or, perhaps better said, civic impulse. What is rather being posed is a more complex transformation that incorporates certain noble categories; that aims to reduce the power of other noble categories; and that also energetically exhibits its theory on administrative secularization, which should come to be the responsibility of the fraternity itself, that is to say, of *hidalgo* knights and citizens in general. All of that rewriting in the different court logs throughout the ten years it was viable—a constant pulse to establish the *hermandad's* areas of power—situates this viability amid an obsessive inchoateness that requires permanent validations of its primitive *cuaderno* or its particular functions, and even its extension.

The constitution of the *hermandad* entails a discourse of power that can be abbreviated to the name of *chivalry*. The *hermandad* not only wanted to constitute itself as an association, institution, or confraternity, but it also wanted to do so from the perspective of the discourse on chivalry. Beyond their sociopolitical and economic differences, *hidalgos* and bourgeoisie mutually recognized one other in chivalry. That recognition was so decisive that it was not even necessary to define chivalry itself or the meaning of life as a knight. Similarly, they did not seek precise signs of distinction nor representation to the exterior. Therefore, the power of this fraternity, which gave it meaning, emerged from a type of consciousness, or rather class will, that had not been heard before with such clarity. The fact that the bourgeoisie, on one hand, and the *hidalgos*, or the members of a more extensive noble class without jurisdictional power, on the other, decided to meet in the common denomination of chivalry is, at the same time, a strategy and a creative act. It is a strategy because it uses the concept recently regulated by Alfonso X and that, in fact, carried enormous cultural prestige throughout Europe. It is a creation because it presumes a poetics of new knightly order in which neither ritual, nor investiture, nor any other type of prerequisite for entry in the *ordo* is implied by the by-laws. The oath has the same character of a modern juridical speech act: it is like notarially recognizing the fit between the signing of the contract and the physical person who has carried it out. On the other hand, it is about an oath that does not

part the seas of power. On the contrary, it was requested by the knights of the fraternity themselves and finished by linking itself to the regency council, which utilized the same expressions as the signing knights.

This indicates that the *ordo* of chivalry can also function as a theory to organize a new political power. For Alfonso X, years before the foundation of the *hermandad*, just as for Don Juan Manuel, who wrote more than a decade after the organization's creation, it was necessary to separate noble knights from their bourgeois counterparts. Both authors imagine a theory of power in which the social division based on *ordines* or estates is not only functional but also has to maintain itself as a permanent model. But this, from what we see, is only one of the expressions of an extensive and intense debate on chivalry. In a genealogy of chivalry that takes this debate into account, the theory proposed by the fraternity takes fundamental prominence, as it takes the chivalrous *ordo* as a public hope to transform government structures, social structures, and, above all, power relations, all through the insertion of the fraternity in this political space.

The *hermandad* represents, perhaps, an ephemeral project. Later royal secular orders would be prone to a concrete separation of *hidalgo* knights and bourgeois knights. The fraternity's signatories themselves would participate in this separation project. They tried to put the monarchy on knightly political models that would allow for the transformations to be exercised in the relations of power between the nobility and the objective exercise of the government. The bourgeois knights never lost their instinct of confraternity, however, which would lead to successive creations or constitutions of many other guilds of bourgeois knights, like the society of Santiago de Burgos, the *Cuantiosos de Jaén*, and the *Cabildo de Caballeros Guisados de Caballo de Cuenca*, to mention only the most prominent guilds. After the mid-fourteenth century such organizations sought to be acknowledged with the same marks of recognition as noble knights and, in groups with increasingly strong bonds and structures, also sought collective ennoblement, arguing that membership in an *ordo* allowed them to be referred to as knights.





# ARCHITETTURA NARRATIVA, DIDATTICA CORTESE E PERCORSI INTERTESTUALI NELLA NOVELLA ALLEGORICA DI PEIRE GUILHEM<sup>1</sup>

MARIA GRAZIA CAPUSSO

È ben noto che la narrativa occitana medievale costituisce una sorta di preziosa eccezione<sup>2</sup> al già splendido panorama lirico. In tale ambito, più dell'abbondanza quantitativa, obiettivamente ridotta soprattutto per quanto riguarda le opere in versi (ma occorre tenere in conto la possibilità di *naufraji de testimonis*, come suggerisce Isabel Grifoll<sup>3</sup>), contano la varietà compositiva e la ricercatezza formale, che solo per i generi più consolidati (epica, romanzo, agiografia) trova adeguati paralleli nella contigua produzione francese. Ed è la *narratio brevis* ad attirare l'attenzione per la sua relativa ricchezza interna: un settore squisitamente autoctono è rappresentato dalle *vidas* e *razos*, intimamente connesse alla produzione lirica di cui rappresentano il complemento biografico-romanzesco e glossatorio.

Sono parimenti fornite di originali contrassegni strutturali altre composizioni non strofiche impregnate di didatticismo come gli *ensenhamens*

---

1. Abbreviazioni utilizzate: BdT, Alfred PILLET, Henry CARSTENS, *Bibliographie der Troubadours*, Niemeyer, Halle, 1933; Levy, SW, Émile LÉVY, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch. Berichtigungen und ergänzungen zu Raynouards Lexique Roman*, Reissland, Leipzig, 1894-1924, 8 vols; Adolf TOBLER, Ernst LOMMATZSCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Steiner, Berlin-Wiesbaden-Stuttgart, 1915-1989, 11 vols; BnF Bibliothèque Nationale de France COM 2, *Concordance de l'Occitan Medieval. The Concordance of medieval Occitan (COM 2). Les troubadours. Les textes narratifs en vers*, Peter Thomas RICKETTS (coord.), Brepols, Turnhout, 2005; RIALC, *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana*, Costanzo Di Girolamo (coord.), <www.rialc.unina.it>.

2. Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa. La Provenza medievale e l'arte del racconto*, Einaudi, Torino, 1977, p. 3-26; Mercedes BREA, "Narrativa breve provenzal", *Tipología de las formas breves románicas medievales*, Juan Paredes, Paloma Gracia (coord.), Editorial Universidad de Granada, Granada, 1988, p. 167-177; Raimon VIDAL, *Il Castia-Gilos e i testi lirici*, Giuseppe TAVANI (ed.), Luni, Milano-Trento, 1999, Introduzione; Isabel GRIFOLL, "Literatura d'oc-literatura d'oïl a Occitània-Catalunya s.XIII-XIV", *Languedoc-Roussillon-Catalogne. État, nation, identité culturelle régionale (des origines à 1659), Actes du Colloque (20-22/3/1997)*, Christian CAMPS, Carlos HEUSCH (coord.), Université Paul Valéry, Montpellier, 1998, p. 39-70 (p. 46).

3. *L'andòmla transmissió manuscrita de la narrativa occitana, sovint excèntrica a les corts, deu haver contribuït amb prou versemblança a extravaiar més d'una mostra literària al llarg del temps. Que els cançoners lírics fossin copiats majoritàriament fora d'Occitània (a Itàlia, a Catalunya) avalaria, de retruc, l'extravagància i la dificultat de la conservació manuscrita en els estrictes territoris culturals d'oc i, en conseqüència, deixaria oberta la porta a la narrativa desapareguda* (Isabel GRIFOLL, "Literatura d'oc...", p. 46, e vedi successiva n. 10).

in coppie di versi esassillabici, destinati a trasmettere in una cornice di appena abbozzata narritività (l'incontro docente-discente, dalla stereotipata caratterizzazione sociale) regole della *fin'amors* e della convivenza cortese<sup>4</sup>. Meno fortemente individualizzate, se non per la frequente adozione del verso didattico di sei sillabe, le epistole, varie per estensione e argomento: ancora parzialmente impregnato di lirismo il dittico pseudoamebeo di Guilhem de Berguedà, *Amics seigner, no·us cal dir — De far un jutjamen* che alterna il verso otto ed esassillabico; apertamente orientate in direzione narrativa e autobiografica le lettere epiche di Raimbaut de Vaqueiras, alla cui connotazione generica rinvia la stessa struttura metrica (lasse di *déca-syllabes*), mentre costituisce un originale commento in versi la *Exposition* di Guiraut Riquier sulla canzone allegorica di Guiraut de Calanson<sup>5</sup>. Infine, almeno una parte dei *salutz*, soprattutto tardivi, oscilla tra effusione lirica e inserti didatticeggianti (i cataloghi di amanti celebri, ad esempio) o paranarrativi, che offrono molteplici occasioni di commento.

Il genere più indicativo di quella “zona riflessa”, del “clima di saturazione letteraria” ben individuato da fini estimatori quali Alberto Limentani e Jean-Charles Huchet<sup>6</sup> è costituito dalle *novas rimadas*, che la spiegazione etimologica immediata (“cose nuove, informazioni, notizie”) invita a definire “racconti d'attualità”: composizioni di media lunghezza in *octosyllabes* a rima baciata di vario contenuto narrativo, come dimostra

4. Per indicazioni generali, rispettivamente Mercedes BREA, “Narrativa breve...”, p. 177 e seguenti; Suzanne MÉJEAN-THOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes et françaises*, Librairie Générale Française, Parigi, 1997, p. 16-29. Don Alfred MONSON, *Les 'Ensenhamens' occitans. Essai de définition et de délimitation du genre*, Klincksieck, Parigi, 1981. Giuseppe Ernesto Sansone, *Testi didattico-cortesi di Provenza*, Adriatica, Bari, 1977.

5. Rispettivamente *BdT* 210, p. 178; Martín DE RIQUER, *Guillem de Berguedà*, Abadía de Poblet, Barcellona, 1971, vol. I, p. 254-265; vol. II, p. 13, 115-116, 211; *BdT* 392, p. 361; Valeria Bertolucci, “Posizione e significato del canzoniere di Raimbaut de Vaqueiras nella storia della poesia provenzale”, *Studi trobadorici*, Pacini, Pisa, 2009, p. 7-51; *BdT* 248 (p. 233 n. VI): Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier sulla canzone di Guiraut de Calanson 'Celeis cui am de cor e de saber'*, Pacini, Pisa, 1989; inoltre, Francesca GAMBINO (coord.), *Salutz d'amor. edizione critica del corpus occitanico*, Salerno, Roma, 2009; sul versante catalano Hedzer UULDERS, “*Letres qui van per tal qfar. Un nouveau salut occitano-catalan et la fortune du genre en Catalogne*”, *Estudis Romànics*, 31 (Barcellona, 2009), p. 77-103; *Estudis Romànics*, 32 (Barcellona, 2010), p. 215-248.

6. Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa...*, p. 57; Jean-Charles HUCHET, “L'apparition des Novas au tournant des XII et XIII siècles”, *Les troubadours et l'état toulousain avant la Croisade (1209). Actes du Colloque de Toulouse (9-10/12/1988)*, Arno KRISPIN (ed.), Centre d'étude de la littérature occitane-William Blake, Bordes, 1995, p. 45-53; Jean-Michel CALUWÉ, “*So fo e'l temps* de Raimon Vidal de Besalu. D'une fiction de la *tenso* à une représentation de la *canço*”, *L'imaginaire courtois et son double*, Giovanna ANGELI, Luciano FORMISANO (coord.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992, p. 83-96; Jean-Michel CALUWÉ, *Du chant à l'enchantement. Contribution à l'étude des rapports entre lyrique et narratif dans la littérature provençale du XIIIe siècle*, Universiteit Gand, Gand, 1993; altre indicazioni in Wendy PFEFFER, Robert Allen TAYLOR, *Bibliographie de la littérature occitane. Trente années d'études (1977-2007)*, Brepols, Turnhout, 2011, p. 197 s.v. *Novas*.

il costante collegamento del sostantivo *novas* a verbi quali *contar*, *dir*, o l'interscambio pure ricorrente *novas-conte*<sup>7</sup>. Esse avranno un fortunato proseguimento nelle *noves rimades catalane*<sup>8</sup> dei secoli XIV-XV, con allargamento delle opzioni sia per quanto riguarda le tematiche affrontate (anche comico-burlesche: i *contes plaents*) che il più flessibile schema metrico (coppie ottosillabiche ed esasillabiche, nonché *codolada*, cioè alternanza di otto e quadrisillabi).

Si può parlare quindi di una sorta di moda letteraria occitano-catalana, che travalica i confini linguistici di rispettiva pertinenza sia pure mantenendo una tendenziale fedeltà al provenzale, avvertito come ineliminabile sul versante rimato fino al secolo XV con la discreta concorrenza del francese: esemplare al riguardo il bi-trilinguismo di *Fronfino e Brisona*, dove i versi occitano-catalani si oppongono alla pura prosa catalana ed agli inserti lirici francesi, mentre la lingua d'oïl si affaccia negli interventi colloquiali della *Faula* posti in bocca a personaggi del ciclo bretone<sup>9</sup>. In ogni caso i modelli occitani appaiono numericamente assai limitati: alle opere del trovatore (non a caso di nascita catalana) Raimon Vidal de Besalù —*Abril issia*, che per la forte carica didattica si assimila in parte all'*ensenhamen*, *Castiagilos* e *Juici d'amor*— si affiancano ufficialmente soltanto le *Novas del papagay* dell'ignoto Arnaut de Carcassés.

7. Mercedes BREA, "Narrativa breve...", p. 166-169, Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 11-16 e Isabel GRIFOLL, "Literatura d'oc...", p. 51: *El femení plural de l'adjectiu 'nou' afegit ben aviat a la duplicat de significats denotatius -"nou" (en oposició a "vell", el fr. 'neuf') i "novetat" (el fr. 'nouveau)-, un altre sentit derivat "coses noves, informacions, notícies", que els textos occitans testimonien profusament; 'novas' identifica aquelles obres que [...] es reproduïxen per mitjà de la recitació. El terme 'novas' és sistemàticament l'acusatiu dels verbs contar, dir o auzir.*

8. Martín DE RIQUER, *Història de la Literatura catalana*, Ariel, Barcellona, 1964, vol. II, p. 191-296 ("Narracions en vers": "Matèria de Bretanya", "Poemes cortesans, amorosos i al·legòrics", "Contes plaents"); Isabel GRIFOLL, "Les noves rimades entre el jo líric i la ficció de la prosa" e Josep PUJOL, "El narrador al verger. Tradicions i models en les *Ventures* al·lègoriques amoroses del segle XIV", *La narrativa in Provenza e Catalogna nel XIII e XIV secolo*, ETS, Pisa, 1995, p. 109-144 e p. 161-184, inoltre Isabel DE RIQUER, "Les poèmes narratifs catalanes en *noves rimades* des XIVE et XVE siècles", *Revue des langues romanes*, 96/2 (Montpellier, 1992), p. 327-350; Veronica ORAZI, "La narratio brevis in Catalogna", *Il racconto nel Medioevo romanzo. Atti del Convegno, Bologna 23-24 ottobre 2000: con altri contributi di Filologia romanza*, Pàtron, Bologna, 2002, p. 299-329; Annamaria ANNICCHIARICO, "Narracions en vers" catalane medievali. *Appunti e materiali per una guida bibliografica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2003, p. 17-40 ("Narrativa cavalleresco-cortese", con suddivisioni interne); Giuseppe TAVANI, "La narrativa breu a la Catalunya del segle XIV i del començament del XV: *Fabliaux*, contes plaents o composicions joglaresques?", *Actes del tretzè col·loqui internacional de Llengua i Literatura catalanes. Universitat de Girona, 8-14 de setembre del 2003*, Sadurní MARTÍ, Miriam CABRÉ (coord.), Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcellona, 2007, vol. III, p. 447-458.

9. Annamaria ANNICCHIARICO, *Fronfino e Brisona*, Adriatica, Bari, 1990, p. 49-68, e "Narracions en vers...", p. 21, 30-31 (nonché p. 11 circa la più diffusa mescidanza provenzale-catalana); Isabel DE RIQUER, "Les poèmes narratifs catalanes...", p. 330, 336; Guillem DE TORROELLA, *La Favola*, Anna Maria COMPAGNA (ed.), Carocci, Roma, 2004, p. 28-29.

Il troppo breve elenco potrebbe arricchirsi con componimenti perduti, come sembrano suggerire alcune denominazioni d'autore —il *noellaire* Elias Fonsalada, così ricordato nella *Vida* a lui dedicata; Peire Bremon Ricas Novas; Guillem Augier Novella— e soprattutto testi finora trascurati all'interno dei codici, in quanto anonimi e/o frammentari: indicativo il lacerto contenuto a f. 7 del cosiddetto manoscritto Didot<sup>10</sup>, oggetto di recente ripresentazione editoriale<sup>11</sup>. Ben riconoscibili, anche in tali scampoli testuali, le caratteristiche congenite di questa gradevole produzione letteraria, sospesa tra vivacità autodiegetica<sup>12</sup>, gusto descrittivo accentuato e soggiacente carica didattica, che in modo più o meno esplicito rinvia ad un canone amoroso-cortese di cui spesso si lamenta la decadenza.

Fatto conto delle indubbie analogie registrali e tematiche, che rimandano ad un campo ricettivo tendenzialmente comune, gli incroci intertestuali con la lirica producono esplicite farciture citazionali: per questa tecnica di meditato intarsio esistono del resto paralleli oitanici pressoché coevi (il *Guillaume de Dole* di Jean Renart, esso stesso, in direzione opposta, ricco di echi trobadorici)<sup>13</sup> e spicca il largo seguito catalano nelle *noves* e nei cosiddetti poemi collettivi (*Passio* di Jordi de

10. BnF, nouv. acq. fr. 4232.

11. Paolo DI LUCA, "Le *novas* del manoscritto Didot", *Revue des langues romanes*, 114 (Montpellier, 2010), p. 287-312; René NELLI, René LAUDAUD (ed.), *Les troubadours*, II: *Le trésor poétique de l'Occitanie*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1966, p. 212-215; per i nomi dei novellatori Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa...*, p. 5 n. 9 e Raimon VIDAL, *Il Castia-Gilos...* p. 10. Quanto al *Prologue d'un poème inconnu* (ms. R, f.141v), *L'auteur de cet ouvrage a trouvé le moyen d'écrire ces 88 vers sans nous faire savoir de quoi il veut parler*: Paul MEYER, *Les derniers troubadours de la Provence d'après le chansonnier donné à la Bibliothèque Impériale par M. Ch. Giraud*, Franck, Parigi, 1871, p. 414; potrebbe trattarsi dell'inizio di un romanzo perduto (Limentani, *L'eccezione narrativa...*, p. 15 e n. 4).

12. Daniele BARCA, "Conservazione e degenerazione dei canoni lirici della *canço* e della *fin'amor* in alcune *novas* provenzali", *Filologia romanza e cultura medievale. Studi in onore di Elio Melli*, Luciano FORMISANO, Mario MANCINI, Andrea FASSÒ (coord.), Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1998, vol. I, p. 25-44; inoltre Jean-Claude HUCHET, "L'apparition des *Novas...*", Jean-Michel DE CALUWÉ, "So fo e'l temps..." e *Du chant à l'enchantement...*, Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 47-54 e Raimon VIDAL, *Il Castia-Gilos...*, p. 20-24; riscontri catalani in Arsenio Pacheco-RANSANZ, "La narració en primera persona en els segles XIV i XV: notes per a una reavaluació crítica", *Actes del V col·loqui d'estudis catalans a Nord-Amèrica*, Abadia de Montserrat, Barcellona, 1988, p. 99-110, Lola BADIA, "De la *Faula* al *Tirant lo Blanc*, passant, sobretot, pel *Llibre de Fortuna e Prudència*", *Tradició i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Valencia-Barcellona, 1993, p. 93-128 e Lluís CABRÉ, "El jo literari i les *noves* rimades de Pere March", *Caplletra: revista internacional de filologia*, 13 (Valencia, 1992), p. 71-84.

13. Margherita SPAMPINATO, "Le citazioni trobadoriche nel *Roman de la Rose* di Jean Renart", *Atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia romanza*, Giovanni RUFFINO (coord.), Niemeyer, Tübingen, 1998, vol. VI, p.753-763; Hans-Erich KELLER, "La *Cort d'Amors* de Raimon Vidal et ses citations", *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk*, Hinrich HUDDE, Udo Schöning (ed.), Winter, Heidelberg, 1997, p. 185-192 e Fernando CARMONA, "Narrativa lírica o lírica narrativa. Las inserciones líricas en los relatos del siglo XIII", *Revista de filología románica*, 14/2 (Madrid, 1997), p. 71-83 (p. 76-83).

San Jordi, *Conhort* di Francesc Ferrer, ecc.), anticipati dal *Maldit bendit* di Cerverí de Girona e dal *Perilhos tractat del Breviari d'amor* di Matfre Ermengau<sup>14</sup>. Che tutta questa produzione nasca e si sviluppi in stretta connessione all'eredità trobadorica è provato dal fatto che anche al livello macrostrutturale emergono i modelli lirici incombenti: dalla *canço* e generi dialogici (la *tenso* invocata per *Juici* e *Papagay*), fino a suggestioni meno scontate e addirittura preziose (*alba*, *domnejaire*, pastorella, *escondit*)<sup>15</sup>.

Quanto alla cosiddetta novella allegorica di Peire Guilhem, oggetto di sbrighativi anche se convinti elogi critici<sup>16</sup>, l'indubbia appartenenza alla *narratio brevis* si accompagna a decisi tratti individuali, già evidenziati dal titolo accreditato in epoca moderna. Conviene subito precisare che la definizione di "novella allegorica", sia pure con virgolette cautelative, è abbastanza comune nei repertori bibliografici: <sup>17</sup> essa può essere mante-

14. Hans-Erich KELLER, "La Cort d'Amors..."; Luigino PIZZALEO, "La tecnica della citazione nelle *Novas* di Raimon Vidal", *Critica del Testo*, 2/3 (Roma, 1999), p. 861-888 e Meritxell SIMÓ, "Les citations lyriques des *novas rimadas*. Ramon Vidal vs. Jean Renart", *Revue des langues romanes*, 115/2 (Montpellier, 2011), p. 425-452 (occitano); Rosanna CANTAVELLA, "Del 'Perilhos tractat' al 'Conhort' de Francesc Ferrer", Antoni Maria BADÍA, Michel CAMPRUBÍ (coord.), *Actes del vuitè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura catalanes*, Abadia de Montserrat, Barcellona, 1989, vol. I, p. 449-458; Aniello FRATTA, "I trovatori nella memoria: citazioni trobadoriche nei poeti catalani dei secoli XIV e XV", "Ab nou cor et ab nou talen". *Nouvelles tendances de la recherche médiévale occitane. Actes du Colloque AIEO (L'Aquila, 5-7 juillet 2001)*, Anna FERRARI, Stefania ROMUALDI (coord.), Mucchi, Modena, 2004, p. 229-240 e Isabel DE RIQUER, "Poemas catalanes con citas de trovadores provenzales y de poetas de otras lenguas", *O cantar dos trobadores. Actas do Congreso celebrado en Santiago de Compostela entre os días 26 e 29 de abril de 1993*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993, p. 289-314 (catalano). Per l'aspetto teorico Jacqueline CERQUIGLINI, "Pour une typologie de l'insertion", *Perspectives Médiévales*, 3 (Parigi, 1977), p. 9-14; Antoine COMPAGNON, *La seconde main, ou le travail de la citation*, Editions du Seuil, Parigi, 1979.

15. Oltre ad Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa...*, e Jean-Michel DE CALUWÉ, "So fo e'l temps..." e *Du chant à l'enchantement...*; Mercedes BREA, "'E a vos aug son escondig / comtar' (*Judici d'amor*, vv. 1387-88)", *Le rayonnement de la civilisation occitane à l'aube d'un nouveau millénaire, 6e Congrès International de l'Association Internationale d'Études Occitanes. 12-19 septembre 1999*, George KREMNITZ (coord.), Edition Praesens, Wien, 2001, p. 334-342 (connessioni *Juici-escondit*); Daniele Barca, *Novella provenzale del pappagallo*, Salerno, Roma, 1992 e "Conservazione e degenerazione..." (*canço-tenso-alba-domnejaire*); Marie-Claire GÉRARD-ZAI, "La forme dialogique dans les *Novas del Papagay* occitanes", *Il genere "tenzone" nelle letterature romanze delle Origini*, Matteo PEDRONI, Antonio STÄUBLE (coord.), Longo, Ravenna, 1999, p. 329-339 (*alba-tenso*).

16. Erich Müller, *Die Altprovenzalische Versnovelle*, Niemeyer, Halle, 1930, poi Slatkine, Genève, 1976, p. 97-102, Alberto Limentani, *L'eccezione narrativa...*, p. 21 n. 15 ("il testo di gran lunga più fine" della serie allegorica) e Marc-René JUNG, *Études sur le poème allégorique en France au Moyen Âge*, Francke, Berne, 1971: "Les poèmes allégoriques occitans", p. 122-169 (p. 167: *La nouvelle de Peire Guillem est le plus vécu des poèmes allégoriques occitans*), inoltre Geneviève Hasenohr, Michel ZINK, *Dictionnaire des Lettres Françaises: Le Moyen Âge*, Fayard, Parigi, 1994, p. 1121, "Peire Guilhem de Tolosa": *une des plus jolies productions de la littérature occitane*. Limitatamente positivo il giudizio di Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 43: *Le féérique et le magique transforment [...] ce qui aurait pu n'être qu'un poème allégorique un peu sec, comme la Cour d'amour, en un récit plein de charme et de vivacité*.

17. Clovis BRUNEL, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Droz, Parigi, 1935, p. 59 n. 194 e Robert Allen TAYLOR, *La Littérature Occitane du Moyen Âge. Bibliographie selective et critique*, University Press, Toronto, 1977, p. 133 n. 704 (*nouvelle allégorique*); Eric KÖHLER, Hans Robert JAUSS

nuta per la sua consolidata riconoscibilità, pur tenendo conto della scarsa ricorrenza del sostantivo “novella” in antico provenzale<sup>18</sup>, ed esprime bene almeno in italiano l'apparentamento alla *brevitas* narrativa (438 v.), mentre l'aggettivo “allegorica” rinvia ad un aspetto connaturale dell'opera, ma abbastanza insolito in area provenzale.

Del tutto prevedibile l'utilizzo della forma metrica più consona per tale ambito in area galloromanza: l'*octosyllabe* a rima baciata, che però qui inusitatamente contempla qualche intrusione di quadrisillabi in zona iniziale (cfr. ai v. 11, 19, 21, 23, 25), la cui alternanza all'ottosillabo arieggia lo schema della *codolada*. Tale metro, di probabile provenienza occitana (sermone anonimo dell'*Arlabecca*, fine del sec. XIII), anche se Costanzo Di Girolamo ha riscontrato interessanti similarità nelle *resveries* anticofrancesi, si diffonderà poi essenzialmente in ambito catalano nei secoli XIV-XV. A questo punto conviene osservare che uno dei pochissimi componimenti provenzali in *codolada* è costituito dall'*ensenhamen al guarso* del cavaliere Peire Lunel de Monteg<sup>19</sup>, tardo poeta tolosano la cui produzione è conservata nello stesso manoscritto che tramanda la novella, il codice provenzale R<sup>20</sup>, compilato fra XIII e XIV secolo in Languedoc. L'importanza di Peire Lunel è piuttosto storico-culturale che letteraria in senso stretto (anche se da questo punto di vista l'unico approccio a tutto campo resta tuttora quello di Alfred Jeanroy<sup>21</sup>: non è nemmeno escluso che il *doctor en leys*

(ed.), *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Winter, Heidelberg, 1968-1970, vol. VI/1-2: *La littérature didactique, allégorique et satirique*, vol. II, p. 277 n. 4684 (*nouvelle allég. sous forme de récit biographique*); Antoine TAVERA, “La table du chansonnier d'Urfé”, *Cultura neolatina*, 52 (Roma, 1992), p. 23-138 (p. 52); Geneviève BRUNEL-LOBRICHON, “L'iconographie du chansonnier provençal R. Essai d'interprétation”, *Lyrique romane médiévale: la tradition des chansonniers. Actes du Colloque de Liège, 1989*, Madeleine TYSSENS (coord.), Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Liège, Liège, 1991, p. 245-271 (p. 254).

18. Levy, SW V, p.426-428, *Novas, Novel*. Juan PAREDES NÚÑEZ, “Novella. Un término y un género para la literatura románica”, *Revista de filología románica*, 4 (Madrid, 1986), p. 125-140 (p. 135) e “Formas narrativas breves en la literatura románica medieval: problemas de terminología”, *Beitrag zur romanischen Philologie*, 26/1 (Giessen, 1987), p. 91-109 (p. 106), nonché Mercedes BREA, “Narrativa breve...”, p. 169.

19. Don Alfred MONSON, *Les 'Ensenhamens' occitans...*, p. 131-132 e n. 52; Andrea PULEGA, *I sermoni in verso e l'Arlabecca*, Istituto Universitario, Bergamo, 1983, p. 135-141; Antoni ROSSICH, “La codolada, una forma metrica catalana”, *Estudis Universitaris Catalans*, 25. *Miscel·lània Ramon Aramon i Serra*, Quaderns Crema, Barcellona, 1983, vol. III, p. 471-486; Isabel DE RIQUER, “Les poèmes narratifs catalanes...”, p. 328-329; Costanzo DI GIROLAMO, “La versification catalane médiévale entre innovation et conservation de ses modèles occitans”, *Revue des langues romanes*, 107/1 (Montpellier, 2003), p. 41-74.

20. BnF, fr. 22543, anc. *La Vallière*.

21. Alfred JEANROY, “Pierre Lunel de Montech, dit cavalier, troubadour”, “*La poésie provençale dans le Sud-Ouest de la France et en Catalogne du début au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle*”, *Histoire Littéraire de la France*, Imprimerie Nationale, Parigi, 1949, vol. XXXVIII, p. 1-138 (p. 76-85); François ZUFFEREY, *Bibliographie des poètes provençaux des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Droz, Genève, 1981 e François ZUFFEREY, *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*, Droz, Genève, 1987, p. 131; Giuseppe ERNESTO SANSONE, *Testi didattico-cortesi...*, p. 293-297; Maria Grazia CAPUSSO, “La novella allegorica di Peire Guilhem”, *Studi Mediolatini e Volgari*, 43 (Pisa, 1997), p. 35-130 (p. 41-42 e n. 15).

e *mantenedor*, o garante, dei *Jeux Floraux* di Tolosa (1355) sia stato uno dei primi possessori del codice, forse coinvolto in qualche maniera nel suo stesso allestimento e/o completamento.

In base all'attenta ricognizione di François Zufferey<sup>22</sup>, la novella di Peire Guilhem fa parte del cosiddetto supplemento non lirico di R: vale a dire, testi aggiunti in un secondo tempo, e quasi tutti negli ultimi fogli rimasti bianchi (a iniziare dal f. 143v), inopportunamente trascurati dalle antecedenti presentazioni critiche del codice. Dopo le *Novas del papagay* (f. 143v-144r) ed alcuni componimenti di Amanieu de Sescas (il "salut" *Dona per cui planc e sospir*, f. 144r, gli *ensenhamens de la donzela e de l'escudier*, f. 145v-146r, infine il "salut" *A vos que ieu am dezamatz*, f. 146v), tra i quali si inseriscono due testi lirici (*BdT* 194.19 e *BdT* 234.7, f. 144v) ed una pagina completamente bianca (f. 145r), la novella occupa proprio l'ultimo posto (f. 147v, c.1-4-148r, c.1): e che la trascrizione sia stata un po' frettolosa e non rifinita appare comprovato dalla mancanza di rubrica intitolativa e attributiva e di iniziale miniata, elementi che spiegano la sua assenza dalla Tavola liminare, mentre ad accidenti meccanici successivi si dovrà addebitare il guasto del foglio finale che ha purtroppo eliminato l'attesa conclusione del racconto.

Anche se il componimento si qualifica adespoto, il nome dell'autore può essere ricavato dall'iterata autonominatio "*Peire .W.*", cioè Peire Guilhem (vv. 192, 262, 363): in effetti ben poco si può dire di lui se non che risulta omonimo del trovatore Peire Guilhem da Tolosa, figura alquanto labile nonostante l'esistenza di una *Vida* trasmessa dai codici I e K con annessa raffigurazione miniata<sup>23</sup>. All'ambiente tolosano conducono alcuni indizi intratestuali (come il richiamo dell'autore al proprio signore *que te cort a Murel*, v. 13, cioè Muret), mentre per Zufferey<sup>24</sup> elementi sia

22. François ZUFFEREY, "La partie non lyrique du Chansonnier d'Urfé", *Revue des langues romanes*, 98 (Montpellier, 1994), p. 1-29; circa l'assenza della novella e delle altre addizioni tardive dalla *Table*: Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 36 con elenco dei testi e in rimando (n. 4) a Paul Meyer, *Les derniers troubadours...*, Geneviève Brunel-Lobrichon, "L'iconographie du chansonnier...", Antoine TAVERA, "La table du chansonnier...".

23. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 42-48 e note (in particolare p. 44-45 in n. 23); Wendy PFEFFER, Robert Allen TAYLOR, *Bibliographie de la littérature occitane...*, p. 340, "Peire Guilhem de Luserna" e "Peire Guillem de Tolosa"; Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, attribuisce la novella a Peire Guillem de Tolosa (p. 354). Anche in successiva n. 66.

24. François ZUFFEREY, "La partie non lyrique...", p. 16-21, Marc-Rene JUNG, *Études sur le poème...*, p. 160-161 e soprattutto Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 42 e p. 354-355 (*Il n'y a qu'un Castelnou satisfaisant, celui des Pyrénées orientales (arrondissement de Perpignan) construit dès la fin du Xe siècle par les comtes de Besalú [...] Un peu plus haut en direction de Millas se trouve le château de Corbère, cité depuis la fin du Xe siècle, et qui relevait de la vicomté de Castelnou*). L'elogio dei Catalani ricorre in vari trovatori fra cui Guiraut Riquier (*BdT* 248.65, v. 8-10; Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 368).



linguistici che toponomastici indirizzerebbero piuttosto verso il Quercy. I dati geografici richiamati appaiono peraltro suscettibili di due divergenti interpretazioni per quanto riguarda la localizzazione del protagonista-narratore (che non è detto debba coincidere con le coordinate anagrafiche dell'autore), il quale, dichiarando Muret come meta di viaggio, aggiunge di essere partito da Castelnuo (v. 6) passando per Corbairiu (v. 18). Trattandosi di toponimi diffusi, allora come ora, gli itinerari virtuali si contrappongono geograficamente, cioè Nord-Sud (Zufferey) oppure Sud-Nord (Jung): tutto ciò riguarda la geografia più fantastica che reale in cui avviene l'incontro di Peire Guilhem con i personaggi allegorici che dichiarano di essere partiti *dels Catalas* (v. 209), di cui si esalta la buona accoglienza, rendendo verosimile l'assegnazione all'io narrante della direzione opposta.

