

CUADERNOS DE LA SEEM

Divulgación N° 1

DE LA RISA AL MIEDO: LAS EMOCIONES EN LA EDAD MEDIA

Alicia Montero Málaga (coord.)
Universidad Autónoma de Madrid



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales

CUADERNOS DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES
DIVULGACIÓN, Nº 1

Coordinador:

José Antonio Jara Fuente

Comité de redacción:

María Isabel del Val Valdivieso
Juan Francisco Jiménez Alcázar
Gregoria Cavero Domínguez
Roser Salicrú i Lluch
Óscar López Gómez
Concepción Villanueva Morte
Esther Vivancos Mulero

Comité científico:

José Vicente Cabezuelo Pliego
Adela Fábregas García
Manuel García Fernández
Francisco García Fitz
Rosa Lluch Bramon
Rafael Narbona Vizcaíno
Diana Pelaz Flores
Francisco Fernández Izquierdo
Juan Martos Quesada
Raúl Estangüi Gómez
Ángela Muñoz Fernández
Ángel Galán Sánchez
Javier Albarrán Iruela
Rafael González Fernández
Mireia Comas Via

El estudio que compone este Cuaderno ha sido evaluado y seleccionado por expertos a través del sistema de pares ciegos.

Reservados todos los derechos.

© De los textos: Autor /res

© De la edición: Sociedad Española de Estudios Medievales

Ilustración: Enrique Abad Merino.

ISBN: 978-84-09-66474-0

Depósito Legal: MU 1384-2024

Realización: Compobell, S.L.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Presentación | 4 |
| <i>Alicia Montero Málaga</i> | |
| Los múltiples rostros de la risa en la cultura medieval | 5 |
| <i>Raúl González González</i> | |
| Conflicto y emoción en la Edad Media | 34 |
| <i>Nuria Corral Sánchez</i> | |
| El miedo de los poderosos | 54 |
| <i>Alicia Montero Málaga</i> | |

DE LA RISA AL MIEDO: LAS EMOCIONES EN LA EDAD MEDIA PRESENTACIÓN DEL CUADERNO

Alicia Montero Málaga

Universidad Autónoma de Madrid

Desde hace ya algunas décadas los historiadores se han venido preocupando por el estudio de las emociones, ya haya sido desde el campo de la historia de las mentalidades hasta los análisis más recientes combinados con la neurociencia o la psiquiatría.

Los medievalistas no han sido ajenos a ese interés. Ha sido precisamente una medievalista, Barbara Rosenwein, quien ha acuñado un término ampliamente conocido para aquellos que se han acercado a este campo: “comunidades emocionales”, para explicar cómo cada sociedad habría tenido una manera de expresar y de entender las emociones. De ahí la dificultad que supondría entender cómo percibieron los hombres y las mujeres de la Edad Media, el “amor”, “la risa” o el “miedo”. Más allá de tratar de comprender estas emociones en sí mismas, algo difícil porque no pertenecemos a esa sociedad, los medievalistas han tratado de entender a través de fuentes de naturaleza diversa, documentos, libros, pintura, escultura... , qué provocaba respuestas emocionales en los hombres y mujeres del medievo, cómo estos hombres y mujeres manifestaban estas emociones –reales o fingidas–, cómo las expresaban o cómo, por ejemplo, eran utilizadas con un fin político, caso del miedo.

En esta ocasión, los trabajos que aquí se presentan tienen el objetivo de acercarnos de una manera divulgativa algunas de estas cuestiones. Veremos cómo, en una época oscura y aparentemente llena de temores, la risa supone, frente a lo que los tópicos nos han hecho creer, un elemento esencial, llegando incluso a rozar lo blasfemo como nos presentará Raúl González, profesor de la Universidad de León. A continuación, de la mano de Nuria Corral, pasaremos a ver algunas de las emociones que más aparecen representadas en las crónicas medievales a la hora de describir conflictos políticos; “ira, enfado, tristeza, decepción, miedo, temor”. Para acabar, finalmente, con el miedo, un miedo que alcanzó a todos los estamentos sociales, incluyendo a los poderosos. Veremos aquí cómo la nobleza, con el fin de ayudarse mutuamente y protegerse frente a otros nobles o frente al rey, elaboró todo tipo de alianzas, confederaciones y pactos de amistad y las consecuencias de la ruptura de estas alianzas.

LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE LA RISA EN LA CULTURA MEDIEVAL

Raúl González González

Universidad de León

1. Introducción

Pasan los años, pero los tópicos permanecen. En muchas aulas, en demasiadas series, en casi todas las novelas, la Edad Media sigue siendo esa época sombría, dominada por un clero oscurantista y sumida en las tinieblas de la ignorancia, la violencia y la superstición. No importa que los especialistas hayan explicado una y mil veces que todo eso es un mito: los mitos sobreviven mientras son funcionales, y este lo es. Uno de los más eficaces. Los humanistas del Renacimiento vienen cargando con la culpa de haberlo inventado, pero el artificio lleva varios siglos sirviendo a amos mucho más poderosos: propagandistas protestantes, pregoneros de la monarquía absoluta, defensores del progreso ilustrado, liberales panfletarios, apóstoles de la Revolución, prosélitos del capitalismo tecnocrático...

Lejos de la fina delicadeza de los renacentistas, todos estos cultivadores posteriores del mito se han revestido de una pretendida superioridad moral. Y, como los dioses ciegan a quienes quieren perder, casi todos ellos han estado lastrados además por un puritanismo mojigato que los incapacitaba para comprender una cultura tan rica y compleja como la medieval. Así que, mientras fabricaban toda esa galería de estampas de mugre, peste y salvajismo que siguen determinando la imagen popular de la Edad Media, ni siquiera pensaron que las gentes de aquella época pudiesen reír. Probablemente hicieron bien, porque su risa les hubiese escandalizado.



Fig. 1. Gorgona haciendo burla

2. Normalizar la risa medieval

Uno de los estereotipos más falsos dentro de la larga lista de tópicos falsos sobre la Europa medieval es precisamente la idea de una sociedad globalmente enemiga del humor y represora de la risa. Claro que hubo algunos eclesiásticos que condenaban este tipo de diversiones, pero durante la Edad Media fueron siempre una minoría, incluso dentro del clero. En realidad, la comicidad jugaba un papel esencial en la cultura medieval. Aparece en los registros más variados, llegando a veces hasta extremos que hoy en día muchos considerarían indecentes, escandalosos o sencillamente blasfemos.

