

NETANYAHU, HISTORIADOR DE ESPAÑA

Pero no Benjamín, Primer Ministro del Estado de Israel, sino Benzion: Benzion Netanyahu, Profesor emérito (1910) de la Cornell University (Itaca, New York, USA). Historiador de los judíos españoles, cuya traducción de su libro *The Marranos of Spain*, 2ª ed., New York, 1973; (versión castellana, Valladolid, 1994), emparejó su nombre para nosotros junto al de Cecil Roth y cuya deseada traducción de su monumental *The Origins of Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, 1995, permitirá incorporarle junto a los de Baer, Baron, Graetz, Kayserling, Lea, Lindo y Neuman. Es decir, junto a los máximos especialistas de la Historia judeoespañola.

Los siete ensayos —más bien monografías— integrantes del presente volumen habrán constituido, sin duda, otros tantos escalones o andamios imprescindibles para la construcción de la que ya será ciertamente su *magnum opus*, el libro antes citado. En ellos se contemplan y elaboran siete temas, unos analíticos o «puntuales», otros generales, interpretativos, acerca del trascendente fenómeno socio-religioso, privativo de nuestra Historia y conocido como «el problema converso».

¿RACISMO?

Un inicial acceso a los complejos aspectos que dicha realidad entraña se acomete en el primer estudio con el esclarecimiento del principio de discriminación o «limpieza de sangre» que, por parte de los cristianos viejos (limpios o *lindos*), se aplicó en España, a finales de la Edad Media, a los judíos recién convertidos al cristianismo. Principio cuyo origen Américo Castro, en su conocida obra *La realidad histórica de España*, México, 1954, (antes *España en su Historia*, Buenos Aires, 1948) atribuyó a ideas de formulación bíblica, profesadas por el pueblo hebreo a lo largo de la Edad Media.

Tras un detenido análisis de los textos escriturísticos, talmúdicos y jurídicos judeo-medievales, el autor concluye afirmando la inexistencia o, en su caso, la abolición de tales ideas que pudieran haber dado origen a dichos principios de evidente *carácter racial*; aunque manteniendo la existencia de los de naturaleza moral o religiosa. Son según él, por el contrario, «grupos étnicos» cristianos los responsables de la creación de la Inquisición: «movimiento *racista*» el que la respalda; «estatuto *racial*» el promulgado en Toledo en 1449 contra los conversos; y «*racismo*» sin más el espíritu a cuyo estudio se dedica el libro. Menciones todas, las citadas, expresadas en las solas tres páginas del Prefacio, el cual nos conduce a un primer título no menos radical: «El ataque *racial* contra los conversos».

A la anterior erudita y meridiana demostración negativa por Netanyahu de la permanencia de prejuicios bíblicos raciales en las sociedades judías medievales —abolidos por la exégesis talmúdica— sólo nos cabe agregar, en cambio, por nuestra parte, la estimación del carácter religioso-moral, más que racial, del principio discriminador mantenido por los cristianos hispanos de la Edad Media.

Otra cosa es que la condición judaica fuese insoluble y caracterizadora de la raza hebrea conviviente con la cristiandad peninsular; circunstancia que, hasta en el lenguaje coloquial, incluso actual, hiciera y haga usualmente indiferenciados y confundibles los sentidos étnico y confesional de la palabra *judío* (Recuérdese el trabajo de Ernesto Renán, *Le judaïsme comme race et comme religion*). Pero, independientemente de todas las bajezas, impurezas orales y turbios móviles de todo movimiento *anti* (y en este caso del antijudío en la Historia de España) creemos que no puede negarse a éste, en último extremo, su naturaleza *esencialmente* religiosa. Lo que, por supuesto, no le exime de la culpabilidad de sus consecuencias.

Único, aunque radical disentimiento frente a tal tesis del autor, estimamos que, aunque de otra manera y en otra medida, puede precisamente aplicarse al sujeto histórico-español el mismo concepto que a la comunidad histórica judía como «a conglomerate of all races». La convivencia medieval (coexistencia, cohabitación, vecindad) de las tres castas, creencias y culturas —sólo inicialmente razas— cristiana, judía y musulmana, fructificó en esa personalidad que sólo en virtud de su síntesis puede llamarse propiamente española.

CUÑA Y MADERA

Pero continuemos el examen de los *ensayos* preinquisitoriales.

Es el segundo una exhaustiva indagación acerca de la condición neo o viejocristiana de fray Alonso de Espina, en su tiempo acaso el más contundente debelador de los conversos, tanto desde el punto de vista doctrinal como del de su tratamiento legal —vale decir de su persecución—. La cercanía del personaje a la Corona de Castilla como confesor de Enrique IV; el clímax entonces alcanzado por la situación social de los conversos; y, sobre todo, la dureza de los argumentos por aquél empleados en contra de éstos criminalizando, no ya la sospecha, sino la certeza de su universal criptojudasmo, hacen que su famosa obra *Fortalitium Fidei* sea tenida como el más violento instrumento esgrimido contra los de aquella clase.

Es precisamente esa dureza de alegatos e imputaciones la que sin duda ha inducido a no pocos investigadores del pasado y del presente siglo a sospechar el origen judaico del ardiente franciscano (!), intuyendo en su actitud («no hay peor cuña que la de la misma madera») la voluntad de ocultar o compensar pasadas fidelidades.

Siguiendo los pasos de tal suposición, Netanyahu ha exhumado las opiniones —mejor que testimonios— de los más autorizados tratadistas, tanto españoles como judíos, que mantuvieron tal hipótesis: Amador de los Ríos, Menéndez Pelayo, Lafuente, Américo Castro y Sánchez-Albornoz, por un lado; por otro, Baron, Jost, Lindo y Roth. Pero también las de aquellos que disintieron de tal parecer, unos a su vez, por falta de pruebas como Lea y Williams, y otros por convicción automotivada: Baer, Dubnow, Graetz y Kaysersling.

Pero nuestro autor ha investigado además por sí mismo sobre la cuestión. Y ha encontrado que los mantenedores de la sospecha no tienen otro punto de apoyo sino cierta calificación como *olim Iudeo et ad Christum converso* de Alonso de Espina, consignada en la continuación de los *Annales Ecclesiastici* del Cardenal Baronio por Enrique Sponde en 1641; por cierto, sin señalar fuente alguna de su información. Afirmación que, sin embargo, es ignorada, o por lo menos no citada, por ninguno de aquéllos.

Por el contrario, la más antigua imputación de judaísmo a Espina dentro del ámbito de la erudición no aparece sino en la presentación del personaje como «el más sabio, o uno de los judíos más doctos de su tiempo» que le atribuye (¡pero en 1781!) el bibliógrafo español y hebraísta José Rodríguez de Castro en su *Biblioteca Española* (t. 1, p. 354). Tardía y no acreditada cualificación que induciría a Amador de los Ríos a tener a aquél por «uno de los más famosos rabinos de su tiempo» y a D. Modesto Lafuente a incluirle entre «los más ilustres conversos españoles». *Et sic de caetera* hasta nuestros días.

El minuciosísimo examen al que Netanyahu somete el texto de la *Fortalitium Fidei* le permite comprobar que *absolutamente todas* sus citas hebraicas se hallan vertidas al latín, pero tomadas una a una de las respectivas traducciones a esta lengua efectuadas por otros tantos autores efectivamente conversos del judaísmo: Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid), Nicolás de Lira, Salomón Leví (Pablo de Santamaría), Joshua ha-Lorqui (Jerónimo de Santa Fe); e incluso, de las escrituras hebreas presentadas a la Disputa de Tortosa. El cotejo a dos y a tres columnas de unos y otros párrafos y aun capítulos y grupos de capítulos así lo demuestra; y lo corrobora un completísimo *Addendum* de cerca de cincuenta colaciones de otros tantos textos paralelos o idénticos.

La conclusión obtenida de este análisis es la de que un tratadista judío, formado en la lengua y dominando la producción original rabínica no habría necesitado ni preferido las interpretaciones mediatas, ajenas, de los argumentos a contradecir. Lo que induce al autor a concluir que «Alonso de Espina no fue converso ni hijo de conversos: fue un cristiano viejo lleno del odio y el prejuicio *raciales* (el subrayado es nuestro) que caracterizaron el pensamiento, el sentimiento y los actos de la sociedad anti-marrana de su tiempo» (p. 75).

PRECISIÓN DOCUMENTAL

Una importante aportación, seguramente no percibida por los lectores no iniciados específicamente en la cuestión, es el *descubrimiento* realizado por Netanyahu que le permitió responder a su propio interrogante formulado al frente de su siguiente estudio: *Did the Toledans in 1449 Rely on a Royal Privilege?*

El tema es si los ciudadanos de Toledo, en dicha fecha rebeldes a su rey Juan II de Castilla, pudieron o no basarse en determinada concesión por parte de un anterior rey Alfonso (cuya cifra nominal no se expresa) para decretar que «ningún confeso del linaje de los judíos... pudiese haber o tener ningún oficio ni beneficio en la dicha ciudad de Toledo, ni en su término ni en su jurisdicción, por ser sospechosos en la fe de Nuestro Señor et Redemptor Jesucristo».