Questo vago indizio di ambientazione transpirenaica è rafforzato da potenziali riscontri di ordine cronologico<sup>25</sup>: due fasce datarie abbastanza distanziate appaiono proponibili per la novella, 1194-1214 (Carlos Alvar) oppure 1252-1253 (il resto della critica a cominciare da Manuel Milà i Fontanals). Ciò dipende dalla duplice possibile identificazione dei due regnanti citati nell'opera, un *rei Navar* (v. 328) ed un *Amfos [...] rei de Castela* (v. 349): Alfonso VIII (1169-1214) e Sancho VII il Forte (1194-1234) oppure Alfonso X el Sabio (1252-1284) e Tibaldo IV conte di Champagne e re di Navarra (1234-1253). Le motivazioni addotte nell'una e nell'altra direzione non appaiono determinanti, e nemmeno risulta dirimente in tal senso il corredo citazionale che sarà di seguito esaminato: resta dubbio quindi se il racconto di Peire Guilhem debba ricondursi a quel clima di ancora intatta e pacifica socialità cortese che precede la crociata antialbigese (datazione alta) o al successivo, malinconico ripiegamento dei protagonisti del *trobar* (datazione bassa). In ogni caso, l'esaltazione della

25. Maria Grazia CAPUSSO, "Contacts franco-ibériques dans la nouvelle allégorique de Peire Guilhem (manuscrit provençal R)", *Revue des langues romanes*, 100/2 (Montpellier, 1996), p. 223-245 (p. 227-238) e "La novella allegorica...", p. 49-55: p. 49 n. 35 in rimando a Carlos ALVAR, *La poesia trovadoresca en España y Portugal*, Cipsa, Madrid, 1977, p. 106-109 e p. 131 (*a comienzos del siglo XIII?*), e di converso: Manuel MILÀ I FONTANALS, *De los trovadores en España*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcellona, 1966, p. 182-183 e p. 224; Paul MEYER, *Les derniers troubadours...*, p. 34-35; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...* (p. 161: *printemps de 1253, si l'on veut attribuer quelque valeur au temps de pascor, au début du poème*, v. 11); Lowanne E. JONES, "Lo Saber dans les quatre allégories occitanes du XIII<sup>e</sup> siècle", Hans-Erich KELLER (coord.), *Studia Occitanica in memoriam Paul Remy*, Western Michigan University, Kalamazoo, 1986, vol. I, p. 81-92 (p. 87: *entre juin 1252 et juillet 1253*); Suzanne MÉJEAN-THOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, rileva la coincidenza anche troppo puntuale dei due regni di Alfonso X e Tibaldo di Navarra (p. 376-377).

corte alfonsina sede di *pretz e valor* nonché dell'indispensabile generosità regia (v. 350-357) ed il gossip cortese riportato sul re navarrese che *avia sa dona gequida* (v. 328-329 e seguenti) attestano un diretto coinvolgimento di Peire Guilhem sul territorio iberoromanzo. Tale impressione è rinforzata da almeno un'altra citazione nominale, poiché fra i nobili elencati con riprovazione verso la fine della novella spicca un Peire de Moncada che rinvia alla famiglia catalana detentrica del viscontato di Béarn (dal 1173 al 1290) e storicamente caratterizzata da ricorrenti velleità autonomiste: purtroppo le frequenti omonimie all'interno della genealogia di tale casato non aiutano a risolvere la persistente incertezza cronologica<sup>26</sup>.

Peire Guilhem si qualifica scrittore colto e documentato sulla cosiddetta *fin'amor*, abile nel costruire un racconto ben equilibrato fra vivacità narrativa, preziosità letterarie riflesse e scoperte istanze didattiche. I tre aspetti convivono armoniosamente e si potenziano a vicenda, mediati da un io autodiegetico fortemente caratterizzante, eppure mai invasivo, piuttosto amichevolmente disponibile a trasmettere la propria eccezionale esperienza ad un pubblico più volte chiamato in causa. Gli appelli da autore a pubblico si localizzano nella prima parte dell'opera, prima che subentri il dialogo fra protagonista e dio d'Amore che orienta piuttosto in direzione intradiegetica<sup>27</sup>. Le problematiche affrontate, da quelle etico-sentimentali al servizio vassallatico e cortigiano, fino alle più minute regole di socialità cortese, riflettono una visione del mondo che aveva permeato profondamente la civiltà letteraria galloromanza, e che si apprestava a traslocare in aree più meridionali, come l'adiacente Catalogna. L'analisi della novella non può quindi prescindere dai suoi riconoscibili modelli diretti (trobadorismo occitano) o indiretti (oitanici e mediolatini), e soprattutto dalla produzione narrativa più affine (*novas*), ma per un inquadramento culturale non rigidamente diacronico occorrerà tenere presenti anche i riflessi, possibili e probabili, di questo modo narrativo piacevolmente contaminato di discorsi ammaestranti e intarsi citazionali: le *noves rimades* catalane, che proprio la novella, più di altre contigue esperienze letterarie, in certo modo prefigura ed annuncia.

26. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 40 e n. 11: "potrebbe qui trattarsi del figlio del famigerato siniscalco Guillem Ramon, uccisore del vescovo di Tarragona (1194), che risulta visconte del Béarn a partire dal 1215, morto nel 1224 [...] o nel 1228", e in precedente n. 10 per altre possibili identificazioni di personaggi citati nella novella (Dorde Barasc, v. 414, En Foih, ·N Olivier, v. 415). Inoltre Maria Grazia CAPUSSO, "Contacts franco-ibériques...", e Suzanne MEJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, in note (p. 356, 376-377 e sulla dinastia Moncada a p. 380-381).

27. A v. 28 *Dir vos ai a que'l conoscatz*; 38 *...so sapchatz*, 59 *E dirai vos...*, 70 *Puesc vos dire...*, 114 *E que volete que plus vos dia?*, 150 *E que cujatz que fasia ela?*, 242 *Et en que'us pessatz...*

Conviene procedere anzitutto a una veloce dissezione analitica dell'opera. Anche se il brusco taglio del finale impedisce di prenderne visione con completezza, quanto resta (438 versi) si caratterizza per indubbia coerenza e compattezza. Se alcuni critici<sup>28</sup> hanno proposto una tripartizione strutturale (descrizioni dei personaggi, domande di Peire Guilhem al dio d'Amore e relative risposte), sembra da enucleare piuttosto un bipolarismo di fondo, in base alla predominanza rispettivamente descrittivo-narrativa e dialogico-didattica (v. 1-253 e 254-439), che si bilanciano in maniera quantitativamente equilibrata pur tenendo conto dell'incerta porzione di versi venuta a mancare; ulteriori sottodivisioni interne sono evidenziate da peculiari cerniere di raccordo.

Lo scontato esordio primaverile (v. 1-5) è subito personalizzato dall'inquadramento topografico di cui s'è detto (v. 6-23); segue l'incontro del protagonista-narratore con alcuni personaggi (*un cavazier*, v. 25, *una dona*, v. 91, *un escudier*, v. 126, *una donzela*, v. 127), dei quali si susseguono descrizioni particolareggiate, estese a due palafreni (v. 24-149); la loro identità sarà svelata soltanto nella seconda parte dell'opera. Dopo uno stacco musico-canoro (v. 150-163), un gruppo consistente di versi (v. 164-231) è dedicato ai primi approcci tra l'io narrante ed i viaggiatori: saluti e convenevoli, da cui appare evidente (v. 192 e seguenti) che i misteriosi personaggi conoscono l'identità di Peire Guilhem e sono al corrente delle sue inquietudini sentimentali, cosa che stupisce lo stesso protagonista. Ne consegue la sua interessata offerta di ospitalità, accolta purché ciò avvenga *pres de fontaina e de pratz / [...] e pres de boscatge, / Car li castel nos so salvatge* (v. 206-208). Si profila quindi una sorta di *locus amoenus* (v. 214, 216-217, 223, 225: *En un verdier claus de rauzel*, con l'aggiunta di una *fontaina [...] fresca*, di un *prat [...] de noelas flors e di manhs auzels per lo boscatge*)<sup>29</sup>, comprensivo di concreti ma non disprezzabili agi culinari (v. 228-231), spesso richiamati in simili situazioni narrative. Questo settore di transizione, sebbene abbastanza ampio, non

28. Da Marc-René JUNG (*Études sur le poème...*, p. 161: *À une première partie descriptive, font donc suite deux parties composées chacune d'un discours*) a Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB (*Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 43: *Le poème se déroule donc en trois grandes parties: la rencontre et la présentation du cortège et des personnages, les questions de Peire Guillem au beau chevalier et les réponses qui lui sont faites*).

29. Edmond FARAL, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Champion, Parigi, 1967: "Le Jugement d'Amour ou Florence et Blanche fleur" (Appendice I, p. 251-269), v. 33-40; Lowanne E. JONES (ed.), *The 'Cort d'Amor'. A Thirteenth-Century Allegorical Art of Love*, University North Carolina, Department of Romance Languages, Chapel Hill, 1977, v. 67-94 e, in ambito catalano, Anna Maria COMPAGNA (ed.), *Guillem de Torroella...*, v. 411-436. Per precisazioni su elementi componenziali del *locus amoenus* (*gravier*, prato erboso) n. 73.

appare dispersivo, anche perché introdotto e concluso da due eterogenee divagazioni, ai v. 150-163 già richiamati e 232-253, la cui densità letteraria meriterà specifiche annotazioni.

In tale rilassata cornice termina la parte narrativa e prende inizio quella dialogica, che continua fino all'interruzione accidentale dell'opera. Dopo una breve autopresentazione del dio d'Amore relativa a se stesso ed al proprio corteggio (Merce, Leutatz, Vergonia: v. 254-271), e dietro richiesta esplicita di Peire Guilhem che ottiene subito assenso (v. 272-275), si susseguono in due blocchi distinti le serrate domande del protagonista (v. 276-361) e le relative risposte del suo interlocutore (v. 362-439), quasi perfettamente consequenziali e movimentate da un paio di contenute digressioni (sui regnanti navarrese e castigliano già introdotti: v. 328-357, e sui personaggi citati con discredito verso la fine dell'opera: v. 412-419).

Sia la bipartizione di base che la fitta esplicitazione d'insegnamenti cortesi avvicinano la novella al genere didattico per eccellenza, l'*ensenhamen*, salvo il fondamentale ribaltamento dei ruoli: non è infatti l'io-protagonista-narratore a dispensare precetti vari al proprio casuale interlocutore, ma al contrario sono le entità incontrate per via (Dio d'Amore in primo luogo) a provvedere all'ammaestramento del collaborativo discente. Altri riscontri potrebbero essere suggeriti da *Abril issia* e dallo stesso *Juici d'amor* di Raimon Vidal, opere nelle quali è stato riscontrato lo stesso procedimento di suddivisione binaria e autoriflessiva. Facile il raffronto nel primo componimento, dove si giustappungono l'incontro narratore-giullare e il successivo *ensenhamen*; più complessa la situazione del *Juici*, doppiamente divisibile in *deux parties inégales, la seconde — toujours didactique — réfléchissant, déplaçant et continuant autrement la première, qui trouve là une manière de miroir textuel*<sup>30</sup>. A tutte le *novas* vidaliane avvicina peraltro l'attualità dei richiami personali e polemici, e lo stretto coinvolgimento del protagonista narrante sia per quanto riguarda lo sviluppo del racconto che le problematiche etico-sentimentali sistematicamente discusse. Circa l'organizzazione strutturale, inoltre, se per la novella non si può parlare di una vera e propria tecnica compositiva ad incastro, come è stato rilevato per i molteplici piani narrativi predisposti da Raimon Vidal, un abbozzo di tali procedimenti è comunque riconoscibile nei versi (328-345) dedicati alle peripezie poetico-sentimentali del re di Navarra, che innescano

30. Jean-Claude HUCHET, "L'apparition des Novas...", p. 47-48; Mercedes Brea, "E a vos aug...", con ulteriori rimandi, e Don Alfred Monson, *Les 'Ensenhamens' occitans...*, p. 98-101.

con toni nostalgici e recriminatori una distinta dimensione diacronica e spaziale velata di attraente vaghezza<sup>31</sup>.

Quanto alla didattica cortese, la novella s'inserisce in una tradizione bene impiantata in area occitana, data l'estesa trattazione di tali argomenti all'interno di vari generi letterari, sia pure con scelte espressive specificamente caratterizzate. Limitandosi alle opere che, come la presente, intrecciano aspetti narrativi e didattici, l'assunzione dell'*integumentum* allegorico coinvolge, a differenza di quanto registrato nel territorio d'oil, pochissime altre composizioni pervenute, i cui tratti peculiari sembrano prevalere sulle generiche affinità ideologiche e di contenuto. Un punto di raccordo essenziale è comunque costituito dall'iterata affermazione ed esaltazione del desiderio di conoscenza: solo un adeguato addottrinamento, conseguito con ponderato giudizio (*sen* e *saber*), può permettere di entrare nella comunità privilegiata dei cultori della *fin'amor* ed è in fondo lo stesso atteggiamento di convinta partecipazione che pervade gli *ensenhamens* e le *novas* vidaliane, a partire da *Abril issia*<sup>32</sup>.

I generi in cui prende forma la suddetta enunciazione e trasmissione del sapere sono peraltro ben distinti. Appartengono ancora in tutto al versante lirico la tenzone fra Guilhem de Saint-Didier e un anonimo interlocutore (*don*), incentrata sulla descrizione e spiegazione di un sogno che si svolge in un *vergier plen de flors* (v. 5), e la canzone allegorica di Guiraut de Calanson, sintesi emblematica della raffigurazione più o meno tradizionale della divinità d'Amore. Quest'ultima sembra aver aperto un dibattito interno al trobadorismo occitano: l'*Exposition* di Guiraut Riquier, illustre vincitore di una sorta di concorso letterario indetto dal conte Enrico II di Rodez fra i trovatori della sua corte, fu forse preceduta dalla stessa novella di Peire Guilhem<sup>33</sup>, mentre invitano a credere in probabili

31. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 50-54 (il re navarrese che ora *chanta de pechatz*, v. 338, sarà Tibaldo di Champagne, notoriamente poeta, o Sancho VII, già fidanzato con Costanza di Tolosa?). Circa i precedenti strutturali del racconto a incastro: Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa...*, Raimon Vidal, *Il Castia-Gilos...* (Introduzione, p. 24-26 in rimando a Todorov), e Paolo DI LUCA, "Le *novas* del manoscritto...", p. 293-294.

32. Alberto LIMENTANI, *L'eccezione narrativa...*, p. 45-60: "L'io" e la memoria, il mecenate e il giullare nelle *novas* di Raimon Vidal"; Don Alfred MONSON, *Les 'Ensenhamens' occitans...*, p. 84-101; Lowanne E. Jones, "Lo *Saber* dans les quatre allégories..." e Elizabeth W. POE, "The meaning of *saber* in Raimon Vidal's *Abrils issia*", *studia Occitanica*, vol. II, p. 81-92 e 169-178; Scott Michael FRANCIS, "The *Joglar* as Salesman in Raimon Vidal de Besalú's *Abrils issi'e mays intrava*", *Tenzo* 24/1-2 (Honolulu, 2009), p. 2-19. La produzione allegorica occitana è ora presa in congiunto esame (con utili aggiornamenti e precisazioni) da Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi. Un'idea della poesia dei trovatori*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 2012.

33. Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...* e "La novella allegorica...", p. 66-67, n. 72. La tenzone di Guillem de Saint Didier (o Leidier: in rubrica del ms. a', f. 569 *la tenzo*

sconfinamenti italiani e catalani le discrete similarità espressive rintracciate in alcuni componimenti di Guittone d'Arezzo o Francesco da Barberino, fino alla tarda *pièce* anonima, *Del primer nom d'Amor suy en demanda*, segnalata da Giuseppe Ernesto Sansone in fondo ad un manoscritto tardo trecentesco del *Cercapou* di Francesc Eiximenis<sup>34</sup>. Del resto, già Cerverí de Girona aveva dimostrato di saper finemente destreggiarsi fra struttura superficiale e soggiacente allegoria nella *Faula del rossinyol*; devono infine essere nominate due composizioni di Peire Cardenal, una delle quali (*Caritatx es en tan bel estamen: BdT 335.13*) rientra nei "contrastati tra entità astratte personificate", mentre la cosiddetta *faula* (*Una ciutatx fo, no sai cals*) appare piuttosto vicina all'apologo o al sermone<sup>35</sup>.

L'anonimo *Chastel d'amors* oscilla tra la raffigurazione ancora statica di tipo calansoniano e un gusto più mosso, quasi teatrale di rappresentazione dello spazio amoroso-cortese: notevoli i riscontri in area sia francese che italiana, a cui del resto rimanda la qualità scrittoria del codice, così come l'inusuale struttura metrica, comunque ancora strofica<sup>36</sup>. Un coerente

---

*d'en Guillem de Sain Leidier e d'una dona*, ma inc. *Guillem de Saint Deslier*; le prime due *coblas*, anonime, anche nel ms. D<sup>1</sup>, f. 209a) rientra nelle tenzoni fittizie, con l'ulteriore specificazione del sogno, su cui Maria Luisa MENEGHETTI, "Beatrice al chiaro di luna. La prassi poetica delle visioni amorose con invito all'interpretazione dai provenzali allo stilnovo", *Symposium in honorem prof. M. de Riquer*, Quaderns Crema, Barcellona, 1988, p. 239-255. Edizione critica: Guillem de Saint Deslier, *Poésies du troubadour Guillem de Saint-Didier*, Aimo SAKARI (ed.), Société Néophilologique, Helsinki, 1956 e, con alcune correzioni suggerite da Dafydd EVANS, "L'oiseau noble dans le nid d'un oiseau vilain: sur un passage de Guillem de Saint-Didier", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 78 (Halle, 1962), p. 419-436, Aimo SAKARI, "Le somni de Guillem de Saint-Didier", *Studia Occitania in memoriam Paul Remy*, Hans-Erich KELLER (coord.), Western Michigan University, Kalamazoo, 1986, vol. I, p. 253-264; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 128-133, Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi...*, p. 215-218; Emilia MURATORI, "Per una biografia del trovatore Guillem de Saint Didier", *Filologia romanza e cultura medievale...*, vol. II, p. 555-573.

34. Biblioteca de Catalunya, ms. n. 1720 (Bon. 7-VI-26), f. 88v-89v: Giuseppe Ernesto SANSONE, "L'allegoria dei tre gradi d'amore in una poesia provenzale inedita", *Romania*, 101 (Parigi, 1980), p. 239-261; Carme Bastardas, "Poesia al·legòrica o endevinalla?", *Miscel·lània Joan Bastardas*, 2, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcellona, 1989, p. 143-148 e Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi...*, p. 55-57 e note (con rimandi a COM 2 e RIALC). Per i parziali riscontri italiani: Maria Grazia Capusso, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 30-34 e note; Addenda e correzioni, p. 240.

35. Rispettivamente Miriam CABRÉ, "La *Faula del rossinyol* di Cerverí de Girona", *La narrativa in Provenza...*, p. 67-81 e Miriam CABRÉ, *Cerverí de Girona and his Poetic Traditions*, Tamesis, London, 1999, p. 152-179, più Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi...*, p. 110-116 con altre segnalazioni; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 127 e Eric KÖHLER, Hans Robert JAUSS (ed.), "Grundriss der romanischen Literaturen...", VI/2, n. 7396 (*Poésie didactique moralisante, structurée comme une nouvelle*), Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 21, n. 26, Sergio VATTERONI, "Le poesie di Peire Cardenal (II)", *Studi Mediolatini e Volgari*, 39-40 (Pisa, 1993), p. 105-218 (p. 194 n. 44 da cui si cita); Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 40-41.

36. Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 3206, f. 1r-2v: *Compagnon en pessamen*: René NELLI, René LAUDAUD (ed.), *Les troubadours...*, p. 242-256, testo secondo Antoine Thomas, "Chastel d'Amors, fragment d'un ancien poème provençal", *Annales du Midi*, 1 (Toulouse, 1889), p. 183-196, e per parziali recuperi dei versi illeggibili Vincenzo De Bartholomaeis, *Poesie provenzali storiche relative all'Italia*, Istituto Storico Italiano, Roma, 1931, vol. II, p. 303-313. Eric KÖHLER, Hans Robert JAUSS (ed.), "Grundriss der

impianto narrativo può essere riconosciuto soltanto alla *Cort d'amor*<sup>37</sup>, in accordo con la novella per il contrassegno metrico dell'*octosyllabe* a rima baciata, ma fortemente squilibrata in direzione didattica per la sovrabbondanza di discettazioni pronunciate dalle numerose entità allegoriche (che risentono di più che probabili suggestioni francesi). Una certa similarità strutturale con la novella potrebbe ancora essere rintracciata nella sua tendenziale bipartizione, dai contorni peraltro indecisi: secondo Jones una *art of love* statica e discorsiva, seguita da una *dramatic love allegory*, mentre altri intravedono il succedersi di una definizione prima cortese e poi disinvolatamente libertina dell'amore (a ciò rinvierebbe la supposta distinzione fra i due principali personaggi ammaestranti, *Cortesia* e *Cortesa d'Amor*). I progressi narrativi visibili sono pressoché nulli per quanto è dato di conoscere: manca anche qui il finale dell'opera, e all'interno dei più di 1700 versi conservati solo rarissimi e quasi miniaturali squarci descrittivi (introduzione al regno d'Amore; incoronazione festosa del dio; balli e tripudi floreali al castello)<sup>38</sup> vivacizzano il clima fortemente disputativo e paragiudiziario.

Come risalta dal fondamentale studio di Marc-René Jung, per questi isolati esperimenti occitani i modelli in filigrana evocano abbastanza decisamente la Francia, dal dialogante *Jugement d'amour* con relativo *verger*, all'impostazione quasi trattatistica di tutta una tradizione didattico-narrativa

---

romanischen Literaturen...”, VI/2, p. 266, n. 4628 (*ce texte prov. a été écrit en Italie*; datazione *plutôt vers le milieu que vers la fin du s. XIII*); Andrea PULEGA, *Ludi e spettacoli nel Medioevo*, Istituto Cisalpino, Milano, 1970, p. LXXVI e seguenti; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 146-148; Lowanne E. JONES, “*Lo Saber dans les quatre allégories...*”, p. 89-91; Gianfelice PERON, “*Rolandino da Padova e la tradizione letteraria del castello d'amore*”, Luigina BORTOLATTO (coord.), *Il castello d'amore. Treviso e la civiltà cortese*, Associazione Tarvisium, Treviso, 1986, p. 189-237; Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 19-20 e n. 23; Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 39-43 (si rileva un *ensemble narratif* costituito da *Chastel*, *Cort* e novella); Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi...*, p. 40-44, 65-67, 172-174.

37. Contenuta nell'antico canzoniere provenzale N, ora Pierpont Morgan Library, ms. M. 819, f. 31r-46v: *Seinor, vos que volez la flor*. Lowanne E. JONES, *The 'Cort d'Amor'...* (citazione a testo da p. 84), e “*Lo Saber dans les quatre allégories...*” (p. 83-87); inoltre Matthew BARDELL (ed.), “*La Cort d'Amor*”. *A Critical Edition*, European Humanities Research Centre, Oxford, 2002; recensione di Peter T. RICKETS, *Revue des langues romanes*, 107 (Montpellier, 2003), p. 211-227; Eric KÖHLER, Hans Robert JAUSS (ed.), “*Grundriss der romanischen Literaturen...*”, VI/2, p. 268-269, n. 4648 (*s. XIII ... la fin manque et le ms. a plusieurs lacunes*); Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 148-159; Don Alfred MONSON, *Les 'Ensenhamens' occitans...*, p. 95-98; Marco GRIMALDI, *Allegoria in versi ...*, p. 36-40.

38. Rispettivamente v. 35-94, 835-882, 1561-1630 (segue l'annuncio di una guerra contro Orgoglio e infine uno schizzo descrittivo di Zovens, v. 1720-1721: *Gent li destreis sor sas blozas cris / La garlanda de flor de lis*). Sulle problematiche trattate vedere le introduzioni Lowanne E. JONES e Matthew BARDELL, e Marc-René JUNG, *Études sur le poème...* (p. 151, n. 72 sui due supposti ma quasi omonimi personaggi per cui verificare lo scetticismo di Lowanne E. JONES, *The 'Cort d'Amor' ...*, p. 213-214, n. 417) e per il *ton de jurisprudence* Lowanne E. JONES, “*Lo Saber dans les quatre allégories...*”, p. 85 da cui si cita.

che culminerà nel *Roman de la Rose*. Può essere indicativo di tale consolidata prospettiva il fatto che una delle prime testimonianze letterarie di lingua francese in Occitania sia costituita dalla *Chasse aus mesdisants* di un certo Raimon Vidal (omonimo dell'illustre predecessore), operetta a sfondo allegorico composta nel 1338 nella contea di Foix. Per ragioni insieme politiche e culturali (basta pensare alla corte francesizzante del Cerimonioso, con l'appoggio personale della regina Violante)<sup>39</sup>, gli stessi modelli oitanici tenderanno ad imporsi nei numerosi e vivaci poemetti allegorici di area catalana: *noves* dei fratelli Jaume e Pere March e *Ventures* già citate, dove è operante una proficua dialettica tra amenità descrittive e minuta erudizione cortese.

Tornando alla novella di Peire Guilhem, l'indubbia volontà ammaestrante si concentra soprattutto nella seconda parte: basta scorrere il nutrito elenco di domande e relative risposte (v. 276 e seguenti), tutte incentrate su questioni ampiamente dibattute dai cultori della *fin'amor*. Molte di esse riguardano aspetti ontologici (origine, nutrimento, raffinamento e spegnimento di Amore; sue illusorie belle apparenze e sua intrinseca antinomia) già ricorrenti nella produzione lirica occitana e destinati sia a percorsi paralleli in Italia, che a durevoli revivescenze in area catalana<sup>40</sup>, senza tuttavia la razionalizzazione definitoria promossa dalla configurazione didattico-dialogica della novella, che procede come un questionario serrato e, quasi ovunque, coerente.

Un punto di riferimento irrinunciabile è rappresentato dalla più tarda *Exposition* (datata 1280), sistematico conguaglio di varia e non sempre univoca meditazione: novella ed *Exposition* divergono ad esempio per quanto riguarda la causa dello spegnimento di Amore, che secondo Peire Guilhem (v. 383-387 della novella) va addebitato ai malevoli *lausengiers*, mentre per Guiraut Riquier moralisticamente risiede nel *fait*, cioè nella consumazione fisica dell'amore stesso<sup>41</sup>. Un aspetto trattato con ampiezza

39. Isabel DE RIQUER, "La literatura francesa en la corona de Aragón en el reinado de Pedro el Ceremonioso (1336-1387)", *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Francisco LAFARGA (coord.), Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcellona, 1989, p. 115-126; Alfred MERCIER, "La Chasse aux médisants", *Annales du Midi*, 6 (Toulouse, 1894), p. 465-493 a cui si richiama Isabel GRIFOLL, "Literatura d'oc...".

40. Margherita SPAMPINATO BERETTA, "Il percorso occhi-cuore nei trovatori provenzali e nei rimatori siciliani", *Messana*, 8 (Messina, 1991), p. 187-221 e Aniello FRATTA, *Le fonti provenzali dei poeti della scuola siciliana. I postillati di Torraca e altri contributi*, Le Lettere, Firenze, 1996; Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition di Guiraut Riquier...*, p. 77-83; Costanzo DI GIROLAMO, "L'eredità dei trovatori in Catalogna", *Filologia antica e moderna*, 9 (Soveria Mannelli, 1995), p. 7-27, Stefano ASPERTI, "I trovatori e la corona d'Aragona", *Mot so raso*, 1 (Castelló d'Empúries-Girona, 1999), p. 12-31; altre indicazioni in Francesco BRUNI (coord.), *Capitoli per una storia del cuore*, Sellerio, Palermo, 1988.

41. La novella allegorica, v. 383-387: *Ela [Amors] s'abranda e s'escan / Per fals conte d'ome truan, / Cui Dios gar de bon'aventura, / Pero l'amors creih e melhura / Can lo lausengier es proatz* (e a v. 392-393:



nel dotto commento riquieriano alla lirica di Calanson, e invece solo accennato da Peire Guilhem, riguarda la diversificazione temporale del servizio amoroso: la progressiva ascensione dell'amante verso l'amata è icasticamente rappresentata, nella quarta *cobla* della canzone allegorica, dal superamento di successivi e assai difficoltosi *portals* e *gras* del palazzo d'Amore, oggetto di varie elucubrazioni critiche in epoca moderna<sup>42</sup>. Già Riquier peraltro proponeva la connessione esegetica tra i portali (cinque nel primo Guiraut) e quelli che risulteranno i *catr'escalons* di un tardo e scarsamente attestato canone trobadorico (*fenhedor*, *pregador*, *entendedor*, *dru*), previo lo sdoppiamento dell'ultimo stadio tra le fasi del 'bacio' e del 'fatto' o *quinta linea Veneris*, "innovazione perfettamente adeguata al clima complessivo dell'opera"<sup>43</sup>.

Superando tali diatribe interpretative, e spostandosi dalle successive denominazioni del sospirante-postulante-pretendente-amante ai comportamenti sincronicamente richiesti per non interrompere l'ardua operazione di ascesa, si giunge ai quattro gradini del secondo Guiraut (*onrars-selars-servirs-sufrirs* in *Exposition*, v. 559-562) anticipati quasi integralmente e forse non casualmente nella novella (v. 368-371: *Vostra dona, ab longa atenda, / Pot esser que·us aura merce, / Ab sol que no·us camges en re / De lies amar e de servir, / Ni de celar ni de sufrir*). Il successivo v. 372 della novella

---

*Mas desazaut e desplaizer / E lauzengier la fan baissar*), e di converso Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, v.363-380 e p. 89, p. 95; per altri riscontri Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 73 (con nota n. 387 di p. 121 sui *lausengiers*).

42. Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 90-97 e relative note: per i portali prevalgono le *quinque lineae amoris* ovidiane o i cinque sensi, Lionel Y. FRIEDMAN, "Gradus Amoris", *Romance Philology*, 19 (Berkeley, 1965), p. 167-177 e note al testo; Lowanne E. JONES, "Guiraut de Calanso's Lyric Allegory of Lady Love", *Mélanges de philologie romane offerts à Charles Camproux*, Université Paul Valéry, Montpellier, 1978, vol. I, p.105-120. Circa l'infidità del percorso v. inoltre Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 41-42, postilla *g* (i *gras mout les calansoniani*, v. 29, risultano "lisci" o piuttosto "scivolosi", accezione accreditata dall'interpretazione riquieriana di *Exposition*, v. 563-565: *e cascus es mot lens, / tal que·l pueya greumens / hom ses elenegar*, con figura annominativa *les-elenegar* su cui ancora, p. 187-188 in n. 563-565). Anche tutti i portali secondo Riquier sono di difficile accesso (v. 494, v. 505, v. 541, ecc.), e sulla rischiosità estrema del passaggio tra quarto e quinto portale, "bacio" e "fatto", *Exposition*, v. 520 e seguenti e nota 518-519 di p. 185.

43. Jean Prosper Theodorus DERROY, "Merce ou la quinta linea Veneris", *Actes du VIe Congrès international de Langue et Littérature d'oc et d'études franco-provençales*, Centre d'Études Médiévales, Montpellier, 1971, vol. II, p. 309-328 e Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 95 da cui si cita; i *catr'escalons* appartengono al "salut-domnejaire" anonimo *Dompna vos m'aves et amors* (p. 93-95 e note in rimando all'edizione a cura di Elio MELLI; ora Francesca GAMBINO (coord.), *Salutz d'amor...*, p. 700-733); per riscontri lessicali in una canzone mariana Giuseppe TAVANI, *Folquet de Lunel. Le poesie e il romanzo della vita mondana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2004, p. 58-63; Francisco Javier OROZ, *La lírica religiosa en la literatura provenzal antigua. Edición crítica, traducción, notas y glosario*, Diputación Foral de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Pamplona, 1972, p. 139-140 e in generale Glynnis Marjory CROPP, *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Droz, Ginevra, 1965, p. 49-79; inoltre Gaia GUBBINI, *Tactum, osculum, factum. Il senso del tatto e il desiderio nella lirica trobadorica*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2009.

(*Ni'n siatz volvens ni canjaire*) condanna l'atteggiamento irresponsabile degli amanti volubili (o addirittura infedeli): la casistica didatticeggiante è alquanto fitta al riguardo e converrebbe verificare ulteriori analoghe enunciazioni seriali in area provenzale e catalana<sup>44</sup>.

Il rischio di una certa aridità espositiva appare positivamente risolto, oltre che dall'affabilità stilistica, dall'intrusione dei dubbi personali di Peire Guilhem (v. 276-279, e cfr. v. 182-183: come potrà ottenere Mercé dalla propria dama?). Scontato l'incoraggiamento del dio (v. 368-373); dialettico, e non privo di ambiguità, il precedente dialogo con Merce (v. 184-187); fortemente attualizzanti i cenni di polemica politico-sociale trasmessi con velata metafora (v. 306-319, 360-361: perché Merce, Leutzatz e Vergonia fuggono col dio d'Amore, in particolare dalle corti e dai castelli iberici? Mancano le relative risposte) o attraverso l'invettiva diretta (v. 412-419), che culmina in un'esortazione moraleggiante (v. 420 e seguenti, gli ultimi pervenuti). Se a tutto ciò si aggiunge un velo di leggerissima ironia o autoronia (il poeta perfettamente addottrinato sulla natura d'amore *se moque et se dépeint comme naïf*), il clima da *novas* recupera i suoi toni più tipici e più gradevoli.

Alle *novas rimadas* rimanda soprattutto la ricchezza intertestuale e interdiscorsiva dell'opera, intendendo con l'ultimo termine, come ha proposto Cesare Segre<sup>45</sup>, l'ineliminabile apparentamento di un'opera con i propri modelli ideologici e culturali. Peire Guilhem dimostra di muoversi agilmente tra evidenti suggestioni oitaniche (di area soprattutto romanzesca) e meno scontati, eppure diffusi accatti trobadorici, entrambi bene assimilati al proprio corredo enunciativo al punto da rendere quasi impercettibili le accurate operazioni di riutilizzo.

L'esordio arricchisce il proprio impianto standardizzato (attacco stagionale) con tocchi elegantemente individualizzanti: il protagonista-narratore che impartisce ordini ai suoi sottoposti, s'immerge nella natura, appare

44. Sulla relativa omogeneità dei comandamenti positivi Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 120 n. 371-372 con vari rimandi (Amanieu de Sescas, *Dona per cui planc e sospir*, v. 57-58; *Conte d'Amour*, v. 71-74; Pere BOHIGAS (ed.), *Lirica trobadoresca del segle XV. Joan Basset i altres poetes inèdits del Cançoner Vega-Aguilò*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcellona, 1988, p. 205-227, v. 257-259); relativamente autonoma la serie di precetti enunciata in Lowanne E. JONES (ed.), *The 'Cort d'Amor'...*, v. 386-392 (1. *bona fes*, 2. *lialtatz*, / *E sos afars sia cellatz*, 3. *mesura*, 4. *sens*).

45. Cesare SEGRE, "Intertestuale e interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti", Costanzo DI GIROLAMO, Ivano PACCAGNELLA (coord.), *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, Sellerio, Palermo, 1982, p. 15-28, a p. 23-24: interdiscorsività si applica "per i rapporti che ogni testo, orale o scritto, intrattiene con tutti gli enunciati (o discorsi) registrati nella corrispondente cultura e ordinati ideologicamente, oltre che per registri e livelli". Circa la *gentille satire* il rilievo è di Lowanne E. JONES, "Lo *Saber* dans les quatre allégories...", p. 83 e p. 88 (da cui si cita).

coinvolto in piacevoli discussioni letterarie (ai vv. 22-23 s'inserisce con buona probabilità un'allusione alla *chanson de geste* di Fouque de Candie e non alla tenzone Gui de Cavaillon-Falco)<sup>46</sup>. Tale inquadramento trova perspicui riscontri, oltre che in peculiari settori lirici (pastorella, *reverdie*), in area didattico-narrativa (da *Abril issia* agli *ensenhamens*) e avrà ampio sviluppo nelle successive *noves* catalane, dal cosiddetto *Conte d'amour* alla *Ventura* di Vicenç Comes, dal *Déu d'amor caçador* al *Roser de vida gaia* e alla *Jiosa Garda* di Jaume March: molto pertinente l'analisi incrociata di alcuni di questi componimenti, definiti *Ventures al·lègoriques amoroses*, da parte di Josep Pujol<sup>47</sup>. Quanto alla puntuale descrizione dei personaggi incontrati per via, la raffigurazione maschile ed equestre del dio d'Amore (v. 25: *un cavazier*), vivacizzata da tocchi floreali (v.38-58) di probabile accatto oitanico (giudizio d'amore, *Fablel dou Dieu d'amors*, *Roman de la Rose*), echeggia in modo palese un passo del romanzo provenzale di *Jaufré* (v. 525-546 passim)<sup>48</sup>, mentre il catalano *Déu d'amor caçador* presenta tratti genericamente convergenti nell'estrema positività e benevolenza di tale figura<sup>49</sup>. E ancora, le descrizioni immaginifiche dei palafreni del dio (v. 59-87) e di Merce (v. 115-125) si risolvono in un allegro affastellamento di nozioni erudite (tratte per lo più dai lapidari) per parti dell'arredo

46. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 57-58 e note 50-52: da scartare quindi il rinvio effettuato da Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 161, n. 93 a *BdT* 142.2=192.2a, tenzone di contenuto politico e non amoroso come qui si evince dal contesto (v. 22-23: *parlan d'En Folcuens e d'En Gui / Cal amet mai*). Paola MORENO, *La tradizione manoscritta del Faucon de Candie*, Liguori, Napoli, 1997, p. 271-272, e della stessa "Lasse inedite della *chanson de geste* de Foucon de Candie", *Medioevo Romanzo*, 15 (Bologna, 1990), p. 371-405, e Paolo DI LUCA, "Salutz d'amour et de geste: analyse du groupe métrique Frank 13", *Revue des Langues romanes*, 114 (Montpellier, 2010), 1, p. 47-63. La vaga proposta alternativa di Suzanne Méjean-Thiolier, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, (p. 357: *lequel des deux poètes illustre le mieux la fin'amor?*) vanifica la probabile consistenza intertestuale dell'allusione.