Baste pensar que en la corte de los muy católicos Fernando e Isabel se cantaba con toda normalidad la composición humorística “*Si abrá en este baldrés*”, de Juan del Enzina (futuro prior de la catedral leonesa), en que un pellejo de oveja se les queda corto a tres muchachas que preparan su consuelo íntimo; que el mismo Alfonso el Sabio que dedicaba loores a la Virgen podía alabar también las proezas sexuales alcanzadas por el deán de Cádiz gracias a las enseñanzas de ciertos libros picantes, en su cantiga de maldecir “*Ao daián de Cález*”; o que, a caballo del año

1400, se puso de moda en los Países Bajos, Francia y Alemania llevar cosidas o prendidas a la ropa o el sombrero unas pequeñas enseñas de metal que parodiaban motivos piadosos, con representaciones de vulvas vestidas de peregrino o luciendo corona mientras son acarreadas sobre andas por falos andantes, a la manera de una imagen mariana sacada en procesión¹.

Aunque estos ejemplos tan impactantes sean bastante tardíos, el protagonismo cultural del humor caracteriza al conjunto de la Edad Media, ya desde los siglos más tempranos. No hubo una “liberación de la risa” del siglo XII en adelante, como postulaban algunos estudios prematuros. Sencillamente, a partir de ese momento empezamos a contar con un mayor número y diversidad de testimonios conservados, sobre este como sobre cualquier otro tema. Y cuanto más escasas son las fuentes escritas disponibles, mayor lugar tiende a ocupar en ellas la voz del clero. Muy en particular, la de sus facciones más rigoristas, cuyas opiniones fueron copiadas y atesoradas con devoción a lo largo de los siglos.

Esta sobrerrepresentación del discurso eclesiástico más severo es especialmente acusada para la fase peor documentada de todo el Medievo: la Alta Edad Media (siglos V-XI). Así que se da la paradoja de que esta época pasa por haber sido especialmente piadosa, siendo en realidad aquella en que la Iglesia tuvo menor influencia social. Por entonces el número de clérigos, parroquias o bautizados era proporcionalmente mucho menor que en cualquier período posterior de la historia de Europa, y, fuera de las ciudades y los círculos aristocráticos, la sociedad seguía enormemente apegada a los usos y valores precristianos. Pero los primeros historiadores del humor medieval tendieron a darle demasiada importancia a lo que opinaba un puñado de líderes ascéticos recluidos tras los muros de alguno de los escasos monasterios del momento. La visión negativa de la risa en las reglas monásticas que estos redactaron a comienzos de la Edad Media responde al modelo ideal propuesto para un segmento ínfimo de la población, esos cenobitas caracterizados precisamente por estar sujetos – aunque mucho más en la teoría que en la realidad – a unas normas de vida claramente diferenciadas de las que regían la existencia de los cristianos comunes.

Y, pese a todo, los monjes altomedievales también tenían sentido del humor. Parece que les divertía especialmente bromear sobre la historia sagrada.

1 CHARLES, “La procesión de la vulva coronada”; SHERIDAN, “Lugartenientes del carajo”.

2.1. La “Cena de Cipriano”

En torno al año 400 se redactó en Francia o el norte de Italia un curioso texto conocido como *Cena Cypriani* (“Cena de Cipriano”), cuya autoría fue atribuida a San Cipriano, obispo cartaginés del siglo III. En nuestra época Umberto Eco dio nueva fama a la obra al otorgarle un rol importante en la novela *El nombre de la rosa*, pero fue ya muy popular en la Alta Edad Media, sobre todo en medios monásticos. Prueba de ello es que esta *Cena de Cipriano* se nos ha conservado copiada en más de medio centenar de códices medievales, la mayoría de ellos producidos entre los siglos IX-XII en monasterios benedictinos y cistercienses.

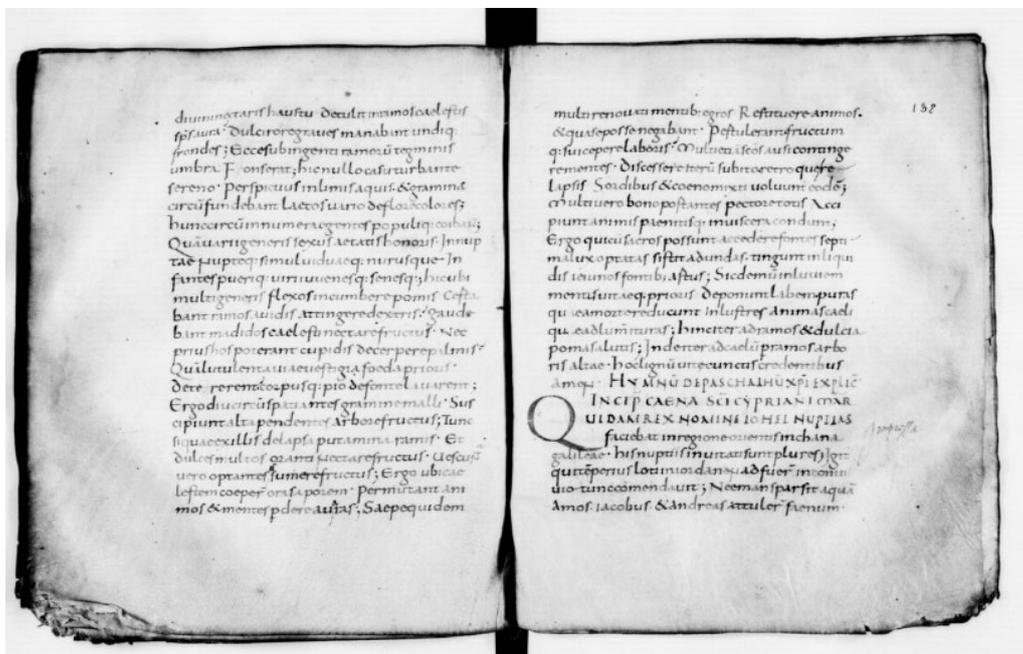


Fig. 2. Una de las copias más antiguas conservadas de la *Cena de Cipriano*

La *Cena* narra cómo el rey Joel invita a su banquete nupcial en Caná de Galilea a los principales personajes de la Biblia y de otro escrito muy difundido en el cristianismo primitivo: los *Hechos de Pablo y Tecla*. La acción se desarrolla en dos jornadas. En la primera, los invitados llegan y se acomodan sobre algún elemento que les es característico: Eva sobre una hoja, Caín sobre un arado, Sansón sobre una columna, Noé sobre el arca... Luego reciben vestidos de su anfitrión, quien les ordena comportarse de manera anómala. Una vez satisfecha su voluntad, comen y beben hasta que el vino impone un ambiente festivo donde no faltan ronquidos, cantos o bailes, y todo ello culmina en una especie de desfile en el que los comensales regresan a sus casas interpretando roles diversos. El rey los convoca de nuevo

al día siguiente y los invitados le traen regalos. Al descubrirse que varios de ellos habían sustraído objetos del banquete, todos los asistentes al mismo son torturados, hasta que Joel decide de forma arbitraria que el único culpable del robo es Acán y lo condena a muerte. Así que lo matan entre todos, le dan sepultura en una ceremonia que viene a ser una suerte de parodia del entierro de Jesús, concluida entre las risas de Sara, y finalmente se vuelven a casa.