Tal decisión habría sido, en efecto, adoptada por los sublevados vecinos de la ciudad, acaudillados por su Alcalde mayor Pero Sarmiento, en la famosa *Sentencia-Estatuto* conocida como de su nombre y que consagrara localmente tal exclusión, constituyendo de hecho el más firme precedente de los futuros «Estatutos de limpieza de sangre» que habrían de proliferar en la ulterior sociedad española.

Entre los justificantes de tal decisión, los sublevados invocaron el supuesto otorgamiento de dicha facultad a la ciudad, por parte de un «Don Alfonso, Rey de Castilla y de León», entre otras gracias, libertades y franquezas.

La imprecisión acerca de la identidad del monarca citado ha llevado a cuantos historiadores se han ocupado circunstancial o especialmente del tema, desde el siglo XVI

al presente (el P. Jerónimo Román de la Higuera, el P. Juan de Mariana, D. José Amador de los Ríos, D. Fermín Caballero... y, modestamente, quien firma estas líneas) a dar por imaginario el indicado documento, atribuyéndolo a la necesidad o conveniencia de los rebeldes de buscar apoyo legal a su causa: eso sí, previo análisis minucioso de las documentaciones de los reyes Alfonso XI, X (muy especialmente) y VIII.

Pero hete aquí que el Prof. Netanyahu, retrocediendo aún más en su rebusca y siguiendo ciertas pistas suministradas por el jurista cuatrocentista Alonso Dfáz de Montalvo, ha llegado a toparse —o más justamente dicho, a encontrar— un efectivo *privilegio* otorgado a Toledo por Alfonso VII el *Emperador* y fechado en 1118, en el que literalmente se dispone que «*nullus judeus, nullus nuper renatus* (=converso) *habeat mandamentum super nullum christianum in Toledo, nec suo territorio*». Prohibición que los cristianos viejos de la ciudad pudieron considerar vigente en 1449, al haber sido incluida en la sucesiva y usual confirmación general de privilegios locales repetida a la investidura de cada nuevo monarca.

Para mayor sorpresa del aquí firmante (e hipotéticamente de cuantos antes que él se ocuparon del tema), el documento se halla publicado en la *Colección de Fueros Municipales* (Madrid, 1847, t. 1, pp. 363-367), de D. Tomás Muñoz y Romero. Y conforme a las conclusiones de Netanyahu —prescindiendo de viejas legislaciones civiles y conciliares visigóticas— constituye el más remoto precedente del principio hispano de exclusión de cristianos nuevos en el desempeño de oficios públicos.

CONVERSIONES

El estudio acerca de *The Conversion of Don Samuel Abravanel*, judío andaluz de fines del siglo xv y principios del xvi, constituye un agudo espécimen lleno de comprensión hacia el fenómeno autodefensivo de la conversión religiosa. Ejemplo personificado —incluso con la sospecha de reconversión— en la figura de quien, considerado por algunos de sus correligionarios coetáneos como «el líder escogido por Dios para los judíos de España y Francia», se transformó en el cristiano Juan de Sevilla, sin perder en uno y otro momento su autenticidad. Y, por cierto, antes y después, el cargo de Contador mayor de los Reyes de Castilla.

POLÉMICA

El quinto estudio del libro versa sobre *Sánchez-Albornoz' View of Jewish History in Spain*.

Hemos de subrayar el profundo respeto y admiración que hacia la personalidad y la obra de nuestro gran medievalista declara profesar el autor, al comienzo y al final de este trabajo, con acentos de convincente sinceridad. Sentimientos no empañados —afirma— por el asombro y la frustración que, sin embargo, le causó la lectura de las páginas del maestro que a continuación se dispone a comentar.

«Los españoles —advierte en el comienzo de este comentario el Profesor judío— tienen la costumbre de rebuscar en su alma —en su alma colectiva, nacional—. Inquietan su esencia, hechura y características, y para determinarlas examinan entre otras cosas, sus rasgos, hábitos y reacciones ante fenómenos comunes o extraños. Quieren saber qué hace español a un español y por qué difiere de los miembros de otras naciones. Tal

empeño inacabable por auto-definirse ha ocupado a muchos pensadores españoles de los siglos XIX y XX, y apenas hay un estudioso español de renombre que de uno u otro modo no se haya arrojado a este ejercicio intelectual» (pág. 129, trad. de Ángel Alcalá).

La constancia de esta apreciación no deja de suscitar acordes vibraciones (más acordes aún con la actitud ante el tema de Julio Caro Baroja en su ensayo sobre *El mito de los caracteres nacionales*) en quienes hemos vivido —y en parte *experimentado*— la ardua y duradera polémica Castro-Sánchez-Albornoz en torno a la interpretación de la Historia de España.

Como coordinador —ya que no innecesario «moderador»— de unas por ahora últimas *Reflexiones sobre el ser de España* emitidas por los actuales numerarios de la Real Academia de la Historia (Madrid, 1997, 2ª ed. 1998), nos abstenemos, para no incidir en la eterna disputa, de entrar en la enumeración de tesis y antítesis albornocianas y en esta ocasión netanyahuanas (valga la palabra), las cuales nos limitamos a declarar naturalmente contradictorias entre sí.

No dudamos que, de estar vivo D. Claudio, se hubiera dispuesto a desenfundar la poblada panoplia de sus argumentos, complacido de reconocer en su adversario la alta condición de campeón que le hiciera digno de cabalresca contienda. (Conocida fue su displicente actitud de despreciar para «pláticas escuderiles» las escaramuzas dialécticas a que pretendieron provocarle contendientes menores). Y hoy podríamos, sin duda, disponer de un nuevo *Estudio polémico* que agregar a los no pocos agrupados en una de sus más tardías *raccoltas* de trabajos dispersos. Haciendo abstracción por nuestra parte del resultado de unos u otros encuentros.

LOS MARRANOS

Más que la discusión mantenida por nuestro autor con Albert Sicroff, Gerson D. Cohen y Vicente Cantarino acerca de la interpretación de determinadas fuentes relativas a los *marranos*, interesa al lector no demasiado afectado por la materia heurística el contenido de este nuevo apartado («The Historic Significance of the Hebrew Sources concerning the Marranos»), por cuanto contribuye a la ratificación de la que estimamos tesis más trascendente —diríamos que esencial— mantenida por Netanyahu a lo largo de su producción investigadora. Diríamos que la que caracteriza el sentido de su entera obra: «La conclusión de que los marranos del tiempo en que la Inquisición fue fundada, salvo una pequeña minoría, no eran judíos secretos, tal como ha venido manteniéndose, sino cristianos en alto grado de asimilación».

Lo contrario pudo afirmarse para los comienzos del siglo XV, cuando el terror difundido por las masacres y persecuciones desatadas a partir de 1391 habían compelido a no pocos judíos a abrazar formalmente el cristianismo, aunque permaneciendo en lo profundo de su alma fieles a la convicción de su fe y practicando en la intimidad sus ritos y costumbres. Pero no es menos cierto que, andando el tiempo, las sucesivas generaciones de cristianos nuevos (*marranos*), nacidos y ambientados en un medio exclusivamente cristiano, fueron experimentando una progresiva identificación con esta segunda condición, reduciéndose, por consiguiente el número de criptojudíos o falsos conversos.

Así lo han constatado historiadores españoles actuales que han profundizado en el estudio de este fenómeno (Domínguez Ortiz y Márquez Villanueva, consignados al efecto por Netanyahu); y así hemos tenido ocasión de mantenerlo personalmente y en re-

petidas ocasiones (*Del problema judío al problema converso; «Otros cristianos»: Conversos en España, siglo xv*), reconociendo la inexorabilidad de tal proceso. Al tiempo, por cierto, que la dramática situación de los auténticamente convertidos, frente a la permanente e insidiosa sospecha de la Inquisición y aún de la propia sociedad de la que ya formaban parte.

La nueva argumentación que al respecto esgrime en esta ocasión el autor viene a ratificar y robustecer sólidamente su tesis ya expuesta y justificada de modo básico en su libro mencionado al comienzo de estas líneas (*The Marranos of Spain*).

CONCLUSIONES (Y ALGUNA DISENSIÓN)

El último de los estudios contenidos en el libro comentado versa sobre *The Primary Cause of The Spanish Inquisition*. En él se exponen ordenadamente las opiniones que sobre el móvil originario del «Santo Oficio» han venido manteniendo los historiadores modernos —por cierto, con excepción de H. C. Lea—.