47. Josep PUJOL, "El narrador al verger..." (particolarmente a p. 173-177 per la novella), inoltre Lola BADIA, "La *Ventura del Cavaller N'Huc e de Madona*. Un nouveau roman occitano-catalan en vers du XIV<sup>e</sup> siècle", *Romania*, 114 (Parigi, 1986), p. 96-134, v. 104 seguenti, con elementi di contorno analoghi all'interno di vicende sostanzialmente dissimili, dai saluti tra i viandanti (v.113-114: *Déus vos sal, / — Sèyer, e Déus vos gart de mal*), alle profferte di cibo (v. 155-165), e soprattutto la descrizione del *trap* (v. 346 ss., per cui infra e in n. 64.) Clima analogo nella *Ventura de Vicenç Comes* (Pere BOHIGAS (ed.), *Lirica trobadoresca...*).

48. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 62-64 con specchio di raffronto a p. 63: da *Jaufré*, v. 525 (*Un donzel gran, e bel e gen*) — *Lai on cobra*, v. 25-26 (*Un cavazier, / Bel e gran e fort e sobrier*) a *Jaufré*, v. 546 (*Car ferit li ac lo soleils*) — *Lai on cobra*, v. 32-33 (*Car tocat li ac lo solells / Qu'escapatz fo del clar mat*) si contano almeno otto luoghi di palese riscontro motivale e formale: Charmaine Lee (ed.), *Jaufré*, Carocci, Roma, 2006, ai versi corrispondenti. Nel *Fablel* è invece il cavallo del dio *couveres de flors; / Molt en i ot de diverses colors*: Irville Charles LECOMPTÉ (ed.), "Le *Fablel dou Dieu d'Amors*", *Modern Philology*, 8 (Chicago, 1910-11), p. 63-86: v. 233-234.

49. Jaume VIDAL ALCOVER (ed.), "El *Déu d'Amor caçador*. Edició d'un text en *noves rimades*, del segle XIV", *Estudis de Literatura medieval i moderna*, Moll, Mallorca, 1996, p. 135-155, v. 62-66: *Car trop era jolis, / amorós, aculent, / ben parlant, avinent, / e'n tots sos fayts pervença / ach d'om d'alta semença*.

equestre, con una accentuazione di aspetti vivacemente stravaganti che richiamano il meraviglioso feerico di romanzi o *lais* antiofrancesi soprattutto negli inediti accostamenti cromatici (del resto, uno dei palafreni multicolori *fon de Bretanha*: v. 118)<sup>50</sup>. Analogo tratteggio quasi pittorico di persone e cavalcature, con sottolineature retoriche sulla preziosità di abiti e oggetti, si ripresenterà in area catalana, dalla *Faula* di Guillem de Torroella alla *Ventura* di Vicenç Comes<sup>51</sup>.

Il suddetto rigoglio fantastico non esclude la cosciente intromissione di un certo spessore polisemico, privo di effettive decodifiche all'interno dell'opera, che si mantiene su un piano di attraente ma irrisolta ambiguità. Se è facile quindi trovare punti di raccordo con la produzione latamente cortese (topica ad esempio la *descriptio* della bellissima Merce, che oltre ad obbedire a precetti retorici standardizzati sembra echeggiare la Brunissen del *Jaufré*)<sup>52</sup>, l'*inventio* di Peire Guilhem risalta in particolari inediti: come l'abito rosso e la lunga capigliatura di Vergonia, il cui significato profondo permane abbastanza enigmatico. La donzella alla quale sono

50. Valeria BERTOLUCCI, "Commento retorico all'*Erec* ed al *Cligès*", *Studi Mediolatini e Volgari*, 8 (Pisa, 1960), p. 9-51 e Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 103-105, in rimando a Brigitte PRÉVOT, Bernard RIBÉMONT, *Le Cheval en France au Moyen Âge*, Paradigme, Orléans, 1994, nonché a Michel PASTOUREAU, *Figures et couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Le Léopard d'Or, Parigi, 1986; inoltre Anne PAUPERT-BOUCHEZ, "Blanc, rouge, or et vert: les couleurs de la merveille dans les *Lais*", *Les couleurs au Moyen Âge*, Publications du Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix, Aix-en-Provence, 1988, (Senefiance n. 24), p. 301-328 e, circa l'abbigliamento feerico, Alice PLANCHE, "La parure du chef: les chapeaux de fleurs", *Razo. Cahiers du Centre d'Études Médiévales*, 7 (Nizza, 1987), p. 133-144 e "Les robes du rêve. Robe de roi, robe de fée, robe de fleurs, robe du ciel", *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*, Cahiers du Léopard d'Or, Parigi, 1989, p. 73-91.

51. Anna Maria COMPAGNA (ed.), *Guillem de Torroella...*, v. 225-291 con minuziosa *descriptio* del *pelaffrè ferrer* (v. 226; per il richiamo alle giuste proporzioni, *no poquet ne gran* di v. 228 *Lai on cobra*, v. 68: *E no fon trop pauc ni trop grans*, con nota a p.104); Pere Bohigas (ed.), *Lirica trobadoresca...* (v. 142-183 in relazione ai due cavalli, *blanch* v. 138, e *neyr* v. 140, rispettivamente della dama in abito *vert* e *vermell*: v. 129).

52. *Lai on cobra*, v. 91-113: i v. 93-94 (*Ni neu ab gel, can cai en branca, / Non es de la mitat tant blanca*) sono posti a raffronto con *Jaufré*, v. 3141-3142 (*Car pus es fresca, bela e blanca / Que neus gelada sutz en branca*) in Robert TAYLOR, "The figure of Amor in the Old Provençal Narrative Allegories", *Court and Poet. Selected Proceedings of the third Congress of the International Courtly Literature Society*, Glyn SHERIDAN BURGESS (coord.), Francis CAIRNS, Liverpool, 1981, p. 309-317: p. 317 n. 17; il *Salut* catalano: Paul MEYER (ed.), "Nouvelles catalanes inédites", *Romania*, 20 (Parigi, 1891), p. 193-209, v. 34-35 *E la gola que neus en prat / Cant es gelat, par*; per l'apparentemente antinomico v. 106 *E fon graila e grassa e dalgada* (Marc-René Jung, *Études sur le poème...*, p. 162 traduce "svelte, forte et fine") ancora *Salut*, v. 50 *grayles e blanxs, gros e delgatz*. Incarnato simile a rosa appena sbocciata: *Lai on cobra*, v. 98 *roza de mai brotonada* e Amedée PAGÈS, "Poésies catalanes inédites du ms. 377 de Carpentras", *Romania*, 42 (Parigi, 1913), p. 174-190 (*Conte d'amour*), v. 197 *rosa, quant ve la al maig*. Capelli presumibilmente biondi (*Lai on cobra*, v. 101 *...cabels que son lonc e saur*, per cui Amedée Pagès, "Poésies...", v. 157-160 *caubeylls [...] Que semblen m'e[n] fin aur colats*, v. 275 *Els cabeylls saurs com bel aur fis*), al più con sfumature dorate (Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 106 n. 101), più che "rossi" (pure proposti per *Jaufre* dall'ed. Lee, e Anna Maria COMPAGNA (ed.), *Guillem de Torroella...*, v. 482 *cabels ros*, peraltro tradotti "biondi" a p. 85).

affidate funzioni vocali e pratiche (dal canto ‘nuovo’ all’allestimento del padiglione conviviale) potrebbe essere *rapprochée de la discretion, du secret* (Jung) o, addirittura, evocare l’incontro di sensualità e penitenza nella Maddalena (Taylor)<sup>53</sup>. Illusorio comunque pretendere una soluzione certa, anche perché il colore rosso risponde a un gusto cromatico trasversale: sulla sua polivalenza simbolica, anche a livello iconografico, si è soffermato Michel Pastoureau, e si noti ad esempio, nel tratteggio delle due dame consolatrici di Vicens Comes<sup>54</sup>, l’attribuzione del colore rosso (passione?) a Mercè, accanto al verde di Speranza.

Ad almeno un tassello di questo variegato bagaglio letterario può essere assegnata univoca provenienza: si tratta del motivo delle frecce d’amore di tre metalli (acciaio, oro e piombo), portate insieme all’*arc d’alborn* (v. 129: alvorno in quanto legno pregiato) dallo scudiero Leutzatz, personaggio di per sé totalmente privo di descrizione fisica (soltanto due versi generici in coppia con la donzella: v. 148-149). Garante dell’autorevolezza di questa figura è comunque la trasparenza semantica del nome, che ricomparirà per uno dei quattro *lebrer* che accompagnano il *Déu d’amor caçador*<sup>55</sup>. Le tre frecce sono descritte da Peire Guilhem e poi parzialmente chiosate dal dio su sua esplicita richiesta (v. 130-137 e v. 400-407): manca però un’esegesi completa, restando chiara solo la destinazione del dardo plumbeo, riservato ai traditori (v. 135-137 e v. 402). Questa variante amplificata della tradizionale dicotomia ovidiana (oro=amore/piombo=disamore) appare preziosa ma non inedita, poiché un importante precedente è costituito dalla canzone allegorica del trovatore Guiraut de Calanson, attivo alla corte di Alfonso VIII all’inizio del secolo XIII. Nella canzone, rarissimo esempio di *descriptio* fisica e comportamentale della divinità amorosa, non sono fornite chiavi interpretative dei vari

53. Il tratteggio di Vergonia potrebbe collegarsi al motivo ternario emergente dal *chant noel* (v. 155-163) per cui v. infra. Marc-René JUNG, *Études sur le poème ...*, p. 167; Robert TAYLOR, “The figure of Amor...”, p. 315.

54. Michel PASTOUREAU, *Figures et couleurs...*, p. 40 circa il ventaglio simbolico assegnato al colore rosso, “fource, courage, largesse, charité” ma anche “orgueil, cruauté, colère”. Prima descritte e poi decodificate le dame “verde” e “vermiglia” (con relative cavalcature) nella *Ventura de Vicens Comes*: Pere BOHIGAS (ed.), *Lirica trobadoresca...*, v. 128-141, 400-408 e 566-570 (il colore vermiglio ...*vol dir qu’aycelhs / qui mercè vol trobar / ab liey que platz amar, / haja’ l cor enflamat / d’Amor*); sulla *detallada descripció de l’abillament de les dues dames i de l’arnès dels seus rossins*, Josep PUJOL, “El narrador al verger...”, p. 164-165 e Annamaria ANNICCHIARICO, “Narracions en vers...”, p. 34-35.

55. Jaume VIDAL ALCOVER (ed.), “*El Déu*”, v. 167-199: secondo la spiegazione fornita dal dio, i *quatre lebrers al lats, / grans, ben fayts e delgats* (v. 73-74) rappresentano rispettivamente *Humilitat* (v. 169) — *Loyaltat* (v. 176) — *Efermetat* (v. 183) — *Sperança* (v. 190). Per il raffronto col *Roman de la Rose*: Robert TAYLOR, “The figure of Amor...”, p. 315.

tratti componenziali di tale raffigurazione, tra cui appunto le tre frecce. Il commento offerto verso la fine del secolo XIII dall'*Exposition* di Guiraut Riquier sarà improntato ad una severa requisitoria contro le vane follie dell'amore profano, e il piombo diventerà la fine inesorabile della passione<sup>56</sup>. Forse meno tendenziosa, e comunque rilevante, la testimonianza di Peire Guilhem, soprattutto se fosse comprovata la sua vicinanza cronologica e geoculturale alla lirica calansoniana; del motivo sono poi documentate ulteriori reviviscenze in Italia e in Catalogna<sup>57</sup>.

E ad ancora più complesse stratigrafie letterarie sembra alludere la prima delle due cerniere di raccordo del cosiddetto settore di transizione tra prima e seconda parte della novella (v. 151-163). Si tratta di un inserto lirico-sentenzioso, l'unico riconoscibile strutturalmente come tale all'interno dell'opera, per la cui paternità sembra di dover risalire peraltro all'autore medesimo: quindi una sorta di autocitazione strettamente motivata dal contesto, fenomeno che coinvolge lo stesso Raimon Vidal (tre volte nel *Juici d'amor*), piuttosto che citazione non identificata (pure ricorrente nelle *novas-noves*, da Raimon Vidal medesimo al *Roser de vida gaia*)<sup>58</sup>.

56. La terza freccia per Riquier consiste nel *fatx que cor / massa entre las jens* (v. 365-366): Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 89, e Maria Grazia CAPUSSO, "Le tre frecce d'amore nella canzone allegorica di Guiraut de Calanson *Celeis cui am de cor e de saber*", *Actes du premier congrès international de l'Association Internationale d'Études Occitanes*, Peter T. RICKETTS (coord.), Westfield College, Association Internationale d'Études Occitanes, London, 1987, p. 157-170, p. 161. Su Guiraut DE CALANSON e la sua canzone databile entro il 1202 ancora Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 17-46 e "La novella allegorica...", p. 66-67; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, supponeva *ce cas unique, l'interprétation d'une chanson allégorique par deux contemporains* (p. 166).

57. Il sonetto di Ausiàs March, *O vós, mesquins, qui sots terra jaeu* enuncia *tres calitats* delle frecce d'Amore: oro, argento e piombo; vedi inoltre le "tre saette" in mano ad Amore nel sonetto di Guido Cavalcanti, *O tu che porti nelli occhi sovente*: per tutto ciò Maria Grazia CAPUSSO, "Le tre frecce...", p. 163-165 e *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 84-88 nonché p. 242 in rimando a Domenico DE ROBERTIS (ed.), *Guido Cavalcanti, Rime, con le rime di Jacopo Cavalcanti* Einaudi, Torino, 1986, p. 66-68. Due *cairels* soltanto, invece, compaiono nel *sirventes joglaresc* (*Fadet joglar*) dello stesso Calanson (Maria Grazia CAPUSSO, "Le tre frecce...", p. 160 e *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 85-86 in n. 71), così come nel *Fablel*: Irville Charles LECOMTE (ed.), "*Le Fablel dou Dieu...*", quartine 106-109 con la descrizione di *due keuvres*, cioè farette, contenenti *saietes* d'oro e di piombo: *L'un fait hair et l'autre fait amer*, v. 436).

58. Luigino PIZZALEO, "La tecnica...", con Appendice, p. 882-883 e Meritxell SIMÓ, "Les citations...", p. 429-430 (con lievi divergenze nella predisposizione dei rispettivi elenchi): oltre alle citazioni non identificate spiccano le tre autoattribuite a Raimon Vidal (Raimon Vidal, *Il Castia-Gilos...*, p.16-17). Per il *Roser* si contano quattro citazioni di cui due ignote, "una sorta di disincastonamento dei versi citati dall'organismo originale, l'azzeramento di ogni riferimento al contesto": Aniello FRATTA, "I trovatori nella memoria...", p. 233-234 da cui si cita, e Isabel GRIFOLL, "Pervivències i innovacions poètiques en temps d'Alfons el Magnànim. Lo *conhort* de Francesc Ferrer", *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo. I modelli politico-istituzionali. La circolazione degli uomini, delle idee, delle merci. Gli influssi sulla società e sul costume. XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona, Napoli-Caserta-Ischia, 18-24 settembre 1997*, Paparo, Napoli, 2000, p. 1463-1488 (p. 1470).

Il *chant noel* (v. 151) di Vergonia contro gli sdegnosi, sleali o venali amanti rappresenta una variante poco considerata del diffuso tema delle dame punite tramite dolorose cavalcature, trattato in ambito mediolatino (dal *De amore* di Andrea Cappellano a certa produzione esemplare relativa alla cosiddetta caccia selvaggia) e francese (*Lai du trot* e *Consaus d'Amor* di Richard de Fournival), e che conoscerà un pregevole riflesso catalano nel *salut* anonimo *Destret d'emors* (codice catalano F), dove al contrario della presente situazione il tema costituisce una sorta di *enclave* narrativa all'interno di un organismo ancora nominalmente lirico. Ulteriori e più sfumate repliche di tale raffigurazione visionaria si potranno cogliere in area catalana (e castigliana) tardomedievale: *La gloria d'Amor* di Bernat Hug de Rocaberti, con il suo *infern d'enamorats* e relativa replica moraleggiante della *Regoneiscença* di Francesc Carrós Pardo de la Casta<sup>59</sup>, mentre un trascurato parallelo italiano settentrionale duecentesco è da ravvisare con ogni probabilità nel "Serventese del Dio d'Amore", poemetto anonimo e acaudato così intitolato da Gianfranco Contini<sup>60</sup>. Sebbene l'autonoma fisionomia enunciativa della novella renda difficile stabilire un univoco modello di riferimento, anche qui si allude senza dubbio alla punizione di dame variamente colpevoli, nonché di cavalieri *senes amor* (v. 156). Manca un'esplicita allusione alla dislocazione oltremontana di tali tormenti, e s'intravede piuttosto una sorta di gogna morale: l'asino, forse emblema

59. Per tutti i componimenti coinvolti Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 59-62 (echi minoritari e dubbi in p. 60 n. 56): da aggiungere Margherita LECCO, "Le dame che cavalcano al trotto. La tradizione della *Mesnie Hellequin* e l'amor cortese", *Il racconto nel Medioevo romanzo...*, p. 117-145 e della stessa "Composizione e cronologia relativa del *Lai du Trot*", *Saggi sul Romanzo del XIII secolo: (Jaufré, Merveilles de Rigomer, Jouffroi de Poitiers, Wistasse le Moine, Sir Orfeo, Lai du Trot)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2003, p. 115-124, infine Margherita LECCO, *Il "Lai del Trotto" (Lai du Trot), con uno studio sulla tradizione del motivo*, Genova University Press (De Ferrari ed.), Genova, 2012. Per il *salut* oltre all'antica edizione di Paul MEYER, "Nouvelles catalanes inédites...", l'edizione di Stefano Asperti in RIALC, e Maria Grazia CAPUSSO, "La foresta degli amanti. Echi e riflessi dell'immaginario medievale nel 'salut' *Destret d'emors mi clam a vos* (codice catalano F)", *Il confronto letterario*, 43/1 (Pavia, 2005), p. 7-23 (altre indicazioni in Annamaria ANNICCHIARICO, "Narracions en vers...", p. 28-29); infine Martín DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana...*, vol. III, p. 152-160 (citazione a testo da p. 158) e p. 246-249.

60. Alfredo STUSSI, *Zibaldone da Canal. Manoscritto mercantile del secolo XIV*, Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, Venezia, 1967 e, in versione abbreviata, *Rime dei Memoriali Bolognesi*: Gianfranco CONTINI (ed.), *Poeti del Duecento*, Riccardo RICCIARDI, Milano-Napoli, 1960, e Gianfranco CONTINI, "Rassegna bibliografica: Giovanni BOCCACCIO, *Amorosa visione*. Edizione critica per cura di Vittore Branca, Firenze Sansoni 1944", *Frammenti di filologia romanza. Scritti di etica e linguistica 1932-1989*, Giancarlo BRESCHI (ed.), Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007, vol. I, p. 555-590; Margherita LECCO, "Il *Serventese del Dio d'Amore* e il suo contesto letterario e editoriale", *Cuadernos de Filología italiana*, 14 (Madrid, 2007), p. 87-100 (p. 89). Nonostante la mancanza del finale, i 192 versi pervenuti, distribuiti in 48 strofe, fanno supporre collegamenti con la cavalcata del *De Amore* di Andrea Cappellano più che con il *Lai du Trot* (Margherita Lecco, "Il *Serventese del Dio...*", p. 91 e seguenti).

dell'accidia, per gli sdegnosi; la *camia desafiblada*, v. 163, cioè priva di mantello, se non addirittura ignominiosamente slacciata, per le meretrici<sup>61</sup>.

Naturalmente in varie altre opere allegorico-cortesi, sia pure con diverse modalità d'intervento, il dio d'Amore salvaguarda i suoi sudditi fedeli e, parallelamente, impone severi castighi agli amanti indegni: se, a livello di raffigurazione topografica, il palazzo d'amore non può essere raggiunto dai *vilas* relegati nel *barri* (canzone di Guiraut de Calanson, ma anche *Chastel d'Amors* e, più confusamente, *Del primer nom d'Amor*)<sup>62</sup>, il *Déu d'Amor çador* proporrà una *dretxura* (legge?) apposita a tutela dei suoi maltrattati sudditi, che in quanto fedeli vengono, invece, addirittura provvisti di un certificato di cittadinanza (*La Joiosa Garda* di Jaume March)<sup>63</sup>: immaginifiche variazioni pseudogiudiziarie con sfoggio di procedure cancelleresche (per cui si distingue soprattutto la *Cort d'amor*) che ruotano attorno al persistente concetto feudale dell'appartenenza ad un sovrano assoluto. Nella novella, l'inconsueta formulazione (il canto in bocca a Vergonia) stempera la dotta farcitura e al contempo costituisce una

61. Oltre a Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 365, che rileva il *rôle traditionnellement carnavalesque du chevauchement (souvent à l'envers) de l'âne* (in possibile connessione con l'influsso dotto del *De Amore*), Mireille VINCENT-CASSY, "Les animaux et les péchés capitaux: de la symbolique à l'emblématique", *Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge (XIe-XVè siècles)*. Actes du XVème Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Toulouse, 25-26 mai 1984, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1985, p. 121-132 (p. 127-131). Sul probabile francesismo *desafiblada* ("camicia senza mantello") TOLBER-LOMMATZSCH, vol. II, c.1457 *desafubler*, 1595 *desfubler*; Marc-René JUNG, *Études sur le poème...*, p. 163 parafrasa "chemise sans agrafe" (*un signe de mauvaise vie* secondo Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 365, da connettere al dispregiativo *mercat* di v. 161, su cui Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 110 n. 160-161).

62. Rispettivamente: *BdT* 243.2, v. 30-32 (Maria Grazia CAPUSSO, *L'Exposition' di Guiraut Riquier...*, p. 37-39, e p. 84 con n. 68 sul commento dell'*Exposition*, v. 581-608 per cui n. 582 di p. 189); ancora più deciso il rigetto sociale in opere quali il *Fabel dou Dieu d'Amors* —Irville Charles LECOMPTE (ed.), "*Le Fabel dou Dieu...*", quartine 14-20 sul *pons leveis* che si alza inesorabilmente impedendo al *vilains* di entrare— o il *Chastel* (René NELLI, René LAUDAUD (ed.), *Les troubadours...*, *cobla* 20: *Lainsz non venon ni van / Merchadier ni negosan, / Mas sol ço qu'es de gran ran*), e per l'allegoria catalana Giuseppe Ernesto SANSONE, "L'allegoria...", *cobla* III e p. 257.

63. Nella *Cort* il dio pronuncia il suo *iutgament* (v. 403), subito *mes en brieu / Per so qe l'oblidè plus greu. / Amors lo lor ha saïellat / Ab son anel d'or niellat* (v. 411-414). Jaume VIDAL ALCOVER (ed.), *Déu d'amor çador...*, v. 86-93: *Privar de bé e de gaug / deuria hom la dona / que a son leal seif dóna / pena, mal ni turmén. / Si-us volets, breumén / vos faray tal dretxura, / qu 'a leys serà trop dura / ques amats a sofrir*, nella *Joiosa Garda* (ed. Jaume VIDAL ALCOVER, v. 112-274), su richiesta di Jaume March il dio d'Amore fa stilare *lletres* [...] *crenença comandant* (v. 214-215) certificate *ab son real segell* (v. 223), il cui testo trascritto per intero (v. 231-274) termina con precise coordinate spazio-temporali (*Joiosa GARDA*, 31 agosto 1371).



raffinata *mise en abyme*<sup>64</sup> dell'oggetto centrale della ricerca di Peire Guilhem (come ottenere amore) e, quindi, del significato profondo dell'opera.

Altre più che probabili suggestioni oitaniche stanno alla base del quadro d'intrattenimento che precede la parte dialogica (v. 232-253): all'interno di quella sorta di *verger* selvatico e non domestico che accoglie temporaneamente i viandanti, e per il quale i rimandi alla produzione narrativo-didattica sono larghissimi, in senso diacronico e spaziale, dall'oitanico 'giudizio d'amore' alle *Ventures*, spicca la descrizione insieme realistica —ampie misure, arredamento e decorazioni interne— e fantastica —la salamandra favolosa produttrice del tessuto (v. 246-247), la magica possibilità di ripiegarla *Ins en la borssa* (v. 244)— del *trap*<sup>65</sup> o padiglione predisposto da Vergonia per l'eterogenea compagnia. Anche qui, nozioni libresche e gusto del particolare concreto (i cuscini, la *polpra biza*: v. 250-251) si fondono in una descrizione solo sfumata di meraviglia, che l'autore partecipa confidenzialmente al proprio pubblico (v. 242-243), salvo delimitare lo spazio digressivo con una mossa retorica scontata (la protesta d'ineffabilità: v. 252-253).

Citazioni trobadoriche *stricto sensu* sembrano assenti dalla novella, nel senso che non compaiono segni evidenziatori di inserti all'otri, sia pure, come spesso accade, normalizzati metricamente al testo ospitante: non si annunciano cioè specifiche *autoritates*, né ricorrono *transitiones* connaturali per questo tipo di operazioni (introduttive e ricapitolatorie); eppure si è appena verificato come il tessuto espressivo della novella appaia tutt'altro che isolato rispetto alla contigua produzione, ed anzi venga fittamente arricchito da echi e richiami variamente allusivi. Un procedimento non dissimile è stato enucleato da Monson per il *Castia Gilos*<sup>66</sup>, la cui inter-

64. Marie-Louise OLLIER, "Le discours 'en abyme' ou la narration équivoque", *Medioevo Romanzo*, 1 (Napoli, 1974), p. 351-364, Lucien DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essais sur la mise en abyme*, Seuil, Parigi, 1977, Alberto LIMENTANI, "Effetti di specularità nella narrativa medievale", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte. Cahiers d'Histoire des Littératures romanes*, 4 (Heidelberg, 1980), p. 307-321; in relazione alle *novas* Jean-Claude HUCHET, "L'apparition des Novas...".

65. Per *Flamenca*, *Jaufré* e supposti precedenti francesi (dal *Roman de Thèbes* in poi) Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 61-62, n. 62; p. 114-115, n. 233. Riscontro catalano in Lola BADIA, "La Ventura del Cavaller N'Huc...", v. 346 (*lo ric drap*) e v. 485 e seguenti: *Avia'y un papalyó / en la carreta rich e bo, / d'obra vermelya, vert e blava; / sus, la cuberta estava, / peyras e cristals hi avia / e obres de grans maestia [...]* *Alí podien dompneyar: / dones hi avia gran re / que Déus tant belas no'n fè, / e donzeles pus de cinc-cents, / belas e joves e plasens.*

66. Don Alfred MONSON, "L'intertextualité du *Castia Gilos*", *Revue des Langues romanes*, 96 (Montpellier, 1992), p. 301-326 (conclusioni a p. 322-323: *Raimon Vidal a su tisser avec la littérature de son époque un réseau dense d'associations variées qui englobe plusieurs genres lyriques et narratifs [...] Même lorsqu'il y a "citation", elle est "générique" plutôt que spécifique*). Per l'individuazione dei tratti strutturali e formali della citazione verificare gli studi citati in n. 12.

testualità implicita, eppure costante e mirata, apporta notevoli elementi di valutazione per l'inquadramento ideologico-culturale e per l'individuazione dei più prossimi modelli letterari.

Se a quest'ultima più sfumata impostazione sembra avvicinarsi, nell'insieme, la novella di Peire Guilhem, in essa alcune fruizioni dirette sono peraltro indubbie, come qui di seguito si cercherà di evidenziare. Sembra di poter rilevare anzitutto una certa predilezione per le composizioni di Peire Vidal, parziale omonimo del nostro autore (ma l'antico abbaglio della critica è stato superato da tempo, poiché “.W.” non può che corrispondere a Guilhem)<sup>67</sup>, e frequentatore della corte di Alfonso VIII di Castiglia in anni quasi corrispondenti a quelli di Guiraut de Calanson. Mentre la conoscenza della canzone allegorica appare provata, per la novella, dal motivo delle triplici frecce d'Amore, quest'ultimo è invece assente dal canzoniere del Vidal, che però accenna in più occasioni (soprattutto *BdT* 364. 47: *Tant an be dig del marques*, v. 19-32) al dio d'Amore in quanto infallibile arciere. Del trovatore tolosano sono addirittura riutilizzati alcuni versi, a cominciare da *BdT* 364. 4, *Anc no mori per amor ni per al* (lirica tutta intarsiata di echi riflessi, come osservava il suo editore AVALLE)<sup>68</sup>. I v. 21-22 (*Vostr'om sui be, que ges no'm tenc per mieu, / Mas ben laiss'om a mal senhor son fiu*) sono parzialmente riprodotti nei v. 187-188 della novella (*Que volc qu'eu fos ses autre sieus. / A mal senhor laissa hom sos fieus*), dove la similarità concettuale del primo trova svariati appigli nel canzoniere vidaliano<sup>69</sup> mentre per il secondo, di evidente sapore feudale, si tratta di una riproposizione quasi perfetta; il disinvolto reimpiego da parte della novella riguarda peraltro le battute di due distinti interlocutori, Peire Guilhem e dona Mercès. Si noti ancora, ai v. 23-24 (*E val ben pauc rics hom quan pert sa gen, / Qu'a Daire-l rei de Persa fon parven*) dello stesso componimento di Peire Vidal, il rimando

67. Maria Grazia CAPUSSO, “La novella allegorica...”, p. 42 e n. 17 (in rimando all'antica correzione del Bartsch ed alle endemiche sopravvivenze dell'anomala identificazione in Peire Vidal).

68. Peire VIDAL, *Peire Vidal, Poesie*, d'Arco Silvio AVALLE (ed.), Riccardo Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, vol. II, p. 331: “uno dei componimenti più elaborati e più ricchi di *exempla*”, e in vol. I a p. 104 seguenti per *BdT* 364. 47 (v. 19-24 e 27-29). In Méjean THIOLIER, *Nouvelles...*, p. 366-367, si propone di riconoscere nel v. 188 di *Lai on cobra* un'allusione a circostanze storiche relative al regno di Tibaldo di Navarra: la ribellione postuma dei baroni nei confronti del figlio suo erede contrasta però con quanto prospettato dalla novella che descrive Tibaldo in vita (v. 328-345).

69. *BdT* 364. 33 (n° XIX ed. AVALLE), v. 12 (*Quar totz sui sieus ses donar e ses vendre*); 364.16 (n°V), v. 55-56 (*Que, per ma fe, mielhs sui sieus / Que no sui d'autrui ni mieus*) e *BdT* 364. 6 (n° XXVII), vv. 28-30 (*Quar sens es e grans valors, / Qui de brau senhor fello / se luenha ses mal resso*) e 364.31 (n°XXXIX), v. 17-18 (*Ni re no degr'om miels fugir / cum mal senhoriu*), nonché 364.28 (n° X), *cobla* IV (con note 17 in II, p. 348 e 29 in II, p. 207): Mario MANCINI, *Metafora feudale. Per una storia dei trovatori*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 172-176.

al personaggio dell'antichità pure richiamato nella novella a proposito delle sue proverbiali ricchezze (v. 80). La concentrazione paracitazionale riguarda inoltre *BdT* 364. 36 (*Plus que'l paubres, quan jai el ric ostal*): il v. 13, pure riportato nella *razo* sul 'bacio rubato', *Be·m bat Amors ab las verguas qu'ieu cueill*, sembra echeggiato dalla novella, v. 278-279: *Car ieu meteis culhi lo ram / Ab que·m feri*<sup>70</sup>, mentre a v. 49 sono evocati i regni di Spagna, parimenti richiamati da Peire Guilhem insieme alla Castiglia (v. 116-117)<sup>71</sup>. L'uso diffuso e cristallizzato dell'espressione in ambito trobadorico impedisce peraltro di cogliere in essa un desiderato indizio cronologico per la novella (il numero di cinque forse rimanda a prima del 1230, unificazione Castiglia-León?). Un'ulteriore, quasi impalpabile connessione tra i due poeti si potrebbe celare nell'immagine, a suo modo preziosa, della tela di ragno (a indicare "inconsistenza e vanità"): il v. 297 di *Lai on cobra* (*Fa·s plus prima que fial d'iranha*), in presumibile riferimento alle ricorrenti crisi sentimentali, trova riscontro in luoghi vidaliani almeno in parte congruenti<sup>72</sup>.

Un altro luogo di usufrutto iterato pare da riconoscere in una sequenza del *salut-domnejaire* di Raimon de Miraval, *Dona, la genser c'om demanda* (*BdT* 406, p. 374), v. 17-19 (*Que no es neguna / Que non i a blanca ni bruna / Disnada d'amor ni dejuna*), scomposta e riutilizzata a distanza, v. 139 (*No sai si c'es bruna ni blanca*) e v. 410 (*Dinnada d'Amors ni dejuna*) della novella<sup>73</sup>; della seconda espressione altre ricorrenze similari sono comunque reperibili, da Marcabru, *Dirai vos senes doptansa* (*BdT* 293. 18), v. 54, al v. 230 dell'*ensenhamen de l'escudier* di Amanieu de Sescas, trasmesso in stretta adiacenza alla novella nel codice R. E ancora, un illustre attacco marcabruniano, *A la fontana del vergier / On l'erb'es vertz josta·l gravier* (*BdT* 293.1), potrebbe costituire l'*auctoritas* soggiacente al richiamo del *grevier*, o greto sassoso, della fontana additata quale luogo di

70. Quasi parallelo il richiamo a Bernart de Ventadorn, *Quan vei la flor, l'erba vert e la foilla* (*BdT* 70. 42), v. 30-31: *e ja non er qu'el eis lo ram no colha / que·l bat e·l fer* (segnalazione in Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 373).

71. Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p. 55 e n. 46. Nel caso di *BdT* 364. 36 si tratterà di Alfonso VIII di Castiglia, Alfonso IX di León, Sancho VI di Navarra e Ferdinando II, piuttosto che Alfonso II d'Aragona, dato il contemporaneo richiamo a Goffredo di Bretagna scomparso nel 1186 (*Jaufré* di v. 48: per la questione cronologica verificare l'ed. AVALLE).

72. *BdT* 364.20, v. 49-51 (n° XXV): *Quar pus qu'obra d'aranha / No pot aver durada / Amors, pus es proada*; inoltre *BdT* 364.28 (n° X), v. 17 (*Fach ai l'obra de l'aranha*) e *BdT* 364.24 (n° XXXI), v. 70: *E sos pretz es aitals com fils d'aranha* (nota di ed. AVALLE, I, p. 102 da cui si cita a testo). Da consultare Oriana SCARPATI, *Retorica del trobar. Le comparazioni nella lirica occitana*, Viella, Roma, 2008.

73. Riscontri in Giuseppe Ernesto SANSONE, *Testi didattico-cortesi...*, p. 222 n. 230; Maria Grazia CAPUSSO, "La novella allegorica...", p.123 n. 410; Suzanne MÉJEAN-THIOLIER, Marie-Françoise NOTZ-GROB, *Nouvelles courtoises occitanes...*, p. 364-365 e p. 380.

sosta e di ristoro: *Estaretz sotz un bel laurier, / On cor fontaina sul gravier / Fresca, freja, clara e genta* (v. 215-217), fontana circondata da *l'erba fresca* (v. 221), a cui si uniscono altri elementi connotativi del *locus amoenus* e dell'*hortus conclusus*<sup>74</sup>.