Todo el texto está organizado como una sucesión de acciones repetitivas, en las que cada uno de los invitados obra en relación con los atributos que le otorga la tradición cristiana. Por ejemplo, en la ejecución de Acán vemos que Jacob lo rodea con sus brazos, Tecla le arranca la ropa, Judas le corta el vientre o Eleazar le clava una lanza, mientras que David, Aarón y Jesús lo golpean respectivamente con una piedra, una vara y un látigo.

Este escrito despertaba la hilaridad de los eclesiásticos de la Alta Edad Media, que le otorgaban además un elevado valor didáctico. Consideraban que su estructura repetitiva y sus asociaciones simbólicas lo hacían particularmente apto para el aprendizaje memorístico de la historia sagrada. El texto gozó de especial fortuna entre las élites intelectuales carolingias del siglo IX, época de la que provienen los manuscritos más antiguos conservados de la *Cena*. Su popularidad impulsó la elaboración de versiones destinadas a las principales autoridades de la Cristiandad.

La primera conocida es la que el arzobispo Rábano Mauro dedicó al rey Lotario II de Lotaringia en 856, diciéndole que esperaba que le resultase deleitable y a la vez le sirviese para agudizar el intelecto, pudiendo traerle alegría y utilidad. Parece que Carlos el Calvo hizo representar la *Cena* en la propia Roma con motivo de su coronación imperial en la Navidad del año 875, despertando el interés de la corte pontificia por el texto. Así que en 877 el diácono romano Juan Himónides hizo una nueva versión, esta vez en verso. Dedicada al papa Juan VIII, fue compuesta para ser representada tanto en los desfiles triunfales del emperador como durante los festejos de Cornomanía, una fiesta clerical de tipo carnavalesco que se celebraba en Roma con ocasión de la octava de Pascua. En la carta de dedicatoria al pontífice, Himónides insiste en el carácter cómico de la obra, con afirmaciones como *“Jugar me divirtió; tú, papa Juan, acepta al jugueteón: si quieres, puedes reírte de él”*, *“Quien pueda reprimir la risa, será de mármol”* o *“Ahora la musa jocosa divierte al pueblo alegre”*. Todavía a mediados del XI el monje Azelino de Reims versionaría otra vez la *Cena*, en esta ocasión para el emperador Enrique III, teniendo también por objeto su representación pública.

En definitiva, en esa Alta Edad Media supuestamente censora de la risa, un opúsculo cómico que involucraba a personajes bíblicos era enormemente apreciado en las cortes de papas, reyes y emperadores. Y, lejos de estar destinada a una lectura clandestina o reservada a los iniciados, la *Cena* era manejada entonces con desenvoltura: se representaba en público, se versionaba, se jugaba con ella. Pero con el tiempo fue cayendo en desuso, y su valoración cambió drásticamente. Los humanistas del Renacimiento consiguieron demostrar que la atribución a San Cipriano era errónea, y los eruditos de los siglos posteriores manifestaron su estupor y desagrado ante el texto. A diferencia de sus predecesores medievales, lo encontraban ofensivo hacia la religión cristiana. Así por ejemplo, el estudioso setecentista Louis de Tillemont lo calificaba en un trabajo publicado en 1706 de “obra más digna de un turco que de un cristiano”, en 1722 Casimir Oudin lo llamaba “opúsculo estúpido e indigno de ser leído”, a la altura del año 1871 era para Wilhelm von Hartel un “librito absolutamente inapropiado” y en 1912 Karl Strecker lo consideraba una “chapuza blasfema”. Con el triunfo de los rigoristas en época moderna y contemporánea, el humorismo medieval sobre los asuntos sagrados había terminado por volverse incomprensible².

2.2. El humor en las vidas de santos

En la cultura de la Edad Media, el humor era tratado con tanta naturalidad que podía aparecer incluso en las narraciones sobre la vida y milagros de los santos³. Así, ya en los relatos más tempranos sobre San Lorenzo, el mártir de la parrilla, se dice que este pidió a sus torturadores que le diesen la vuelta porque ya estaba asado de un lado. Y esta comicidad hagiográfica podía abrirse paso también en las imágenes sagradas, como vemos por ejemplo en la basílica romana de San Clemente de Letrán. Allí se conservan varios frescos de finales del siglo XI que representan los milagros de su santo patrón. El que ilustra cómo este escapó de sus captores, que pretendiendo apresarlos no conseguían sino atar y arrastrar columnas de piedra, parece diseñado a propósito para provocar la risa. El efecto cómico proviene del contraste de lenguas y registros en los letreros que acompañan a los personajes: mientras que San Clemente se expresa en un latín piadoso aunque no del todo pulcro (“*Duritiam cordis vestris saxa traere meruistis*” = “Por la dureza de vuestro corazón, merecisteis arrastrar piedras”), sus enemigos hablan un

2 DOLEŽALOVÁ, “Receptions of Obscurity”; LIVINI, “Il caso della Cena Cypriani”.

3 CURTIUS, “Bromas y veras”, pp. 604-609.

tosco romance, especialmente rudo en la orden del patricio Sisinio a sus criados (“*Fili dele pute traité*” = “¡*Hijos de puta, arrastrad!*”). Tales cosas podían escribirse a escasos metros del altar de una iglesia en la Roma de la reforma gregoriana. Sin menoscabo alguno de su sacralidad: el veterano cardenal titular de la basílica, Raniero de Bleda, sería elegido papa por una asamblea reunida bajo la mirada de esas mismas pinturas el 13 de agosto de 1099.



Fig. 3. Representación tardía de Pascual II, nombre papal de Raniero de Bleda

Un caso verdaderamente singular lo ofrece la historia de San Gangulfo, un noble burgundio del siglo VIII. Venerado al menos ya desde comienzos de la centuria siguiente, fue lo bastante popular como para merecer diversas redacciones de su biografía en la Alta Edad Media. Conocemos una primera *Vida de San Gangulfo* de autor anónimo, datable en torno al 900; una versión poética de la canonesa Rosvita de Gandersheim, compuesta hacia los años 960-970; y una segunda *Vida* anónima en prosa, de finales del siglo X o quizá ya más bien del XI. A tenor de estos relatos, Gangulfo habría sido asesinado por el clérigo amante de su mujer. La opinión de esta sobre su marido no parece haber mejorado gran cosa con la muerte del santo, pues cuando le refieren las curaciones milagrosas ocurridas durante el traslado del cadáver, ella responde con escatológica incredulidad. La primera *Vida* pone en sus labios la concisa expresión “*Sic operatur virtutes Gan-*

gulfus quomodo anus meus (“Así obra milagros Gangulfo como mi ano”). Al decirlo emite una enorme ventosidad, dando pie a uno de los milagros más extraños en la historia del cristianismo: como todo esto ocurre un viernes, durante el resto de su vida la viuda de Gangulfo no podrá emitir sonidos ese día de la semana más que por la mencionada vía. En la versión de Rosvita, el prodigio carece siquiera de restricción temporal.