Sin excluir la existencia entre los conversos de «algunos» criptojudíos a los que perseguir, Juan Antonio Llorente, el primero y acaso el más encarnizado condenador de la institución entre los autores citados, mantuvo que la creación de aquélla estuvo motivada por razones financieras y políticas, paralelamente afectantes a los intereses de Fernando el Católico y de Sixto IV. Para Leopoldo Ranke, su institución permitió al monarca castellano-aragonés disponer de un Tribunal que, por encima de grandes y obispos, constituyera esencial apoyo de su perseguido régimen político absoluto. Opinión en la que le siguió K. H. Hefele (el famoso historiador de los Concilios), quien introdujo además por su cuenta en la moderna historiografía del tema «la idea del peligro que los marranos constituían para el pueblo español y su religión»; dado que sus secretos designios eran, nada menos, que los de «convertir a los cristianos viejos y a España entera al judaísmo».

La opinión de J. Amador de los Ríos abunda en señalar la mezcla de intereses políticos con los religiosos, orientados hacia la «totalitaria» unidad de España perseguida por la Corona. Unidad religiosa que apreciaría esencialmente Menéndez Pelayo, para quien la Inquisición se diseñó a tal efecto como eficaz instrumento; aunque señalando por su parte que el objetivo último de ésta no dejó de ser ante todo «la extirpación de la herejía judaica» —considerando como tal, no al judaísmo en sí mismo, sino a su mantenimiento oculto o a la recaída en él por parte de falsos o efectivos cristianos nuevos—.

Lamentablemente para el discurso de D. Marcelino, entre los argumentos que esgrimió como prueba del popular respaldo —«universal suffrage», «democratic justice»— de la Inquisición, incluyó la presencia de «inmensas multitudes reunidas en los actos de fe». Lo que permite lícitamente a Netanyahu establecer un oportuno y destructor paralelo con los masivos espectáculos romanos en los que los cristianos eran arrojados a las fieras.

De nuevo vuelve a insistir el Prof. de Cornell University en su convicción «expuesta tiempo ha» y que compartimos plenamente, de que «cuando la Inquisición fue fundada, la mayor parte de los conversos estaban plenamente cristianizados, mientras que los criptojudíos existentes entre ellos constituían un pequeño grupo que disminuía y declinaba en su judaísmo, tanto ritual como conceptualmente» (pp. 194-195).

Porque en la etapa de 1391-1412 aproximadamente —prosigue— los judíos que cruzaron las fronteras entre ambas creencias, lo hicieron, como ya se ha dicho, de

manera formal, externa. «Pero al mismo tiempo cruzaron otros límites: los de la sociedad y la cultura, y este cruce fue muy auténtico. La conversión les sirvió como billete de entrada en la sociedad cristiana española y una vez dentro de ella no desearon salir; o, por decirlo más contundentemente, prefirieron permanecer en ella».

Por parte de los cristianos viejos, sin embargo, se mantuvo largamente una actitud de distanciamiento diferenciador de los *ex illis* respecto a los *ex nobis*; entre *ellos* y *nosotros*: en definitiva, entre *los unos* y *los otros*. (Y al llegar aquí permítasenos remitir a nuestro discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia —Madrid, 1988— en el que se trató precisamente el fenómeno *De la alteridad en la Historia*). Admitida incluso su cristiandad, los conversos fueron tenidos siempre como distintos, algo así como en cierto modo pudieran serlo los genoveses en la España de su tiempo: extraños, pero además *non gratos*.

Protegidos inicialmente, no obstante, por la Iglesia y por la Corona, su incorporación hasta los más altos puestos de uno y otro poderes concitó en su contra la sospecha o la imputación de su falsedad, desatando además el odio derivado de las insidiosas acusaciones de sus crímenes y pecados, profanaciones de Hostias consagradas, cotidianas blasfemias, asesinatos rituales como el del Niño de La Guardia, etc.

Éstas fueron, sin duda, concluye Netanyahu, las causas inmediatas, rectas, del establecimiento de la Inquisición.

Pero los excesos de crueldad y el extremado espíritu persecutorio —añade seguidamente— que, desde el primer momento caracterizaron el funcionamiento del Instituto son responsabilidad máxima y exclusiva de los Reyes que la crearon.

Según el párrafo quizá más duro que hayamos leído nunca para enjuiciar, o más bien, condenar históricamente el reinado y las personas de los Reyes Católicos, la conducta de éstos para con sus súbditos judíos y sus descendientes (muchos de ellos ya cristianos), no puede aparecer más culpable ni abyecta: mientras «sus vigilantes ojos estaban atentos a cualquier violación de sus órdenes hasta en los más remotos rincones de sus reinos; cuando su extremado celo por el pleno cumplimiento de sus leyes y el consiguiente castigo de sus infractores era incesante», ninguna de las denuncias y reconveniones emitidas por nobles, prelados y hasta Papas acerca de toda clase de excesos y extorsiones cometidas por el implacable Tribunal, movieron de su parte un solo acto de equidad o clemencia.

Diríase leyendo estas páginas que de cada ¡ay! exhalado por cada desgraciado sometido a tormento; de cada vuelta de torniquete inquisitorial, eran conscientes y tolerantes los monarcas y, por consiguiente, cómplices y culpables. «Torquemada, Lucero y otros funcionarios de la Inquisición —remacha el autor— atrajeron sobre sus nombres la infamia y el reproche demasiadas veces atribuidas a la Inquisición como un todo; pero ninguno de ellos pudo haber actuado sin la autorización y el respaldo de sus soberanos».

Y todo ello ¿por qué? «Si hicieron oídos sordos a *casi* todas aquellas denuncias fue porque creían que ello redundaba en su interés —*el interés de los Reyes Católicos y de sus reinos*»— (subrayado del autor).

Tras la ardua investigación agudamente crítica seguida en depuración de datos e interpretaciones, no deja de sorprendernos una demonización tan extremada, una encarnación tan absoluta del mal en las figuras de los Reyes Católicos. Y no deja de sorprendernos la conclusión prácticamente única, tan simple —elemental— como desproporcionada de singularizar, más que en el gobierno, en la catadura moral, específica, esgrimida por los monarcas para con sus vasallos judíos y conversos, la causa total de la institución inquisitorial y de su funcionamiento.

Creemos más justificado considerar otros muchos, *todos* los aspectos, que no los invocados separadamente, uno a uno a lo largo del tiempo, por la historiografía para explicar —no para justificar— la *solución final* que significó la expulsión de 1492. Solución de un problema para cuyo enfrentamiento fue empleada la Inquisición como instrumento antes y después de la dramática fecha.

«Razones» políticas, sociales, económicas, religiosas, culturales, de lugar, de tiempo y hasta *de raza!* fueron las que determinaron su creación, si es que el conjunto de todas ellas constituyó «*el interés de los Reyes Católicos y de sus reinos*».

CODA

En diversos puntos de los estudios hasta aquí seguidos (págs. 141, 142, 149, 198) hemos constatado la contraposición entre los términos *judíos* y *españoles*. Creemos más exacta la utilización histórica del par antagónico *judíos* y *crístianos*, ya que unos y otros fueron hasta 1492 súbditos (vasallos) de unos mismos monarcas, reinos y coronas.

Independientemente del sentido (o de los sentidos) de la palabra *español* en la Edad Media (desvelado por Paul Aebischer y divulgado por Américo Castro), y de la pluralidad de «nacionalidades» castellana, leonesa, aragonesa, etc. de judíos y cristianos peninsulares, no deja de ser cierto que para los primeros también *Sefarad* fue sentida perdurablemente como una patria. Bástenos evocar las canciones sefardíes elegíacas en el exilio.

Desde la plataforma actual de la historiografía hispana, aquellos judíos *de España* son considerados más bien como *judíos españoles* o incluso como *españoles judíos*.

Ya que no sefardí —creemos— el Prof. Netanyahu, y no sintiéndose por tanto historiador español, sí que podemos honrarnos en considerarle, en virtud de su copiosa y respetable obra, verdadero historiador de España.—E. BENITO RUANO.

SABOR A EDAD MEDIA

No, no es ese «sabor a Edad Media» que creíamos poder esperar del título francés de este libro francés (reiteración deliberada) el que hemos obtenido tras su lectura. Ya desde sus primeras páginas cobramos conciencia de que no se trataba de esa deseada descripción sensitiva y «homeopática» de «el alma de la Edad Media»: la comprensión y descripción del *sentido* de un modo de vida, el de la cultura occidental evolucionado a lo largo de todo un milenio.

Le goût du Moyen Age de Christian Amalvi * no es el *sabor a*, ni el *sabor de* la Edad Media, sino el *gusto por* la misma: o mejor, el interés histórico experimentado *hacia* el contenido de esa época, cuya satisfacción produjo entre sus perseguidores de algo más de siglo y medio, según el momento y el sujeto, un *goût* positivo, pero también un paralelo y prolongado *dégoût*.

* CHRISTIAN AMALVI, *Le goût du Moyen Age*. París, Plon, 1996, 316 págs.