Con buona probabilità il proseguimento dell'analisi qui avviata potrebbe individuare altri incastonamenti, totali o parziali, poiché la tecnica destrutturante e ricompositiva individuata contempla anche modifiche e adattamenti che rendono meno immediato il riscontro; quanto osservato finora sembra comunque sufficiente a dimostrare la ricchezza intertestuale e la connotazione multicentrica della novella di Peire Guilhem. Essa si colloca, strutturalmente e culturalmente, a un ideale punto d'incontro fra il grande trobadorismo occitano e la sua prosecuzione occitanocatalana ancora in versi. Questo proficuo collegamento continuerà a realizzarsi nelle *noves* trecentesche<sup>75</sup>, alcune delle quali come si è accennato presentano punti di raccordo molto perspicui con il quadro narrativo e gli ingredienti descrittivi e dialogici della novella. Il suo relativo isolamento all'interno del panorama narrativo occitano strettamente inteso potrebbe essere quindi compensato da una tendenza espansiva in direzione catalaneggiante, tutta da verificare e approfondire. L'ipotesi che analoghe composizioni perdute abbiano costituito una sorta di produzione di confine tra le due aree narrative contigue appare tutt'altro che sconsiderata: anzi, sembra suggerirlo la stessa precarietà di trasmissione della novella, annessa con le modalità affrettate e provvisorie sopra rilevate ad uno dei più benemeriti testimoni della cosiddetta eccezione narrativa in lingua d'oc.

74. Per il rimando a Marcabru, vedi a p. 369. Ulteriori impreziosimenti del *gravier* si riscontrano nel *Fablel* (ed. Lecompte, v. 29: *La gravièle ert de precieuses pieres*), nella *Cort d'Amor* (ed. Jones, v. 85 *conca d'aur*) o nella *Faula* (ed. Compagna: *en un loch gint paymentat / de bel marbra gint polit*, contesto pressoché analogo). Oltre al richiamo iterato al terreno erboso (v. 223 *prat*, v. 232 *erbatge*), compare il giardino appartato: Marie-Françoise NOTZ, "Hortus conclusus. Réflexions sur le rôle symbolique de la clôture dans la description romanesque du jardin", *Mélanges de littérature du Moyen Âge au XXe siècle offerts à Jeanne Lods*, École Normale Supérieure, Parigi, 1978, vol. I, p. 459-472 e Armand STRUBEL, "L'allégorisation du verger courtois", *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix, Aix-en-Provence-Marseille, 1990, p. 345-357 ("Senefiance", 28); stesso *décor* in *Cort d'Amor* (ed. Jones), v. 91 (*Claus es de lauries e de pis*) e *Novas del papagay* (ed. Barca), v. 2 (*A l'ombra d'un <laurier folhat>*).

75. Analizzate congiuntamente da Isabel GRIFOLL, "Les noves rimades..." e Isabel GRIFOLL, "Literatura d'oc...", Isabel DE RIQUER, "Les poèmes narratifs catalanes...", Veronica ORAZI, "La narratio brevis...", Annamaria ANNICCHIARICO, "Narracions en vers...".



A DISH OF LOVE:  
COERCED AND UNCONSCIOUS FULFILMENT  
OF LOVE IN *HERZMAERE* (KONRAD VON  
WÜRZBURG) AND *CHÂTELAIN DE COUCY*  
(JAKEMES)

IMRE GÁBOR MAJOROSSY

INTRODUCTION

Many works of the height of Occitan and Old French literature represent conflicts between official marriage and honest love. The love triangle as a social phenomenon had significant impact on the literature of the time and it served as literary material for several well-known texts. Love as a subject was a constant source of popularity, mainly as a result of the ironic and humorous portrayals of the cuckolded husband. Love was almost always considered the highest purpose and therefore any obstacle to love was condemned and ridiculed.

However, playing out the humorous and merry aspect of such relationships was not the sole objective of literary texts dealing with this subject. Lovers became the victims of revenge in many texts, while the surviving characters had to live on in unhappy marriages. The grief of surviving lovers often leads to death which might, under such circumstances, be interpreted as a symbol of intimacy between lovers.

Both works<sup>1</sup> selected for this analysis contain<sup>2</sup> such a conflict. The death of the secret lovers occurs partly as a result of lover's grief and partly as a result of the unveiling of their love affair. However, the person behind the two cases is different: on the one hand, the knight's journey to the Holy Land is proposed by the jealous husband<sup>3</sup>, making his wife,

---

1. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere*, Heinz Rölleke, Edward Schröder (eds.), Reclam, Stuttgart, 1968.

2. Jakemés, *Le roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel*, Catherine Gaullier-Bougassas (ed.), Honoré Champion, Paris, 2009.

3. *In zweierlei Hinsicht ist eine Abreise des Liebhabers sinnvoll: zum einen wird der Ehemann beruhigt, der glauben wird, ein wahrhaft Liebender 'waere niht von lande komen' (123). Zum anderen soll die längere*

the knight's mistress, an unknowing accomplice in her lover's death. On the other hand, the woman dies of grief over her beloved knight's loss, although the direct cause is her consumption of a dish prepared from his heart<sup>4</sup>.

Our purpose is neither an analysis of the well-known philological links<sup>5</sup> between the Middle High German and the Old French texts, nor an evocation of the related narratives<sup>6</sup>, but rather an examination of the scene in which the love affair is unveiled, which leads in both texts quickly to the humiliation of the woman. Death follows the consumption

---

*Abwesenheit des Ritters zur Folge haben, daß [...] man verredet hie daz wort / daz von uns flüget über lant' (168-169).* (Carmen VON SAMSON-HIMMELSTJERNA, *Deutsche Pilger des Mittelalters im Spiegel ihrer Berichte und der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004, p. 256).

4. *Der Tod der Dame entspringt der Intensität ihrer Liebe zum verstorbenen Ritter, ebenso wie er selber an der Trennung von seiner Geliebten stirbt.* David BLAMIREs, "Konrads von Würzburg Herzmaere im Kontext der Geschichten vom gegessenen Herzen", *Jahrbuch der Oswald-von-Wölkenstein-Gesellschaft*, (Hans-Dieter MÜCK, Ulrich MÜLLER (eds.), 5 (1988-1989), Oswald-von-Wölkenstein Gesellschaft, Marbach, 1989, p. 260).

5. *am nächsten verwandt ist der, "Roman du Castelain de Couci et de la Dame de Fayel" von Jakemes Sakesep (um 1285). Wahrscheinlich kannte Konrad eine französische Erzählung dieses Typs.* (Joachim BUMKE, *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*, DTV, München, 2004, p. 281).

6. For example the *Vida von Guilhem de Cabestanh* or two short stories (IV/1, IV/9) by Boccaccio as well as other works, such as *Cento Novelle Antiche* or the *Bremberger Ballade*. An earlier overview can be found in an essay by John E. MATZKE, "The Legend of the Eaten Heart", *Modern Languages Notes*, 26/1 (Baltimore, 1911), p. 1-8. Rüdiger Brandt provides a broader overview: *Das Motiv vom gegessenen Herzen scheint sehr alt zu sein und läßt sich auch außerhalb Europas finden; angesichts möglicher Verbindungen zur Mythologie wird man nicht davon ausgehen können, daß das geographisch entfernteste Motiv auch das ursprünglichste ist. Prinzipiell hat man mit einem unabhängigen Entstehen an mehreren Orten zu rechnen* (Rüdiger BRANDT, *Konrad von Würzburg*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987, p. 106). David Blamires can be consulted for a more recent overview: "The story of the 'eaten heart' (AT 992) is known through orally collected versions from India, Hawaii, the Marquesas Islands, North America, Catalonia and the Cape Verde Islands. It also exists in a variety of literary forms in recorded texts in the Middle Ages and early modern times. Some of these are merely allusions, but the majority are fully fledged works in French, Provençal, Italian, Latin, German, Dutch and English. The earliest one dates from the thirteenth century. [...] The many versions of AT 992 can be divided into two sub-groups: (1) those in which the lover is killed by the jealous husband and (2) those in which the lover dies separated from his beloved and has his heart sent to her as a token of his love." David BLAMIREs, "An English Chapbook Version of the 'Eaten Heart' Story", *Folklore*, 104 (Oxford, 1993), p. 99. *Diesen Racheversionen gegenüber setzt Konrad von Würzburg einen anderen Akzent: nicht der eifersüchtige Ehemann tötet den Liebhaber, sondern dieser stirbt in der Fremde an gebrochenem Herzen; er schickt sein Herz der Geliebten als Zeugnis der Liebe. Der Ehemann fängt es (zufällig) ab und tischt es seiner Frau auf. Konrads von Würzburg Herzmaere ist der älteste Zeuge dieser Umdeutung; wenig später (ca. 1300) ist sie aber, sicher nicht von Konrad beeinflusst, auch im altfranzösischen Roman du castelain de Couci et de la dame de Fayel des Jakemés Sakesep aus der Pikardie überliefert [...]* (Klaus GRUBMÜLLER, *Novellistik des Mittelalters (Märendichtung)*, Deutscher Klassiker-Verlag, Frankfurt am Main, 1996, p. 1125-1126). *Das gegessene Herz ist deutlich ein Wandermotiv, das gern einem lokalen Helden zugesprochen wird. Was beim Vergleich der vielen Fassungen des Märchentyps 992 vielleicht am meisten auffällt, ist die Tatsache, daß die Protagonisten überwiegend benannt sind und Namen tragen, die in vielen Fällen historisch nachweisbar sind* (David BLAMIREs, *Konrads von Würzburg...*, p. 256). The different versions are also summarised in the *Enzyklopädie des Märchens* — Rolf Wilhelm BREDNICH (ed.), *Enzyklopädie des Märchens*, 14 Bände, Walter Gruyter, Berlin-New York, 1977 (ed. Berlin 1990, vol. VI, p. 933-939).

of the dish immediately in both cases<sup>7</sup> as it is revealed that the delicious meal was made of the heart of the beloved man. Thus, our purpose is to look into and to explain the connection between eating and love as expressed in the image of the heart<sup>8</sup>.

#### I. DIFFERENCES IN DETAILS IN THE CONCLUSION

As the two narratives have similar beginnings, we will focus on the elements in which they differ. The most remarkable of these is the slight difference in the realisation of the true nature of the dish. This part of the plot is considerably longer and more dramatic in the Old French version, as the wife attempts to deny the secret love affair after her husband's first announcement<sup>9</sup>:

*Chiertes, sire, je ne puis voire,  
Que ceste parole soit voire,  
Car il a bien .ii. ans u plus  
Qu'en cest paÿs ne fu veüs,  
Des celle heure qu'il se croisa  
Et qu'o les autres mer passa<sup>10</sup>.*

She can only be cornered by the presentation of physical evidence:

*Baille moi ce coffret petit.  
Maintenant li ferai savoir  
Se je li di mençongne u voir.  
[...]  
Les trecces li moustre en apiert<sup>11</sup>.*

7. This is actually a *Reduktion des zwischen Widersprüchen ausgespannten Prozesses auf den exemplarischen Schlußakt*. Die Tristanliebe wird eingengt auf die Treue bis zum Tod, die Treue im Tod. So versteht sich die Reihe der Kurzformen, die, im Blick auf Gottfried, ideale Liebende als Beispielfiguren bieten, z. B. die "Frauentreue", das "Herzmaere" Konrads von Würzburg oder "Pyramus und Thisbe". Die Situation ist überall dieselbe: der Liebende stirbt, und die Frau folgt ihm in den Tod nach —also der, Tristan— Stoff auf die Schlußepisode reduziert. Walter HAUG, *Strukturen als Schlüssel zur Welt*, Niemeyer, Tübingen, 1990, p. 699.

8. Christian Kiening provides an outstanding summary of the aesthetic appeal of this text and all related works: *Das Ästhetische manifestiert sich im Wechselspiel zwischen materialisierender und spiritualisierender Dimension. Festzustellen, dass Sinn in der vormodernen Gesellschaft stärker (oder in anderer Weise) an Körpern und Materialitäten haftet, darf nicht heißen zu übersehen, inwieweit diese Gesellschaft auch eine Hermeneutik entwickelte und verfeinerte, die gerade der Aufhebung des Körperlichen und Materiellen diene* (Christian KIENING, "Ästhetik des Liebestods", *Das fremde Schöne (Dimensionen des Ästhetischen in der Literatur des Mittelalters)*, Manuel BRAUN, Christopher YOUNG (eds.), De Gruyter, Berlin-New York, 2007, p. 192).

9. *Que vous en ce més chi mengastes / Le coer celui que mieus amastes: / C'est dou castellain de Couchi* (JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8064-8066).

10. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8077-8083.

11. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8085-8087; p. 8091.



While in the Middle High German version the husband presents the casket which held the heart before and still holds the ring right at the beginning<sup>12</sup>:

*und hât dir daz herze sîn  
und daz guote vingerlîn  
zeim urkünde her gesant  
bî sînem cnehte in ditze lant*<sup>13</sup>.

The tragic conclusion follows the eating quickly. Like the unveiling, death also sets in in two steps in the Old French text. As the woman realises how horrifying the meal has turned out, she still comes forward for a few minutes, to bewail her lost lover: *Bien me doi plaindre et dire "ay mi!" / Quant j'ai pierdu men douc ami*,<sup>14</sup>. Death is immediately mentioned at this stage in the Middle High German version (*"als ein tôtez wîp gestalt,"*<sup>15</sup>) and it is quick to actually set in: *das herze ir in dem lîbe spielt / von sender jâmerunge*<sup>16</sup>.

Besides these small differences, it is clear that the emphasis is on the realisation of the horrible deed that was just committed. In the following section we will explain the cause of the horror and therefore the death of the woman and how love can find no other way out than eating.

12. Doch wieder sind diese Zeichen nicht nur den Eingeweihten verständlich, sondern auch der Ehemann weiß sofort, was sie zu bedeuten haben, als er das Kästchen mit Herz und Ring zu Gesicht kommt. [...] So werden die beiden Zeichen tatsächlich urkünde, allerdings nicht für die dafür bestimmte Person. Ohne den Ring kann die Dame das Herz später nicht als Zeichen erkennen. Daher trennt der Ehemann die beiden Gegenstände, wie er schon zuvor das Liebespaar auseinandergerissen hat, und führt seinen Racheplan zu Ende (Barbara FEIX, "...mit minneclichen ougen." Die Visualisierung von Liebe und Erkenntnis im Herzmaere Konrads von Würzburg", *Frauenblicke, Männerblicke, Frauenzimmer* (Studien zu Blick, Geschlecht und Raum), Waltraud FRITSCH-RÖSSLER (ed.), Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert, 2002, p. 91). Diese Zeichenprozesse stehen im Herzmaere im Zentrum. Das als Zeichen gedachte Herz besitzt seine eigene Evidenz, wie daran sichtbar wird, dass es sofort als urkünde (V. 401, 475) verstanden wird. Seine Zeichenhaftigkeit indes wird zunächst vom Ehemann, in dem er es zubereiten lässt, blockiert und erst nach dem Mahl, indem er die Erklärung nachliefert, wiederhergestellt. Der Aufschub ermöglicht die tiefer gehende Einheit der Herzen, aber auch die Paradoxierung der Zeichen in einer wuchernden Netz der Bezüge: Dem blutigen Herzen des Ritters (V. 300) korrespondiert der Blutsturz der Dame (V. 484), der genossenen Nahrung der Verzicht auf künftige, dem gegessenen Herzen das gebrochene. [...] Eines der Worte, die, die Grenze von Welt und Dichtung umspielend, Konrads Werke durchziehen, ist das Wort wilde. [...] Ob das Gericht von wilden oder zahmen Tieren gewesen sei, fragt die Dame und erhält die Antwort: beides zugleich — wilde, weil fern aller Freude, zam, weil nahe der Sorgen [vgl. 460-465]. [...] Das Herz als Allervertraueste und zugleich in seiner Inkorporation Allerfremdeste ist es, an dem sich Konrads Poetik der wilde und seine Ästhetik des Erscheinens entfaltet (Christian Kiening, "Ästhetik...", p. 190-191).

13. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 473-476.

14. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8126-8127.

15. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 479.

16. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 520-521.

## 2. SECRET LOVE UNVEILED

Although an assessment of the love of the Dame de Fayel and the Châtelain de Coucy is not the subject of this analysis, it is still worthwhile to look at the words of the characters uttered at the end of the respective works. These show a clear contrast between the self-confident statements of the husband and the passionate sighs of the woman which precede her death immediately and which are therefore probably honest. The revelation of the origins of the dish sounds monstrously cruel and derisive, to some extent an expression of the husband's revenge<sup>17</sup>:

*du hâst des ritters herze gâz  
daz er in sîme lîbe truoc,  
der nâch dir hât erliten gnuoc  
jâmers alle sîne tage.*<sup>18</sup>

*Et pour un peu moi revengier  
Vous ai ge fait son coer mengier*<sup>19</sup>.

Here too, the twofold structure of the Old French version creates stronger dramatic effect:

*Que vous en ce mès chi mengastes  
Le coer celui que mieus amastes:  
C'est dou castelain de Couchi  
[...]  
Congnissiés vous ces armes chi?  
C'est dou castelain de Couchi!*<sup>20</sup>

This repetition of the inexplicably lost lover's name reinforces and emphasises the woman's humiliation and pain which in turn contrasts with the pleasure of eating she had just experienced. All previous bitter experiences of the husband have to merge in the moment of unveiling which leads to the strong lover's grief in the Middle High German text —

17. Wird die materiale Bedeutung des Herzens als Objekt der Rache mit der spirituellen Bedeutung des Herzens als Symbol der Liebe in der Minneauffassung miteinander kombiniert, so wird die Geschichte des gegessenen Herzens einerseits spiritualisiert, während der lyrische Kontext eine Materialisierung erfährt, in der dann, die konkrete Übersendung des Herzens an die auf besondere Qualitäten der Liebe, Intensität und Beständigkeit hinweist. (Jens BONNEMANN, *Die wirkungsästhetische Interaktion zwischen Text und Leser*, Peter LANG, Frankfurt am Main, 2008, p. 54). Bonnemann cites Ursula SCHULZE, "Konrads von Würzburg novellistische Gestaltungskunst im 'Herzmaere'", *Mediaevalia litteraria*, Festschrift für Helmut de Boor zum 80. Geburtstag, Ursula HENNING, Herbert KOLB (ed.), C. H. Beck, München, 1971, p. 456.

18. KONRAD VON WÜRZBURG, *Das Herzmaere...*, p. 466-469.

19. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8074-8075.

20. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8064-8066; p. 8096-8097.

*den fröuden wilde sunder spot,  
den sorgen zam ân underlâz:  
[...]  
der nâch dir hât erliten gnuoc  
jâmers alle sîne tage.  
[...]  
er ist von sender herzenôt  
nâch dîner süezen minne tôt,<sup>21</sup>*

this is only moderately present in the Old French version:

*Que vous en ce més chi mengastes  
Le coer celui que mieus amastes:  
[...]  
Vous l'amastes en son vivant,<sup>22</sup>*

These words could imply that the woman caused the death of the knight and that their affair was rather sad and bleak. Yet her last sighs suggest a different narrative. The monologue, contained in both versions, talks about the devotion and love of the deceased knight that extended to all aspects of life:

*hân ich sîn herze denne gâz  
der mir hât ân underlâz  
von grunde ie holden muot getragen,  
[...]  
[...] der durch mich hât gegeben  
beidiu leben unde lîp.<sup>23</sup>*

similarly:

*Quant j'ai perdu men douc ami,  
Qui tant fu sages et discrés,  
Et sour tous loiaus et secrés,  
[...]  
Bien me moustra qui'il estoit miens!  
Li miens devoit bien iestre siens!<sup>24</sup>*

Such devotion requires an equally strong response. This is how the quick death of the woman can be explained which is actually a kind

21. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 464-465; p. 468-469; p. 471-472. David Blamires underlines the multiple use of word *süeze*: *18mal gebraucht er im Lauf des Gedichts süeze, suoze, süezekeit*. Blamires, *Konrads von Würzburg...*, p. 260.

22. Jakemés, *Le roman du Châtelain...*, p. 8064-8065; p. 8071.

23. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 487-489; p. 504b-505.

24. Jakemés, *Le roman du Châtelain...*, p. 8127-8139; p. 8144-8145.

of suicide: after all, the woman refuses to consume anything after this scene. It is apparently unthinkable to eat anything after such a unique and delicious dish whose consumption also turns out to be such a breach of taboo. The horror caused by the meal is even enhanced by the fact that the woman really liked the new, unknown dish:

*ob ich ie spîse gaeze  
diu sô zuckermæze  
mich dûhte und alsô reine  
sô disiu trahte cleine  
der ich iezuo hân bekort.*<sup>25</sup>

*Y est li coustenghe trop grande  
En atourner tele viande,  
C'on ne nous en siert plus souvent?  
Boinne me samble vraiment.*<sup>26</sup>

The truth, when revealed, puts everything that happened before this moment into a new, final perspective<sup>27</sup>. Once the dish is unveiled, it becomes impossible to continue playing the role of the faithful wife and to deny the affair with the knight. It also becomes impossible to continue the love affair, for two reasons: the knight is dead and even his beloved is guilty of his death to some extent. After all, he only had to undertake the journey to the Holy Land because of the husband's suspicion of the secret love affair. Therefore, the only remaining way for the woman is to follow her lover, even into death.

### 3. ARCHAIC FULFILMENT OF LOVE: UNITY THROUGH EATING

We believe that the woman's tragic decision is the key to a full understanding of the fulfilment of love in the story. Her perception of the events that had just unfolded leads to her realisation that life became

25. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 449–453.

26. Jakemés, *Le roman du Châtelain...*, p. 8050–8053.

27. Doch das *cleinöte*, der *Schatz* (V. 406), wird vom Ehemann auseinandergerissen und genau dadurch die *memoriale Einheit* in eine *paradoxe unio* überführt. Sie ist *paradoxal* deshalb, weil nicht nur am Ende die Liebenden körperlich ineinander verschlungen, sondern auch Präsenz und Repräsentation zum Kippphänomen geworden sind. Präsenz wird hergestellt durch Bewahrung und Übertragung des Körperteils, das andererseits vom System der Repräsentation abhängig ist: von den Praktiken der Wiederaufbereitung und der wiederholten Ereignisberichten und -deutungen. Doch gilt auch umgekehrt: Die Repräsentation durch verschiedene Typen kultureller Verfeinerung (Kästchen, Mahlzeit) erzeugt Präsenzeffekte —die Speise ist so süß wie keine andere zuvor, ist *zuckermæze* (V. 450), wie die Dame mit einem klassischen Begriff der Hagiographie feststellt. (Christian Kiening, "Ästhetik...", p. 188).

worthless for her<sup>28</sup>. The woman commits suicide in both versions directly or indirectly by a hunger strike, *i.e.* a refusal to eat:

*got sol mir verbieten  
durch sînen tugentlichen muot,  
daz nâch sô werder spîse guot  
in mich kein swachiu trahte gē<sup>29</sup>.*

*Je vous affi certainement  
K'a nul jour mes ne mangerai  
N'autre morsiel ne metterai  
Deseure si gentil viande<sup>30</sup>.*

The sad decision to die may have many other aspects besides longing for a reunion in the afterlife. Even though the explanation in the Middle High German version refers to God, the woman wants to take her own life. She summons the power necessary for her deed from her love. Her decision to sentence herself to death would be inexplicable without the power of love, death probably being the only adequate response to the behaviour she exhibited both in her secret love affair and in her pleasure of eating. Her embittered action is therefore equivalent to a form of self-punishment which she imposes on herself for her gourmandise and for her unconscious and only indirect guilt in the death of her beloved knight<sup>31</sup>, whose death can in some sense be considered a consequence of her love. The last remaining body part of the knight disappears in the woman's mouth forever in the act of eating: this is his destruction. That is, in an abstract sense, the woman makes a contribution to the final and irrevocable destruction of the knight. With the reference made to God, the woman's suicide can be interpreted as penitence for her sins.

There is an even more daunting explanation for the tragic end. The woman's suicide may be interpreted as a revenge on her husband: neither the beloved knight, nor her husband can or may enjoy her beauty

28. [...] *zuvâr ez enmac niht langer sîn / daz ich âne in eine lebe*, Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 512-513. [...] *pourquoi viveroie / Quant jou jamais joie n'aroi?* (JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8141b-8142).

29. Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 494-497.

30. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8105-8108.

31. The knight participated in both works in a crusade of sorts in which he fell. In Konrad's text, he dies of lover's grief: *Mit dirre clagenden herzenôdt / der ritter nam sîn ende* (Konrad von Würzburg, *Das Herzmaere...*, p. 334-335). In Jakemes' text, because of a wounding: *En occiant les ont retrais, / Et la fu li castellains trais / D'un grant quariel envenimé, / Plus d'une paume ens el costé. / [...] / ,Gobiert, salués moi ma dame! / Plus ne dist mot, ains rendi ame* (JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 7484-7487; p. 7852-7853).

anymore. Her lover's body was destroyed, and so her body disappears slowly also, after all, she lost her purpose in life.

The explanation with reference to self-punishment is complete only with the high appraisal of the dish mentioned above<sup>32</sup> which must have some profound meaning. The sentences about the uniquely prepared dish seem to be part of a usual courtly conversation which contrasts with the true relationship between husband and wife. The role of eating and especially that of the dish undergo considerable change in the course of the meal: what appears at first as a courtly surprise for the woman becomes a daunting puzzle which has to be solved. As the puzzle conceals a tragic event, the real, bitter solution contrasts again with the delicious taste of the dish. The unveiling of truth about the actual origin of the dish closes a conversation with the husband which formerly appeared as a kind of foreplay, in the disguise of courtly chatter and which has lasted several minutes already.

The woman flees into death, not only from the unbearable humiliation and derision, but also from self-delusion, which might appear as a positive alternative. Upon closer examination of the woman's gourmandise, especially in the light of modern analytical psychology, it becomes apparent how very closely eating and sexuality are linked in her decision. In this sense, sexual pleasure that she could never experience with the knight can only be replaced by the pleasure of gourmandise, that is, the pleasure of a curious touch and of a certain sensual experience. Eating is somehow equated to sexual intercourse, as eating is the only opportunity for a reunion with her lover that is not only spiritual, but also physical. Love and death are unambiguously linked here: the significance of the woman's pleasurable sighs and her enjoyment of eating as signs of fulfilled love is revealed when she learns about the nature of the curious dish. This type of love fulfilled must lead to death as it renders the thought of living on impossible.

In other words, death is the result of separation caused by the alleged deployment of the knight in the Holy Land<sup>33</sup> and of the anticipation of a faith united in love. The two characters are supposed to undergo some

32. See footnotes 19-20 and the quotes they refer to.

33. *daz er mit der frouwen / benamen wollte schouwen / Jerusalem daz reine lant. / und dô der ritter daz bevant, / [...] / daz er nâch ir drâte / wollte ouch varen über mer.* KONRAD VON WÜRZBURG, *Das Herzmaere...*, p. 119-122; p. 126-127. *Tant a pensé quë il s'avise / Que, s'il avient en nulle guise / Que par samblant de lui croisier / Püst le castellain avoier / A çou qu'il eüst la crois prise, / Il na lairoit pur nulle emprise / Quë il ne passast outre mer / Et qu'il ne s'alast acquitter* (JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 6407-6414).

preparation for love, yet they die as a consequence of these preparations. Thus, their initiation in their respective roles proves to be so difficult and exhausting that it costs their lives. Neither can the young knight become a glorious hero, nor can her lady become a happy mistress. None of the two can return home: love's power seems insufficient to save the two and bring their love to blooming but it is sufficient to kill them<sup>34</sup>.

Even the literary rite of female fruitfulness is present, albeit hidden in the respective abstract initiation processes. More precisely, there is a rite of failed fruitfulness. One of the factors leading to the demise of the woman could be fruitfulness. Her total breakdown following the meal and her confession of all that was the main purpose of her life and from which she was expecting some kind of fertilisation is summarised clearly:

*hân ich sîn herze denne gâz  
der mir hât ân underlâz  
von grunde ie holden muot getragen,*<sup>35</sup>

the dead knight's virtue is also praised in the Old French version:

*Qui tant fu sages et discrés,  
Et sour tous loiaus et secrés,*<sup>36</sup>

Despite of all praise, this love bears no fruits in any sense. Neither limitless love, nor everyday marriage can bring fulfilment: the tragic meal destroys both possibilities and none of them can be recreated. As life is melting away, so is fruitfulness forever.

## CONCLUSION

At the end of this analysis, especially in light of the hidden literary rites examined in the last section, we can assert that the scene of the meal is the dramatic climax of the wide-spread story of a secret love triangle; this is true regardless of the version of the text and of the small

34. Für neuzeitliche Begriffe endet sie (sc. die Erzählung) tragisch, aber der Autor will das offenbar nicht so verstanden wissen — betont er doch in Prolog und Epilog ausdrücklich ihre exemplarisch-vorbildhafte Tendenz. Behauptet wird damit also, daß sie etwas Positives verkündet: den Sieg treuer Liebe über alle Schwierigkeiten, am Ende sogar über den Tod (Rüdiger BRANDT, *Konrad von Würzburg (kleinere epische Werke)*, Erich SCHMIDT, Berlin, 2000, p. 80). As Konrad says in the prologue and the epilogue: *dar um sô sulen bilde / ritte runde frouwen / an disem maere schouwen, / wand ez von ganzer liebe seit. and swer alsô reine sinne hât / daz er daz beste gerne tuot, / der sol diz maere in sînen muot / dar umbe setzen gerne, / daz er dâ bî gelerne / die minne lüterlichen tragen* (Konrad von WÜRZBURG, *Das Herzmaere...*, p. 4-7; p. 582-587).

35. Konrad von WÜRZBURG, *Das Herzmaere...*, p. 487-489.

36. JAKEMÉS, *Le roman du Châtelain...*, p. 8128-8129.

differences between the language of different versions. The lovers' union takes place under threatening circumstances in an abstract and yet intelligible sense and leads inevitably to the destruction of the lovers. The meal which is meant in some sense to be equivalent to a meeting in person, and which is at the same time the initiation of the two lovers, could even epitomise a kind of sexual relationship whose true meaning necessitates death inevitably. The woman must not live on as she unites in her person unfulfilled and hopeless love and unintentional guilt in the knight's death.

Death is warranted in another sense also: the mutual devotion of a love affair is separated in time. Therefore, the knight may die in his deployment in the Holy Land contrived by the husband<sup>37</sup>, but also of *herzenôt*<sup>38</sup>, that is because of love. And this is also why the wife must die after consuming the dish as she participated in her lover's death. She realises at this point that she can only look forward to a fruitless and therefore useless and unhappy life. That is, she has only one way to escape: to die.

---

37. *Das in dieser Erzählung doppelt verwandte Motiv der uneigentlichen Pilgerfahrt wird zum einen traditionsgemäß als List eingesetzt. Zum anderen hat die Reise des Helden die Funktion, den Liebhaber auf plausible Art vom Ort des Geschehens zu entfernen, so daß die weitere Handlung ihren Lauf nehmen kann. Bewußt vermeidet es Konrad, die Reise als wirkliche Bußfahrt zu gestalten: viel wirkungsvoller ist es, den Ritter ausschließlich seiner Liebe leben und um ihretwillen sterben zu lassen* (Carmen von SAMSON-HIMMELSTJERNA, *Deutsche Pilger...*, p. 257).

38. Konrad von WÜRZBURG, *Das Herzmaere...*, p. 334.





# DEL CORBACCIO A L'ÀNIMA D'OLIVER: SUÏCIDES, ENAMORATS I APAREGUTS

JOAN MAHIQUES CLIMENT

## INTRODUCCIÓ<sup>1</sup>

La prosa narrativa de Francesc Moner té una doble dimensió espacial, no pas estranya a la narrativa sentimental i religiosa de l'època, que Peter Cocozzella ha definit des d'un punt de vista semiòtic a través de la dicotomia espai / vivència<sup>2</sup>. Amb la seua força expressiva, aquesta doble topografia, complementària i ambivalent, que reflecteix tant en els escenaris reals com en els al·legòrics la interioritat del narrador, tot emfatitzant des d'una perspectiva pretesament autobiogràfica la seua condició humana amb la doble aspiració de l'amor humà i l'amor diví, impregna de manera especial dues obres d'aquest autor bilingüe: per una banda, *L'ànima d'Oliver*; per altra banda, *La noche*. Si centrem la nostra atenció en la primera peça, escrita en català, podem constatar que el seu nucli argumental i estructural rau en la idea de l'enamorat dolgut que, tot travessant un paisatge ben concret —la Vall d'Hebron—, però poblat de símbols transcendents, topa amb l'ànima d'un difunt, Oliver, amb el qual entaula un debat sobre l'amor foll i les seues repercussions morals.

El conjunt de l'obra d'aquest escriptor té una notable densitat de referents literaris i culturals. De manera general, i sense cap intenció d'esgotar aquesta línia de recerca, Cocozzella, a la seua edició de la producció catalana de Moner, presentà un panorama en el qual feia esment d'altres autoritats medievals que haurien pogut inspirar l'autor català. Entre els italians, en destacava sobretot Boccaccio, ja que les seues obres

---

1. Aquest article aprofita part dels materials que l'autor ha aplegat durant la seua estada postdoctoral a l'Institut National d'Histoire de l'Art, amb el finançament del programa Beatriu de Pinós (BP-DGR 2009) en la seua modalitat A. Aquesta estada ha anat dirigida a la consecució d'un projecte integrat en el GAHOM (Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval) i tutelat per la Dra. Marie Anne Polo de Beaulieu, a qui agraïm els mitjans, facilitats i consells donats perquè aquest treball tirés endavant.

2. Peter COCOZZELLA, "Fra Francesc Moner's Psychic Space / Soulful Place", *Caplletra*, 53 (València, 2012), p. 9-34.

constitueixen una vera deu d'ideologies que, amb llur àmplia difusió en les literatures catalana i castellana del segle XV, fóra estrany que no assolissin la producció del nostre autor. Sobretot hi ha base per a pensar que la *Fiammetta* i el *Corbaccio* —i fins potser el *De casibus illustrium virorum* i la *Amorosa visione*—, a través de llurs traduccions, imitacions o adaptacions, catalanes i castellanques, pogueren repercutir en l'epistolari amorós, en l'escenari al·legòric i en els tòpics de l'antifeminisme i de l'estoïcisme de Moner<sup>3</sup>.

Tal com veurem més endavant, per al cas concret de *L'ànima d'Oliver*, aquest mateix estudiós posa especial èmfasi en una influència directa de *Lo somni* de Bernat Metge i la *Consolatio Philosophiae* de Boeci. Aquestes dues obres tenen en comú el fet de presentar en primera persona un relat on el narrador és beneficiari d'una visió sobrenatural tot just quan es troba a la presó. Així mateix, els continguts morals i filosòfics d'ambdues són en alguns aspectes comparables als que vehicula Moner. Arran d'aquestes consideracions, l'estudi que ara iniciem voldria remarcar els elements que vinculen *L'ànima d'Oliver* amb la tradició de les aparicions d'ànimes del purgatori. Aquest fet és fonamental no només perquè determina l'estructura d'aquesta narració sentimental sinó també perquè obre noves perspectives de cara a la seua contextualització literària. De fet, una de les fonts ja esmentades, concretament *Lo somni*, és un dels precedents que centren el seu argument en un diàleg entre un visionari i una ànima del purgatori. En aquesta mateixa línia, compararem *L'ànima d'Oliver* amb el *Corbaccio* de Giovanni Boccaccio, que per a nosaltres és probablement la font més important entre totes les que van inspirar aquesta obra de Moner. També tindrem ocasió d'analitzar des del punt de vista comparatiu altres tractadets que s'inscriuen en la tradició de les aparicions d'ànimes del purgatori, com el *De spiritu Guidonis* de Joan Gobi i l'anònima *Peregrinació del Venturós Pelegrí*<sup>4</sup>.

3. FRANCESC MONER, *Obres catalanes*, Peter COCOZZELLA (ed.), Barcino, Barcelona, 1970, p. 45-46. Vegeu les p. 43-49 d'aquest mateix volum per a una visió panoràmica de la cultura literària, filosòfica i espiritual de l'època que hauria pogut conèixer Moner. A aquest estudi s'han anat afegint d'altres posteriors que completen l'arc de possibles influències rebudes per l'escriptor català, com per exemple Peter COCOZZELLA, "A strain of *Senecismo* in Late-Medieval Literature of the Catalan Domain. The case of Fra Francesc MONER (1463-1492)", *Catalan Review*, 20 (Barcelona, 2006), p. 229-261; Peter COCOZZELLA, *Fra Francesc Moner's bilingual poetics of love and reason. The "Wisdom Text" by a Catalan Writer of the Early Renaissance*, Peter Lang, Nova York, 2010.