La historia es de por sí curiosa, pero todavía hay más. Como cualquier otro texto hagiográfico, la *Vida de San Gangulfo* podía ser objeto de lectura pública en las iglesias, así que no faltaron quienes consideraban que la narración del castigo de la mujer era poco apropiada para la instrucción de los fieles. Por ejemplo, en un códice del siglo XI el copista optó por resumir someramente el episodio, y en otro del XII una mano anónima incluyó, al margen del mismo pasaje, la anotación “*Que este capítulo no se lea en público*”. En algún momento de la primera mitad del siglo XI, un jerarca eclesiástico quiso ir más allá y prohibir oficialmente esa parte de la *Vida*, lanzando el anatema sobre ella. Solo conocemos la inicial de su nombre: R., porque así es denominado en la carta de réplica que nos informa sobre aquel intento de censura. En efecto, los monjes del monasterio benedictino de San Juan Bautista de Florennes (cerca de Namur, en la actual Bélgica), cuya fundación era referida en otro de los textos que desarrollaban la leyenda del santo (los *Milagros de San Gangulfo*), respondieron a este “R.” con una epístola en la que defendían la legitimidad del uso litúrgico de la *Vida*.

La carta, redactada probablemente por alguno de los canónigos de Reims que dirigieron Florennes a comienzos del siglo XI, recurre a dos tipos de razonamiento. Por un lado, invoca como argumento de autoridad los precedentes obscenos que pueden encontrarse en la Biblia, los textos de los Padres de la Iglesia u otras vidas de santos. Pero resulta mucho más interesante la otra forma de argumentación defensiva, de raíz metafísica. El autor de la epístola entiende que las alusiones escatológicas en la historia de San Gangulfo no pueden ser tenidas por escandalosas, pues el cuerpo humano en su integridad, incluyendo sus partes bajas, participa de la perfección de la creación divina:

Dios, que al comienzo de la creación ha hecho en el hombre la parte más hermosa de su bellísima obra, en su maravilloso poder de prever las necesidades futuras le ha dado – que se me disculpe la expresión – para purgarse las partes del cuerpo que nos sirven todavía hoy. En virtud de lo que precede, está claro que el Dios que ha

creado al hombre es bueno, y es manifiesto a todos que aquello que ha sido creado por un Ser bueno lo es también, según lo acredita el autor del Antiguo Testamento: ‘Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien’. Por tanto, puesto que el hombre ha sido creado por Dios, y que lo que ha sido hecho por Dios no puede ser malo, de ello resulta que nada de lo que el hombre hace en conformidad con la naturaleza puede ser calificado de vicio ni de crimen.

Por si eso fuera poco, la epístola concluye permitiéndose lanzar nada menos que la sospecha de herejía sobre las opiniones de R. En sus remilgos ante la corporalidad humana, los monjes de Florennes creen reconocer una peligrosa semejanza con el dualismo de la secta de los paternianos, quienes defendían que el hombre era obra de dos dioses: uno bueno, creador de la parte superior, y otro malo, autor de la inferior⁴.

Si buscamos normalizar la risa medieval, encontraremos pocos testimonios más reveladores que esta reivindicación monacal del humor y la carnalidad como marcas de ortodoxia.

3. El lugar de la risa en la cultura medieval

La visión integral del ser humano defendida por los monjes de Florennes contra la pacatería de R. permite entender el papel asignado al humor en la cultura de la Edad Media. La comicidad se asociaba entonces con lo carnal, con lo bajo, y de ahí que un pequeño sector rigorista del clero condenase la risa como algo animalesco y degradante. Como ocurría con el sexo o las delicias culinarias, a los ascetas que despreciaban el mundo la risa les recordaba demasiado que tenían un cuerpo. Su extremismo puritano acabaría por triunfar siglos después, pero en época medieval nunca pasaron de ser una minoría. Muy al contrario, el discurso mayoritario entre los teólogos y eruditos a lo largo del Medievo aceptaba la legitimidad de la risa como un rasgo connatural a la condición humana, según los principios aristotélicos. Tanto es así que cuando, hacia el año 1000, el monje benedictino Notker Labeo redacta en la abadía suiza de San Gall un libro de definiciones, concentra los que considera atributos principales de su especie en un conciso “*Homo est animal rationale, mortale, risus capax*” (“*El ser humano es el animal racional, mortal, capaz de reír*”).

4 GOULLET, “Les Vies de saint Gengoul”.

La aparición recurrente del humor en las producciones culturales más diversas, incluyendo aquellas tenidas por más nobles y elevadas, tiene además una explicación estilística: la Edad Media heredó de los artistas, escritores y tratadistas de la Antigüedad Tardía unos principios estéticos profundamente anti-clásicos. Así, mientras que los clasicismos de todos los tiempos prescriben una rígida separación de géneros, de modo que por ejemplo la aparición de elementos cómicos en una obra trágica sería un error, en la teoría medieval del arte la mezcla de estilos era considerada una virtud, no un defecto. En la Tardoantigüedad y el Medievo, la intercalación de pasajes humorísticos en un texto serio se veía incluso como una necesidad didáctica, pues permitía relajar la tensión del público – lector u oyente – y facilitaba el aprendizaje del contenido⁵.

El juego de contrastes entre lo solemne y lo grotesco, lo sublime y lo vulgar, lo elevado y lo degradado, constituye de hecho una de las principales fuentes de comicidad en la cultura medieval. Y es que la oposición entre las categorías de lo alto y lo bajo estaba profundamente arraigada en las mentalidades de la época. Esta dicotomía podía cobrar un valor moral para algunos teólogos y eruditos, pero a nivel popular parece haber sido entendida en un sentido fundamentalmente descriptivo: dado que en el cuerpo humano la cabeza está arriba y el vientre abajo, los aspectos intelectuales se asociaban al ámbito superior, y los carnales al inferior. La risa era englobada en este segundo grupo, lo que explica que el recurso a la obscenidad fuese – ya lo hemos visto – uno de los principales ingredientes del humor medieval. Más aún: un procedimiento característico de la comicidad de la época fue lo que el estudioso soviético Mijaíl Bajtín definió como “degradación”, es decir, la transferencia de elementos propios del ámbito de lo superior, espiritual e intelectual al plano inferior, material y corporal⁶.