El libro es, pues, la historia de esa experimentación, desde su valoración negativa (*Dark Ages*, heredada del racionalismo dieciochesco), hasta la sublimación romántica de su *Grande clairté*. El hilo de un discurso dialéctico que podríamos resumir en la apreciación de Teodoro Lessing: «¿Noche de la Edad Media? Sea. Pero noche esplendorosa de estrellas».

«MISE EN SCÈNE»

Partiendo, en efecto, del *dégoût* de Voltaire hacia las «tinieblas medievales», continuado por la condena revolucionaria de las «reliquias feudales» del Antiguo Régimen, la publicística histórica de Michelet, Chateaubriand, Thierry, inicia la «resurrección» de la Edad Media. Las catedrales (Tours, Bourges, Chartres) serán protagonistas de una secuencia novelística (Balzac, G. Sand, J. K. Huysmans) iniciada por Víctor Hugo (Nôtre Dame de París). Y aunque masificado (y espesado) este último género por los forzados folletinistas de la pluma (Paul Féval, Michel Zévaco, Eugenio Sué), dignificados por Alejandro Dumas, el talento de los grandes creadores —escritores e historiadores— del siglo XIX acabará mostrándose capaz, sobre la estela de Walter Scott, «no sólo de describir e interpretar la Edad Media, sino de comprender al hombre medieval *en todas sus situaciones* (subrayado de Amalvi, pág. 35).

No obstante, los anteriores excesos y deformaciones harán exclamar, ya en 1835, «à bout de souffle», a Teófilo Gautier:

«¡Todavía la Edad Media, siempre la Edad Media! ¿Quién me librará de esta Edad Media que no es la Edad Media? Edad Media de cartón y de cerámica que no tiene de la Edad Media más que el nombre... No habéis visto de la Edad Media más que la corteza, no habéis intuido el alma de la Edad Media. La sangre no circula bajo la piel de que habéis revestido vuestros fantasmas; no hay corazón tras vuestros coseletes de hierro... Pues bien, ¡abajo la Edad Media tal como nos la han hecho sus falsificadores!»

Algo semejante podría exclamarse ante la inflación de la actual novelística medieval, si bien el autor del libro que comentamos salva en ella dos títulos respaldados por el refrendo universal.

Uno es *La chambre des dames*, inicial de una saga de Jeanne Bourin, cuyas ediciones han alcanzado millones de ejemplares y del que su autora dice no ser «una novela histórica», sino «una novela en la Historia»: «Si la intriga es imaginaria, el cuadro histórico en sí no lo es. Una documentación rigurosa confiere al menor detalle una autenticidad que Regine Pernoud, la gran medievalista francesa, se ha complacido confirmar en su prefacio.»

La otra obra es *El nombre de la rosa*, cuyo talante, «a medio camino entre Rabelais y Conan Doyle» induce a Ch. Amalvi a establecer una especial filiación Michelet-Víctor Hugo-Umberto Eco en la que la comprensión del mundo *sub specie bibliothecae* de Borges tiene su implicación, y cuya estructura acusa, según Le Goff, el dominio de todos los saberes requeridos por los métodos de la «Nouvelle Histoire» (págs. 66-67).

La exposición de este discurso histórico es prolongada hasta la mención, ciertamente escueta, de la producción cinematográfica, la televisiva y aun de la «bande dessinée», con especial hincapié dentro de la segunda especie, de la famosa serie *Le temps des cathédrales* de Georges Duby, cuya trascendencia es sin duda ejemplo para las perspectivas del género.

Dos partes sustanciales siguen a la hasta aquí expuesta *mise en scène* del tratamiento historiográfico del medievalismo francés a lo largo del tiempo: una, la diversa apreciación de las personalidades extraordinarias (*figures de proue*); otra, la de los «lugares de memoria» de sus hechos. (Huelga entender que las fechas señeras de unas y otros se hallan determinadas por ambas coordenadas).

ACTORES Y LUGARES

La doble condición archivístico-docente del autor del libro (conservador de la Biblioteca Nacional de París, profesor de la Universidad Paul-Valéry de Montpellier) le ha inducido a aplicar en primer lugar un método selectivo-estadístico para determinar quiénes pueden ser considerados protagonistas de la Edad Media gala.

Tomando como base informativa el Catálogo de Historia de Francia del Departamento de Impresos de la Biblioteca Nacional parisina, y atendiendo a la cifra de *biografías* registradas entre 1790 y 1990, la selección numérica resultante es la siguiente: sobre Juana de Arco, 780; de San Luis, 325; de Carlomagno, 170; Luis XI, 140; Felipe el Hermoso (naturalmente, de Francia), 80; Clodoveo-Clotilde, 70; Philippe-Auguste, 55; Carlos V (también, claro está, de Francia), 40.

Unas y otras figuras consideradas, por otra parte, bien como «glorias» (ya incontestadas, ya controvertidas), bien como «réprobas».

Es la dualidad o discrepancia en la valoración de unas y otras la que desgraciadamente muestra y demuestra la permanente existencia de historiadores *bleus* (que entre nosotros habrían sido *rojos*, marxistas o materialistas) y *blancs* (equivalentes a nuestros conservadores o derechistas). De ahí la pluralidad de imágenes con que sucesivamente aparecen tratados Carlomagno (el coloso de los pies de barro de Voltaire; pero el Emperador de la barba florida de Napoleón); Luis X (elevado a los altares por la Historia tradicional de Francia; fanático colonialista para su izquierda laica); y no digamos *La Pucelle d'Orléans*, presa ferozmente disputada por católicos y legitimistas de un lado («servidora heroica de la nación francesa, combatiente a ultranza *ad maiorem Dei gloriam*») y por la *extrême gauche* historiográfica por otro; ya militarista y «*bondieusarde*», «otage des nationalistes et des clericaux, l'idole du sabre et du goupillon»; ya —en el mejor de los casos— heroína liberadora obrerista de las fábricas.

(Y es curioso el inciso establecido por el autor, a propósito de la prolongación de esta última diatriba hasta la Francia escindida de 1940-1945 —Pétain, «nueva Juana de Arco», Juana de Arco paradigma de la Resistencia— y aun hasta nuestros días —Le Pen y el anti-racismo—. Es curioso, decimos, el ejemplo de actualización con que Amalvi nos obsequia, a propósito del fenómeno de «medievalización» heroica del General de Gaulle como *Le «connétable» de France*:

«Una especie de monumento gótico —describiría en 1940 su figura un seguidor de la Francia Libre desde Inglaterra—. Fue un personaje gótico al que yo descubrí, marchando a grandes zancadas hasta las tropas formadas... De pie, las piernas ligeramente separadas, tenía la majestad de una catedral gótica. La solidez de un pilar gótico. Con gestos lentos y gauches que dibujaban ojivas góticas, arcos, vitrales, frontones góticos. Su voz misma, profunda, parecía ricocher bajo las bóvedas como un coro al fondo de una nave gótica». (pág. 141).

Superador del feudalismo de los partidos políticos, nuevo Godofredo de Bouillon,

Gran Maestre de los Templarios, rey republicano... él mismo pudo exclamar en un momento dado: «Yo, hace mil años que estoy en contra de...»

No es exagerado pues que, concluyendo este inciso, Christian Amalvi pueda escribir que las *Memorias de Guerra* del General sean algo así como *La Chanson de Roland* escrita por el propio Roldán.

«LES LIEUX DE MEMOIRE»

Los lugares memorables son otros tantos «sujetos» a estudiar de la Francia medieval.

Por ello, ante nuestros ojos se va desvelando el tránsito desde la ignorancia o rechazo de los valores, precisamente «góticos» de su Historia —las catedrales, «macizos monumentos de tristeza y mal gusto», muchas de ellas víctimas de la Revolución—, hasta «la resurrección *sensible* (anótese nuestro subrayado) de aquel pasado.»

Este doble choque con la Edad Media produce una permanente batalla historiográfica, degradada en político-ideológica y manifestada hasta en aspectos tan pintorescos como el baile urbanístico de estatuas —Carlomagno, Juana, San Bernardo—, montadas y desmontadas, ubicadas en lugares honrosos o suburbanos de las ciudades según el talante de la autoridad municipal vigente, a ritmo de la alternancia electoral-nominal del callejero. Fenómeno, por cierto, del que alguna experiencia poseemos en España.

Es precisamente en estas páginas (149-150) donde hallamos, aunque de modo sólo tangencial, ese toque de sensibilidad, en la acepción más física de la palabra, que nos atrajo a buscar en este libro el sentido con que creíamos interpretar su título. En ellas se menciona el impulso romántico de «tocar materialmente las viejas piedras de las catedrales, los puentes, las iglesias, los castillos»; se nos transmite «el *parfum* de *Moyen Age*» experimentado al entrar en una pequeña capilla rural, «maravillado el corazón arqueológico del visitante»; o, concretamente en Chinon, encontramos «le nom d'une belle *couleur* moyenâgesque de la rue de la Lamproye...» Nos falta sólo escuchar el eco de un canto gregoriano para completar el *gout* o sabor a Edad Media perseguido. Pero éste se nos brinda un poco más adelante (pág. 158) con la evocación por Michelet del incendio de la catedral de Estrasburgo en 1870: una imagen de la que el historiador decimonónico «a fait du monument blessé un symbole vivant du *Moyen Age tout entier, dont il entend soudain battre le coeur sous son ecorce de pierre*».