4. Per a l'estudi de les aparicions de difunts a la literatura llatina medieval, remetem a Jean-Claude SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, París, 1994. El *De spiritu Guidonis* data del segle XIV i és una de les obres devotes sobre aparicions més influents de l'Europa medieval. Se'n conserven dues redaccions diferents que han estat traduïdes al francès a Jean GOBI, *Dialogue avec un fantôme. Dossier établi, traduit et annoté par Marie-Anne Polo de Beaulieu. Préface de Jean-Claude Schmitt*, Les Belles Lettres, París, 1994. N'hi ha també una traducció catalana medieval que

I. DE *LO SOMNI* A *L'ÀNIMA D'OLIVER*

Les susdites obres de Bernat Metge i Francesc Moner presenten algunes similituds ben remarcables que afecten sobretot el seu fonament estructural. Aquest fet ja fou posat de manifest per Cocozzella:

Diàleg filosòfico-moral dins la tradició platònico-ciceroniana, *L'ànima d'Oliver* suscita tot seguit en el lector el record del *Somni* de Bernat Metge. La comparació d'ambdues obres ens decanta a considerar aquesta darrera com una probable font de la que estudiem, una de les escassíssimes fonts específiques que podríem assenyalar-li. Moner pogué derivar de Metge un element d'importància cabdal en l'estructura d'aquesta obra, com és l'aparició d'una ànima de l'altre món. Ambdós autors mostren una mateixa actitud de resistència a assentir, com a interlocutors del diàleg, als arguments presentats per l'altre interlocutor: si l'autor de *Lo somni* contradiu les proves de la immortalitat de l'ànima exposades per l'ànima de Joan I, Moner roman ferm en l'amor vers la seva dama, malgrat tots els arguments adduïts per Oliver per convèncer-lo de la insània d'aquell amor<sup>5</sup>.

Nosaltres mateixos vam posar èmfasi en aquest aspecte quan vam estudiar *Lo somni* en relació amb alguns relats d'apareguts documentats als segles XIV-XV<sup>6</sup>. Entre altres coses, en destacàvem que ambdues obres estaven focalitzades des d'una perspectiva pretesament autobiogràfica, de tal manera que els narradors s'identificaven amb els autors. Aquesta característica, típica del gènere sentimental, no és tan freqüent en altres testimonis de caire més doctrinal, com és el cas del *De spiritu Guidonis*. A més a més, tant Metge com Moner acaben de manera abrupta el diàleg amb l'aparegut, des del moment que aquest darrer s'esvaeix de manera forçosa i imprevista quan s'esgota el temps de l'aparició. També és semblant la reacció que tenen els dos visionaris: "E jo desperté'm fort trist e desconsolat", ens diu Metge, no gaire diferent a les afirma-

publicà Ramon MIQUEL I PLANAS (ed.), *Llegendes de l'altra vida*, Fidel Giró, Barcelona, 1914, p. 177-207. Per altra banda, el *Venturós Pelegrí* s'ha conservat només a través d'edicions siscentistes o posteriors, tot i que hi ha referències indirectes que confirmen la seua transmissió al segle XVI. Podria datar de principis d'aquesta centúria o fins i tot de les darreres dècades del segle XV.

5. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 69-70; també les p. 43 i 71-72, on aquest estudiós véu alguns paral·lelismes entre *L'ànima d'Oliver* i la *Regoneixença i moral consideració contra les persuasions, vicis i forces d'amor* de Francesc Carrós Pardo de la Casta i amb els tractats escolàstics de sant Tomàs d'Aquino. El mateix estudiós veu la influència de Boeci sobre la doctrina que l'ànima d'Oliver adreça al narrador. Vegeu, al respecte, Peter COCOZZELLA, *Fra Francesc Moner's bilingual poetics...*, p. 40-86. Tal com indica Cocozzella, l'afinitat entre *Lo somni* i *L'ànima d'Oliver* ja fou assenyalada per Marcelino MENDÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de la poesía castellana de la Edad Media. Edición ordenada y anotada por don Adolfo Bonilla y San Martín*, tomo III, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, p. 423.

6. Joan MAHIQUES, "Lo somni de Bernat Metge i els tractats d'apareguts", *Llengua & Literatura*, 16 (Barcelona, 2005), p. 7-37 (especialment, p. 10 i 23).

cions de Moner: “Yo restí trist, mas no gens spantat”<sup>7</sup>. De tota manera, aquesta sensació de tristesa que se succeeix al somni o a la visió no és pas infreqüent en la tradició literària medieval, tal com mostra Cabré tot comparant el passatge de *Lo somni* amb el d’altres autoritats medievals, com per exemple Jaume Roig:

El protagonista del *Spill*, en fi, acabada la visió de Salomó, es desvetlla a trenc d’alba (vv. 15.404-05) ‘tot elevat, /alienat, /esbalaït’ (vv. 15.411-13); com qui somnia ‘cosa plaent’ i el desperten de sobte, es troba ‘desconsolat’ (vv. 15.416-24)<sup>8</sup>.

Un altre paral·lelisme ben particular oposa *Lo somni* i *L’ànima d’Oliver* a altres relats que fonamenten la seua estructura en l’aparició d’una ànima del purgatori, com és el cas del *De spiritu Guidonis*, el *Corbaccio* o el *Venturós Pelegrí*. Mentre que en aquestes obres l’aparegut demana sufragis al visionari, ni Metge ni Moner són requerits per ajudar a saldar cap tribulació d’ultratomba<sup>9</sup>. Podem concloure que *L’ànima d’Oliver* podria haver-se inspirat en alguns aspectes generals i particulars de *Lo somni*, tot i que ambdues obres semblen inspirar-se igualment en el *De spiritu Guidonis* i el *Corbaccio*.

## 2. L’ALCOVA I EL BOSC

La dimensió espacial té una gran riquesa connotativa en els relats d’apareguts. *Lo somni* i el *De spiritu Guidonis* situen el lloc del somni o visió en una cel·la o habitació. En el primer cas, Metge es troba a la presó per una causa injusta —podríem dir per una qüestió política— tot dibuixant un context per a la visió que podria inspirar-se en la *Consolatio Philosophiae*, on Boeci parteix, com a autor i narrador, d’una situació anàloga a la de l’autor català<sup>10</sup>. El *De spiritu Guidonis* dibuixa una escena esdevinguda a la casa de l’aparegut i la visionària, just en el llit matrimonial que compartien en vida d’ambdós. Per tant, aquest tractadet posa èmfasi en els lligams familiars, que té la seua correspondència

7. Bernat METGE, *Lo somni*, Stefano Maria CINGOLANI (ed.), Barcino, Barcelona, 2006, p. 260; Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 164.

8. Lluís CABRÉ, “De nou sobre Metge, *Laelius* i el *Somnium Scipionis*”, *Literatura i cultura a la Corona d’Aragó (segles XIII-XV)*, Actes del III Col·loqui Internacional “Problemes i Mètodes de Literatura Catalana Antiga”, Universitat de Girona, 5-8 juliol de 2000, Lola BADIA, Miriam CABRÉ, Sadurní MARTÍ (ed.), Curial Edicions catalanes, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002, p. 49-62 (p. 59-60).

9. Estudiem més específicament aquesta particularitat en J. MAHIQUES, “Lo somni...”, p. 25-26.

10. Vegeu els comentaris a les fonts d’aquests passatges en Metge (Bernat METGE, *Lo somni...*, p. 125-126, § i,1-2).

lògica en el marc espacial eminentment domèstic i urbà<sup>11</sup>. En canvi, el *Corbaccio* i *L'ànima d'Oliver* representen un marc espacial molt diferent, car accedeixen a la visió d'ultratomba després d'un viatge a través d'un entorn natural salvatge. Certament, aquesta naturalesa és més al·legòrica que real en el *Corbaccio*, mentre que *L'ànima d'Oliver* redueix al mínim les notes descriptives, tot limitant-se a esmentar diversos referents geogràfics reals, com és la Vall d'Hebron i el Portal de l'Àngel, que situen l'acció a Barcelona i els seus voltants. En tot cas, l'obra de Boccaccio i la de Moner es distingeixen per representar un recorregut per espais oberts, a diferència d'altres relats d'apareguts contextualitzats en espais tancats, més o menys civilitzats o, en tot cas, inspirats en l'arquitectura humana —entre d'altres, *Lo somni* i el *De spiritu Guidonis*.

És cert que l'alcova sí que té una funció introductòria ben rellevant tant al *Corbaccio* com a *L'ànima d'Oliver*. Els respectius narradors són enamorats no correspostos que comencen una escena a la pròpia cambra, però senten la necessitat de sortir a l'exterior per diverses raons. Quan el narrador del *Corbaccio* surt de la seua alcova, ja s'ha adonat del seu error inicial i decideix marxar-hi perquè, com ell mateix reconeix, aquests espais tancats perjudiquen aquells qui tenen alguna pertorbació mental. Boccaccio busca companyia, en una tertúlia. De nit torna a casa seua i es retira a la seua alcova. Menja sòbriament, després s'adorm i aleshores somia que té ales als peus i recorre un camí des d'on veu un *locus amoenus* que, a mesura que avança, va canviant: si a l'inici semblava bell i agradable, cada cop es torna més àrid i tortuós. Quant topa amb l'aparegut difunt, aquest li aclareix que el lloc en qüestió no és ni l'infern ni el purgatori, sinó el reialme d'Amor. Tot emprant un discurs al·legòric, defineix aquest indret de diverses maneres, una de les quals s'inspira, sens dubte, en la sentència virgiliana “Facilis descensus Averno”:

*Quatunque l'entrare di questo luogo sia apertissimo a chi vuole entrare con lascivia e con mazzetta, egli non è così agevole il riuscire; ma è faticoso, e conviensi fare e con senno e con fortezza*<sup>12</sup>.

11. Comentem aquests aspectes del *De spiritu Guidonis*, i els posem en relació amb el *Procés d'Esperança Alegre*, esdevingut a Lleida en l'any 1500, a Joan MAHIQUES, “Familia y difuntos en el proceso de Esperança Alegre”, *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Jesús Àngel SOLÓRZANO, Beatriz ARIZAGA, Amélia AGUILAR (eds.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2013, p. 151-168.

12. Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere*. Vittore BRANCO (ed.), Mondadori, Milano, 1994, vol. V, p. 449-450. La cita virgiliana es troba, concretament, a l'*Eneida* (VI, v. 126). La representació al·legòrica d'un palau d'Amor de fàcil entrada i difícil eixida és un tòpic que arrenca, si més no, del *De Amore* d'Andreu el Capellà, tal com indiquem en Joan MAHIQUES, “*Loquitur nobilis nobili* (*De Amore*, lib. I, cap. VI): presència de Virgili i d'altres fonts en Andreu el Capellà”, *Usos i tradició de les literatures clàssiques a les literatures medievals*, Josep Antoni CLUA, Flocel SABATÉ (ed.), Editorial Pagès, Lleida, 2013, p. 81-92.

El difunt ajudarà el visionari a eixir d'aquesta mena de laberint desconegut. En tot cas, la topografia descrita al llarg d'aquest viatge oníric també recorda, de manera molt evident, la selva obscura que Dante representa a l'inici de la *Divina Commedia*<sup>13</sup>.

En començar el seu relat, Moner es troba a l'alcova i sent un gran malestar, però la seua disposició moral és antagònica a la de Boccaccio: si l'escriptor italià surt inicialment de la cambra precisament perquè vol guarir-se dels mals d'amor a través del tracte social, el català només en surt per defugir l'enuig que li provoca la visita de l'amic que el coneix i li dona bons consells morals<sup>14</sup>. Així que, abandonant la pròpia casa quan el dia està a punt d'esvaïr-se, busca la solitud del bosc i els camins tortuosos, actitud que, certament, no és gens estranya a la narrativa sentimental del segle xv<sup>15</sup>. Però l'obra de Moner emfatitza la dimensió moral de la seua elecció, perquè té una obstinada i deliberada intenció d'esgarriar-se a pesar dels consells raonables i les nefastes i previsibles conseqüències dels seus actes, que l'haurien d'incitar a esmenar-se. Citarem tot seguit l'inici de *L'ànima d'Oliver*:

Lo derrer divendres de agost, la hora que'l sol se posta, los mals que dins mi tenen posada certa comensaren a voltar-se, com solen. No podia sufrir-los ni lansar-los; estava per a morir-me com vingué l'amic qui'ls conex. Comensí plànyer-me, a ell, de qui'ls m'à enviats, y de la demasia d'ells; y, en loch de conortar-me, digué'm tants annuygs que'l dexí, y ab fúria dresí los passos a la vall vesina de Sant Yerònim de Ebron per hojr

---

Compareu el passatge del *Corbaccio* amb el següent posat en boca de l'ànima d'Oliver: "Pyetat me fa lo seu estament, perquè conech lo poder que te assalta; però no tinguera tanta fúria si tu mateix, desemparada la barrera, no li haguesses uberta la porta. Quy de leuger creu lo report dels ulls, poria enmalaltir cada hora; però la salut és incerta, y la cura, tarda y costosa", Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 146.

13. Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere...*, p. 445-447.

14. Més endavant citarem el passatge on es fa referència "a l'amich qui'ls conex", tot al·ludint als mals d'amor que pateix el narrador. Això sembla concordar amb la idea del confident que coneix els secrets d'amor, tal com prescriu el *De Amore* d'Andreu el Capellà: *Nam permittitur amatori sui amoris secretarium invenire idoneum, cum quo secreta valeat de suo solatiari amore, et qui ei, si contigerit, in amoris comparatiatur adversis*, Andreas CAPELLANUS, *De Amore / Tratado sobre el amor*, Inés CREIXELL-QUADRAS (ed.), Quaderns Crema, Barcelona, 1985, p. 318. En aquest mateixa línia, el narrador del *Corbaccio* reconeix haver confessat els seus secrets amorosos a un únic confident abans de revelar-los a l'aparegut d'ultratomba: *Il priego tuo mi strigne a dirti quello ch'io mai, fuori che a un fidato compagno, non dissi e a lei sola per alcuna mia lettera fe' palese* (Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere...*, p. 455).

15. El desig de solitud és una actitud manifestada pel mateix Moner a *La noche*, o per Francesc Carrós Pardo de la Casta a la *Regoneixença e moral consideració*, que citem tot seguit: "me retraguí en hora ja tenebrosa en lo profunde secret e doloros centre de les mies cogitacions, a fi que vista e consolació de humana companyia no poguessen torbar me", Anicius Manlius Severinus BOETHIUS, "*Libre de consolació de philosophia*" lo qual feu en lati lo glorios doctor Boeci, transladat en romanç catalanesch. Estampat novament ab la "*Moral consideració contra les persuassions, vicis e forces de Amor*" de don Francesch Carroç Pardo de la Casta, Bartomeu MUNTANER (ed.), Llibreria d'Alvar Verdaguier, Barcelona, 1873, p. 282.

aquel so nomenat èchon, de qui ere cert que, si'm respongués, diguera lo que yo, y, sens fer-me contrari, ensemps ab mi se dolguera.

Fon fet nit escura, molt queda. Yo treballava en exir del camí perquè ningú me hoýs<sup>16</sup>.

La pertinàcia que Moner manté des de l'inici fins al final del relat seria més comparable a la de Metge quan contradí Joan I i Tirèsies que no a la de Boccaccio. Abans de fer cas a la veu personal i benigna del bon amic que el visita, abans d'assentir davant la contundent lliçó del missatger d'ultratomba que se li presenta expressament per fer-lo caure en raó, Moner prefereix escoltar l'eco, un so de naturalesa intrínsecament vana i impersonal que no fa res més que repetir altres veus sense contradir-les ni aportar cap solució.

### 3. DISTINGIR ENTRE L'ECO I LA VEU, UNA QÜESTIÓ MORAL

Tal com hem apuntat anteriorment, l'ànima d'Oliver desapareix de manera abrupta. El narrador, trist però gens espantat, ens explica com va tornar pel mateix camí d'anada i entrà "per lo Portal de l'Àngel quant tocaven a matines"<sup>17</sup>. Moner torna a la realitat, però el seu punt de vista moral s'ha mantingut inalterat al llarg de tot el text, a pesar de tots els arguments esgrimits no només per l'amic confident sinó també per l'ànima d'ultratomba. I en el darrer paràgraf, no gaire convençut, es limita a indicar al destinatari de l'obra el següent comentari relatiu als dicteris morals de l'aparegut d'ultratomba: "Si'm satisfarà, per avant ho sabreu"<sup>18</sup>.

Quan abandona la cambra, Moner es contenta simplement amb l'eco que ressona tot amplificant la seua veu planyent. És un motiu d'ascendència mitològica molt típic a la poesia i la prosa de les èpoques medieval i moderna<sup>19</sup>. La seua transcendència, però, no s'esgota en la falla mitològica, ja que a aquesta lectura s'afegiren d'altres de caire al·legòric i moral<sup>20</sup>. Però la caracterització de l'eco que més s'adiu a l'actitud de

16. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 138-139.

17. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 164.

18. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 165.

19. Els mites de Narcís i d'Eco estan estretament lligats en Ovidi i en altres autors que s'inspiren en aquesta autoritat llatina. En l'àmbit català, podem recordar les *Lamentacions* de Joan Roís de Corella: Joan Roís de Corella, *Les proses mitològiques de Joan Roís de Corella. Edició crítica*, Josep Lluís MARTOS (ed.), Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Alacant-València, 2001, p. 185-191.

20. Giovanni BOCCACCIO, *Genealogía de los dioses paganos*, María Consuelo ÁLVAREZ, Rosa María IGLESIAS (eds.), Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 473-474.



Moner, com a narrador de *L'ànima d'Oliver*, és la que trobem en la descripció que diversos tractats enciclopèdics —morals o polítics— fan dels aduldors. Vincent de Beauvais els compara amb l'eco, sense oblidar la referència bíblica que inspira aquesta imatge: “*Resonans de altissimis montibus echo [Sap. 17, 18]. Conformant enim se adultores vocibus & voluntatibus eorum, quibus cupiunt adulari*”<sup>21</sup>. La mateixa idea, amb una formulació molt semblant, la trobem a la *Somme le roi*, que citarem segons la versió francesa original i la corresponent traducció catalana medieval:

*et tournent tout a bien quant que li hons fet et dit, soit bien, soit mal. Et por ce sont apelé en l'Esriture echo, c'est li sons qui est es montaignes hautes, qui retentist et s'acorde a quanque on dit, soit bien, soit mal, soit voir, soit faus.*<sup>22</sup>

Fassa bé o mal, ells ho loen tot en bé. Per amor d'açò los apel·la la Escripura echo, ço és la veu e'l ço que respon. E ressonen en les valls entre les muntanyes, quant hom puge sus als puigs. E acorde's tot ço que hom diu, sia bé, sia mal, sia ver, sia ffals.<sup>23</sup>

A banda de l'eco, hi ha les veus personals i reals que el narrador de *L'ànima d'Oliver* menysprea. Ja hem vist com primer bandeja l'ajut de l'amic que coneix els seus mals i, després, qüestiona els consells que com a emissari d'ultratomba li dona Oliver. L'actitud del visionari és, doncs, una opció conscient, amb plena repercussió moral. El contrast que hi ha entre els ecos i la vertadera veu s'emfatitza encara més a través de la representació d'Oliver com una ànima no visible que només es manifesta físicament a través de les seues paraules. Moner ens explica: “Espantat restí d'hojr parlar qui no vehia. Mes, ans de haver fet juí què podia ésser, la mateixa veu continuà parlar”<sup>24</sup>. Tal com indica Cocozzella, la representació d'una visió merament auditiva és un recurs que trobem també a la *Regoneixença i moral consideració* de Francesc Carrós Pardo de la

21. VINCENT DE BEAUVAIS, *Bibliotheca mundi seu speculi maioris Vicentii Burgundi, praesulis Bellovacensis, Ordinis Praedicatorum, theologi ac doctoris eximii. Tomus tertius qui Speculum Morale inscribitur*, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, Duaci, 1624 (lib. III, dist. XI, pars III, col. 1042, § 3 “Quia malos fomentat blandis sermonibus”).

22. Fra LAURENT, *La Somme le Roi par Frère Laurent*, Édith BRAYER, Anne-Françoise LEURQUIN-LABIE (ed.), Société des Anciens Textes Français, Paris, 2008, p. 162. El passatge en qüestió es troba al capítol 39 (“Dou pechie de langue”), que al seu torn està dividit en diverses parts, una de les quals va encapçalada pel títol “De losenge”.

23. Biblioteca de Catalunya, ms. 2009, f. XXXIV = 38v. Citem més extensament aquest mateix passatge, i comentem d'altres imatges i comparacions que la cultura medieval associava a l'adulador, en Joan Mahiques Climent, “‘O Senyor, rei de Glòria’ / ‘Senyor, rei de Glòria’: difusió i significat de l'Oratio beati Karoli”, *Estudis Romànics*, 36 (2014), (Barcelona, 2014), p. 245-272 (concretament, p. 262).

24. FRANCESC MONER, *Obres catalanes...*, p. 140. Diversos exemples de relats on s'enregistren sorolls o veus d'ultratomba, en alguns casos de caire diabòlic, a Claude LECOUEUX, “Ces bruits de l'au-delà”, *Revue des Langues Romanes*, 101/2 (Montpellier, 1997), p. 113-124.

Casta, el qual relata com, estant ell sol, escolta una veu, no pas una veu que l'incite a seguir la recta raó, ans al contrari, que l'anima a deixar-se portar per l'impuls passional:

una veu subita no se de hon, mas a mon semblant de aquella part resona hon les tenebres de la nit la claror del sol e dia solen ocupar; ni tampoch se de qui, pero segons lo de que tractaua pense que de falsa openio o de cega voluntat era moguda; la qual en la hora que als lassos e miserables cossos es donat lo repos, per mi que ab la tal ansia penre la son ni reposar no podia, enterrompent la mia consideracio fon sentida dient axi<sup>25</sup>.

Amb l'intent de vèncer la temptació amb què aquesta enganyosa veu l'incita, el narrador invoca la Raó, al·legoria que respon amb un discurs moral. A banda d'aquesta obra, l'*Espill* de Jaume Roig, en un passatge que ja hem esmentat, representa Salomó no pas de manera visible sinó solament a través d'una veu:

Aconortat  
 he confortat,  
 ffantasiant  
 o dormitant,  
 yo stant axi  
 sobrel coxi,  
 agui terror  
 per la orror  
 gran que senti.  
 Yom desperti  
 endormiscat;  
 mas, ariscat,  
 los hulls gitant  
 he remirant,  
 yo res no uiu.  
 Hoy quim diu:  
 'O hom cansat!  
 vell amansat...'<sup>26</sup>.

Els episodis de la *Regoneixença* i l'*Espill* mostren clarament que el recurs de l'aparició no visible no era pas estrany en el context literari del

25. Anicius Manlius Severinus BOETHIUS, *Libre de consolacio...*, p. 28; els comentaris de Peter Cocozzella en Francesc Moner, *Obres catalanes...*, p. 71.

26. Jaume ROIG, *Spill o libre de consells*, Ramon MIQUEL (ed.), Biblioteca Catalana, Barcelona, 1950, vol. II, p. 98-99, v. 6459-6476.

segle XV. De tota manera, aquests exemples escenifiquen un ambient molt més abstracte que no es correspon a l'obra que estem estudiant. La veu d'Oliver és molt més real i humana, car pertany a un difunt que coneix per pròpia experiència els sentiments, les mancances morals i els pecats de Moner<sup>27</sup>. En aquest aspecte, ens sembla més apropiat relacionar *L'ànima d'Oliver* amb el *De spiritu Guidonis* o el *Venturós Pelegrí*, dos relats sobre aparicions d'ànimes en procés de purificació. De l'opuscle de Joan Gobi citarem un interessant passatge a través de la traducció catalana medieval:

lo dit prior escampa ayga beneyta en tots los lochs del dit alberch, e demana a la vidua en quin loch de aquell alberch era pus oyda aquella veu que ella solia oyr; la qual li dix que en aquell loch hon son marit era finat [...] E entorn la mige nit oyren vn so, quasi de vna granera qui fos tirassada per lo pauiment, empero no aparech res visibla. Ladonchs la vidua se espordi merauellosament, e dix cridant al Prior: "Vet, Prior, ço que yo scent." E los altres, oynt aquell ço, no veent algu, molt spaordits callaren. Ladonchs vn qui hauia nom Pera de Borgunya, informa la dona que interrogas que era allo, en aquesta manera: "En lo nom de Jesuchrist crucifficat, digues a nos qui est tu." E en continent vna veu prima, malalta, respos en mig de la cambra, dient: "Ego sum"<sup>28</sup>.

Al llarg de tot el relat l'ànima del difunt es manifesta únicament a través de la seua veu i els sorolls que provoca, però mai es dóna a conèixer visiblement. En l'altre testimoni que hem assenyalat, el *Venturós Pelegrí*, tot anant a Roma per guanyar el jubileu, també escolta, perdut en un bosc, una veu d'ultratomba. I tot i que aquesta obra va ser impresa al llarg de l'edat moderna acompanyada de gravats que representaven l'ànima difunta com un infant nu, la realitat és que el text en cap moment indica que el difunt fos visible. Ans al contrari, dóna a entendre que es manifesta només a través de la veu:

La trista veu volguí seguir  
 cercant saber  
 quina cosa poria esser  
 aquell gemec  
 [...]  
 Respòs la veu: 'Oh bon amic,  
 no hajau por!

27. Oliver, concretament, aclareix: "No só condemnada, morta, ni de Déu enemiga, sinó creatura sua, remuda, indigne. Així que no et maravells si't reprehench, que raonablement me toqua per la ley y naturalesa dels dos, y perquè la via que't desvia ya la he sperimentada, y sé jo lo que tu sabs y lo que ignores" (Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 142).

28. Ramon MIQUEL (ed.), *Llegendes...*, p. 179.

Ànima som qui pas dolor  
e greu turment<sup>29</sup>.

Queda clar, doncs, que des del punt de vista estructural i argumental *L'ànima d'Oliver* s'adiu a les línies generals que trobem esbossades en una gran quantitat de relats sobre aparicions d'ànimes del purgatori. Aquestes solen definir-se com a criatures de Déu, i acomplexien la funció d'emissaris de la divina providència. En certa manera, les primeres paraules que el *De spiritu Guidonis* posa en boca del difunt —*Ego sum*— podrien definir la naturalesa d'aquestes veus d'ultratomba, que, tot seguint la contraposició que hem establert en aquestes pàgines, no tenen res a veure amb el vacu ressò de l'eco.

#### 4. SUÏCIDES I ENAMORATS

El narrador del *Corbaccio* reconeix inicialment la identitat de l'aparegut, tot i que sense saber encara que es tracta d'un difunt. Aquesta mateixa confusió la trobem a l'inici de *Lo somni* de Bernat Metge. En canvi, a *L'Ànima d'Oliver* la veu del difunt s'identifica ella mateixa a través de la seua veu ronca i baixa, desfent qualsevol dubte sobre la seua pertinença a l'altre món. Es presenta al visionari pel seu nom, i confessa ser aquell mateix que va donar fi a la seua pròpia vida a causa d'un amor no correspost envers la comtessa de Luna, és a dir Violant Lluïsa de Mur. Aquest fet esdevingué el 1464, i fou recordat literàriament per diversos autors de l'època<sup>30</sup>. En adonar-se de la identitat de l'aparegut, Moner suposa erradament la seua damnació:

Sy l'ànima est del qui dius, maravell-me que'm reprenegues, perquè la tua fi més par a las mies obres que no a tes paraules: que, pus per amor mataras la vida al cors, per justícia la culpa ha mort a tu. Si eres, doncs, morta y condemnada, ¿per què'm castigues? ¿És mudada la ley en l'infern, o tens tu sola licència per procurar-me al servey de Déu, de qui est enemiga?<sup>31</sup>

L'espirit d'ultratomba aclareix que, en realitat, la causa de la seua mort fou l'amor desordenat, però que la misericòrdia de Déu donà el temps necessari per penedir-se i li ordenà que fos el seu purgatori en

29. Arseni PACHECO (ed.), *Blandín de Cornualla i altres narracions en vers dels segles XIV i XV*, Edicions 62, Barcelona, 1983, p. 375.

30. COCOZZELLA fa una síntesi dels esdeveniments històrics relatius al suïcidi d'Oliver, en Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 68-69. La historiografia literària ha identificat l'ànima d'Oliver amb el Francesc Oliver que traduí al català la balada *La belle dame sans merci* d'Alain Chartier.

31. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 141.

aquell mateix lloc, és a dir, a la Vall d'Hebron. Per tant, l'obra de Moner és un dels nombrosos relats d'apareguts que ens permeten fer una distinció entre el purgatori general (espai comú que se solia ubicar al centre de la terra) i el purgatori particular, situat gairebé sempre en el lloc on el difunt havia viscut o havia comès la principal falta<sup>32</sup>.

El personatge d'Oliver permet introduir un debat entorn de la idea del suïcidi per amor, un tòpic literari que, en aquest cas, va transcendir a la vida real. El cas és que el visionari no només afirma tenir enveja del difunt perquè està predestinat a la salvació eterna sinó que fins i tot insinua el desig de donar fi a la pròpia vida per gaudir la mateixa sort que el seu interlocutor:

La mort me vull donar, y fer a vós companyia, ànima devota, sdevenidora sancta; y si no'n só digne, sia de mi què's vulla. Ffort cosa serà que en aquest món y en l'altre haje de sofferir mals. ¿No trobaré yo merçè en la creatura ni en lo Creador?<sup>33</sup>

El narrador del *Corbaccio* també és temptat amb la idea del suïcidi. Estant a la seua alcova, comença a donar voltes al seu deplorable estat d'amant desdenyat i es posa a cridar la mort, car la considera un mal menys greu que tota una vida de fracàs amorós. Aleshores pensa en una eventual damnació a causa del suïcidi, la qual cosa dóna lloc una batalla interior entre el desig de la mort i la por a la damnació. Finalment acut la raó, gairebé com si es tractés d'una figura al·legòrica que il·lumina el seny de l'autor tot desemascarant la idea del suïcidi com una actitud perversa i culpable:

*Se ella t'ha in odio, se tu non se' del tutto fuori di te, assai apertamente conoscer dèi niuna cosa poter fare, che più le piaccia, che lo 'npiccarti per la gola il più tosto che tu puoi [...] Perché la morte desideri, la qualle ella medesima, tua nimica, secondo che tu estimi, non cercò di darti? E' non mostra che tu abbia ancora sentito quanto di dolcezza nella vita sia, quando così leggermente di tòrti di quella appetisci; né ben considerato quanto più d'amaritudine sia negli eterni guai che in quegli del tuo folle amore<sup>34</sup>.*

No sense ironia, aquest passatge en boca de la raó adverteix al narrador que res podrà resultar més agradable a l'estimada ingrata que posar-se un nus al coll per treure's la vida. Sobre aquesta dona —esposa

32. Sobre aquesta qüestió i les seues dimensions teològiques i culturals, remetem als comentaris i a la bibliografia citada a Joan Mahiques CLIMENT, "Lo somni...", p. 11-13.

33. Francesc MONER, *Obres catalanes...*, p. 145.

34. Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere...*, p. 443-444.

de l'aparegut d'ultratomba— recauen innumbrables blasmes que ocupen no poques pàgines d'aquesta obra misògina. En tot cas, en relació amb el tema del suïcidi, el difunt espòs adverteix al visionari que aquest s'hauria penjat si hagués sabut com l'estimada s'havia burlat tan desproporcionadament d'ell<sup>35</sup>.

Podem concloure que els protagonistes del *Corbaccio* i de *L'ànima d'Oliver* parteixen d'una situació semblant i desenvolupen un seguit de tòpics comuns, entre d'altres el suïcidi per desesperació amorosa. Ambdós relats també fan actuar els apareguts amb la funció de dissuadir els respectius interlocutors de tan pervers propòsit.

### CONCLUSIÓ

La importància que va tenir el *Corbaccio* a la literatura hispànica dels segles XIV-XV es pot constatar també a través de *L'ànima d'Oliver* i d'altres diàlegs amb apareguts com, per exemple, *Lo somni*. Aquestes tres obres tenen, de més a més, la particularitat de presentar els fets en primera persona, des d'una perspectiva pretesament autobiogràfica. Moner reprèn el model boccaccià en la representació de l'amant desdenyat que, trobant-se al límit de la desesperació —i això fins al punt de desitjar el suïcidi— és adoctrinat per una ànima del purgatori. Tanmateix, la disposició dels respectius visionaris és diametralment oposada. Boccaccio manifesta d'una manera gairebé contínua el seu desig de superar aquest estat que li impedeix acollir plenament la raó. En canvi, Moner manté, des d'un punt de vista caracterològic, la concepció netament profana, aliena a la raó i a la moral, de l'amant desesperat que només pensa en l'amor i l'estimada, subordinant-ho tot a aquests valors que considera absoluts. No cal dir que aquest estereotip era ben vigent a la cultura literària de l'època, tot i que, evidentment, no era l'únic model que aleshores circulava. L'actitud del narrador de *L'ànima d'Oliver*, que posa en tela de judici els consells rebuts primer per un amic confident i després per un aparegut d'ultratomba, sí que pot comparar-se a la que a *Lo somni* exhibeix Bernat Metge envers Joan I i Tirèsies.

La nostra anàlisi no esgota, certament, tots els punts de contacte que hi ha entre el *Corbaccio* i *L'ànima d'Oliver*. Molt més del que hem pogut representar en aquestes poques pàgines, ambdues obres insisteixen

---

35. Giovanni BOCCACCIO, *Tutte le opere...*, p. 502-503. El difunt, concretament, sentència: *Sono certo, senza più pensarvi, ti saresti per la gola impiccato* (p. 503).

en la responsabilitat directa que té l'amant en els mals que pateix. Un cop consumat el passat, l'amant encara pot triar lliurement, de tal manera que està en les seues mans defugir els vicis i evitar la damnació eterna. Altres elements que en el *Corbaccio* tenen un gran relleu són tractats de manera més fugaç en *L'ànima d'Oliver*. És el cas de la invectiva misògina i la representació al·legòrica de l'amor en el discurs de l'aparegut.

Per molts aspectes que hem intentat desgranar al llarg d'aquest estudi, el relat de Moner resulta ser d'una gran profunditat psicològica i moral, car no només presenta la passió amorosa amb totes les seues implicacions humanes i transcendents sinó que també situa l'ésser humà en un marc d'opcions que ell escull deliberadament, amb plena consciència, fins i tot quan aquests actes de llibertat poden tenir unes conseqüències nefastes.

# IDEOLOGY AND DIDACTICISM: THE REPRESENTATION OF THE ANIMAL KINGDOM IN MEDIEVAL LITERATURE

CARLOS VALENTINI

MARCELA RISTORTO

## INTRODUCTION

The starting point for this analysis is the idea of social imaginary, not as something opposed to reality, but as a mechanism used to reproduce the speech of those in power. Although the speech generated by the social imaginary proposes rules of conduct, it is not based on rationality but on man's feelings and fears. This is why, as pointed out by Duby<sup>1</sup>, Medievalist historians nowadays focus on discovering and penetrating the system of values, beliefs and feelings of men and women of those times for whom what was invisible deserved as much interest as what was visible. Eco<sup>2</sup> states that *l'uomo medievale viveva effettivamente in un mondo popolato di significati, rimandi, sovrasensi, manifestazioni di Dio nelle cose...* That is, the symbols referred to a reality that was higher, hidden and sacred, which had to be discovered. Therefore, Hugues de Saint-Victor explained that *nuestro espíritu no puede alcanzar la verdad de las cosas invisibles si no es educado por la consideración de las cosas visibles*<sup>3</sup>.