Este contrapunto cómico viene magníficamente ejemplificado en la época por la asociación del rey Salomón, símbolo de sabiduría, con el rústico Marcolfo, personificación de la carnalidad más primaria. Los encontramos esculpidos en portadas de catedrales como las de Chartres, Orense o Tuy, viva imagen de la contraposición entre lo alto y lo bajo: el monarca siempre en posición superior, representado con gesto solemne, mientras a sus pies se sitúa el campesino de rasgos grotescos⁷. Al menos desde el siglo X circularon en varias lenguas europeas

5 CURTIUS, “Bromas y veras”.

6 BAJTIN, *La cultura popular*, pp. 24-26.

7 MORALEJO, *Iconografía gallega*, pp. 25-27, 48-52, 70-71, 84-85 y 102-107.

unos *Diálogos de Salomón y Marcolfo* (Saturno, en los testimonios anglosajones). Muchas de las versiones conocidas son textos humorísticos, basados precisamente en el procedimiento de la degradación cómica: Salomón va emitiendo máximas elevadas y sabias, que Marcolfo a continuación le replica de forma paródica, reformulándolas para rebajar su contenido al plano de lo obscuro y carnal. Por ejemplo, en la redacción latina, la sentencia salomónica "*Benefac iusto, et invenies retributionem magnam; et si non ab ipso, certe a Domino*" ("*Haz el bien al justo, y obtendrás gran recompensa; si no de este, ciertamente del Señor*"), tomada de la Biblia, en boca de Marcolfo se convierte en "*Benefac ventri, et invenies eructationem magnam; et si non ab ore, certe a culo*" ("*Haz el bien al vientre, y obtendrás gran eructación; si no de la boca, ciertamente del culo*").

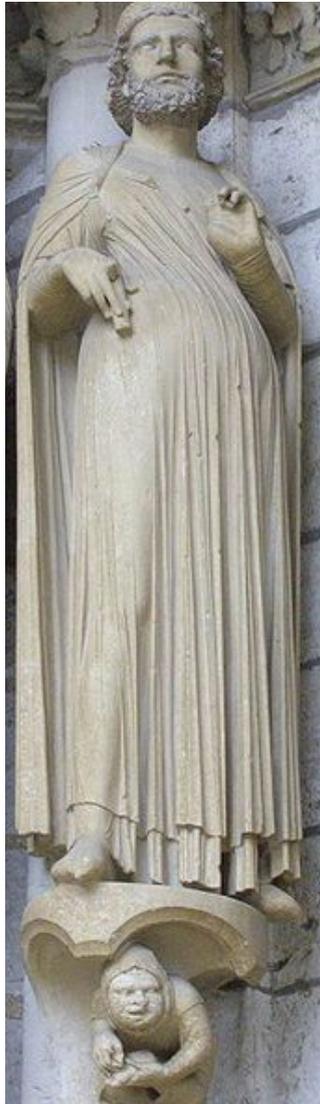


Fig. 4. Salomón y Marcolfo en la catedral de Chartres (siglo XIII)

Este tipo de categorías mentales explican que el humor asome a menudo asociado al registro inferior. Un ejemplo muy claro de esta oposición entre lo alto/serio y lo bajo/cómico es la decoración de los asientos destinados al clero que cantaba los oficios divinos en las iglesias: las llamadas “sillerías de coro”. Por toda Europa se han conservado muchas de los siglos XV-XVI, talladas en madera con una rica ornamentación de estilo tardogótico. Sus asientos suelen ser plegables, contando con unos salientes pensados para que los clérigos se apoyasen discretamente en ellos durante los momentos de la misa en que debían permanecer de pie: de ahí que reciban el nombre de “misericordias”, en alusión a su piadosa función de alivio. Como debían sustentar un elemento corporal tan asociado a lo inferior como eran las posaderas de sus usuarios, es muy frecuente que aparezcan decoradas con motivos cómicos. De hecho, el repertorio iconográfico de estas misericordias ofrece un verdadero catálogo de las formas del humor medieval, con todo un muestrario de imágenes burlescas, paródicas, grotescas o incluso obscenas. Una vez más, vemos que en el corazón de los edificios sagrados y de los ritos que les daban sentido había también lugar para la risa. Un espacio legítimo, aunque cuidadosamente acotado de acuerdo con la contraposición ideológica entre lo alto y lo bajo.



Fig. 5. Escena grotesca en una misericordia de la sillería del coro de la basílica de La Guerche-de-Bretagne (comienzos del siglo XVI)

Pero el humor podía aflorar también en las pugnas entre el dentro y el afuera. No era raro que los copistas de libros medievales dejaran amplios márgenes en blanco en torno al texto, que a veces se ornamentaban luego con miniaturas. Los artistas que pintaron esas imágenes, conocidas como “*marginalia*”, desplegaron en ocasiones un ingenio cómico tan eficaz que en los últimos años estas miniaturas se han convertido en una fuente casi inagotable de “memes” en Twitter, Instagram u otras redes sociales. La función de algunos de estos motivos marginales sigue sin estar del todo clara: como en nuestra época resulta chocante que imágenes burlescas de animales, seres grotescos o humanos en actitud obscena puedan acompañar a escritos de severa temática jurídica o religiosa, suelen interpretarse como representaciones alegóricas de elevados conceptos teológicos o morales. Y aunque ello pudo ser cierto en muchos casos, parece innegable que escenas como las desiguales batallas de individuos armados hasta los dientes contra caracoles contrariados, los temibles conejos cazadores de humanos, las ufanas ratas remeras o los simios con hábito monacal tenían además vocación de despertar la risa.

Los márgenes suponen un espacio especialmente apto para la ironía, en una contraposición entre el “dentro” del texto y el “afuera” de los *marginalia* que ofrece un escenario magnífico para ese procedimiento de la degradación cómica que tanto gustaba a las gentes del Medievo.

Un ejemplo maravilloso, bien conocido entre los especialistas, es el manuscrito nº 143 de la Biblioteca de Santa Genoveva en París. Fue elaborado a mediados del siglo XIV en la ciudad de Aviñón, que por entonces había sustituido a Roma como centro de la Cristiandad latina, para un prelado oriundo de la región francesa del Limosín, seguramente Pierre de Saint-Martial. Su contenido es religioso. Concretamente se trata de un “pontifical”, es decir, una recopilación de las fórmulas rituales propias de las ceremonias celebradas por el obispo. Las miniaturas del códice conforman dos grupos bien diferenciados por su emplazamiento y temática. Las que aparecen dentro del cuerpo del texto, decorando letras iniciales, ilustran lo escrito con representaciones de los ritos episcopales correspondientes: bendiciones, consagraciones, confirmaciones... En cambio, las que figuran en los márgenes son un dechado de fantasía burlesca, con seres monstruosos y animales que parodian comportamientos humanos, a la manera de las fábulas. En un libro encargado por un alto dignatario eclesiástico y producido en la propia sede papal, la sátira de los *marginalia* se interesa especialmente por las gentes de religión, sin que escapen a ella siquiera las escenas rituales representadas en las iniciales. El principio de degradación cómica se adapta aquí a la disposición visual de la página, de modo que

la reducción de lo alto a lo bajo opera mediante un desplazamiento desde el centro, espiritual y severo, hacia los márgenes carnales y grotescos⁸.