... Ver, oír, oler, gustar y tocar la Edad Media. Poner todos los sentidos, además de sus sentimientos, al servicio de su comprensión, del hallazgo de su verdadero *sentido*. ¿No es éste el fin último del medievalista, de aquél que orienta su vida intelectual a su conocimiento e interpretación, no arrodillado en actitud idólatra, pero sí *sensibilizado* ante ella?

USOS DE LA EDAD MEDIA

Estos últimos análisis nos conducen al examen de los usos —más bien utilizaciones— de la Historia medieval, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años de su consideración francesa, y, por extensión, general.

Utilizaciones ideológico-políticas, pero además religiosas, sociales, patrióticas, turístico-culturales y sólo finalmente... historiográficas: enumeración que nos indica hasta qué

punto la Historia puede servir de instrumento de aplicación y, lo que es peor, de manipulación.

¡Qué desmoralizadoras las sucesivas —y a veces coetáneas— «revoluciones copernicanas» en la apreciación, germana o franca, de la figura o la obra de Carlomagno (Thierry o Fustel de Coulanges)! O la concepción laica y progresista por un lado de la arquitectura gótica, frente a la de la reacción católica, que hace de ella la prueba más *tangible* del genio del Cristianismo. O, finalmente, el «hallazgo» de supuestos y repetidos paralelos entre el suceder medieval y las realidades actuales. Paralelos cuya valoración se hace indefectiblemente así: «à gauche, l'anathème; à droite, la nostalgie».

Marginamos la breve atención dedicada a «los usos turísticos y culturales», también actuales, en los que *se vende* la Edad Media a visitantes nacionales o extranjeros, según cuyas precedencias varían las versiones presentadas al turista pagano.

Mayor atractivo nos ofrecen, naturalmente, «los usos historiográficos» franceses aplicados durante siglo y medio a la noción «Edad Media». Justamente, desde la creación en 1821 de «l'École de Chartes», hasta el desarrollo de la «Nouvelle Histoire» de nuestros años sesenta, pasando, por supuesto, por «l'École des *Annales*».

A la primera etapa corresponde la institución de un verdadero «Cuerpo técnico» de historiadores, archiveros y docentes indisolublemente adheridos a las fuentes materiales (Paleografía, Numismática, Sigilografía), constructores de la Historia positivista: factual, política, institucional y militar; por peores nombres llamada evenemencial, o Historia-batalla, Historia-reinado, Historia historizante... Cuyos principales sacerdotes fueron Gaston Paris, Fustel de Coulanges, Ernest Lavisse, Achille Luchaire, Ch. Victor Langlois, Gabriel Monod. (¿Cómo no se nombra a Henri Berr, creador de la *Revue de Synthèse Historique* y de la Colección de *l'Histoire de l'Humanité*?)

Contra este macizo edificio montaron en 1929 Lucien Fèbvre y Marc Bloch la revista *Annales*, cuyo título habría de convertirse en denominador de toda una corriente doctrinal y metodológica histórica cuyos principios fundamentales fueron: a) la interpretación de las fuentes, ya «inventadas» y depuradas por los profetas de la generación anterior; y b) la incorporación a la heurística de toda clase de materiales: sociales, económicos, culturales, antropológicos, etnológicos, psicológicos..., además de los clásicos «Ojos de la Historia» y las no menos clásicas «Ciencias Auxiliares».

El tránsito entre una y otra fase lo describe Jacques Le Goff, renovador a su vez de dicha Escuela, del modo siguiente: del dogma Langlois-Seignobos, «La Historia se hace con documentos», a la propia declaración «La Historia se hace con documentos e ideas, fuentes e imaginación».

Imaginación no sólo aportada por el historiador, artesano de su producción, sino yacente en la propia materia histórica, en «el imaginario» de las épocas y de las sociedades.

Este «imaginario» es uno de los elementos componentes de la Historia estructural, fruto de la *Nouvelle Histoire* de los años sesenta, en trance actual de ser *superada*, es decir, renovada, por una nueva «nouvelle vague» (valga la redundancia) del medievalismo francés.

FINAL

Christian Amalvi nos ha conducido por la apasionante historia de la Historia Medieval, a lo largo de la que ésta autoconsidera su etapa «propiamente científica».

La impresión que, sin embargo, nos deja la lectura de su obra, aparte la excelencia de su aportación, es un cierto sabor amargo al comprobar que hasta sus más esclarecidos maestros, aquéllos que suscitaban universal respeto, estuvieron tan profunda e inevitablemente condicionados por sus respectivas estructuras mentales: afectivas, sociales, ideológicas. Por el hecho de que basta conocer el nombre de su autor, su identidad más o menos definida, para, no ya deducir, sino *saber* el tratamiento o interpretación positiva o negativa que ha de dar a la materia objeto de su estudio.

¿Hasta qué punto nuestra propia producción como historiadores, elaborada con profunda voluntad de imparcialidad, de objetiva exposición de verdades convencidamente comprobadas, no estará inexorablemente afectada de personalismo?

He ahí, por otra parte, la miseria, no del historicismo, sino de la ciencia histórica en sí. Miseria que no llega a empañar, pero sí a atenuar, humanizándolo, el esplendor de su grandeza.—E. BENITO RUANO.

DE FEUDALISMO Y SEÑORÍOS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Aparecido hace más de cuatro años, el libro de Enrique Rodríguez-Picavea * está a punto de convertirse en un clásico. En el contexto de una bibliografía de carácter heterogéneo, su lectura se impone para quien quiera conocer la fase de expansión inicial de las Órdenes Militares. A los editores de *Medievalismo* les ha parecido conveniente que realizara una reflexión sobre el contenido del libro. Personalmente me he especializado en el estudio de las Órdenes Militares desde hace años, aunque me diferencio del autor del libro tanto por formación como por criterio. Con todo, prevalece un objetivo común en nuestras inquietudes investigadoras: el estudio de las instituciones de monjes-guerreros en la época medieval. Sin embargo, y dado mi conocimiento sobre la Orden de Calatrava, no soy la persona más adecuada para situar la obra en sus justos términos. Al menos, espero que la decisión de haberme confiado la realización de esta reseña sea una muestra del interés suscitado por la obra de Enrique Rodríguez-Picavea fuera de las fronteras españolas.

Antes de sintetizar la obra, resumir sus méritos o discutir sus conclusiones, es necesario destacar la coherencia y eficacia de la metodología utilizada. El trabajo que estamos comentando, resultado de una tesis doctoral leída en 1992, se inscribe en el contexto más amplio de un equipo de investigación sobre las Órdenes Militares dirigido por el profesor Carlos de Ayala Martínez. El equipo se consolidó con la concesión de un proyecto que tenía como objetivo el análisis de la dimensión señorial de estas instituciones y la expansión del modelo de organización feudal en los territorios que paulatinamente fueron sometidos a su jurisdicción entre mediados del siglos XII y me-

* *La formación del feudalismo en la Meseta meridional castellana. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos XII-XIII.* Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1994, 430 páginas.

Agradezco a María Luisa Bueno Domínguez su amable traducción al castellano.

diados del siglo XIV¹. Recientemente, en un balance de la historiografía sobre las Órdenes Militares, presentado en el Congreso internacional celebrado en mayo de 1996 en Ciudad Real, Miguel Ángel Ladero Quesada subrayó la calidad de las propuestas desarrolladas por los miembros del citado equipo de investigación². Entre ellas, el libro de Enrique Rodríguez-Picavea es sin duda el mejor y más importante ejemplo. En este sentido, conviene destacar la utilización por parte del autor de un modelo de análisis extraordinariamente detallado, que le ha permitido extraer el mayor número de datos posible de las fuentes. Mérito que se acrecienta si tenemos en cuenta además que la documentación calatrava no resulta muy explícita a la hora de estudiar la dimensión señorial de la Orden. A la vista de las características de estas fuentes manuscritas, reunidas en su mayor parte en el Archivo Histórico Nacional en originales o copias de la segunda mitad del siglo XVII, resulta difícil comprender que se acuse al autor de no haber sacado el partido suficiente a la documentación³. Me parece, por el contrario, que conviene subrayar la maestría con la que ha utilizado las fuentes para estudiar la estructura socioeconómica de los señoríos calatravos. Una perspectiva de análisis que hace veinte años le parecía inviable a Emma Solano Ruiz al argumentar que, para fechas anteriores al siglo XV, no contábamos con los *libros de visitas*, ricos en información cuantitativa⁴.