The allegories in the bestiaries and the art of cathedrals must be included within the ideological representations, resulting from the Christian Church and the men formed by it, because, as already pointed out, the privileged field of expression of the imaginary is that of literary and artistic productions. Duby<sup>4</sup> states that such ideological representations provide security, at the time they deform reality —as they serve particular

---

1. Georges DUBY, *An 1000. An 2000 sur les traces de nos peurs*, Les éditions Textuel, Paris, 1995, p. 9.

2. Umberto ECO, *Arte e Bellezza nell' Estetica Medievale*, Bompiani, Milano, 1988, p. 68.

3. Quoted by Jèssica JAKUES PI, *La estètica del romànico y el gòtico*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2003, p. 41-42.

4. See Georges DUBY, "Histoire sociale et idéologie des sociétés", *Faire de l'histoire, Nouveaux problèmes*, Jacques LE GOFF, Pierre NORA (ed.), tome I, Gallimard, Paris, 1974.



interests—, provide a simplified image of the reality of social organization, and emphasize antagonisms: Good/ Evil, God/ Demonic Force.

From this point of view, the medieval ecclesiastical institution may be considered —following Althusser<sup>5</sup>— as an ideological apparatus belonging to the State, which exercises control through the use of ideology and not thru violence, although Althusser states that *les Appareils idéologiques d'État fonctionnent de façon massivement prévalente à l'idéologie, mais tout en fonctionnant secondairement à la répression, fût-elle à la limite, mais à la limite seulement, très atténuée, dissimulée, voire symbolique*<sup>6</sup>. This repression which Althusser refers to is related to the intimidating function of art: monstrous and demonic animals must terrorize men for the latter to adhere to the divine precepts. Moreover, during the Middle Ages the Church was the dominating ideological apparatus since, added to the religious functions, it also concentrated school, informative and cultural functions. Thus, an accurate idea may be deduced on the degree of constraint exercised thru these literary and artistic productions.

From the 11<sup>th</sup> century, upon the millennium of Christ's death, the Church established in medieval society the idea of End time. As Duby<sup>7</sup> points out, this created a general feeling of helplessness before the forces of nature, since God's wrath could become apparent thru several scourges. Therefore, it was essential for humanity to ensure Amazing Grace. In order to guarantee divine protection, clergymen had to instruct the average mortal about the virtues to practice and the vices to avoid. This is why bestiaries could be considered as means to impose rules of conduct and discipline, if we consider Foucault<sup>8</sup> analysis that *le pouvoir disciplinaire est un pouvoir qui [...] a pour fonction majeure de "dresser" Medieval man's behavior.*

## I. THE PRODUCTIONS OF THE IMAGINARY

From the perspective adopted in this paper, the imaginary is linked to representations and symbolic and ideological systems which are expressed, in a privileged manner, in certain literary documents.

In different times, poetry has been considered as a mere representation of reality, that is, a mere copy of what exists. For this reason, verisimilitude can be considered a criterion to value works of art. However,

5. Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, La Pensée, Paris, 1970, p. 26-34.

6. Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques...*, p. 30-31.

7. Georges DUBY, *An 1000. An 2000...*, p. 15.

8. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 172.

beyond this intention of portraying reality, literature and the other arts have always been linked to moral aspects and, therefore, to regulations with an essentially pedagogical function.

The pedagogic function of medieval literature is closely linked to symbolic language, which covers all and each aspect of man's life. Aesthetically, medieval symbolism poses a difference with old aesthetics, where a work of art was considered as a copy of an appreciable and intelligible model. On the contrary, in the Middle Ages art was considered as a sensitive form which reveals invisible forms, which refer to the divine sphere.

As predecessors, bestiaries recognize *Historia Naturalis*, a compilation of the scientific knowledge of the time —written by Pliny the Elder in the 1<sup>st</sup> century— and *Physiologus*, of unknown artist and written in Greek, circa the 2<sup>nd</sup> century (although this date is still subject to discussion). The latter is made up of 49 chapters, which mostly describe real and fantastic animals. It was at first considered heretical, but from the 4<sup>th</sup> century, it was enriched with contributions by the Church Fathers, who annotated and commented the work in the framework of Christian principles. Finally, in the 7<sup>th</sup> century, *Etymologiarum* by Saint Isidore of Seville incorporates new elements regarding the subject matter. This profusion of texts dedicated to nature and, especially, to the animal kingdom gave rise, from the 12<sup>th</sup> century, to the “beast books” or bestiaries.

At the time, these texts were considered natural history books and their authors intended to give them scientific characteristics. But, as the books had a moralizing tone, contained legends, and used the most unbelievable and fantastic animals created by the medieval man, they became —as pointed out by Naughton<sup>9</sup>— *de aquel dominio de lo maravilloso donde se expresa el imaginario de una época*. Therefore, as allegory was used as a privileged expressive procedure, and as it tried to educate consciences in the rules of Christian ecumenicalism, these intended scientific texts became some of the most amazing pages in medieval literature. In them, the allegoric value of the creatures analyzed outweighs the truthfulness of the descriptions.

Animals always pose an exemplary role for man, since they symbolize, with more or less accuracy, man's inclinations; for example, evilness is embodied by bears; prudence, by serpents. Above all, thanks to the

---

9. Virginia NAUGHTON, *Bestiario Medieval*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 13.

Biblical text, animals offer a wide range of symbols associated to human values, from which medieval authors extract basically moralizing lessons. The comparisons proposed are always brief, colorful and convincing and, therefore, easy to memorize. Moreover, animal figures are said to be an effective instrument of Christian spiritual education. For the Middle Ages, animals became, therefore, a speaking image, an allegory.

Didactic literature was one of the mechanisms employed to achieve adherence to the Christian ideal. The authors of the bestiaries described the beasts and used that description as the basis for an allegorical lesson. Thus, while some animals represented Christ, others symbolized Evil or became a projection of man's vices and defects.

One of the animals in the bestiaries which, from the literary viewpoint, provides a relevant example of the symbolic dimension allocated to them in the Middle Ages is the dragon. This was represented with harmful connotations, since it was directly related to paganism and evil, that is, to the devil and its work, as it was the fairest of all serpents. This hybrid being could be said to constitute the maximum exponent of animality, because its poor definition helps to contain all the other beasts. This statement may be corroborated by the fact that the dragon has been represented in multiple forms, with bat or eagle wings, crest, bird legs, teeth and a dart-shaped tail.

Symbolically, the tail refers to the stunts the devil must develop to deceive, that is, having lost his power, the devil can only deceive with lies. Likewise, the fact that the dragon leaves its cave breathing deadly fire leads to the belief that the devil rises from its abyss and transforms himself into an angel of light, deceiving fools with false hopes of vainglory and human pleasures. This symbolism, full of strongly negative connotations, results in dragon descriptions presented as the unequivocal expression of evil. Thus, in the moralizing treatises of bestiaries, the dragon becomes the image of the devil, who lurks on the paths, tempting those who make their way towards heaven with the brightness of pleasures, and kills them when they are suffocated by sin, condemned to hell<sup>10</sup>.

The authors of the bestiaries also resort to the quotation of authority, as a proof of the validity of their descriptions. Thus, several passages from the *Bible* are quoted referring negatively to the dragon, as in Daniel 14,

---

10. See Richard BARBER, *Bestiary. English version of the Bodleian Library*, Oxford M.S. Bodley 764. Woodbridge, The Boydell Press, Oxford, 1999, p. 183-184 and Ignacio MALAXECHEVERRÍA, *Bestiario Medieval*, Siruela, Madrid, 2002, p. 223.

25: “I will worship the Lord my God; he is the living God. With your permission, Your Majesty, without using either sword or club, I shall kill this dragon”. Resorting to the Biblical text or to famous authors relates to the educational value of the bestiaries and to their capacity to serve as support of a certain religious “truth”, thus becoming useful instruments to transmit certain ideological models.

In only one of the bestiaries analyzed, *Le Bestiaire de Gervaise*, the dragon has certain positive features. When thirsty, the dragon seeks a spring of drinking water, but before drinking, vomits onto a ditch to free itself of poison. This action is presented as an example to follow by men, that is:

*Ensegre devons les dragons:  
Quant a seinte Eglise venons (d)  
La parole Deu escouter,  
Ne devons pas oi nos porter  
Covoitise ne avarice;  
Purgier nos devons de tot vice  
Per veraie confession (vv. 585-591)<sup>11</sup>*

In this case, the dragon illustrates the transformations we must undergo while walking on Earth on our way to eternal life.

Educational literature is not only represented in the bestiaries but also in hagiography, which, in the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries found in the *Golden Legend* a systematic expression. Jacobus de Voragine gathers in these legends multiple miracles and intrepid martyrs amid the cruelest tortures. Moreover, the devil shows thru each saint’s life, disguised under a new shape, seeking to play a trick on God’s servants.

In *St. George and the Dragon*, the dragon is one of the devil’s expression. The saint, presented as a soldier-pilgrim, arrives in Silca, by a lake “like a sea” which ambushed an infernal dragon. Unsuccessful efforts were made by the locals to capture this pestiferous aquatic beast. Quite the contrary, given the temerity and insolence of infernal creatures, the dragon approached the walls, infesting the air and killing many. Thus, the town inhabitants offered victims every day to sate the dragon’s demonic appetite and prevent all the community from dying. When the king’s daughter is offered as a sacrifice, the damsel walks to the lake to

---

11. ANONYMOUS, *Le Bestiaire de Gervaise*, Paul MEYER (ed.), Romania, Paris, 1872, p. 420-443 in David BADKE, *The Medieval Bestiary. Animals in the Middle Ages*, Victoria (British Columbia), 2004, p. 28. <<http://bestiary.ca/etexts/meyer1872/meyer%20-%20le%20bestiaire%20de%20gervaise.pdf>>.

comply with her destiny, meets the pilgrim soldier, and begs him to flee and escape from the dragon's fury, but the valiant young man mounts his horse "and drew out his sword and garnished him with the sign of the cross, and rode hardily against the dragon which comes towards him, and smote him with his spear and hurt him sore and threw him to the ground"<sup>12</sup>. He sets foot on the ground and requests the young lady to hold the reptile fearlessly, and the dragon gently follows her as if it was "a meek beast and debonair"<sup>13</sup>, up to the town gates. From the walls, the locals tremble and moan for what they see approaching, but the Christian warrior calms them down with these words: "Ne doubt ye no thing, without more, believe in God, Jesu Christ, and do ye to be baptized and I shall slay the dragon"<sup>14</sup>. And, in fact, once the people and the king are baptized, the saint unsheathed his sword and, like David to Goliath, killed the dragon.

This hagiographic legend portrays the dragon as the incarnation of evil, since it represents a symbol of pagans and heretics. Thus, the whole story may be framed in the age-old clash between good and evil; the fight of the Christian knight at God's service. Furthermore, certain recurring symbols reinforce this moralizing message. Thus, the lake where the dragon lives may be seen as a symbol of paganism and, in general, of the dangers which the Christian Church must face: Saint Peter's fragile boat is barely supported on a tortuous sea which dazzles and entices with the sun rays on the water, in the same way as the mirages and the seductions the devil sows on the faithful's path.

In other expressions of medieval imaginary, the dragon also works as the embodiment of evil, as an expression of the hazards and dangers any man must avoid in order to achieved salvation. And, in particular, for the epics' and the *romans'* hero, the dragon represents one of the opponents in his heroic journey which will eventually grant him honor and glory.

This is the case of *Beowulf*, one of the oldest epic poems of the Germanic world (8<sup>th</sup> c.). This poem introduces the hero in the last stage of his life, consolidated as the prince of the Geats, after the glory gained during his youth, having faced Grendel and his mother, water monsters presented as God's enemies. The dragon represents the last test for the hero and this bloody battle will kill both.

---

12. JACOBUS DE VORAGINE, *The Golden Legend or Lives of The Saints*, trans. by William CAXTON, F. S. ELLIS (ed.), Temple Classics, London, 1900, p. 184.

13. JACOBUS DE VORAGINE, *The Golden Legend...*, p. 184.

14. JACOBUS DE VORAGINE, *The Golden Legend...*, p. 184.

The hero's last opponent is described as a flying beast, as it inhabits a tomb in a cave "towering stone-mound / stood high in the fields on a crag" by the sea, where he kept a treasure he had taken long ago. Moreover, the serpent is mentioned as "the old dawn-scorcher", "that hateful burner", "his poisonous breath", "his winding tail", "who seeks the dead-mounds", "smooth flame-snake", "flies through the dark wrapped round in fires" and seeks hidden treasures which, once discovered, monitors only to feel his property, and which have been watched for "three hundred years (winters)". However, unlike other texts, the beast is not demonized here, although it is defined as an "evil reptile". Nevertheless, it does mention that the wealth in the cave was out of the reach of men because of a "spell", embodied in the dragon and which only the warrior appointed by God could defeat<sup>15</sup>.

The superficial Christian note that the author gives the poem is worth mentioning. Although in several opportunities the poem refers to the power of God, Creation, Cain and the Flood Myth, the text exudes a deep pagan-Germanic spirit. According to Lerate (1974:16), substituting God by *wyrd* (*fatum*, destiny) would be enough to re-define several passages of the poem. Anyway, old Anglo-Saxon epic fully illustrates the dragon as the hero's deadly enemy, representing the fight of good versus evil as described in the bestiaries.

In *The Song of Roland* of the early 12<sup>th</sup> century, the dragon is mentioned as part of an infernal fauna which beset Charlemagne in dreams. Together with bears, leopards, serpents, vermin, demons, and about thirty thousand griffins, the dragon symbolically represents the diabolic hosts which leap on the French knits of the Carolingian rearguard. The dragon's image will also flutter on the banners accompanying the emir Baligant, who flaunts his great power using the image of the serpent with the images of Muhammad, Tarvus Trigaranus and Apollo, making up the army of Evil in his fight against Christianity<sup>16</sup>.

Between the late 12<sup>th</sup> and early 13<sup>th</sup> century, the dragon appears in the old-Germanic mythical sphere. Here, the primitive legends of the Icelandic *Eddas*, later reintroduced by Snorri Sturlunson, arise in the court circles typical of the 12<sup>th</sup> century. The first part of *The Song of the Nibelungs* is centered on the valkyrie Brunhild and heroic Siegfried,

---

15. See ANONYMOUS, *Beowulf. A Dual-Language Edition*, Howell D. Chickering (ed.), Anchor Books, New York, 1989, p. 179-213.

16. See ANONYMOUS, *Chanson de Roland-Cantar de Roldán. El Roncesvalles navarro*, Martín de Riquer (ed.), Sirmio, Barcelona, 1983, p. 185, 235, 239.

the embodiment of the pure warrior, faithful vassal and devout husband. Through Hagen's account, the song deals with the great deeds of the young hero when he seized King Nibelung's treasure and fierce dwarf Alberich's magic hat, and killed the dragon. Later, he bathed in his blood and made a cornea of his skin, so he was protected against any weapon, except in a small piece of his back, where a lime tree leaf stepped in, becoming the reason for his death. Here, the animal is linked to magic, which leads to man's downfall<sup>17</sup>.

This hero's noble behavior is far from bloody Sigurd's behavior in *Völsunga Saga*, which originates these legends. Here, the warrior kills Fafnir, who was his father's murderer, and who had the treasure that God Loki had given him. Fafnir had become a dragon to guard the gold. The beast is the representation of avarice and embodies the pagan vices of remote times without God. Also, at the time the beast dies, it curses Sigurd and all those who possess the gold snatched out of it. The hero responds that it may continue rolling around in pain until Death and Hell take it away. The animal's diabolic feature as a representation of human sins is here a precise literary expression<sup>18</sup>.

In the circle of romance, the dragon continued to have demoniac connotations. *Tristan and Iseult*, in Gottfried von Strassburg's version of the early 13<sup>th</sup> century, presents the hero fighting against a dragon to achieve Iseult's hand in marriage. This is a wicked monster who has triggered horrific misfortunes on the country, lives in a valley called Aferginân, whose etymology may be linked to *l'enfer guignant*, that is, hell lying in wait for its pray<sup>19</sup>. This is the reason why the poet's expression is adequate when calling the dragon "the devil's son". Here, Tristan must fight against this appalling beast, which has already killed and expelled countless knights, in order to achieve his goal. The hero eventually kills the appalling dragon, who howls as loudly as if Heaven and Earth were collapsing. As proof of his feat, Tristan cuts a piece of the dragon's tongue. But this gave off a fetid smell, which severs the young man's strength and consciousness. Tristan looks dead on the floor and is rescued by the two Iseults and Brangaine. In turn, this heroic deed — which means triumph, since Iseult is to become his uncle Mark's wife — is at the same time the beginning of the hero's sorrow<sup>20</sup>.

17. ANONYMOUS, *Cantar de los Nibelungos*, Emilio LORENZO (ed.), Swan, Madrid, 1980, Song III.

18. ANONYMOUS, *Saga de los Völsungos*, J. E. DÍEZ VERA (ed.), Gredos, Madrid, 1998, p. 95-102.

19. Gottfried VON STRASSBURG, *Tristán e Isolda*, Siruela, Madrid, 1987, note 40.

20. Gottfried VON STRASSBURG, *Tristan*, Gottfried WEBER (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 115 s.

---

## CONCLUSION

The dragon, which was the opponent of numerous heroes of Ancient history (Apollo, Cadmus, Perseus), finds in the Biblical text and later in medieval literary texts the most genuine expression of demonization. Whether it is located in dark, underground, water or air caves, caverns or tombs; whether it gives off fetid smells or poisonous vapors; whether it resorts to evil arts and sinister powers, the dragon appears as a fearsome enemy for medieval man. On the path to salvation, Christians must fight against deceit and danger, avarice and other vices, even at the expense of their own lives, as literary heroes do.

Medieval didacticism operated by clergymen resorted to the allegories in the bestiaries and in the artistic representation of the animal kingdom in order to symbolize the fight between God and demonic forces. Medieval poets, in turn, reproduced these images and emphasized antagonisms through them (Good/Evil, virtue/sin, salvation/downfall, Heaven-Hell).

Animals, which carried a symbolic value, helped to illustrate a battle on whose result mankind's salvation depended, at the time they contributed to reinforcing the internal cohesion of Christian ecumenism.





# THE IDEOLOGICAL REPRESENTATION OF THE ANIMAL KINGDOM IN MEDIEVAL ART AND LITERATURE

NOELIA RUIZ

DANIEL DETTI

At different times in mankind's history art was considered as the mere mimetic representation of reality and, as such, it had to respond to the criterion of verisimilitude. However, in the Middle Ages, both literature and the other arts had a moralizing role and, therefore, this message is linked to certain rules imposed by the dominant sectors. Thus, in this period art has a pedagogic function which responded to the doctrine of the Catholic Church. Honoire d'Autum<sup>1</sup> considers that paintings — sculptures may also be added— are made to be read by laypeople since—as stated by Pope Gregory the Great— images possess the mission of decorating and illustrating uneducated people on the truths of faith. As far as literature is concerned, it responds to a clear objective: to persuade, that is, to educate by means of words.

The pedagogical function of medieval art is closely linked to symbolic language, which spanned all and each aspect of man's life. In the aesthetic sphere, medieval symbolism presents a difference with ancient aesthetics, where the work of art was considered as a copy of a sensitive and intelligible model. Quite the contrary, in the Middle Ages, art was considered as a sensitive form to reveal invisible shapes, which referred to the divine sphere. One of the fundamental pillars to carry out this indoctrinating task was thru the texts in the *Bestiaries*. In those times, mystical and theological goals intend to justify the existence of these beasts, whether real, like the eagle and the lion, or fantastic, like the griffin (from the contemporaneous viewpoint). In order to achieve this, they resort to two resources. On the one hand, the tradition of

---

1. Quoted by Jèssica JAUQUES PI, *La estètica del romànic y el gòtic*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2003, p. 41-42, p. 52; and Umberto ECO, *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, Bompiani, Milano, 1988, p. 69-70.

symbolism, taking Hugh of Saint-Victor (12<sup>th</sup> century) who states that a word means one thing in its literal sense and a different thing in its allegorical sense. On the other hand, it has a moral meaning, as seen in the *Cambridge Bestiary* (12<sup>th</sup> century). Linking these premises shaped a new form, by associating known animals and legendary monsters with a teaching objective, based on mystical-moral postulates; and permitting the emergence of the *moralizing Bestiaries*. As stated by Alain de Lille, the presence of a creature in words and in images is not but a representation of our soul or spirit.

Therefore, this paper intends to analyze, from an interdisciplinary approach, the ideological representation of the animal kingdom in medieval art and literature as an expression of the imaginary in a period of our history.

During the Middle Ages, the sciences, art, thinking and intellectual life of society were dominated by the Church. Its economic power led to building real complexes, such as monasteries or abbeys, which disseminated all over Europe. These centers were logically called “God’s fortresses”.

The culture to be imposed on medieval man’s society was developed in this environment. Here, the Church Fathers had the task of reading and later re-interpreting *The Physiologus* (of unknown author, 2<sup>nd</sup> century) and other texts. As a consequence, from the 12th century on, the so-called “beast books” or “bestiaries” appeared, with a strong moral burden and an allegoric and persuasive function. In this field, these beasts image was materialized thru painting and, above all, sculpture, becoming proper stone books.

For medieval man, real and imaginary animals lived in harmony with no sort of discrimination. According to the beliefs of those times, there was no difference among them, as they were all the works of the Creation.

Our selection will focus on three creatures: the eagle, the lion, and the griffin, the latter being an animal originated by the union of the two former. This selection presents, from the literary and artistic viewpoints, relevant examples of the symbolic dimension attributed to them in the Middle Ages.

The eagle represents the queen of birds. In *Historia Naturalis*, Pliny the Elder defined the eagle as the strongest and noblest of all birds. According to some sources, its name’s origin is related to its life duration, *aetós*, since it was believed to live one hundred years. In turn, according to Saint Isidore of Seville, the eagle receives its name because of the

sharpness of its sight, *acumen*, meaning penetration, stiletto, keenness. This reference may be observed in the late Romanesque modillion in the church of Saint Vivien de Ecoyeux, Charante Maritime, France, 12<sup>th</sup> century.

The eagle's first physical feature and one of its most important features appears here: its sight. It is so powerful that it can see a fish underwater, even when flying high. Philippe de Thaon states that:

*De alt en funz de mer ben vait peisun noer;  
E de alt vent volant, la peissun prent noant,  
A la rive le trait, sa volunted en fait<sup>2</sup>.*

Moreover, its eyes are so powerful that it can look at the sun directly without hurting itself.

The eagle is so wise that when it feels it is ageing, that is, when its strength and attitudes are reduced, and when its beak has grown so disproportionately that it cannot eat, it then flies to hot regions for the sun to burn the dust accumulated on its weary sight and old feathers. While on fire, it dives three times into clear waters, to restore its youth and, as a third step to this rejuvenation, hits its beak against the rocks to break it and prevent it from growing. The image of the eagle on fire may be seen in this detail on the northern portal pane at the Metz cathedral, gothic style of the first half the 13<sup>th</sup> century.

Philippe de Thaon states that not only does this animal subject itself to extreme physical tests, as those intended to rejuvenate itself, but it also subjects its young birds:

*E QUANT li oiselet sunt el nid petitet,  
Entre ses pez les prent, porte les belement  
Al soleil, quant est cler, si lur fait esgarder...<sup>3</sup>*

By doing this, the eagle intends to determine which of the young birds really belongs to its lineage, since the one which cannot stare at the sun—thus proving its weakness—, will be rejected. According to some versions, the eagle abandons it and refuses to feed it, but according to other versions, the eagle expels the young bird from the nest. Brunetto

---

2. "From aloft into the depth of the sea it sees well the fish swim, / and it comes from aloft flying, seizes the fish as it swims, / drags it to the shore, and does its will with it." Philippe DE THAON, *The Bestiary of Philippe de Thaon*, Thomas WRIGHT (ed.), Printed for the society, by R. and J. E. Taylor, London, 1841, p. 38.

3. "And when the young birds are very small in the nest, / It takes them in its feet, carries them fairly to the sun, / When it is bright, and makes them look at it ...". Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 38.

Lattini adds: *E ciò non addiviene per crudeltà di natura, ma per giudicamento di dirittura, che non lo ha per suo figliuolo, anzi come uno strano*<sup>4</sup>, giving more information and explaining that there is a bird called coot, which compensates for this sovereign pride by receiving the rejected young bird and raising it as its own descendant. This aspect of the bird is illustrated in the carved frieze on the northern tower of Strasburg cathedral, late 13<sup>th</sup> century.

Each of the abovementioned features has its corresponding allegorical meaning. The eagle's sight is directly linked to the way Christ sees God and, at the same time, serves as an example of how men should look at God. In Christian times, this attitude was also associated to pride, since its stare seems to fail to see the area nearby. When the eagle flies high and is capable of trapping fishes in the sea, it represents Virgin Mary's son, the sea represents the world, and the fishes, people. Philippe de Thaon states "A nus vint volant, del mund par tel semblant"<sup>5</sup>.

Its rejuvenation power undoubtedly related the eagle to a phoenix. On the other hand, its best known interpretation is linked to Psalm 103:5: "Who satisfieth thy mouth with good things; so that thy youth is renewed like the eagle's."

This psalm contemplates God, man and God's mercy on man; and praise results from these three visions.

Based on *The Physiologus*, Philippe de Thaon compares the eagle's flight towards the sun -where it burns its feathers- to the purification of the soul. The sun represents Jesus Christ and the old feathers symbolize the diabolic burden and sin<sup>6</sup>. Here the sun refers to the beneficial effect of the spiritual light on human beings. Diving three times onto water symbolizes baptism and, at the same time, the Trinity. Therefore, the eagle is often represented on baptismal fonts, as in the chapel at the convent of Abia de las Torres in Palencia, Romanesque style of the late 12<sup>th</sup> century.

Naughton proposes that the eagle guiding the young birds' look at the sun represents the angels that God is putting to the test. Another interpretation suggests that the young birds are works of man displayed to God. As Philippe de Thaon states, these angels' mission:

4. "... and not by natural cruelty, but by judgment rectitude; as the eagle does not expel the young bird as a child, but as a stranger, born to others". Brunetto LATINI, *Il tesoro*, Bono Giamboni (ed.), Co' Tipi Del Gondoliere, Venezia, 1839, vol. V, chapter VIII, p. 214-15.

5. "He came flying to us, from the world by such semblance". Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 38.

6. Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 38-39.

*Deitz noz anmes porter, devant Deu presenter,  
La digne receveral, nuls nen il arrat<sup>7</sup>.*

This animal also has negative connotations. For example, the way it plunges onto its prey is compared to Adam's fall, who could not bear the temptation of the forbidden fruit and plunged onto it, like the eagle plunges onto the fishes; similarly, the *Bible* points out: "Our persecutors are swifter than the eagles of the heaven." (Lamentations 4.19)

Secondly, as the embodiment of the king of animals, the lion is analyzed, inflicting panic on all other animals with its roar. In general, the lion is the first animal presented in bestiaries, and its description is usually the longest and most comprehensive.

According to Philippe de Thaon, the lion's physical aspect has a fierce expression, a bulky neck and a mane; the chest is squared and aggressive, the hindquarter is slender; it has a long tail and its legs are smooth and agile, its feet are thick and trimmed, and its claws are long and curved. Thru this author these physical features are known to have a Christian allegorical meaning:

*Force de Deité demustre piz quarré;  
Le trait qu'il ad derere, de mult gredle manere,  
Demustre humanité qu'il out od Deité;  
Par la cue justise, ki de sur nus est mise;  
Par la gambe qu'at plate, mustre Dés ert aate,  
E cuvenable estait que pur nus se dureit;  
Par le pé qu'ad cupez, demonstrance est de Dé,  
Que le mund endorat, en sum puin le tendrat;  
Par les ungles entent des Judeus vengeance<sup>8</sup>;*

This allegorical description may be observed in the Romanesque tympanum on the southern portal at Murbach church in Alsace, of the second half of the 12<sup>th</sup> century, on the gothic portal of Saint-Guillaume church in Strasbourg of the 14<sup>th</sup> century, and on the gothic gargoyles of the Meaux cathedral in France on the 12<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries and the Tarragona cathedral in Spain, 12<sup>th</sup> -14<sup>th</sup> centuries.

7. "Is to carry ours souls, to present them before God; / The worthy he will receive, he will hate none of them." Philippe DE THAON, *The Bestiary*..., p. 38.

8. "The breast shows strength of the Deity; / the shape which he has behind, of very slender make, / shows humanity which he had with Deity; / by the tail is indicated justice, which is placed over us; / by the leg which he has flat, he shows that God was constrained, / and it was convenable that he should give himself for us; / by the foot which he has cloven, is demonstrance of God, / who will clasp the world, will hold it in his fist; / by the claws, is meant vengeance upon the Jews". Philippe DE THAON, *The Bestiary*..., p. 8.

Most of the versions studied present the lion with three natures, which also have an allegorical meaning. The first nature appears when the lion realizes that it is being chased by hunters, so he uses its tail to erase its footprints as it flees:

*La trace del leun mustre incarnaciun  
Que dès volt prendre en terre, pur noz ames conquere<sup>9</sup>.*

hiding his divine origin only to be revealed to his followers. The second nature states that the lion sleeps with its eyes wide open:

*Sacez ceo signefie le Fiz Sancte Marie;  
Enz en sa mort veillat, quam par mort mortuat<sup>10</sup>.*

And the third nature explains that its young is born dead, and is resurrected on the third day when the mother breathes its breath onto the cubs' faces; or when the lion roars on them, the lioness symbolizing the Virgin Mary and the cub, Christ.

*Tant veit entur e crie que al terz jur vent vie, /  
et iceste nature mustre ceste figure<sup>11</sup>,*

while the lion roar represents God's virtue. An artistic example of this interpretation may be seen on the frieze of the northern tower of Strasbourg cathedral, of gothic style of the late 13<sup>th</sup> century.

Naughton states that there are other perhaps less-known natures of the lion, but which are presented as an example to follow by the people. *Así como el león no ataca al hombre postrado e indefenso, ni resulta fácil suscitar su ira (...), del mismo modo el pueblo no debe enfurecerse, y mostrarse siempre dispuesto a perdonar y olvidar los rencores<sup>12</sup>.*

Although the lion appears as the representation of good, it is, however, a dual figure. In the *Bible* there are passages where the lion embodies the devil: "Thou shalt tread upon the lion and adder" (Psalm 91.13); "Save me from the lion's mouth: for thou hast heard me from the horns of the unicorns" (Psalm 22.21); and "Be sober, be vigilant; because your adversary the devil, as a roaring lion, walketh about, seeking whom he may devour" (Peter 1, 5.8).

9. "... the track of the lion means incarnation / which God would take on earth, to gain our souls." Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 9.

10. "... know, that signifies, the son of St. Mary; / was awake in his death, when he died by death." Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 12.

11. "... he goes about it and cries till it revives on the third day, / and this nature shows this figure." Philippe DE THAON, *The Bestiary...*, p. 12.

12. Virginia NAUGHTON, *Bestiario Medieval*, Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 55.

This reference to the diabolic character of the beast and the fight it has with Daniel may be seen on a romanesque capital of the 11<sup>th</sup> century at the cloister of Santo Domingo de Silos in Burgos and in the Colegiata de Santa Juliana in Santillana del Mar, Cantabria, of the 11<sup>th</sup> century.

Also in MS Bodley 764<sup>13</sup> the lioness is associated to the pride punished by God. Quoting Job 10.16: "You have caught me because of my pride, like a lioness." And it is said that "the lion is proud by nature; he will not live with other kind of beasts in the wild, but like a king disdains the company of the masses."

Having analyzed these two real animals, a monstrous specimen belonging to the fantastic world is presented: the griffin. This beast, which is the biggest bird of all, possesses the features of the other two animals: its body resembles a lion, which represents power on Earth, while its wings and head resemble an eagle, which refers to Heaven. Therefore, the griffin symbolizes two of the elements, that is, air and earth. Some representations of these features may be seen on the Romanesque cloister capital at the Saint-Vincent Abbey in Nieul-sur-l'Autise, Vendée, France, of the early 12<sup>th</sup> century, on a capital at Saint Gervais et Saint Protais church in Civaux, France, of the same period, and on one of the gargoyles at the basilica cathedral of Saint Denis in France, of the 12<sup>th</sup> century.

Bestiaries allocate an ambivalent meaning to this creature. When it fights against snakes and basilisks, considered as the embodiment of the Devil, the griffin represents the Savior, but, given its cruelty and other negative features, it symbolizes the Antichrist. The griffin is strong enough to defeat armed men. This scene may be seen on the northern tower at the Santa Eulalia cathedral in Barcelona, of a gothic style of the 13<sup>th</sup> century. The griffin is capable of tearing a person to small pieces and taking them to its nest. Moreover, as Pierre de Beauvais states: *sont par droite nature si fors que ils prennent ben le beuf tôt vif et s'envolent avec lui.*<sup>14</sup> The ox represents man living in deadly sin and incapable of rejecting it; when death approaches the unrepentant person, the griffin seizes the miserable soul, flies over the desert, and throws it to its young. This beast suggests the Devil, who traps the sinner (the ox), and the desert and

13. Richard BARBER, *Bestiary: being English version of the Bodleian Library, Oxford M.S. Bodley 764*, The Boydell Press, Woodbridge, 1999, p. 23-27.

14. "The griffin has strength so great that it can carry a live ox and fly with it to its young." Pierre DE BEAUVAIS, *Le Bestiaire, Mélanges d'archéologie d'histoire et de littérature*, Charles Cahier, Arthur Martin (ed.), Poussielgue-Rusand, Paris, 1851, vol. II, p. 226 and Florence MC CULLOCH, *Medieval Latin and French Bestiaries*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1960, p. 123.



chicks allegorically refer to Hell and devils. The image of these struggling beasts may be seen on a relief at Saint Autremoine à Issoire church, in Auvergne, Romanesque of the 12<sup>th</sup> century. It is also said that when the griffin is represented with a dragon tail, it has a negative connotation. This characterization may be seen at the church of Saints Cornelio and Cipriano in Revilla de Santullán, Alto Campóo, Palencia, Romanesque of the 12<sup>th</sup> century.

## CONCLUSION

The first two animals analyzed permit a parallelism, since both share the same level or hierarchy within their group. The eagle is considered the queen of birds and, therefore, the queen of its environment, the sky; while the lion represents the king of land animals. Therefore, whether on earth or the sky, each of them has the highest rank. The griffin, in turn, a beast hybrid formed by the union of the two aforementioned animals, has both the lion's power and the eagle's sharpness, as well as their negative qualities.

Furthermore, these two animals make up the *tetramorph*: the eagle is the symbol of John, the Evangelist, who operates in the spiritual sphere; while the lion is the symbol of Saint Mark, as his gospel begins with the "voice which clamors in the desert", and is considered the king of said place. This last relationship is represented in the *tetramorph* of Saint John the Baptist church in Moarves de Ojeda, late Romanesque of the early 12<sup>th</sup> century and in San Martín de Fromista church in Palencia, of the late 11<sup>th</sup> century, among others, where Christ is escorted by the four evangelists: at the top, the eagle (Saint John) and the angel (Saint Matthew) and, at the bottom, the lion (Saint Mark) and the bull (Saint Luke).

The griffin, resulting from the fusion of these two animals which make up the *tetramorph*, symbolizes the devil when fighting against the lion, because, when the lion fights against another beast of an equivocal symbolism, the lion represents Christ, like in the scene on one of the cloister capitals of Moissac in France, of the Romanesque period of the 12<sup>th</sup> century. The griffin also embodies the strength of God's son before the Devil and, therefore, defends the souls that it takes to Heaven.

In a society so full of symbolism and theocentricism as the medieval society, even animals, whether real or fantastic, ended up as symbols and carried religious messages to the faithful. Man is confronted with an external moral doctrine imposed onto him based on the principles of

virtue and sin. The faithful person lives immersed a constant battle between these two models, which are constantly struggling to exclude each other, and nature becomes a representation of such a dichotomy. Thus, animals are moralized and respond to this ideology. They are either virtuous or demonic, and are employed in the sermons of the time as *exempla*, used by priests to make their explanations more comprehensible. These are living symbols of theological concepts, identified with religious figures.

Medieval literature —thru *Bestiaries*—, art and architecture made up the moralizing and subjectivity rhetorical-persuasive mechanisms which incorporated the sender's viewpoint (*doxa*) and, as a consequence, acted as powerful mechanisms of ideological manipulation. These forced individual consciences to socialize in the terms imposed by the ecclesiastical hierarchy: the fear of being excommunicated and left at the devil's mercy.