Fig. 6. El primer folio: San Pedro en la inicial y plétora de seres burlescos en los márgenes

8 BESSEYRE, "Le déni des apparences".

4. Risa y sociedad

4.1. Usos sociales del humor

Como en cualquier otro período histórico, en la Edad Media la risa formaba parte de las costumbres, las interacciones y el cotidiano vivir. El humor siempre tiene un significado social, de modo que los usos que hacen del mismo las gentes de una época determinada son enormemente ilustrativos no solo sobre las mentalidades y patrones culturales en vigor, sino también sobre los mecanismos que articulaban la sociedad del momento.

En un mundo de códigos como era el medieval nos encontramos así por ejemplo con lo que podríamos llamar la “risa performativa”. Es decir, el humor que al ser representado tiene efectos inmediatos, incluso de tipo político. Pensemos en la historia que, un siglo después de los hechos, nos cuenta el cronista Dudón de San Quintín sobre el acuerdo de paz entre el jefe vikingo Rollón y el rey de Francia, Carlos el Simple, en el año 911. El normando debe rendir homenaje al monarca a cambio de las tierras que ha recibido de él (germen de la futura Normandía), pero se niega a arrodillarse para besarle el pie, así que ordena a un subordinado hacerlo en su lugar. En vez de inclinarse, este agarra el pie de Carlos y lo alza a la altura de su propia boca, provocando que el rey caiga hacia atrás entre la risa general de los asistentes. En este relato de sabor popular, el recurso cómico ha invertido el sentido del ritual: el acto fundacional de Normandía pasa de ser una muestra de sumisión a una orgullosa afirmación de autonomía. De modo semejante, el duque Guillermo IX de Aquitania, primer trovador conocido, sabía utilizar la risa para desactivar a sus enemigos. Así, cuando el obispo y legado pontificio Gerardo de Angulema confirma su excomunión por adulterio y le ordena abandonar a Amalberga, la mujer del vizconde de Châtellerault, Guillermo responde con humor: “*Antes rizarás con el peine ese cabello que huye de la frente que yo declare el repudio de la vizcondesa*”. Ni la alopecia abandonó al prelado, ni el duque a su amante, a quien él llamaba *Peligrosa* (en occitano, “*Dangerosa*”)⁹.

Sin duda, el uso social del humor más característico del Medievo, y que ha despertado un mayor interés de los historiadores, es la comicidad festiva. La risa es un elemento tan consustancial a la fiesta medieval como puedan serlo la música,

9 BIESENECKER, “How to Rebel”, pp. 6-8; RÍQUER, *Los trovadores*, vol. I, p. 107.

el baile o el banquete. Estas diversiones sirven para ritmar los tiempos de la vida personal, familiar y comunitaria: los ritos de paso, las celebraciones políticas, las festividades del año litúrgico, los ciclos agrícolas...¹⁰

En particular, el invierno supone en las sociedades agrarias una época de pausa, con mucho tiempo disponible para el ocio, siendo así un período particularmente propicio para las fiestas. Nuestro martes de Carnaval, pálido recuerdo de aquellas “porquerías de febrero” que condenaban ya las autoridades del reino franco a mediados del siglo VIII, no es sino el último resto de toda una estación festiva basada en la metamorfosis, la inversión y la risa. La extensión de la misma fue acortándose a lo largo de las épocas moderna y contemporánea hasta quedar reducida al día que precede la llegada de la Cuaresma, pero en la Edad Media todavía no habían sido mutiladas esas tradiciones que celebraban con danzas, burlas y máscaras la renovación del ciclo anual. De ahí su nombre tradicional de *antruego*, *antroxu* o *entroido*, derivaciones romances del latín *introitus*, es decir, “entrada”: por ejemplo, las expresiones “Antruego de Adviento” y “Antruego de Pascua” se emplean como referencias cronológicas para el pago de rentas señoriales en los dominios de San Isidoro de León a principios del siglo XIV.

Tales celebraciones pervivían aún en la España de comienzos del XVII, según atestiguan por entonces el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611), que define la voz “antruego” o “antroydo” como “*ciertos días antes de la Quaresma, que en algunas partes los empiezan a solemnizar desde los primeros días de enero, y en otras por San Antón*” (es decir, el 17 de dicho mes); o el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* de Gonzalo Correas (1627), donde el refrán “No entre máscara en tu casa, si no la quieres enmascarada” se acompaña de este curioso comentario: “*Aviso es para ciudades y lugares donde se usan máscaras de Navidad al Antruego, y so capa de ellas muchas libertades*”. Todavía a mediados del siglo XX, un diccionario folklórico asturiano recoge que en Pola de Siero era costumbre que las últimas comparsas navideñas anunciaran, entre el estrépito de cacharros rotos contra los muros y puertas de las casas: “*¡Antroxu, ya, el día de Navidad!*”¹¹.

10 BAJTIN, *La cultura popular*; HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*; LADERO QUESADA, *Las fiestas en la Europa medieval*; NARBONA VIZCAÍNO, *La ciudad y la fiesta*.

11 MARTÍNEZ, *Tradiciones asturianas*, pp. 49-51.

Este largo intervalo cómico de los meses de invierno dejó incluso huella en el calendario litúrgico medieval, como veremos en el apartado siguiente. Pero además de pautar el ciclo anual, la risa festiva puede tener también connotaciones de protesta y subversión, como en las “cencerradas” (conocidas en francés como “*charivari*”) o el propio Carnaval, que en su representación de un “mundo al revés” hace un uso casi teatral del humor basado en la contraposición entre lo alto y lo bajo. Tal inversión efímera de los valores y jerarquías vigentes suele interpretarse como un mecanismo sociológico que servía de periódica válvula de escape a las tensiones propias del orden social cotidiano. Así lo creían ya algunos eclesiásticos del siglo XV, cuyos argumentos reproduciremos más adelante al hablar de la risa clerical.