Concebida según un método riguroso, que se adapta tanto a la documentación como a los objetivos del autor, la obra logra resolver satisfactoriamente las cuestiones propuestas inicialmente. Centrada sobre la plataforma señorial de Calatrava en la meseta meridional, aparece dividida en tres partes, de amplitud desigual. En ellas se precisa el potencial económico, la estructura social y la renta obtenida por la Orden, cuestión que explica la estructura del trabajo en la medida que supone la justificación última de la implantación de un nuevo sistema, propio de los reinos cristianos septentrionales, que el autor denomina feudal, siguiendo en este caso la línea dominante en la historiografía ibérica⁵. No es este el lugar para entrar en un debate sobre la denominación de una formación social para la que, en el extranjero o en España, numerosos investigadores rechazan el término de feudalismo. Más allá del aspecto terminológico en el que con frecuencia el problema tiende a estancarse, me parece esencial subrayar la importancia del análisis de Enrique Rodríguez-Picavea, no tanto desde el punto de vista del origen

¹ El proyecto de investigación, financiado entre 1989 y 1992 por la Dirección General de Investigaciones Científicas y Técnicas del Ministerio de Educación, llevaba por título *Las Órdenes Militares en la Edad Media del Occidente Peninsular: feudalización de la sociedad y crecimiento económico (1150-1350)*. A este primer proyecto le siguió otro sobre *El mapa señorial de las Órdenes Militares castellanoleonesas en la Plena Edad Media: ensayo de reconstrucción económica y espacial (1150-1350)*, que finalizó en 1995.

² MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA, «La investigación sobre las Órdenes Militares en la Edad Media hispánica durante los últimos decenios: Corona de Castilla y León», en *Congreso Internacional «Las Órdenes Militares en la Península Ibérica»*, celebrado en Ciudad Real en mayo de 1996 (en prensa).

³ Así lo ha afirmado MARÍA BONET DONATO, en la recensión sobre la obra de Enrique Rodríguez-Picavea aparecida en *Hispania*, Madrid, 55 (1995), pp. 744-745.

⁴ EMMA SOLANO RUIZ, *La Orden de Calatrava en el siglo XV. Los señoríos castellanos de la Orden al fin de la Edad Media*, Sevilla, 1978.

⁵ Esta cuestión ha sido puesta perfectamente en evidencia por MÁXIMO DIAGO HERNÁNDO en su reseña de la obra de Enrique Rodríguez-Picavea aparecida en el *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, 27 (1997), pp. 626-630, especialmente pp. 626-627.

del modelo de explotación feudal, que el autor reconoce haber aclarado solamente en parte ⁶, sino desde la perspectiva, sin duda más modesta pero ciertamente más fiable, del conocimiento de los dominios de la Orden y su explotación, tema sobre el que nos ofrece un estudio rico en matices e informaciones ⁷. Dos ejes parecen mezclarse en esta investigación: uno, descriptivo, basado en el análisis detallado del patrimonio de las diferentes encomiendas y apoyado frecuentemente sobre completos datos topográficos, donde sólo hay que lamentar que no haya sacado más partido de los mapas; el otro, analítico, centrado en el estudio de la formación de un sistema socioeconómico. En este sentido es necesario felicitar al autor por su exposición de las diversas modalidades que adquiere la plasmación de este sistema. Así, en el último tercio del siglo XIII, se consolida una triple jerarquización del espacio, que se perpetuará en el curso de los siglos siguientes, basada en el dominio de la villa sobre la *aldea*, de los *cavalleros* sobre los campesinos y, en definitiva, de la ganadería sobre la agricultura.

A la vista de las cualidades del libro, sus deméritos pueden considerarse menores. Resulta pertinente discutir aquellas opiniones del autor que están basadas en un apoyo documental frágil. Poner el acento sobre el interés de las conclusiones de esta obra no implica compartirlas todas. Sin embargo es obligado reconocer que a través de su estudio sobre los señoríos calatravos Enrique Rodríguez-Picavea ha abierto un espacio para el debate especialmente estimulante para los investigadores interesados en las Órdenes Militares. Éste es, desde mi punto de vista, uno de los méritos más destacados de la obra. Semejante opinión viene corroborada por el debate surgido en los últimos años acerca de la naturaleza del modelo señorial instaurado por la Orden de Calatrava en sus dominios. En este sentido, las tesis concurrentes de Carlos de Ayala Martínez y Luis Rafael Villegas Díaz se apoyan en las investigaciones de Enrique Rodríguez-Picavea, aún cuando el segundo haya tratado de rebatirlas ⁸. El ejemplo ilustra la riqueza del tema y de las interrogantes que el autor ofrece al lector sin pretender por ello agotar todas las facetas de la cuestión. Entre estas preguntas, pueden servir como inicio de una nueva reflexión, más que como conclusión, las dos que me han surgido inspiradas en el debate reciente sobre el significado de las encomiendas calatravas. En primer lugar, ¿se puede identificar la encomienda tan fácilmente como lo hace el autor con una tenencia feudal sin olvidarse por ello de la naturaleza esencialmente religiosa de los lazos que unen a los frailes a la Orden militar? Por otra parte, ¿sería razonable sugerir para Calatrava la existencia de transferencias de numerario desde las encomiendas al convento central de la Orden? Las fuentes nada dicen al respecto, pero estamos ante un modelo expresivo de subordinación semejante al de las *responsiones*, bien documenta-

⁶ ENRIQUE RODRÍGUEZ-PICAVEA, *op. cit.*, p. 385.

⁷ Así lo ha subrayado CLARA ESTOW en su recensión del libro de Enrique Rodríguez-Picavea aparecida en *Speculum*, Cambridge (Mass.), 72 (1997), pp. 559-561, especialmente en la p. 560: «*the present work is best read as a less ambitious endeavor, as a detailed account of the ways in which the Order of Calatrava acquired and exploited some of its possessions*».

⁸ Al rechazo del modelo defendido por Enrique Rodríguez-Picavea realizado por LUIS RAFAEL VILLEGAS DÍAZ en «Las encomiendas de la Orden de Calatrava: modelo y transformaciones», en *As Ordens militares em Portugal e no Sul de Europa*, Palmela, 1997, pp. 129-142, ha respondido recientemente CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ, «Comendadores y encomiendas. Orígenes y evolución en las Órdenes Militares castellano-leonesas en la Edad Media», en *III Encontro sobre Ordens Militares*, Coloquio celebrado en Palmela en enero de 1998 (en prensa).

das para los prioratos castellanos del Temple y del Hospital⁹, y también para la Orden de Santiago¹⁰. El planteamiento de estas dos preguntas no supone poner en duda la calidad de la obra de Enrique Rodríguez-Picavea. Estas cuestiones son, por el contrario, el índice de su contribución al debate historiográfico actual y la señal evidente de que cada uno, cualquiera que sea la perspectiva de sus intereses, puede encontrar elementos para la reflexión en la lectura de este libro.

PHILIPPE JOSSERAND

Casa de Velázquez (Madrid)

École des Hautes Études Hispaniques et Ibériques

⁹ Lo corroboran, para la del Hospital, varios documentos de archivo (Archivo Histórico Nacional, Madrid, Órdenes Militares, carp. 575, doc. 39 y carp. 462, doc. 178), y para el Temple, un texto recogido en un *ars dictandi* publicado por ANA MARÍA BARRERO GARCÍA, «Un formulario de cancillería episcopal castellano-leonés del siglo XIII», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid, 46 (1976), p. 707.

¹⁰ Así se puede ver en los *establecimientos*, especialmente en los de 1265. Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 8.582, f. 65v.

UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS HOMBRES A TRAVÉS DE LOS ANIMALES EN EL MUNDO OCCIDENTAL DE LA EDAD MEDIA

La afirmación darwiniana de que el origen físico del hombre evolucionaba de antepasados animales comunes, concretamente de los grandes monos, no hubiera escandalizado a los hombres del siglo XII tanto como a los del siglo XIX. Esto es así, porque los medievales llegaron a la convicción de que ambas especies —hombres y animales— tenían muchos elementos comunes. Esta reflexión, entre otras muchas, la hace J. E. Salisbury en el estudio que, sobre los animales en la Edad Media, vamos a comentar en las próximas líneas¹.

Desde hace no menos de dos décadas, las corrientes historiográficas han experimentado una continua diversificación. Es seguro que la clave arranca de la concepción histórica planteada por la Escuela de los Annales, cuya defensa de la historia global abrió nuevos caminos para la producción de la disciplina. Así, desde la historia serial pasando por el estructuralismo, y de la de las mentalidades hasta la llamada Nueva Historia de finales de los setenta, nuestra materia interactuó con métodos y problemas antes reservados a otras especialidades sociales. Todo esto supuso un enriquecimiento comprobado en la variedad de temas y enfoques que, años atrás, hubieran sido impensables en los estudios históricos.