# WRITTEN CULTURE: A MEANS FROM THE IMAGINARY WORLD OF NOVELS TO OCCIDENT

NOEMI ORTEGA RAVENTÓS

## INTRODUCTION

In the twenty-first century people read all the time because they are surrounded by letters, print and words. Our Universe is wrapped in it. The written world is so familiar to us that we take it for granted. We spend most of our days reading, posters for example, film titles, newspapers, the stickers on a bottle, advertisements, Facebook, the internet, smart phones and so on. Today, there is panic if people are not literate. However, if we go back in time, into the medieval world, literacy was only for an elite group and the vast majority of people could not read. In addition, the sensibility of letters and reading was quite different and had its own sense. It has been a slow process in which writing has expanded. There was a revolution in the language used, the common language, rather than Latin. The material written changed, for example paper became cheaper than parchment.

In the XV century, the small community of bourgeois began to grow and made use of their privileges by establishing libraries. This was great for reading and writing skills and commercial activities. These libraries, or small personal collections of books, were usually owned by the bourgeois.

As Zhumthor points out, literature is an imaginary projection of the social space. That is why in the following research we have wanted to see a part of a society from its culture by asking the question what kind of writing for enjoyment was there in the fourteenth to the fifteenth century<sup>1</sup>. We aimed to do this by documentary analysis, more specifically by

---

1. Paul ZUMTHOR, *La medida del mundo*, Cátedra, Barcelona, 1993.

analysis of late medieval Catalan library inventories. Libraries, as nowadays, are the clearest example of the accumulation of the history of reading, since it is there where books get collected. Getting to know a library is interesting to know the books it has, but also to get to know how cultivated that individual may have been and what their aspirations were.

This subject started to interest the historian in the 20th and 21st century. The historians start to focus on the “history of writing” or “history of letters”. Capacity of research and discover more about the Middle Ages but in another perspective. This kind of study focuses on analysis of notary sources, wills and inventories. The first studies within the nobility researches have found, special form the 16th century (but still related to the 14th and 15th centuries) that there is a close identity between political attitudes, ideological diffusion and cultural promotion in which literature and libraries have a singular role in understanding their content, we are in an excellent position to understand a generation, a powerful group or personage. Our focus is more specific to understand the cultural enjoyment and see the differences between the nobility’s libraries and bourgeois libraries.

The libraries help to know the mentality, the taste and the education of the nobility and bourgeois in the city of Barcelona. It is important to see what kind of reading was the most popular in these two social classes.

The study of books and libraries must not only be a listing of authors and oeuvres. This could give us an idea about the fortune of the ones, their social position and how they manage that for gneiss professional issues.

#### I. LIBRARIES IN THE LOW MIDDLE AGES (FROM NOBILITY AND BOURGEOIS) IN THE CATALAN COUNTIES

In this work what we want to see from the inventories of Catalan libraries is the percentage of novels and, to be more specific, the *matter of britain* that we find in the library, a nobility and bourgeois Catalan inventory to try to see what tkind of book was mainly read and see how the *roman courtois* was transmitted through the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries up to this point.

The documentation that has been used consists of wills and especially inventories, where the information had to be complemented. The inventory must be studied as a function of the will but most of the times both documents are not available from the same person because the former

one was only done in case of debts or children tutorship. Unfortunately not every inventory contains a list of books and even when it is there, sometimes it is hard to read and identify them because notaries would change the titles if they did not understand the handwriting. Also, the copy of documents was usually done by oral expression and in a short time. Sale books, as well as the name of the seller and the buyer are interesting since the price is usually attached to them.

All these are difficult issues because of the few libraries known at the moment and also because of the impossibility of seeing the differences between a library from the nobility and another one from the bourgeoisie as a whole, as it is not possible to understand the two lifestyles. That is why there are so many questions about the relationship between books and the system of values of nobility and bourgeoisie. We have to bear in mind that owing a book does not necessarily mean reading it and also the study of a library does not give account for the value of the book, depending of its typology: paper or parchment, drawings, fond used... On the other hand, we have to show the obvious fact that very few Catalan and Hispanic medieval libraries made it to the 21<sup>st</sup> century without losing any book and in their original placement. An example of a library that has is the library that can be found at the Archivo de la Corona de Aragón de San Celoni del Vallés in Ripoll<sup>2</sup>.

On the other hand we focus on hand-written books (and not those printed) because we want to focus in the scope of books before the printing press was invented or at most the first years of it but without an exhaust study of these first incunables.

## 2. BARCELONA CITIZENS LIBRARIES (BOURGEOIS)

The origin of private libraries in Barcelona must be looked for in the time in which the bourgeoisie started to care about reading directly and that happens when the Catalan language is used as a literary means during the 13<sup>th</sup> century, which allows the beginning of expansion of written oeuvres in this language, *en pla* or *en romanç*, as the Catalan language is called in the inventories.

Latin had been a barrier to a larger approach to culture for the bourgeoisie and, although learning Latin was normal in schools, it was

---

2. Ángel CANELLAS LÓPEZ, "Bibliotecas medievales hispanas", *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 31-32 (Zaragoza, 1978), p. 259-268.

only used as a rudimentary way to do business and govern towns. Only a few men from wealthy families from the city could integrate into culture within the Church or studied to become lawyers.

The development of Catalan literature during the 13<sup>th</sup> century, especially by the excellent work by Ramon Llull, leads to a bourgeois culture during the following century, in which the first private libraries appear in Barcelona. The high prices of manuscripts did not let them grow too much. This was a problem until the printing press was invented. This was a major issue in the development of libraries, allowing them only to have about a dozen to a hundred books, while leaving the poorest working-class members of the society out of the possibility of having their own library<sup>3</sup>.

Zhumtor considers that getting a text from different sources and written at different times shows the fact that the text stayed in the society more as a tradition than as the result of an immediate and horizontal diffusion. We do not have but a few copies of most of the oldest poetic texts in vernacular language and they come from a much later time than the one in which they were originally written; regarding epic and lyric poetry there exist mainly anthologies or collections made by amateurs at the end of the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> or 15<sup>th</sup> centuries<sup>4</sup>.

### *Form to study libraries in Barcelona*

In the previous point we have seen how researchers describe the Bourgeois society in general terms and how reading has developed through the Middle Ages. In this chapter we will focus on describing the society from the leisure reading, especially on the ventricular novel that was produced in those centuries and in the previous ones. We will see the amount of books in the libraries and how we can extract about this social group from the study of their inventories.

Before going any deeper it is important to point out the different problems that we can find in the research from inventories as well as the difficulty of the study of the literature of this time itself.

From the different tendencies and specialty of the history of the book and the culture it has been pointed out the limitations in the knowledge

---

3. Carme BATLLE, "Las bibliotecas de los ciudadanos de Barcelona en el siglo xv", *Libre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancient Régime*, Éditions ADPF, Paris, 1981, p. 15-34.

4. Paul ZUMTHOR, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 118.

of the nature of the book owners, since in this time having a book did not necessarily mean reading it<sup>5</sup>. This is one of the first doubts that are applied in the History of Reading even until today. It is obvious that there is little correspondence between the ownership of a book, its use and how much you can profit from it. There is not much information about the end of the Middle Ages apart from wills and inventories to study this matter. These sources, although of great usefulness, are at the same time very deficient in many cases because they do not provide absolute conclusions in any direction and only help us to approach an idea. But we have to keep in mind that we can use them and that they will be useful to us.

We have focused on inventories published by Josep Hernando<sup>6</sup>, Madurell<sup>7</sup>, Mandurell-Rubió<sup>8</sup>. These inventories only belong to the Bourgeois from Barcelona in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century. Among the 808 inventories we have gone through, we have just found a total of 47 inventories where the existence of a novel in Catalan is mentioned, which is the main goal of this work.

We have centred our efforts in the ventricular novel despite our lack of documentation but it is worth mentioning the fact that in most of the oeuvres found in the inventories the vast majority of them were of religious (from the Bible), moral and legal nature.

From the inventory we have wanted to extract a set of ideas about this kind of reading since we are not only interested of what books we are going to find in a 14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> century library but also how they were, the format of the book (parchment, leather...) and also to know how they distributed and where they were stored. In any case we were interested in what part of the bourgeoisie made use of these leisure oeuvres. Apart from these leisure books, troubadour songs books were found.

The study of these oeuvres is never exact, as mentioned before, since there always are other libraries that may have not been studied yet, that some oeuvres may have not been found because they have not

---

5. Roger CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia*, 2<sup>o</sup> ed., Fondo de Cultura Económica (Espacios para la Lectura), México, 2000, p. 34-46.

6. Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona del s. XIV*, Fundació Noguera (Textos i documents, 31), Barcelona, 1995, vol. I-II.

7. Josep Maria MADURELL I MARIMON, *Manuscrits en català anteriors a la impremta (1321-1474)*. *Contribució al seu estudi*, Biblioteca profesional de Anaba, Barcelona, 1974.

8. Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1553)*, Gremios de editores, de librerías y de maestros impresores, Barcelona, 1955.



been translated or maybe because they were never copied in this time. We also have to remember that for a good research program some other documentation may be needed to express different points of view or to confirm what is in these books. And last, we cannot forget that we are studying a society that was dynamic at that time, so things were done and undone, built and destroyed and some things were never registered so we could study it so what we finally study is a tiny percentage of the experiences so even if we are spatially at the same place, it is not the same time so it is hard to know how everything was at the time.

### 3. DESCRIBING NOVELS

To start with the description of our study we should start talking about the books found in the bourgeoisie libraries in Barcelona between the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. In a total of 47 inventories 76 books were found. There is a huge variety among the *oeuvres*, where we find 19 titles from different matters: as *roman courtois* we find the *Romanç de Lançalot*, *Romanç de Tristany*, *Historia del Sant Gresal*, from old History we have the *Storia Troyana* from Gildo de la Collone, *De Paris e Viana*, *De Historia de Alexandri*. Other *oeuvres* from other people are *Godofre sore la Croada*, *Roman del Marques e dels set sabis*, *Albreat*, an untitled where the first sentence is *A tu honrador da Lomandia*, *Romanç Coray* and others are *Romancioum de Barlan*, *Daude de prades*, *Romanç apellar Mossen Asaan* and the *Faulas Isop*. From among all these *oeuvres* the one which is found more times is the *Romanç de Tristany*, a total of 6 times in the different inventories; from these *oeuvres* the ones that we later find repeated in the 15<sup>th</sup> century are the *roman courtois* *Romanç de Lançalot*, *Romands de Tristany*, *Historia del Sant Gresal* and the old History: *Storia Troyana* from Gildo de la Collone, *De Paris e Viana*, *de Historia de Alexandri*, and the *Faulas de Ispo*. We see that these are the most known leisure books in the Middle Ages.

In the 15<sup>th</sup> century the amount of titles is smaller, from the 31 inventories we have found only 16 different titles; as we said before, we still find *roman courtois* and old History, it is remarkable that in the inventories from the 14<sup>th</sup> century the *Matter of Britain* did not show up, like the *Storia de Merlin* and in old History, *Fet Hercules*. The other well-known *oeuvre* which was written in this century and from Catalunya is the *Faula de Torrellas*, as well as *Libre de sortejar*, *Procès dela donzella andemoinada*, *Lluís de Pach*, *Godofré de Billo*, *Alberta*, *Lline de Johan de Mendavilla* and *Llibre*

*de Caballería*. The most found book in the century is the *Storia Troyana*, with 15 copies in total, which shows its success and it can be found in both Catalan and Latin, followed by the *Conquesta de Sant Gresal* and *Romanç de Tristany*, with 6 and 5 copies in total respectively.

Apart from seeking for the titles of the books in the inventories, we can extract more information from this typology as how the book was made, what its location was inside the house, the price if we are able to find a market later... it all depends on how explanatory the notary who wrote the inventory was. As inventories are irregular within their explanations, it is not possible to extract information about the story of the book, the library or even the bourgeois, but if we consider the inventory as a whole we can extract information from each of the books to get a general idea about it.

#### 4. DESCRIBING BOOKS (FORM)

We will start by describing the books. Very often the inventory tells about the existence of the *coberta*, cover. Most of the books, to preserve the pieces of sheets they were made of, were covered, which in most of the cases were of leather and parchment. Since we are referring to a small amount of inventories, it is hard to generalize about the nature of the *coberta*, but when we look at the whole set of books we see that the same patterns than the ones we had here were repeated from where we know that the most common way to cover a book was leather and, in some cases, parchment.

##### *Cover*

For both the 14<sup>th</sup> and the 15<sup>th</sup> century leather is the preferred material for the cover, where it is mostly dyed red and green, then without a defined colour, then blue and white and in the least cases, different dyes. Out of the 34 books that we find from the 14<sup>th</sup> century, four of them talk about their leather cover and two about their parchment cover. In the ones with leather we observe one mention to red<sup>9</sup> dye and three mentions to undefined colour<sup>10</sup>. In addition to the colour, we also see

9. 1390, Joan Lluïl, Book *Abreat* (Josep Hernando, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

10. Second Library, family Gualba (Carme BATTLE, "Notícies sobre les biblioteques dels ciutadans honrats de Barcelona (segles XIV-XV)", *Estudis castellonens*, 6 (Castellò, 1994-1995), p. 177-178); Jaume ROURE *Romançiom de Lançalot*; 1390, Joan LLULL, *De Sant Gresal* (Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

the way the cover and the book itself are tied; the Gualba family talks about a plain leather or *repujat*<sup>11</sup>. The books with a parchment cover are written on paper. From the books from the 15<sup>th</sup> century, however, for the 42 books the inventories give a better description of how the book was done, to point out that most of them were covered<sup>12</sup>. Most of the covers are made out of leather but in different colours, being green<sup>13</sup> and red<sup>14</sup> the most common ones (6 books each) and then blue<sup>15</sup> leather (twice) and a black<sup>16</sup> leather book. All the previous description is valid for one-colour-cover books, but we also find another kind of decoration (*leonado*<sup>17</sup>) and another one, which is white and green<sup>18</sup>. Finally, we have one book that is doubly covered, once by a red leather cover and then by a white<sup>19</sup> one. There is one entry of a leather-covered book where the colour was not specified<sup>20</sup>. With respect to parchment covers, only one book was mentioned<sup>21</sup>. We can conclude, from the observation of both centuries, that the leather is preferred as material for the cover, as said before, and that the most popular colours are red and green.

Apart from the date the cover was done, sometimes it was explained that books also had tacks to open and close them but already during the 15<sup>th</sup> century, since we do not have any record of this for the previous century about what material they were made of but this does not mean that they did not have them. It may be possible that these details were

11. Family Gualba, (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques...", p. 177-178).

12. 1390, Joan Llull, Book the *Romans Marquès e dels Set Savis*; Lombardia (Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

13. 1410, Rameu Llull, in *Istories Troyanes*; 1417, Domenge PONS, les *Ystòries Troyanes*; 1424, Francesc Marquès en Tristany; 1439, Jaume Colom, les *Istòries Troyanes*; 1447, Joan ROMEU, *Alberta*; 1463, Antoni Mur, les *Històries Troyanes* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 35, 39, 50, 76, 86).

14. 1403, Jaume de Carrera, el *Istòries Troyanes*; 1418, Jaume Salvador, el *Conquesta del Sant Gresal*; 1459, Francesc Sunyer, *Taula d'en Torrelles*; *Sant Gresal* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 40, 80); Joan Fuster, la *Historia dicutionis Troyane* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*).

15. 1428, Pere Boscà, en *Romansos*; 1446, en Joan ROMEU, en *Los Treballs Hèrchles* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 46, 76).

16. 1423, Guillem Cabanyes, *Conquesta de Sant Gresal* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*).

17. 1492, Antoni Jaume Ça Pla, *Godoffrè de Billó* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

18. 1492, Antoni Jaume Ça Pla, *Composició del món* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

19. 1486, Joan Fuster, la *Historia dicutionis Troyane* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*).

20. 1492, Antoni Jaume Ça Pla, *Composició del món* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

21. 1463, Antoni Mur, en *Proces de la donzella andemoïnada* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 86).

just not included by the notary. There are different names for what the book has attached: *tachadors*<sup>22</sup>, locker (*tancadors*<sup>23</sup>), *gaffets*<sup>24</sup>, *bollets*<sup>25</sup>, *scudets*<sup>26</sup> and *cordells* that in some cases were used to protect the cover of the books. There are always ten of them for each cover. We have once found *bolletes* made out of brass<sup>27</sup>. The tacks are made out of leather or strap or without any specification.

### *Material*

We have previously talked about the covers of the books but not about the material of what makes up a book: the sheets themselves. That is what we are going to describe in this part. Middle Ages books were made of two materials, mainly: paper or parchment. Inventories usually give information about the material used, so we have been able to collect a lot of data. Parchment is an expensive material since for a single book a lot of lambskin is needed, which means that the book was not also something to read, but also a piece of luxury and ostentation, because for most of the books made of this material good quality ink was used and lighting that shows beauty. This was a material aimed to the nobility<sup>28</sup> since they are a social group in which art was a way to flaunt, but also the bourgeoisies, which now had made money to spend on luxury; this is why in some inventories parchment books are mentioned from where we can deduce that it, somehow, reported an economic benefit to the owner who kept it in their private library in Barcelona.

From the 34 books from the 14<sup>th</sup> century six of them are made out of parchment, which is a large proportion; most of these books owners were prominent citizens in Barcelona at that time so it is not surprising

22. 1400, Joan Sicart, in la *Conquesta de Sant Gresal*; 1486, Joan FUSTER, *Historias desctucionis Troyane* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*).

23. 1428, Joan Gener, *Fets Èraules* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*).

24. 1410, Romeu Lull, in *Libre de Sortejar*; 1447, Joan Romeu, *Els Treballs Hèrchles*; 1459, Francesc Sunyer, *Taula d'en Torrella*; 1463, Antoni Mur, *Histories Troyanes*; 1466, Anònim, *Tristany* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 35, 63, 73, 80, 86) After 1492 Antoni Jaume ça Pla, *Composició del món* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

25. 1418, Jaume Salvador, *Conquesta Sant Gresal*; 1439, Jaume Colom, in *Istòries Troyanes*; 1447, Joan Romeu, *Els Treballs Hèrchles*; 1459, Francesc Sunyer, *Taula d'en Torrella i Sant Gresal* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 40, 63, 73, 80). After 1492 Antoni Jaume ça Pla, *Composició del món* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

26. 1439, Jaume Colom, in *Istòries Troyanes* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 64).

27. 1439, Jaume Colom, in *Istòries Troyanes* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 76).

28. Armando PETRUCCI, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Prólogo de Roger CHARTIER, Jean HÉRBRARD, Gedisa Editorial, Colección L&A, Barcelona, 1999.

that they had books. From the five different owners we can account for, we know that four of them belong to the elite of Barcelona<sup>29</sup> and they belong to the group of honoured people in the city. We are not sure about the other owner, Joan Llull<sup>30</sup>, but seeing that he had 35 books in his private library, where there were 9 novels and two of them are made out of parchment, we can suppose he was also part of the elite in Barcelona at that time. For two novels it is not mentioned if they are made out of parchment but since most of the books from Guillem Eimeric's<sup>31</sup> and the Gualba family's books were, we think that maybe some of the novels were too. Among the five owners, we only know the profession of one of them, Guillem Eimeric, who was a lawyer. The parchment oeuvres are the Lanzarote and Holy Grail *romans*, both of them written by Chrétien de Troyes. There are a total of eight books in this century<sup>32</sup>, all made out of paper. Although in this case the number of books made out of paper and those made out of parchment is very similar, we can be sure most of the books were made out of paper, since it was a much cheaper material and it was easier to find. However, there are different kinds of paper, all with a different quality, for example in one occasion, in Joan Llull's library it is mentioned a book that is made out of *vel* paper, which gives the idea of an old book. In the 15<sup>th</sup> century we will find mentions of the age of documents, some of them described as old and in a bad condition.

In the 15<sup>th</sup> century only three of the 42 books are made out of parchment<sup>33</sup>, so our previous guess is hereby confirmed. We can presume that they belong to honoured citizens, of whom we know the profession: Jaume Salvador, who was a merchant, and Antoni Jaume ça Pla, a lawyer 24<sup>34</sup> of the documents are made out of paper (more than half of the

29. 1301, Guillem Eimeric; in middle 14<sup>th</sup> century, Family Gualba (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques..."); And 1303 Guillem Llorenç, the *Romanci de Lansalot*; 1360, Jaume ROURE in *Romanci de Lançolot* (Josep Hernando, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

30. 1390, Joan Llull, *De Sant Gresal, Abrea* (Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

31. Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques...".

32. 1334, Bernat Castell, *Romanç de Lançolot, Romanç de Tristany*; 1360, Antic Font, *Istòrii Gresal, Un romanci*; 1390, Joan Llull, *A tu honrador de la Lombardia* (Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona...*). Also in the case, in middle 14<sup>th</sup> century, of the Gualba family with the *Històries Troyanes* (Carme Batlle, "Notícies sobre les biblioteques..."); 1334, Bernat CASTELL, *Romanci Lancelot et de Tristany* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 25).

33. 1410, Romeu Llull *Llibre de sortejar*; 1418, Jaume Salvador, *Conquesta de Sant Gresal*, (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 35, 40), And 1492 Antoni Jaume ça-Pla (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*, p. 166).

34. 1400, Joan Ferrer, *Romans*; 1403 (Josep Hernando, *Llibres i lectors a la Barcelona...*). And in Jaume de Carrera, *Istòries Troyanes*; 1410, Jaume Cumulga, *Conquesta de Sant Gresal*; 1417, Domenge Pons,

total). We have a total of 31 inventories and in 17 of them it is said that the books are made out of paper<sup>35</sup>, which leads to the idea of the paper ones are more than the other ones (we have to bear in mind that we are talking about books that belonged to the bourgeoisie, not the nobility). It is said in one of the inventories that the books are old and in a bad condition<sup>36</sup>. In the inventories we can see the different ways books were described: *quaternum*, *forma de full*, *quarta carta*, *fulls*, *cartes de full*... These descriptions suggest small, easy-to-handle books.

### Language

Another interesting point is to look at the languages in which the books were written. In the inventories it is said that they are written in a *roman*, *vulgar* language, which means that they are not in Latin, but it does not say what language it is exactly, because it could be any of the roman language. In many of the documents the actual language, being Catalan the most common one and then some in French, one of them is in *gallico*<sup>37</sup> and another one in Latin<sup>38</sup>. If the language is not noted, it is useful to look at the language in which the title is written or to the first and last words of the book, which is something the notaries used to write in the inventories. In the 14<sup>th</sup> century we can be sure that the language is Catalan since it is noted four<sup>39</sup> times but we can assume the language used in most of the books is Catalan since it is the official language of the region and in some of the cases the owner may have only known one language. There are two<sup>40</sup> books noted as written in

---

*Ystòries Troyanas*; 1423, Guillem de Cabanyes, *Conquesta de Sant Gresal*, 1424, Francesc Marquès, *Tristany*; 1424, Joan Gener, *Fets d'Èrcules*; 1431, Pere Boscà, *Romansos*; 1437, Bernat Isern, *Tristany de Leonís*; 1439, Jaume Colom, *Istòries Troyanes*; 1447, Joan Romeu, *Los Treballs Heràcles, Albeta*, 1459, Francesc Sunyer, *Tàula d'en Torrelles, Sant Gresal*; 1460, Mateu MALDÀ SABATÉ, *Paris e Viana*, 1463, Antoni de Mur, *Procès de la Donzella andemonida, Històries Troyanes*; 1466, anònim, *Tristany*; Joan Fuster, (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 32, 35, 39, 50, 56, 61, 76, 80, 83, 85, 86). And 1486, *Historia descuciones Troyane* (Josep Maria MADURELL, Jordi RUBIÓ, *Documentos para la historia...*).

35. Also keep in mind that most of inventory containing more books have studied, and we have seen that mostly containing more book, and most of them were also on paper.

36. En la llibreria de Pere Boscà, que nos dice los libros son "*fulls veys, tots desbarats, de poqua valor*" (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 56).

37. 1349, Jaume Roure, *Romanç de Lançelo* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*).

38. 1338, Family Gualba, *Historia Troyana* (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques...").

39. 1348, Pere Giros, *Storia troyana, Romanç de la Plaga de Cranch que Déus Triametè a la Gent*, *Romanç apellat Mossèn Assan* (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques..."); 1331, Bernat de Casetell, *Lo Romanç de Tristayn* (Josep Maria MADURELL, *Manuscrits en català...*).

40. 1307, Jaume Roure, *Romanç de Lançelot*; 1338, Family Gualba, *Romanç de Tristany* (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques...").

French, which were owned by honoured citizens of Barcelona. In the 15<sup>th</sup> century we find 11 books in Catalan<sup>41</sup> and one in Latin. We do not find any book in French, which does not necessarily imply that it is not there, just that the inventory does not mention it. The most common books in any language are related to *roman courtois*.

### Storage

Inventories do not usually mention anything about where the books were stored, but they do it in a couple of times. In Guillem Llorençs' inventory it is said that the book is in a box of an *arquistanch*, which is a long bench that may have backrests or not, that contains boxes and the chair is used as the top of the box<sup>42</sup>; some inventories say that the books are kept in locked boxes, in small rooms next to the bedrooms. In most of the cases we have seen that the books are kept in boxes and sometimes between clothes to protect them, which indicates that books were appreciated among the bourgeoisie's belongings. Iconography can give extra information useful to reconstruct the spatial distribution of the books and in the 15<sup>th</sup> century is full of pictures that reference reading or images of books, being these images very realistic.

### Use

Who were the bourgeoisies that made use of novels? In many cases among the inventories the notary talks about the profession of the bourgeoisie. This is the case for 18 of our inventories. This is very useful to give an idea of the whole scene, we find ourselves with a very diverse group: seamen, merchants, lawyers, a carrier and a royal functionary. The merchants are the most numerous, then notaries and then lawyers. For a further and deeper research, it would be interesting to try to find out the occupation of the each of the bourgeoisies, as well as the number of books in their libraries, what the condition of the books is and the exact title of these books. By the moment we can say that in the 14<sup>th</sup>

41. 1410, Romeu Lull, *Llibre de Sortejar*; 1419, Jaume Salvador, *Conquesta de Sant Gresal*; 1423, Guillem de Cabanyes, *Conquesta del Sant Gresal*, 1439, Jaume Colon, *Istròries Troyanes*; 1147, Joan Romeu, *Los treballs Hèraclès, Alberta*; 1459, Francesc Sunyer, *Tàula de Lançelot* (Josep Marcos MADURELL, *Manuscrits en català...*, p. 35, 40, 63, 76, 80, 86). And 1492, Antoni Jaume Sapila 2 Merllí; XV<sup>th</sup> century, Garlceran Carbó, *Faula de Torrellas* (Carme BATLLE, "Notícies sobre les biblioteques...").

42. Guillem Llorenç, november, 15, 1303: "*in residua de dictis ribus caxiis dicti arquistanc unum librum...*" (Josep HERNANDO, *Llibres i lectors a la Barcelona...*).

century Antic Font (a notary) is who has the largest amount of books in his library, a total of 75 books, although among them there are only two leisure books: *De istoriis Alexandris* and a *romancium*. From the same time period, the lawyer Guillem Eirmeric has a total 50 books but in this case there are many more leisure books. From the 15<sup>th</sup> century we find Antonio Jaume çà-Pla, another lawyer, who had 76 books where it is worth to highlight the *2 Istorias de Merlín*, *Godoffre Billó* and the *Composició del món*<sup>43</sup>. The second largest library is compound of 25 books and it belonged to Antoni Mur. The amount of information that we have been able to extract from the inventory is too little to conclude much about the owners of the public books, how the interaction with novels was, with a more precise study of the origin of each sample. On the other hand we think that it would be positive to observe with a little bit of generality the leisure books and, in this way, have a global vision of what was read and how important this kind of reading was within the libraries to compare it with other genres that may be present in the library. In any case, we can confirm that looking at the whole set of inventories that contain so many novels in vernacular language as well as so many lyric written also in vernacular language, we find that the owners of these books were usually merchants, lawyers and notaries. But, on the other hand, many times these large libraries have as many leisure books as small libraries, since we usually find two, three or four leisure books, apart from moral books or classics and legal texts or documents addressed to a more technical public.

## CONCLUSIONS

The aim of this research has been to study the cultural development with reference to reading in the XIV - XV century catalan society and how reading gained its importance. We have focused first on the genre of leisure reading. Secondly what type of a new European literature was appearing in Catalonia at that time. Finally the best sellers in these inventories.

We have found that only 6% (of 808) of these libraries in Barcelona contain novels. The majority of these library collections are of law, reli-

---

43. There was an anonymous poem in Castilian (*Registro de la Creación del mundo, hasta la vida del rey... Don Enrique IV de Castilla y León*), dedicated to a merchant of Barcelona Diego Ventallols. Printed by Rosebanch in Barcelona, January 7<sup>th</sup> 1516 (Miquel PLANAS, *Bibliofilia*, Barcelona, 1920, Vol. I, p. 357-362). But there is a slight difference in the title.



gion or business books. Of 6% we have been able to see which genre of novels there are in these libraries compared to what the rest of Europe was reading for enjoyment.

In total this 6% was 47 libraries and only 76 (of 350) books were for enjoyment. We discover that in Catalonia and Europe (England, Italy, France) read the same material. The leisure genre of this time was matter of Roma or other Italian books; oeuvres such as Marco Polo or Preste Juan's tales; Roman Courtois and ancient history.

Noticeable were the titles from romain courts we find the Romanç de Lancelot, Romanç de Tristan and Historia del Sant Gresal. From ancient History we distinguished Storia Troyan from Gido de la Collone, De Paris e Viana, Historia de Alexandria and Fabulas de Ispo. Is notable that we don't show up the matter of Britain. We detect books a particular written from Catalonia. There is Faula de Torrelles, as well as Libre de Sortejar, Proces de la donzella ndemoinada, Lluís de Pach, Godofré de Billo, Alberta, Lline de Johan de Mandavilla and Libreria de Caballería. We see that these are the most known leisure books in the Middle Ages.

Finally, the best seller book in XIV-XV century was Storia Toyana and we found 15 copies in 15 difference libraries. This shows its success and it can be found in both Catalan and Latin.

We have later seen the lack of information, since we do not know anything about the condition of the book. It was only mentioned three times that the books were old and once that there were images in one of the books. For this reason, in future studies, we would like to focus on differences of those libraries to see the economic differences among the different bourgeois; the reflections inside in their books; see the quality, the type of writing; illuminations, the paper, the wear and so on. Focus in the future research should concentrate on the cultural subject the intellectual sense of these persons and reflect this diversity of bourgeois in their libraries. For this article we only studied the inventories of bourgeois libraries and only used one type of document, concentrating on only one category of analysis. We need for future research to extend the type of document for study. If is possible we focus in research of group of families with these libraries and see the contrast of them. This is a small research but the first step for discover more about the medieval literature in medieval Catalonia.

L'OFFICIUM PASTORUM D'ENCUNYACIÓ  
MEDIÉVAL A L'ÈGLOGA *CHRISTUS NATUS*  
DE MIQUEL DÒRIA

CARLOS ÁNGEL RIZOS

En un treball anterior<sup>1</sup> vaig donar a conèixer aquest text que va aparèixer en un manuscrit a l'antiga seu de l'Aula Municipal de Teatre de Lleida, on hi va haver dependències de l'Arxiu de la Paeria fins al 1980. El poema porta per títol *Christus Natus: ecloga inter Fuscum et Marcum*, i ve signat pel jesuïta lleidatà Miquel Dòria (Arfa [Alt Urgell] 1737-Gènova 1819)<sup>2</sup>. Per tal de poder seguir millor l'estudi, reproduïxo a continuació el text acompanyat d'una traducció rítmica al català:

*Christus Natus. Ecloga inter Fuscum et Marcum*

FUSCUS      *An non vidisti formosum Marce Puellum  
                 multa reportantem Christi Pastoribus ortu?*

MARCUS      *Infantem nusquam vidi. Refer omnibus istum  
                 rumorem, pariterque refer quid rettulit illis.*

FUSCUS      *Hoc affabor nec dubium te Marce tenebo.  
                 Natus nocte fuisse salutis amabilis auctor  
                 dictus ab Aligero nobis fuit omnibus alto,  
                 ut Numen tacito veneremur murmure magnum.  
                 In magnam Bethlehem tendamus nocte sodales  
                 omnes, nocte viam tentemus cernere Numen.*

MARCUS      *Dic quis erit custos ovium nunc tempore noctis  
                 hoc in monte canes etenim gregibusque petulcis*

---

1. Carlos Ángel Rizos, "Una égloga latina a lo divino del siglo XVIII", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 14 (Madrid, 1998), p. 245-252.

2. Una informació més detallada sobre aquest autor es pot trobar en un treball més recent: Carlos Ángel Rizos, "Un epos hagiográfico latino del siglo XVIII dedicado a San Luis Gonzaga", *Florentia Iliberritana*, 21 (Granada, 2010), p. 405-444.

- deficiunt, lassantque lupum convertere saevum  
arte fugam. Interim enim, faciemque manusque lavemus.*
- FUSCUS *Rumpe moras, nigri veniunt jam forte molossi.  
Tendamusque cito Bethlehem cum mvere nostro.  
Tendamus laeti cantantes tramite toto.*
- MARCUS *Incipe tu, plures nam tu cognoscis aristas.*
- FUSCUS *Nescio quid cantem, Gilae cane Marce loquelas*
- MARCUS *Non, etenim laudes Jesu cantare pudicas  
debemus; Mopsi sermonum Fusce recorder.  
Candide nate puer solis qui limine vivis.  
Dic Patri capras Mopsi ne quaerat in antro.*
- FUSCUS *Nunc etiam memini sermonum Marce Luculli  
queis laetas antro fecit saltare capellas:  
Discite vos Domino caprae servire Lucullo  
Qui quaerit vobis felices gramine pastus.  
Pervenimus tandem Bethlehem mi Marce fidelis.  
Quae pulchra Urbs! Fulget clari cum lumine Phoebi.*
- MARCUS *Stulte vide noctis nigrae nunc esse tenebras.  
Illinc sed tendunt Pastores cernere Jesum.  
Illinc tendamus celeres mi Fusce sodalis*
- FUSCUS *Accipe tu parvo demus quae munera Jesu.  
Non cernis Matrem quam sit spectabilis ore,  
quam pulcher Jesus, friget sed corpore parvo?*
- MARCUS *Non cernis mentum genitoris Fusce vetustum?  
Ipsae prius dona Jesu tu mvera parvo.*
- FUSCUS *O puer, hunc calamum, fulget qui pulchrior auro  
accipe, sed dona plantam cui figere possim  
os, et pro servo Juvenem nunc accipe Fuscum.*

Crist ha nascut: una ègloga on parlen en Fosc i en Marc

Fosc: És que potses no has vist tu, amic Marc, al formós Infantó moltes notícies al néixer duent als pastors del nat Crist?

Marc: No he vist jo aquest infant en cap lloc. A tothom eixa nova fes-la arribar, i també els hi dius el missatge que els porta.