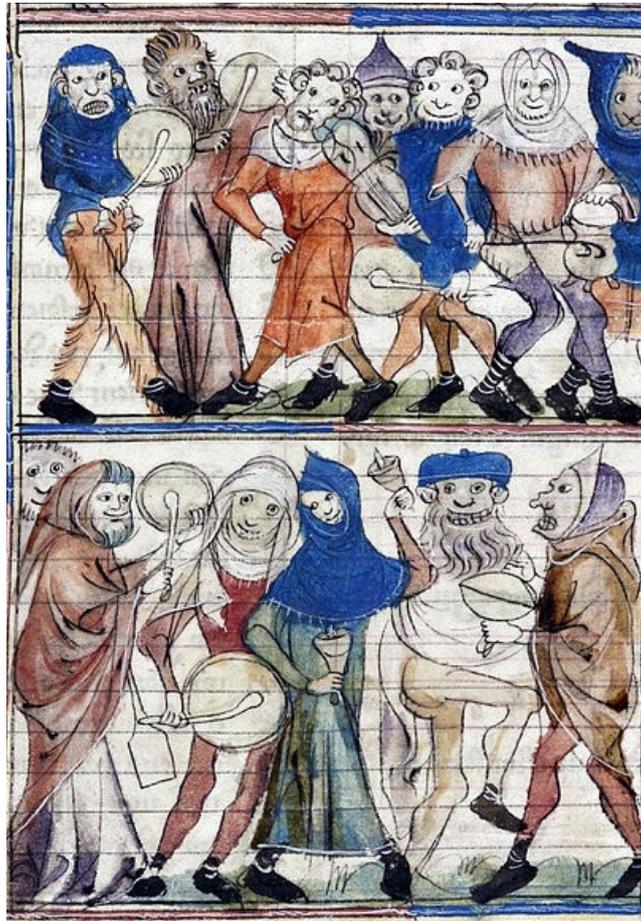


Fig. 7. Representación de un “charivari”

Por último, de la importancia social que tenía el humor en la Edad Media es buena prueba el hecho de que existiesen entonces verdaderos profesionales de la risa. Había incluso dos tipos: los juglares y los bufones. Los primeros

nos aparecen ya desde la época altomedieval como auténticos “artistas totales” encargados de divertir al público en las plazas, los atrios de las iglesias o los salones nobiliarios. Incluso en el combate, como ese *Taillefer* (“Corta-hierro”) a quien las crónicas atribuyen un papel ilustre en la batalla de Hastings (1066). Los juglares eran maestros de la versatilidad, ofreciendo espectáculos en los que actuaban, cantaban, bailaban, hacían burlas, narraban historias, tocaban instrumentos o mostraban su destreza en juegos malabares. En cambio la profesión de los bufones, de los que comenzamos a tener noticias precisas en las principales cortes regias y principescas de la Baja Edad Media (siglos XIV-XV), estaba completamente especializada en el humor, asociado a menudo con una locura más fingida que real. Uno de los primeros bien documentados es Antoni Tallander (c. 1360-1446), conocido como “*mossèn Borra*”, quien estuvo al servicio de los reyes Martín I, Fernando I y Alfonso V de Aragón. En el claustro de la catedral de Barcelona puede admirarse todavía hoy su lápida sepulcral, que lo representa portando el cinturón de cascabeles característico de su oficio¹².



Fig. 8. Antoni Tallander, conocido como *mossèn Borra*

4.2. Topografías sociales de la risa

En las fuentes escritas medievales, el humor se declina de forma diferente en función de los grupos sociales, de modo que determinadas formas de comicidad

12 MASSIP BONET, “El personaje del loco”, pp. 82-83; MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca*, pp. 263-264.

parecen asociarse con entornos específicos. Por ejemplo, la risa de los nobles aparece representada con toda claridad en los cantares de gesta y las canciones de los trovadores. En ambos registros, uno de los mecanismos fundamentales del humor aristocrático es la fanfarronada (en occitano, “gab”), como queda de manifiesto en las composiciones en las que el duque Guillermo IX de Aquitania – ya mencionado en el apartado anterior – hace un exagerado alardeo de sus hazañas sexuales, o en las bravuconadas de tantos heroes épicos que se burlan de sus enemigos en plena lucha, según un esquema que todavía hoy siguen reproduciendo tantas películas de acción. Incluso conservamos un cantar de gesta francés cuya estructura se basa enteramente en la comicidad que plantean los sucesivos fanfarroneos de sus protagonistas: el *Viaje de Carlomagno a Jerusalén y Constantinopla*, una parodia de las expediciones a Oriente de los cruzados compuesta hacia 1150-1175.

En realidad, el género épico aparece asociado al humor ya desde los primeros testimonios conservados, como vemos por ejemplo en la conclusión del *Cantar de Roldán*, de finales del siglo XI, con esa imagen burlesca de un desesperado Carlomagno cansado de recorrer el mundo en permanente lucha contra los infieles; o en la ridiculización que el rey sarraceno Gormont hace de sus enemigos derrotados en el *Gormont e Isembart*, compuesto hacia el año 1130. El tercero más antiguo, el *Cantar de Guillermo* (datable hacia 1140), está ya repleto de guiños humorísticos, como cuando la voz narrativa nos aclara burlona que, al retirarse del campo de batalla, “Guillermo no huye, tan solo se marcha (...) El buen conde Guillermo no huye”. En este cantar la risa se va abriendo paso hasta jugar un papel fundamental en la trama, a medida que va ganando protagonismo un héroe grotesco: el enorme cocinero Renuard, armado con una maza y muy valiente aunque un tanto torpe, siempre hambriento y borrachín. Con cuatro siglos de antelación, se reconocen ya en él los rasgos cómicos de los gigantes de Rabelais.



Fig. 9. Representación de un “tinel”

En la Plena Edad Media (siglos XI-XIII), se difunde un término nuevo para designar a las gentes que, dedicadas sobre todo a la artesanía y el comercio, van poblando unas ciudades y villas cada vez más pujantes: “*burgueses*”. Si el elemento fundamental en las representaciones del humor nobiliario era la fanfarronada, en la risa burguesa parece ser en cambio la irreverencia. Aparece ya en la propia onomástica de los primeros grupos burgueses conocidos, desde el uso en las ciudades del reino de León de sobrenombres jocosos como *Bobo*, *Tiña* o *Pierna Vieja* hasta llegar al extremo que suponen esos apellidos contruidos a partir de una partícula escatológica que se hicieron populares en el siglo XII entre las familias dirigentes de Milán, el principal núcleo urbano de Italia en la época: *Cagalento*, *Cagavenenos*, *Cagaenlospantalones*, *Cagaenlaiglesia...*¹³

Un registro particularmente asociado a la representación de la risa burguesa es el de los cuentos picantes conocidos en francés como *fabliaux* (“fabulillas”), casi siempre ambientados en la ciudad. El titulado *Las putas y los juglares* ofrece incluso una parodia de la ideología feudal de los tres órdenes, que dividía conceptualmente a la sociedad en clérigos responsables de la oración, nobles dedicados al oficio guerrero y campesinos encargados de trabajar la tierra para mantenerlos a todos. El cuento nos narra cómo Dios crea el mundo y asigna medios de vida a cada uno de esos tres grupos, solo para darse cuenta de que ha dejado fuera del reparto a los dos colectivos que le dan título. Parece reconocerse aquí un eco paródico de la disrupción planteada por el elemento burgués en aquella tripartición ideal de la sociedad que había sido diseñada por algunos eruditos eclesiásticos de los siglos IX-XI. Ricos y poderosos, aunque plebeyos, los banqueros, mercaderes o notarios de las ciudades no encajaban en ese rígido corsé. Su mera existencia hacía evidente que, lejos de responder a un pretendido orden natural de las cosas, aquella división no respondía sino a una mirada sesgada sobre la realidad social, tan artificiosa como imperfecta. A través del mecanismo de la degradación cómica, el humor y la insolencia ofrecían armas poderosas para poder ponerlo de manifiesto¹⁴.