Es difícil circunscribir el estudio de los animales en la vida del hombre a un modelo histórico, epistemológico o investigador determinado. Es más, a mi juicio, y esto

¹ J. E. SALISBURY *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*. Londres, Routledge, 1994, p. 238.

es un ejercicio personal de imaginación, dicho estudio podría incluirse en buena parte de las interpretaciones históricas. Para el marxismo, por ejemplo, los animales constituirían parte de las fuerzas productivas y serían clave en las relaciones de producción. También formarían un elemento de la estructura interdependiente, en la visión estructuralista. Si quieren buscarse elementos de cambio que puedan producir una revolución, algunos animales han contribuido a ello de forma rotunda. Los animales pueden constituirse en estructura, coyuntura, pero sobre todo, y dentro del mundo de la mentalidad, iluminarían lo oculto y lo reprimido. Su simbolismo nos lleva a adivinar los rasgos permanentes de una sociedad. El estudio de la influencia de los animales en la vida del hombre viene a entenderse dentro de una visión histórica, sin etiquetas concretas, que considera susceptible de investigación todo lo que pertenece a la realidad social del hombre. Si se quiere escribir una historia totalizadora no se puede prescindir de los animales. A pesar de que en España esta investigación no tiene, salvo error, cultivadores, no pasa así con prestigiosos medievalistas extranjeros, entre los que se encuentra la obra de la estadounidense Salisbury, objeto de esta reseña, a la que volvemos.

Con un estilo narrativo muy ágil, y siguiendo un enfoque interdisciplinar, Salisbury divide su trabajo en dos partes claramente diferenciadas, subdivididas en capítulos. Cada parte corresponde a dos momentos diferentes correspondiente a la distinta percepción que los humanos tenían de los animales, y para cada parte se han utilizado fuentes diversas. Los siglos dominados por la diferencia absoluta entre la especie animal y humana han sido estudiados utilizando fuentes jurídicas y teológicas así como económicas, constituyendo los tres primeros capítulos de la obra citada. A partir del siglo XII, la autora se ha servido de fuentes literarias y artísticas para defender e ilustrar sus afirmaciones. Salisbury define su estudio como «no convencional» y sigue una metodología general «porque general —explica—, era la cultura de los siglos medievales» que huye de técnicas utilizadas por la microhistoria. Esto último es uno de los méritos más sobresalientes del estudio, puesto que hoy en día abundan trabajos excesivamente detallados y muy locales de difícil referencia general.

El pasaje de la Biblia en el que Dios concede a Adán el dominio absoluto sobre la naturaleza, es lo que explicaría, en primera instancia, la relación básica entre hombre y animal. Se advierte que dominio no significa necesariamente explotación ni maltrato. Salisbury afirma que no existen pruebas suficientes para aseverar que los animales eran peor tratados en la Edad Media que en la actualidad. Debemos recordar que en el último catecismo de la Iglesia Católica se defiende la misma tesis: «el dominio concedido por el Creador al hombre... no es absoluto... exige un respeto religioso de la integridad de la creación... Los animales son criaturas de Dios».

El ejemplo bíblico es muy significativo en el sentido de que cualquier cambio en esta relación supondrá, no sólo una desobediencia a Dios, sino una equiparación entre las dos especies, y éstas son y están claramente diferenciadas. En principio porque, al igual que hoy, la especie humana se define por la razón, por la inteligencia. Y más aún, si bien esto no sería compartido por todos hoy en día, porque los humanos están creados a imagen y semejanza de Dios. Es evidente que, aun siendo los animales criaturas de Dios, la afirmación anterior no se les puede aplicar.

A lo largo de los tres primeros capítulos del libro en cuestión, se abordan las relaciones de los hombres medievales con los animales reales, los físicos, cuyo vínculo con el hombre está condicionado por ser aquellos propiedades del último. En virtud de aquella propiedad, los animales cubrirán las necesidades de los humanos desde las más elementales —alimentación— hasta las más morbosas. Particularmente, en este último caso, la con-

dena del bestialismo resulta uno de los aspectos en donde más claramente se comprueba la separación absoluta de las especies, considerándose una verdadera aberración cosa que, por influencia medieval cristiana, también se compartiría hoy en día. En el mundo pagano este comportamiento, además de frecuente, no era necesariamente condenable.

En el primero de los capítulos se analizan los usos de los animales domésticos en calidad de propiedades de los humanos. Las fuentes jurídicas citadas subrayan esa relación funcional. El segundo de los capítulos está dedicado a los animales como alimento, tema este aparentemente material pero de importantes consecuencias en la mentalidad. Algo tan físico como la nutrición conecta con cuestiones como la diferente dieta animal según el grupo social. Hay que señalar cómo los cristianos, a diferencia de otros pueblos del *Libro*, apenas tiene prohibiciones dietéticas, quizás para diferenciarse de los judíos, y también de los rituales paganos. Se conservan, sin embargo, algunos tabúes alimenticios (no se consumen carnívoros, ni se bebe sangre) y, desde luego, el hombre se define por la dieta: eres lo que comes. Las penas eclesiásticas reforzaban este paradigma sobre la diferenciación cualitativa de las especies equiparando el compartir comida, por ejemplo, con un perro, o ingerir la comida dejada por éste, con las penas estipuladas para los delitos de incesto o parricidio. La elección del perro, en el ejemplo propuesto, no es baladí ya que no existe otro animal tan familiarmente cercano al hombre como el perro, y las diferencias tenían que marcarse más claramente. También puede enfocarse la dieta en sentido inverso. Ser comido por animales no era sólo una amenaza imaginaria, recuérdese a los mártires cristianos devorados por las bestias, sino que, además, resultaba ser una de las representaciones del infierno: una boca que consumía a las almas torturadas.

El tercer capítulo contempla toda una serie de cuestiones relacionadas con la parte más animal del hombre: la sexualidad, que está regida por el deseo no por la voluntad. Las fuentes son prácticamente eclesiásticas: decretos conciliares, legislaciones varias, etc. Los animales curiosamente podían llegar a ser referencia, por no decir ejemplo, en el comportamiento sexual. Santo Tomás creía que la homosexualidad era antinatural porque los animales no la practicaban. El bestialismo, al que ya hemos hecho alusión anteriormente, está muy estudiado a través de las citadas fuentes y desde comienzos de la era cristiana, si bien la legislación sobre bestialismo es más estricta en Europa occidental que en la oriental, caso de la Iglesia Ortodoxa. Este capítulo tercero, según subraya la autora, marca el punto cambiante o decisivo de la visión de los animales en el mundo medieval. Los dos primeros capítulos expresan la realidad de los primeros siglos cristianos y los dos siguientes la de la Baja Edad Media. En medio, este tercer capítulo resulta ser una inflexión entre ambos.

Si la primera parte del trabajo dedica su atención a los animales físicos o reales, Salisbury se sirve, ya en la segunda parte, de la fauna simbólica o metafórica como clave interpretativa. Los animales imaginarios fueron más influyentes, rompiendo el paradigma de la separación de las especies, que los reales. Resulta un gran mérito de la autora el integrar las ideas sobre animales como una manifestación más del cambio de mentalidad que supuso el Renacimiento del siglo XII.

La segunda parte del libro, pues, considera ese siglo XII como el punto decisivo para el cambio de mentalidad: del paradigma de las especies separadas se pasa a una nebulosidad en las fronteras mentales que separaban a hombres y animales. En este cambio de actitud influyen decisivamente los diferentes géneros literarios, utilizados sabiamente como fuentes para ilustrar ese acercamiento entre hombres y animales. Así la fauna puede servir, a través del *Roman de Renart*, las fábulas de María de Francia, los exempla o autores como Odo de Cheriton, además de los bestiarios, para criticar la sociedad,

ejemplarizar comportamientos, simbolizar virtudes o defectos, etc, siempre difundiendo una visión bien alejada de la brindada por la patrística de los primeros siglos medievales. Las fuentes literarias utilizadas por Salisbury no descubren nada nuevo ni son ajenas a nuestro caso. Es más, resulta necesario recordar lo importante que sería para la zoothistoria el uso de nuestras riquísimas fuentes literarias medievales que desde las de procedencia oriental como *Calila y Dimna* o *Sendebâr*, pasando por *El Libro de los Gatos* o el de los *Ejemplos por a.b.c.*, sin olvidar las fablillas incluidas en el *Libro del Buen Amor*, no dejan de hacer referencia al mundo animal para transmitir reglas de conducta al hombre. En forma de cuentos, fábulas, ejemplarios y otros géneros literarios la tradición animalística en la España medieval fue muy grande y no sólo la de origen oriental. La influencia del predicador inglés Odo de Cheriton, que recorrió tierras españolas a mediados del siglo XIII, fue tan grande que parece pudo redactar sus famosas fábulas -algunas ambientadas en España- tras efectuar el mencionado viaje. Por cierto, estas fábulas son fuente esencial para el citado *Libro de los Gatos*².