- Fosc: Ço anunciaré, amic Marc, i a tu no et deixaré amb el dubte. 5  
 L'Àngel de dalt ens va dir per a tots que a la nit ha estat  
 nat l'agradable dador de salut amb la fi que nosaltres  
 l'alta Volença honorem amb murmuri callat i silenci.  
 Tots els companys a la nit a Betlem la grandiosa adrecem-nos,  
 puix que de nit temptarem la Volença que mostra el camí. 10
- Marc: Digues tu qui serà ara el guardià dels corders a la nit.  
 Marxen llavors tots els gossos al bosc tot deixant el ramat.  
 Deixen al llop maliciós preparar la fugida amb astúcia.  
 Mentre això passa, en efecte, el semblant i les mans rentarem.
- Fosc: No esperis més, que ja vénen els negres molossos canins. 15  
 Som-hi corrents a Betlem amb el nostre regal que portem.  
 Som-hi contents i cantant tot al llarg del camí de Betlem.
- Marc: Llença't primer, puix que tu bé coneixes dreceres a dojo.
- Fosc: Què puc cantar? Amic Marc, tu podries cantar un verset de la Gila.
- Marc: No, certament cal cantar a Jesús pudoroses lloances. 20  
 Ara recordo, amic Fosc, les paraules de Mopse el pastor:  
 "Càndid infant que has nascut i que vius a l'entrada del sol,  
 digues al Pare que busqui les cabres de Mopse a la cova".
- Fosc: Ara recordo també, amic Marc, aquells mots de Silvestre;  
 féu amb aquestos saltar de la cova les cabres alegres: 25  
 "Cabres, vosaltres haureu de servir a Silvestre amo vostre;  
 ell per vosaltres us busca pastures felices a l'herba".  
 Marc meu fidel, finalment arribem a Betlem, amic meu.  
 Quina ciutat més bonica! Resplendeix amb la llum del clar Febus.
- Marc: Ximple, no veus que ara hi són les tenebres obscures de nit? 30  
 Van emperò els Pastors cap allà per a veure Jesús.  
 Som-hi, companys, amic Fosc, i veloços anem cap allà.
- Fosc: Sent ara tu quins regals donarem a Jesús xicotet.  
 No distingeixes la cara sorpresa que posa la Mare?  
 Com de bonic és Jesús, mes té fred pel seu cos xicotet. 35
- Marc: No distingeixes la barba envellida del pare, amic Fosc?  
 Tu mateix dóna primer els regals a Jesús xicotet.
- Fosc: Oh infantó, resplendent més que l'or de formós el flabiol  
 sent, però dóna'm el peu perquè pugui fer-li un petó;  
 ara tu escolta aquest noi de nom Fosc que és el teu serf. 40

L'*officium pastorum* és sobretot un tòpic característic del drama litúrgic medieval que es remunta als evangelis, concretament al de Sant Lluç (2:7-20)<sup>3</sup>. Es representava a les esglésies al Nadal, i no es pot deslligar del també litúrgic tòpic conegut com a *quem quæritis in præsepe*, la primera formulació del qual es troba en un text del segle XI procedent de Llemotges. Es tracta del motiu que, en principi, seguiria a la situació que tenim al nostre poema, és a dir, després de l'arribada dels pastors al pessebre.

A qui busqueu al pessebre, pastors, digueu?

A Crist senyor i salvador, infant embolcallat en bolquers, segons el misatge dels àngels.

Aquí ve el minyó amb sa mare Maria, sobre la qual aleshores van vaticinar les paraules del profeta Issaïes: vet aquí que una verge concebrà i parirà un fill; i ara aneu a dir-ho perquè ha nascut.

Al·leluia, al·leluia! Ja sabem del cert que Crist ha nascut a la terra, sobre la qual cosa canteu tots amb el profeta, dient:

Salm: L'Infant ha nascut<sup>4</sup>.

Veiem que a la nostra ègloga no pot aparèixer aquest motiu perquè només hi intervenen els dos pastors. L'*officium pastorum*, que ens presenta els pastors després de l'avís de l'Àngel apareix en la versió de la catedral de Ruan. Vegem ara una de les versions de l'*officium pastorum* que conserva aquesta catedral<sup>5</sup>:

3. "Mentre eren allà, se li van complir els dies i va néixer el seu fill primogènit: ella el va faixar amb bolquers i el posà en una menjadora, perquè no havien trobat cap lloc on hostatjar-se. A la mateixa contrada hi havia uns pastors que vivien al ras i de nit es rellevaven per guardar el seu Ramat. Un àngel del Senyor se'ls va aparèixer i la glòria del Senyor els envoltà de llum. Ells es van espantar molt. Però l'àngel els digué: 'No tingueu por. Us anuncio una bona nova que portarà a tot el poble una gran alegria: avui, a la ciutat de David, us ha nascut un salvador, que és el Messies, el Senyor. Això us servirà de senyal: trobareu un infant faixat amb bolquers i posat en una menjadora.' I de sobte s'uní a l'àngel un estol dels exèrcits celestials que lloava Déu cantant: 'Glòria a Déu a dalt del cel, / i a la terra pau / als homes que ell estima.' Quan els àngels els deixaren i se'n tornaren cap al cel, els pastors deien entre ells: 'Arribem-nos a Betlem a veure això que ha passat i que el Senyor ens ha fet saber.' Hi anaren, doncs, de pressa i trobaren Maria i Josep, amb el nen posat a la menjadora. En veure-ho, van contar el que els havien anunciat d'aquell infant. Tothom qui ho sentia quedava meravellat del que deien els pastors. Maria guardava tot això en el seu cor i ho meditava. Després els pastors se'n tornaren, glorificant Déu i lloant-lo pel que havien vist i sentit: tot ho van trobar tal com els ho havien anunciat" (*Bíblia catalana: traducció interconfessional*, Evangeli segons Lluç, 2: 6-20).

4. *Quem queritis in presepe, pastores, dicite? / Salvatorem Christum Dominum, infantem pannis involutum, secundum sermonem angelicum. / Adest hic parvulus cum Maria matre sua, de qua dudum vaticinando Isaias diserta propheta: Ecce virgo concipiet et pariet filium; et nunc euntes dicite quia natus est. / Alleluia, alleluia! Iam vere scimus Christum natum in terris, de quo canite omnes cum propheta, dicentes: / Psalmus: Puer natus est.* Reprodueix aquest text: Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford University Press, Oxford, 1962, vol. II, p. 4, que presenta a més a més les diverses versions d'aquest motiu que apareixen en diferents punts d'Europa (Ivrea, Bobbio, Màntua, Novalesa, Padua, Clermont-Ferrand...).

5. Per a tenir una visió d'un *officium pastorum* espanyol podem consultar l'estudi que en fa Pedro M. CÁTEDRA, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 2005, p. 379-446 a partir del *Cancionero Musical de Astudillo*.

A la Nativitat del Senyor, acabat el *Tè Deum laudamus*, els nens es posen a un lloc de l'església sostenint-se amb bastons a manera de Pastors; un nen està dalt, vestit amb mantell i alba, a manera d'Àngel que anuncia la nativitat del Senyor, dient aquest vers:

No temeu, vet aquí que us anuncio un gran goig que serà per a tot el poble perquè avui ha nascut per vosaltres el Salvador del món a la ciutat de David, i té aquest senyal per vosaltres: Trobeu l'infant embolcallat en bolquers i colgat al pessebre.

Fins aquí tenim l'anunciació de l'Àngel als pastors, que tampoc apareix al nostre poema, si bé és cert que s'hi al·ludeix en el setè vers per boca de Fosc: *dictus ab Aligero nobis fuit omnibus alto*<sup>6</sup>.

Cal que hi hagi igualment molts nens a les bandes dreta i esquerra vestits de manera semblant, els quals, un cop acabada de pronunciar l'antífona, comencen a cantar:

Glòria a Déu que està a dalt, i a la terra pau  
per als homes de bona voluntat, al·leluia, al·leluia.

Acabat això un altre cop, els Pastors canten la següent antífona anant al lloc on estigui col·locat el Pessebre:

Adrecem-nos a Betlem, i vegem aquesta paraula  
que s'ha fet realitat perquè el Senyor ho ha fet  
i ens ho ensenya<sup>7</sup>.

I continua amb el *quem quæritis in præsepe*. Veiem que aquesta darrera intervenció dels pastors, presa de l'evangeli de Sant Lluc (2:15<sup>8</sup>), que és

6. "L'Àngel de dalt ens va dir per a tots".

7. In *Nativitate Domini*, finito *Tè Deum laudamus*, pueri in uno loco ecclesie baculis se sustentantes in similitudine Pastorum consistant; unus autem puer in excelso, amictu et alba indutus, in similitudine Angeli nativitatem Domini annuncians, hunc versum dicens: / 'Nolite timere, ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo, quia natus est vobis hodie Salvator mundi in civitate David, et hoc vobis signum: Invenietis infantem pannis involutum et positum in præsepio.' / Sint item plures pueri dextra et sinistra parte similiter induti, qui, finita prefata antiphona, incipiant cantando: / 'Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis, alleluia, al·leluia.' / Hoc iterum finito, Pastores subsequentem antiphonam cantantes, ad locum in quo paratum fuit Presepe accedant: / 'Transeamus usque Bethleem, et videamus hoc verbum quod factum est, quod fecit Dominus et ostendit nobis.' (Karl Young, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 12-13).

8. El versicle complet diu en la Vulgata: "Quan els àngels els deixaren i se'n tornaren cap al cel, els pastors deien entre ells 'Arribem-nos a Betlem a veure això que ha passat i que el Senyor ens ha fet saber'" (*Et factum est ut discesserunt ab eis angeli in caelum, pastores loquebantur ad invicem: Transeamus usque Bethleem, et videamus hoc verbum quod factum est, quod Dominus ostendit nobis*).

on prenen una posició més activa respecte a l'obediència que deuen als preceptes de l'Àngel, sí té un paral·lel en la nostra ègloga. Així, Fosc li diu a Marc (v. 9): *in magnam Bethlehem tendamus nocte sodales / omnes*<sup>9</sup>. Com que aquí es concentra el principal paper dels pastors, Miquel Dòria li fa insistir en aquesta mateixa idea després de la rèplica de Marc, que sembla trobar inconvenients a la “fàcil” disposició de Fosc: *tendamusque cito Bethlehem*<sup>10</sup> (v. 16). Aquest mateix motiu apareix constantment. De fet, en una altra versió de Ruan, del segle XIII, llegim aquests versos pronunciats pels pastors:

*Transeamus, videamus  
verbum hoc quod factum est;  
transeamus ut sciamus  
quod annunciatum est.  
(Arribem-nos, vegem  
la paraula que s'ha fet realitat;  
arribem-nos per saber  
el que ha estat anunciat.)*

Vegem ara una altra versió de l'*officium pastorum* de la mateixa catedral de Ruan. És del segle XIV, i curiosament comença així: “Acabat el *Tè Deum laudamus*, comenci l'*Officium Pastorum* d'aquesta manera segons el costum de Ruan”<sup>11</sup>. La primera part és semblant a la de la versió anterior, però després del *quem quaeritis in praesepe*, llegim les següents indicacions:

Acabat això, comenci la Missa, i els Pastors dirigeixin el cor. El senyor arquebisbe, si hi fos present, canti la Missa. L'ofici *Dominus dixit ad me*. *Kyrie* amb festa. *Gloria in excelsis*. Els pastors cantin la prosa *Quem cives celi*. L'oració *Deus qui hanc sacratissimam*. L'oració sobre Santa Maria *Deus qui salutis eterne*. Que algun dels Pastors canti *Populus gentium*. Que sense cap interval el sotsdiaca llegeixi la carta *Apparuit gratia Dei salvatoris*. Que dos Pastors des del segon seient llegeixin el respons *Tecum principium*. Dos des de l'altar major l'*Al·leluia*. El vers *Dominus dixit ad me*. La seqüència *Nato canunt omnia*. L'evangeli *Exiit edictum*. *Credo in unum*. Dels que fan les ofrenes *Letentur celi*. Que tots ofereixin el que vulguin, i rebin dels Pastors i que s'ho reparteixin entre ells. Els secrets *Accepta tibi sit, Domine*. Altres secrets: *Muneribus nostris*. El prefaci *Quia per incarnati*. Aquest citat prefaci sigui dit tots els dies festius fins a la Purificació, excepte el dia de l'Epifania del Senyor, amb la seva octava. Sigui dit el *Communicantes et noctem*

9. “Tots els companys a la nit a Betlem la grandiosa adrecem-nos”.

10. “Som-hi corrents a Betlem”.

11. *Finito 'Tè Deum laudamus', peragatur Officium Pastorum hoc modo secundum Rothomagensem usum.*

*sacratissimam*. El *Sanctus* i l'*Agnus* amb festa. La comunió *In splendoribus*. La postcomunió *Da nobis, quesumus, Domine, Deus noster*. L'altra comunió *Hec nos communio Deo. Ite missa est*<sup>12</sup>.

Trobem aquí una sèrie de cants litúrgics (destacats en cursiva) que en bona mesura es poden relacionar amb elements que apareixen a la nostra ègloga. Així, el *Muneribus nostris*<sup>13</sup> està en clara connexió amb les ofrenes que esmenta Fosc a la segona part del ja citat vers 16: *cum munere nostro*. S'hi tornen a referir tots dos pastors quan ja es troben davant del nen Jesús: *accipe tu parvo demus quæ munera Jesu*<sup>14</sup> (diu Fosc al vers 33); *ipse prius dona Jesu tu munera parvo*<sup>15</sup> (respon Marc al vers 37).

Quant al moment de la nit que manifesta el cant *Communicantes et noctem sacratissimam*<sup>16</sup>, apareix expressament també per boca de Fosc, a la seva segona intervenció: *natus nocte fuisse salutis amabilis auctor* (v. 6)<sup>17</sup>. I acaba el seu parlament tot dient: *nocte viam tentemus cernere Numen*<sup>18</sup>. Precisament el motiu de la nit, quan aquesta se'n va, és el que provoca el moment més graciós —potser l'únic— de l'ègloga (vv. 29 i 30), quan Fosc, que representa al pastor ingenu i innocent, diu que brilla la ciutat

12. *Hoc finito, incipitur Missa, et Pastores regant chorum. Dominus archiepiscopus, si presens fuerit, cantet Missam. Officium 'Dominus dixit ad me. Kyrie festive. Gloria in excelsis'. Pastores cantent prosam 'Quem civis celi'. Oratio 'Deus qui hanc sacratissimam'. De Beata Maria oratio 'Deus qui salutis eterne'. Quidam de Pastoribus cantet 'Populus gentium'. Sine intervallo subdiaconus legat epistolam 'Apparuit gratia Dei salvatoris'. Duo Pastores de secunda sede responsum 'Tecum principium'. Duo de maiori sede 'Alleluia'. Versus 'Dominus dixit ad me'. Sequentia 'Nato canunt omnia'. Evangelium 'Exiit edictum. Credo in unum'. Offertorium 'Letentur celi'. Offerant omnes qui voluerint, et recipiatur a Pastoribus et distribuatur inter eos. Secreta 'Accepta tibi sit, Domine'. Alia secreta 'Muneribus nostris'. Prefatio 'Quia per incarnati'. Hec prefatio superscripta dicatur omnibus festivis diebus usque ad Purificationem, excepto die Epyphanie Domini cum eius octava. 'Communicantes et noctem sacratissimam' dicatur. 'Sanctus et Agnus Dei' festive. Communio 'In splendoribus'. Postcommunio 'Da nobis, quesumus, Domine, Deus noster'. Alia Communio 'Hec nos communio Deo. Ite missa est'. (Karl Young, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 15).*

13. Aquest cant correspon a l'anomenat *Secretum* de la missa de Nadal (*Puer natus est*): "Amb els nostres regals, Senyor, i amb prec insegurs: purifica'ns amb els misteris celestials i escolta amb clemència. Per Jesucrist, Senyor nostre, Fill teu i Senyor nostre. Que viu amb tu i regna en la unitat de l'Esperit Sant, Déu" (*Muneribus nostris, quæsumus, Domine, precibusque susceptis : et coelestibus nos munda mysteriis, et clementer Exaudi. Per Dominum nostrum Jesum Christum, Filius tuus Dominus noster, Qui Tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus*).

14. "Sent ara tu quins regals donarem a Jesús xicotet".

15. "Tu mateix dóna primer els regals a Jesús xicotet".

16. Aquest cant procedeix de la primera missa de Nadal, la popular missa del gall (la *missa in Gallicantu*): "Comunicadors que celebren la santíssima nit, per a què la incorrupta virginitat de Santa Maria dongui el Salvador a aquest món: però també veneren la memòria, al principi de la mateixa Verge Maria, sempre gloriosa, engendradora de Déu mateix i de Nostre Senyor Jesucrist" (*Communicantes, in noctem sacratissimam celebrantes, quo beatae Mariae intemerata virginitas huic mundo edidit Salvatorem: sed et memoriam venerantes, in primis ejusdem gloriosae semper Virginis Mariae, Genetricis ejusdem Dei et Domini nostri Jesu Christi*).

17. "A la nit ha sigut / nat l'agradable dador de salut".

18. "De nit temptarem la Volença que mostra el camí".



per la llum del sol (*quæ pulcra Urbi! Fulget clari cum lumine Phoebi*<sup>19</sup>), i Marc, que representa al pastor intel·ligent i prudent, li respon que és de nit (*stulte, vide noctis nigrae nunc esse tenebras*<sup>20</sup>), d'on deduïm que la ciutat de Betlem resplendeix perquè ha nascut el fill de Déu.

També localitzem en el text de Ruan un cant anomenat *Nato canunt omnia*<sup>21</sup>, que al·ludeix a l'alegria que desperta el nen Déu, que es manifesta en forma de cançons entonades pels pastors. Això és el que tenim a la part central de la nostra ègloga, on els dos pastors decideixen cantar i es crea una disputa sobre quin és el tipus de cançó adequat per l'ocasió (vv. 17-27). Comença Fosc, que proposa la idea: *tendamus læti cantantes tramite toto*<sup>22</sup>. Marc li proposa que comenci ell —és a dir, Fosc—, y Fosc, que dubta, proposa una cançó d'un altre pastor (*Gila*; potser una pastora): *necio quid cantem, Gilæ cane, Marce, loquelas*<sup>23</sup>. Marc, caracteritzat pel seu seny, el corregeix dient-li: *non, etenim laudes Jesu cantare pudicas / debemus*<sup>24</sup>. I proposa com a alternativa una cançó d'un altre pastor, molt més prestigiós<sup>25</sup>, Mopse (ja present a les èglogues de Virgili): *Mopsi sermonum, Fusce, recordor*<sup>26</sup>. Després de dir els dos versos de Mopse, Fosc proposa cantar uns versos d'un altre pastor "rústic", Silvestre (així tradueixo el llatí *Luculus*): *Nunc etiam memini sermonum, Marce, Luculi / queis lætas antro fecit saltare capellas*<sup>27</sup>. I entona els dos versos de Silvestre. A més a més,

19. "Quina ciutat més bonica! Resplendeix amb la llum del clar Febus".

20. "Ximple, no veus que ara hi són les tenebres obscures de nit?".

21. Es tracta d'una "Seqüència" que es cantava a la missa de Nadal i que apareix, per exemple, en una versió del mateix Ruan del segle XIII (vegeu més endavant).

22. "Som-hi contents i cantant tot al llarg del camí".

23. "Què puc cantar? Amic Marc, tu podries cantar un verset de la Gila".

24. "No, certament cal cantar a Jesús pudoroses lloances".

25. Entenem, doncs, que Gila era un pastor vulgar, cosa que podem justificar tenint en compte que Gil és un nom de pastor de la literatura en romanç, concretament en castellà (com el Gil de l'ègloga de Lucas Fernández). A més a més, Gil acostuma a ser el pastor estúpid (el *bobo*), com el que trobem a l'*Auto pastoril castellano* de Gil Vicente (1502). Altres *Gil* pastors de la literatura bucòlica són els de tres èglogues de Juan del Encina (*Ègloga de Plácida y Vitoriano* i les èglogues VII i VIII, conegudes com a *El escudero que se tornó pastor* i *Los pastores que se tomaron escuderos*) i el Bras Gil de la *Comedia* de Lucas Fernández. De totes maneres, no em puc estar de relacionar aquest *Gila/Gil* de l'ègloga de Miquel Dòria amb un *Martín Gil* que va treballar com a criat del Col·legi de la Companyia de Lleida en temps del nostre autor. El trobem al llibre *De gastos y recibos de la Torre de Cerveró del Colegio de la Compañía de Jesús de Lérida* (anys 1738-1766), que es conserva a l'Arxiu Municipal de la Paeria de Lleida (número de registre 143). És esmentat com a criat al març de 1755 (fol. 36r) i hi apareix diverses vegades fins al maig de 1756 (fol. 39v); i abans de 1755 apareix esmentat com a *Martín el Sordo*, cosa que fa pensar que seria sord. Però hem de tenir en compte que Miquel Dòria va ingressar a la Companyia de Jesús al juliol de 1756, dos mesos després de la darrera menció de *Martín Gil*, de manera que no podem saber si el va conèixer i, per tant, si va poder servir-li d'inspiració per al seu personatge.

26. "Recordo, amic Fosc, les paraules de Mopse".

27. "Ara recordo també, amic Marc, aquells mots de Silvestre; / féu amb aquestos saltar de la cova les cabres alegres".

aquesta idea del cant la trobem en un altre tòpic vinculat al naixement de Crist, el *hodie cantandus est*, que apareix, per exemple, en les versions de Màntua i Arras, encara que en aquest cas no hi intervenen els pastors i, en qualsevol cas, aquest tòpic no tenia lloc en el drama de Nadal:

Avui cal que cantem a l'infant, al qual va engendrar el Pare inefablement al principi dels temps, i al mateix va donar a llum l'inclita mare al moment.

Qui és aquest infant al que crideu amb tan grans elogis? Digueu-nos-ho perquè també nosaltres el puguem lloar.

Aquest és aquell a qui va conèixer d'antuvi molt abans el profeta i elegit de Déu preveient que vindria a la terra, i va predir així:

L'Infant ha nascut<sup>28</sup>.

El text de Ruan continua després de *l'ite missa est*:

“Acabada la Missa, l'arquebisbe o algú altre dirà a l'altar el vers:

Beneït aquell que / vingui en nom del Senyor.  
Déu Senyor. Déu per al socors. Glòria del pare.  
Així com hi havia, etcètera Al·leluia. L'arquebisbe  
o algun altre sacerdot dirà als Pastors:

A qui heu vist, pastors, digueu? Anuncieu-nos  
a la terra qui ha aparegut?

Els Pastors han de respondre:

Venim al nascut.

Etcètera, i acabin tota l'antífona. Des d'aquí que comenci algun dels Pastors des de la banda dreta el salm *Dominus regnavit*. L'antífona *Quem vidistis*. Que els pastors comencin altres antífones, cadascú la seva segons l'ordre, i que tots s'acabin amb els alens, i que els Pastors dirigeixin el cor. L'antífona *Genuit puerpera*. El salm *Iubilate*. L'antífona *Angelus ad pastores*. El salm *Deus, Deus*. L'antífona *Facta est cum angelo*. El salm *Benedicite*. L'antífona *Parvulus filius*. El salm *Laudate*. El capítol *Populus gentium*. L'himne *A solis ortus cardine*. El vers *Viderunt omnes fines terre*. Així com que es repeteixi a Vespres l'antífona *Gloria in excelsis*. El salm *Benedictur*. L'oració *Concede, quesumus, omnipotens Deus*. Que els Pastors cantin el *Benedicamus*. *Verbum patris hodie*. Acabat això, que els Pastors cantin aquesta antífona sencera

28. *Hodie cantandus est nobis puer, quem gignebat ineffabiliter ante tempora Pater, et eundem sub tempore generavi inclita mater. / Qui est iste puer, quem tam magnis preconis dignum vociferatis? Dicite nobis, ut conlaudatores esse possimus. / Hic enim est quem presagus et electus simixta Dei ad terram venturum providens longe ante prenotavit, sicque predixit: / Puer natus est* (Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 23).

des del púlpit: *Ecce completa sunt*. Que l'Arquebisbe o un sacerdot digui el vers *Post partum virgo*. L'oració *Deus, qui salutis eterne. Benedicamus* tres cops des de l'altar major<sup>29</sup>.

Ja hem parlat de l'*Angelus ad pastores*. Quant a l'himne *A solis ortus cardine*, podem relacionar-lo amb el vers "de Mopse" que cita Marc: *candide nate puer solis qui limine vivis*<sup>30</sup>. Encara que si anem a l'himne de Celi Seduli (segle V), veiem que ens està dient que han de cantar per tothom ('des del lloc on neix el sol fins al final de la terra') i no que un 'nen ha nascut del sol':

<i>A solis ortus cardine</i>	Des del lloc on neix el sol
<i>adusque terræ limitem</i>	fins al final de la terra
<i>Christum canamus Principem,</i>	cantarem al Príncep Crist,
<i>natum Maria Virgine.</i>	nascut de la Verge Maria.

De totes maneres, és curiosa la semblança fonètica entre ambós textos: *candide / cardine, limine / limitem*. No seria estrany que aquests versos de l'himne de Seduli estiguessin al cap de Miquel Dòria en el moment de compondre aquest vers (*se non è vero è ben trovato*).

En la versió de Ruan del segle XIV hem vist que apareixia el *Nato canunt omnia*. Doncs bé, aquesta *sequentia* apareix en la versió del segle XIII<sup>31</sup>:

Tots els ramats canten amb pietat al Senyor nascut,  
Sobtant els alens orgànics literalment.  
Aquest dia sagrat, en què hi ha nous goigs dedicats del tot al món;  
Aquesta especial nit ressonà també la glòria en la veu angelical.  
Brillaren també llums prodigioses per als pastors al mig de la nit;  
Mentre coven llurs ramats perceberen de sobte les divines profecies:

29. *Finita Missa, archiepiscopus vel alius ad altare dicat versum 'Benedictus qui / venit in nomine Domini. Deus Dominus. Deus in auditorium'. Gloria patri. 'Sicut erat, et cetera. Alleluia. Archiepiscopus vel alius sacerdos versus ad Pastores dicat: / Quem vidistis, pastores, dicite? Annunciate nobis in terris quis apparuit? / Pastores respondeant: / Natum vidimus, / et cetera, et totam antiphonam finiant. Dehinc incipiat quidam Pastorum a dextera parte psalmum Dominus regnavit. Antiphona Quem vidistis. Pastores alias antiphonas incipiant, unusquisque suam secundum ordinem, et omnes cum neumis finiantur, et Pastores regant chorum. Antiphona Genuit puerpera. Psalmus Iubilate. Antiphona Angelus ad pastores. Psalmus Deus, Deus. Antiphona Facta est cum angelo. Psalmus Benedicite. Antiphona Parvulus filius. Psalmus Laudate. Capitulum Populus gentium. Ymnus A solis ortus cardine. Versus Viderunt omnes fines terre. Antiphona sicut in Vesperis repetatur Gloria in excelsis. Psalmus Benedictur. Oratio Concede, quesumus, omnipotens Deus. Benedicamus cantetur a Pastoribus, Verbum Patris hodie. Quo finito, Pastores cantent hanc antiphonam totam in pulpito: Ecce completa sunt. Archiepiscopus vel sacerdos dicat versum Post partum virgo. Oratio Deus, qui salutis eterne. Benedicamus tres de prima sede.* (Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 15-16).

30. "Càndid infant que has nascut i que vius a l'entrada del sol".

31. Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 18.

Nascut de la verge nodridora que roman al principi dels segles.  
 Hi ha una immensa glòria al cel, i pau a la terra.  
 Per tant la multitud del cel gaudeix aquí d'allò més,  
 I l'alta màquina del cel tremola amb el cant canor.  
 Soni també en aquest dia tota la glòria transformada en veu clara.  
 Que totes les coses humanes facin ovacions a Déu nascut a la terra.  
 Els imperis són enderrocats com l'enemic més cruel.  
 La pau ha tornat a la terra. Ara tot s'alegra pel començament del nascut.  
 Ell sol ho contempla tot, ell sol ho construeix tot,  
 Ell amb la seva pietat ens allibera de tots els nostres pecats<sup>32</sup>.

He destacat el principi del sisè vers perquè apareix un altre element coincident amb la nostra ègloga. I és un element central, perquè és motiu de disputa entre els dos pastors. Per una banda està Marc, el pastor prudent i intel·ligent, que es resisteix a deixar el ramat per por dels gossos alans i del llop: *Dic quis erit custos ovium nunc tempore noctis / hoc in monte canes etenim gregibusque petulcis / deficiunt, laxantque lupum convertere saevum / arte fugam*<sup>33</sup> (vv. 11-14). I Fosc li contesta amb el virgilià *rumpe moras*<sup>34</sup>.

Fins aquí hem vist una sèrie d'elements coincidents entre el drama litúrgic medieval i l'ègloga de Miquel Dòria. De totes maneres, és veritat que el context geogràfic d'on hem pres les mostres no era el més proper: Ruan, al nord de França, queda prou lluny de la Seu d'Urgell i de Lleida, que és l'entorn del nostre autor. Tot i així, és cert que el drama litúrgic no acostumava a canviar gaire d'uns llocs a uns altres, però també ho és que cada lloc procurava ser fidel a la seva pròpia tradició i conservava les particularitats que li eren pròpies. Ja hem vist abans que en la versió del segle XIV de Ruan se'ns diu: *peragatur Officium Pastorum hoc modo secundum Rothomagensem usum* 'a la manera de Ruan'. Això és una prova que l'*officium pastorum* de Ruan seria diferent del de la resta de diòcesis. Ara seria qüestió de veure com era l'*officium pastorum* de

32. *Nato canunt omnia Domino pie agmina, / Syllabatim pneumata perstringendo organica. / Hec dies sacrata, in qua nova sunt gaudia mundo plene dedita; / Hac nocte precelsa intonuit et gloria in voce angelica. / Fulserunt et immania nocte media pastoribus lumina; / Dum foverunt sua pecora subito diva percipiunt monita: / Natus alma virgine qui extat ante secula. / Est immensa in celo gloria, pax et in terra. / Hic ergo celi caterva altissime iubilat, / Et canto canore tremat alta poli machina. / Sonet et per omnia hac in die gloria voce clara reddita. / Humana conceperunt cuncta Deum natum in terra. / Confracta sunt imperia hostis crudelissima. / Pax in terra reddita. Nunc letentur omnia nati per exordia. / Solus qui tuetur omnia, solus qui condidit omnia, / Ipse sua pietate solvat omnia peccata nostra.*

33. "Digues tu qui serà ara el guardià dels corders a la nit. / Marxen llavors tots els gossos al bosc tot deixant el ramat. / Deixen al llop maliciós preparar la fugida amb astúcia".

34. Aquest sintagma apareix tres cops a l'obra de Virgili: *Eneida* IV 569 i IX 13, i *Geòrgiques* III 43.

la diòcesi d'Urgell, però no se'ns ha conservat aquest text: *Despite the popularity of Christmas tropes, no examples of the 'Officium Pastorum' have been found at Vich or the Seo de Urgel*<sup>35</sup>. Sí conservem, en canvi, el *quem quaeritis in praesepe* de Vic<sup>36</sup>, diòcesi veïna, però no presenta cap diferència amb la primera versió que hem vist, la de Llemotges. A la Seu d'Urgell sabem que s'entonaven altres cants com els següents<sup>37</sup>: *Inter pressuras*<sup>38</sup>, el *Judicii signum* (integrat en el cant de la Sibil·la<sup>39</sup>) i el versicle 14 del ja esmentat capítol II de Sant Lluc (*Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*); també podríem establir alguna connexió amb el de Sant Mateu, i fins i tot amb algun d'apòcrif<sup>40</sup>).

Si bé és cert que no conservem l'*officium pastorum* medieval de l'entorn geogràfic del nostre autor, sí tenim el text equivalent de la seva època. Disposem, per exemple, d'una obra editada a Lleida (impremta de Cristòfor Escuder) que porta per títol *Officium recitandum in nocte Nativitatis Domini* (59 pàgines; sense any d'edició però datable al segle XVIII<sup>41</sup>).

Aquestes són algunes de les connexions que es poden establir entre uns textos litúrgics que, naturalment, van experimentar alguns canvis després del Concili de Trento (1545-1563), i un text purament literari, per més que estigui escrit *a lo divino*. El seu caràcter literari s'aprecia, a més d'en tots els aspectes que ja s'han assenyalat, en l'ús de les al·lusions paganes (també el gènere bucòlic ho és en el seu origen), per més que en aquesta ègloga només es manifesti en el nom de Febus aplicat al sol (v. 29). Tampoc hem de perdre de vista que el paganisme implica l'ús de la forma *Numen* (vv. 8 i 10) per referir-se a la divinitat.

35. Richard B. DONOVAN, *The Liturgical drama in medieval Spain*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1958, p. 93.

36. Richard B. DONOVAN, *The Liturgical drama...*, p. 91

37. Richard B. DONOVAN, *The Liturgical drama...*, p. 94

38. Que segueix així: "Entre les afliccions i angoixes del temps present, també concloem no callar els deures del nostre servei estimadíssim quan més aviat s'allibera per plorar" (*Inter pressuras atque angustias presentis temporis. et nostre servitutis officia cogimur dilectissimi non tacere cum potius expediat flere*).

39. Aquest cant es practicava en molts llocs d'Espanya (ja des del segle X a Ripoll; a Catalunya eren cèlebres els de Lleida, Tarragona i Igualada), França i Itàlia, i integra el *Judicii signum*, que havia estat traduït per Sant Agustí a *La ciutat de Déu* (18, 23), havent estat fixat en grec per l'emperador Constantí al concili de Nicea (l'any 325).

40. De fet, el *quem quaeritis in praesepe* és una pregunta que formulen les tres llevadores als pastors que arriben, segons l'evangeli apòcrif de Sant Mateu. Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval...*, vol. II, p. 5.

41. L'exemplar que he consultat es troba a la Biblioteca de l'Institut d'Estudis Ilerdencs.

*Secundum diversitatem enim caeli et facies hominum et colores et corporum quantitates et animorum diversitates existunt. Inde Romanos graves, Graecos leves, Afros versipelles, Gallos natura feroces atque acriores ingenio pervidemus, quod natura climatum facit (Etymologiarum, IX, 2).*

*La construcció d'identitats imaginades. Literatura medieval i ideologia* fou imprès a Lleida el mes de desembre de 2015, mil quatre-cents anys després que Isidor de Sevilla comencés la seva obra magna.

TÍTOLS DE LA COL·LECCIÓ



**Verum et Pulchrum  
Medium Aevum**

1. *Manuscrits il·luminats. L'escenografia del poder durant els segles baixmedievals*, Josefina Planas, Flocel Sabaté, eds. (2010).
2. *El llibre de la Baronia d'Eramprunyà*, Elena Cantarell, Mireia Comas, Carme Muntaner, eds. (2011).
3. *L'artesanía a Girona al segle XV*, Sandra Bernato (2012).
4. *Usos i tradició de les literatures clàssiques a les literatures medievals*, Josep Antoni Clua, Flocel Sabaté, eds. (2013).
5. *El sucre en la història. Alimentació, quotidianitat i economia*, Flocel Sabaté, ed. (2013)
6. *El món rural i urbà en la Lleida islàmica (s. XI-XII). Lleida i l'est del districte: Castellldans i el pla del Mascançà*, Jesús Brufal. (2013).
7. *Cartografies de l'ànima. Identitat, memòria i escriptura*, Isabel Grifoll, Julián Acebrón, Flocel Sabaté, eds. (2014).
8. *Les veus del Sagrat*, Xavier Terrado, Flocel Sabaté, eds. (2014).
9. *La marina mercante medieval y la Casa de Mallorca: entre el Mediterráneo y el Atlántico*, Antonio Ortega Villoslada (2015).
10. *La construcció d'identitats imaginades*, Julián Acebrón, Isabel Grifoll, Flocel Sabaté, eds. (2015).









## LA CONSTRUCCIÓ D'IDENTITATS IMAGINADES

Aquest llibre és fruit d'un fòrum al voltant de les lletres i els intel·lectuals medievals (litterati) celebrat a la Universitat de Lleida el 2012 en el marc de la segona edició de l'*International Medieval Meeting Lleida*. L'eix vertebrador de les sessions incidí en les interaccions que tenen lloc entre les construccions identitàries i els discursos literaris a l'edat mitjana. Aquest vast període ha estat definit per la historiografia moderna com a formatiu, perquè els territoris del vell imperi romà i la seva àrea d'influència experimenten la desaparició de les estructures de l'Antiguitat, tot i mantenir determinats trets modificats. És un marc que propicia un panorama literari divers i molt ric, on floreixen gèneres literaris que presenten una interessant casuística de cara al nostre objectiu: l'anàlisi i la reflexió sobre el paper que a l'edat mitjana té la literatura en la construcció d'identitats.

Imatge de la coberta: Debat imaginari entre Averrois (Abu-l-Walid Muhàmmad ibn Ruxd) i Porfiri de Tir. Manfredus DE MONTE IMPERIALI, *Liber de herbis et plantis*, s. XIV. Bibliothèque Nationale de France, Ms. Latin 6823, f. 2r (detall).



Verum et Pulchrum  
Medium Aevum

  
Pagès editors

ISBN 978-84-9975-704-9



9 788499 757049