En una sociedad fuertemente jerarquizada, como la medieval, los animales salvajes simbolizaban a los fuertes y a los ricos. Los domésticos, por el contrario, eran símbolos inequívocos de pobres y humildes. Incluso, dentro del primero de los grupos, las diferentes especies correspondían a los estamentos. Los nobles siempre se simbolizaban a través de los depredadores, pero no es igual un león que un lobo. El segundo es la nobleza descarriada. A los clérigos, siempre astutos, los simbolizarían los zorros y también los gatos (¿hipócritas?) como en la citada obra española del mismo nombre³. Los modelos propuestos por la literatura eran bien conocidos por todos, incluso por los que no sabían leer, ya que aparecían ilustrados, por ejemplo, en los márgenes de los manuscritos o en cualquier otra representación artística.

Otro ejemplo de ese acercamiento entre las especies animal y humana se comprueba, a partir del siglo XII, en la irresponsabilidad penal que tenían los animales en la Alta Edad Media. Al carecer de razón y libertad, la responsabilidad desaparecía, o mejor la de sus dueños. Pero, a partir del citado siglo XII, se aceptó en los animales cierto conocimiento de sus actos, y sus propietarios aparecerán sentados en el banquillo de los acusados.

Todavía se daría una vuelta de tuerca a esa idea del acercamiento entre las especies con el hibridismo, la metamorfosis, en definitiva, los animales en la frontera de la humanidad que redescubrían la existencia de lo humano en los animales. O viceversa. Las reflexiones sobre los hombres salvajes o el mito del hombre-lobo son dos ejemplos, entre otros, de estas especies entre humanos y animales. La cuestión podía contemplarse en ambas direcciones incluso como intercambio entre especies. Las instituciones eclesiásticas negaban la posibilidad de transformación: los que estaban hechos a imagen y semejanza de Dios no podían cambiar a formas animales. Pero al aceptar la teoría de la transubstanciación, la Iglesia se vió obligada a tolerar, de alguna forma, la posibilidad de

² Vease los trabajos de M. J. LACARRA especialmente su estudio *Cuentos de la Edad Media*, Madrid, Castalia, 1986, en donde analiza veinte cuentos, gran parte de ellos con presencia animal. También resulta de mucho interés, de la misma autora, el capítulo VI de su *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, 1993. Y no podemos olvidar el paradigmático *Libro de las Bestias* de RAIMUNDO LULIO.

³ Si bien, como en todos los animales, el polisemismo está presente, en *El Espejo de los Legos*, deudora de Cheriton, dice en uno de los ejemplos: «la raposa significa los engañosos y entendidos en las cosas mundanas, y el gato, animal doméstico, significa los simples e inocentes a los cuales quieren engañar... ¡¡los raposos del infierno!!».

metamorfosis. Subrayó entonces que, si bien se podía cambiar el exterior, el interior, la sustancia humana —divina— no podía transformarse en ninguna especie animal.

El colofón del trabajo no puede ser más espectacular. La hipótesis sobre el descubrimiento del «animal interior» que todo humano lleva dentro se demostrará a través de la relación de los santos con los animales. Esa relación es bastante diferente de la del resto de los humanos, ya que si antes hemos comentado que el animal significa dieta, ropa, propiedad, status, etc, en el ejemplo que nos ocupa, ese uso queda minimizado, no sólo, como en el caso de la dieta porque el vegetarianismo era el estado perfecto, sino porque, si bien los santos usaron los animales para trabajar y llevaron ropas confeccionadas con productos animales, la tensión y las dificultades que condicionaban al resto de los animales con sus propiedades no existía. Tampoco existía el uso del animal como símbolo estatutario y, naturalmente, la actividad humana más animal, caso del sexo, tampoco se plantea ya que la mayoría de los santos se distinguen precisamente por su renuncia a las prácticas sexuales. Aquí Salisbury enlaza con una investigación tradicional en la literatura medieval, las hagiografías, que desde el clásico trabajo de H. Waddel (*Beasts and Saints*, Londres, 1944) no ha dejado de incrementarse. Para el caso español, los estudios específicos sobre animales y santos son menos frecuentes⁴.

Sin embargo, a través de la consulta de las hagiografías se comprueba cómo las vidas de los santos se vieron también afectadas por ese cambio de mentalidad. En los primeros siglos, cuando el pensamiento dominante era el de la separación absoluta de las especies, los santos demostraban, en su relación con los animales, que gozaban de poder para suspender su naturaleza bestial, es decir, conseguían la transformación de sus instintos, incluso evitando que ingirieran carne, clave para reducir su agresividad. Recuérdese, para el caso español, el milagro de San Ataulfo, obispo de Santiago en tiempos de los visigodos, recogido a modo de romance por la *Crónica General*. Calumniado por sus enemigos el rey le condena a ser matado por un toro bravo. Y así dice el romance:

Ya había dicho misa
aquese arzobispo honrado,
saliérase de la iglesia
do el toro está allegado.
El toro cuando lo vido,
arremetió denonado;
llegándose cerca de él
muy manso había quedado.
El le trabó de ambos cuernos;
en las manos le han quedado.
El toro arremetió a aquellos
que de él habían mal hablado.

El animal era en este primer momento un ser absolutamente irracional. En un segundo momento, el comportamiento de los animales se define por lo contrario: el uso de la razón. Es decir, en su contacto con la santidad, los animales utilizarían una cualidad que distingue a los humanos del resto de las especies: la inteligencia. Todavía habría santos más atrevidos, como Santa Warburga, que resucita a un animal demos-

⁴ FERNANDO BAÑOS VALLEJO *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, y A. DEYERMOND «Berceo, el diablo y los animales», en *Homenaje al Dr. Amado Alonso 1923-73*, Buenos Aires, 1975, son dos buenos ejemplos de lo expuesto.

trando que éstos tienen alma o que son susceptibles de vivir en otra vida. Esto último supone el enfrentamiento con el pensamiento *oficial* representado, entre otros, por Santo Tomás. Para demostrar la universalidad de la cultura medieval y siguiendo con el pensamiento de que los animales gozarían de una esencia homóloga al hombre, me atrevo a exponer el caso de San Isidro Labrador. En los milagros de los santos, a partir del siglo XII, se rescatan, liberan o resucitan a los animales por el valor intrínseco del animal. Como se sabe, el santo madrileño resucitó al caballo de Juan de Vargas. En este contexto conviene recordar la leyenda medieval del galgo de Saint Guinedort que fue venerado como protector de los niños —leyenda, por cierto, de tradición oriental— teniendo que intervenir la Inquisición para erradicar la costumbre. Los relatos hagiográficos contenidos en otros géneros, como en el caso de los famosos *Castigos e documentos para el bien vivir ordenados por el rey Don Sancho IV* (de ¿ Gil de Zamora ?), insisten en la utilización de los animales para moralizar al hombre.

El estudio de Salisbury es recomendable no sólo a los medievalistas, sino a toda persona, puesto que cualquier lector interesado encontrará puntos de referencia que le recordarán que su relación con los animales quizás hunde sus raíces en la Edad Media. Podemos sentirnos identificados con muchos comportamientos, porque la relación funcional no ha dejado de existir: seguimos siendo propietarios de animales y en virtud de dicho vínculo nos siguen cubriendo todas nuestras necesidades. Como los medievales los comemos y participamos de sus tabúes alimenticios, continúan siendo parte fundamental de nuestra economía, presumimos del pedigree de nuestros perros y gatos y engalanamos a nuestras mascotas como ellos lo hacían con sus caballos o con sus halcones. Los animales también pueden ser claros signos de riqueza y de status social. Hasta un deporte como la hípica o el polo sigue considerándose elitista por la carestía que supone mantener un caballo. Quizás la gran diferencia, aunque es difícil de comprobar, es que actualmente la relación con los animales es más afectiva, los niños se crían rodeados de peluches y viendo películas en las que los animales son los protagonistas, especialmente en la cultura sajona, de donde procede la autora. Sin embargo, también encontramos el precedente medieval por antonomasia: San Francisco de Asís, patrón actual de los animales, contemplaba a éstos y a los hombres juntos como una cadena visible del amor de Dios.

Como bien se explica en la contraportada del trabajo, se trata de un estudio minucioso y provocador, que contribuye de forma muy original al estudio histórico de los animales y de sus derechos, cuyas raíces, sobre esta última cuestión, debemos encontrar en la época medieval. Mi deseo ha sido que estas páginas hayan contribuido a crear algún interés por un tema de investigación prácticamente inédito dentro de nuestras fronteras, salvo mi modesta aportación, lo que supone una importante laguna en nuestras investigaciones medievales. Los animales no sólo son ejemplos humanos, como quiere subrayar Salisbury, sino ejemplos para los hombres por sus muchas cualidades buenas frente al comportamiento egoísta de la especie humana, como se destaca en muchos de nuestros cuentos medievales. No podemos dejar de mencionar la importante bibliografía citada en el trabajo para los interesados en cuestiones por extensión asociadas al estudio de los animales, esto es: naturaleza y medio ambiente, tratadas también en recientes reuniones científicas europeas, que, quizás, en otro momento, comentaremos.