Pero, sin duda, el grupo social que aparece más íntimamente asociado a la comicidad en las fuentes medievales es el de las gentes de Iglesia¹⁵. Hasta tal punto

13 GONZÁLEZ GONZÁLEZ, “Los poderes urbanos”, p. 316.

14 GAUNT, *Gender and genre*, pp. 237-238; LÓPEZ ALCARAZ, “Erotismo y obscenidad”.

15 BAJTIN, *La cultura popular*, pp. 17-20 y 71-81; CAMPO TEJEDOR, “La risa natal”; GÓNGORA, “*Omnia tempus habent*”; HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*.

es así, que el humor tenía su lugar incluso en las celebraciones litúrgicas. Existía la tradición de la “risa de Pascua” (*risus paschalis*), según la cual en ese día tan señalado el oficio de la misa debía acompañarse de carcajadas, chistes picantes, sermones paródicos, gestos procaces y otras exhibiciones de comicidad obscena y grotesca que incitasen a los feligreses a la risa. Además, las celebraciones populares de la estación carnavalesca que veíamos en el apartado anterior tenían su correlato religioso en las fiestas clericales de invierno, que se sucedían a lo largo de los meses de diciembre y enero en las iglesias que contaban con un nutrido cuerpo de eclesiásticos, especialmente las catedrales. Estas tomaban alguna efeméride relacionada con los simples, humildes e inferiores para elevarlos en rituales de inversión cómica basados, una vez más, en la contraposición entre los principios de lo alto y lo bajo. Así por ejemplo, la asociación de San Nicolás o los Santos Inocentes con los niños daba pie a la elección paródica de algún chico del coro como “obispillo” el 6 o el 28 de diciembre, mientras que los modestos diáconos eran a su vez exaltados el 26, festividad de San Esteban, y el recuerdo de la huida de la sagrada familia a Egipto permitía introducir un asno en la iglesia el 1 o el 14 de enero, o incluso el propio día de Navidad.



Fig. 10. El asno sentado en la cátedra, en la iglesia

Pero la celebración más llamativa era la conocida como Fiesta de los Locos: *Festa Fatuorum*, que podríamos traducir también como Fiesta de los Bobos (el término latino *fatuus* reunía ambas acepciones). Tenía lugar entre finales de diciembre y comienzos de enero en el momento fijado por la tradición local, que a veces podía prolongarse varios días, prefiriéndose en ese caso las tres jornadas que seguían a la Navidad: San Esteban, San Juan Evangelista y los Santos Inocentes. Durante los oficios, los clérigos portaban máscaras, se travestían, comían y jugaban a los dados sobre el altar, bailaban y corrían por la iglesia, cantaban canciones obscenas, quemaban cuero en lugar de incienso para generar un humo fétido y hacían todo tipo de burlas y escarnios. Para defender la legitimidad de tan curiosa celebración, algunos eclesiásticos franceses de mediados del siglo XV acudían al argumento ya mencionado de la “válvula de escape”:

Hacemos estas cosas no en serio sino por juego, según es costumbre desde antiguo, a fin de que al menos una vez al año la bobería [o “locura”] que nos es innata se derrame y evapore. ¿Acaso los odres y los toneles de vino no reventarían más a menudo si no les quitásemos los tapones de vez en cuando para airearlos? Nosotros somos en efecto unos odres viejos y toneles medio rotos, de los que el vino de la sabiduría, en su fermentación excesiva que retenemos con esfuerzo todo el año al consagrarnos al servicio de Dios, se derramaría en vano si no nos librásemos de cuando en cuando a juegos y boberías [o “locuras”]. Hay que librarse por lo tanto algunas veces a los juegos, para que luego volvamos más fuertes a retener la sabiduría.

En el plano literario, la risa clerical tuvo su manifestación más evidente en el registro cómico de la llamada “poesía goliárdica”, compuesta fundamentalmente en latín en las principales universidades y escuelas catedráticas de Europa occidental durante los siglos XII y XIII. Sus poemas más famosos son los que integran la colección de los *Carmina Burana*, hoy mundialmente conocidos gracias a su adaptación musical por el compositor alemán Carl Orff en los años 30 del siglo pasado. A la vez clérigos y estudiantes, los autores goliárdicos recurrían al humor tanto para ensalzar el amor y los placeres de la vida como para componer sátiras contra las autoridades eclesiásticas y las costumbres de su tiempo. Esta es la tradición de la que bebe todavía a comienzos del siglo XIV nuestro arcipreste de Hita con su magistral *Libro de buen amor*¹⁶.

16 VILLENA, *Dados, amor y clérigos*.

Hemos visto que los testimonios sobre la risa de nobles, burgueses y clérigos son tan abundantes como variados a lo largo y ancho de la Europa medieval. No ocurre lo mismo con aquellos grupos sociales que, aun siendo mayoritarios, apenas alcanzan a conseguir que su voz asome en unas fuentes casi siempre dominadas por los discursos que emanan de las élites. Por ejemplo, solo un detenido expurgo de los documentos de archivo, en particular de los registros judiciales, podría ofrecernos una imagen mínimamente detallada del humor *de* los campesinos. En los textos literarios se manifiesta más bien la risa *sobre* ellos, como ocurre con esos rústicos con los que se topan los caballeros de las novelas de Chrétien de Troyes, y que resultan risibles por su anatomía grotesca; con aquel otro que, al pasar por la ciudad, se desmaya con el aroma de las especias a las que no está acostumbrado y solo vuelve en sí cuando se le hace oler algo del estiércol que llevaba en su carro, según se narra en el *fabliau* titulado *El villano arriero*; o con ese Rodrigo Martínez que, al confundir ánsares con vacas, parece haber despertado la hilaridad entre los oyentes de la composición que lleva su nombre en el *Cancionero Musical de Palacio*.

En el caso de las mujeres, resulta muy significativo el empeño de tantos tratadistas medievales por restringir la expresión corporal de la risa femenina. Incluso cuando quienes se ocupan del tema son autoras como Christine de Pizan o Ana de Francia, también ellas recomiendan encarecidamente a sus congéneres que busquen la discreción en el humor, evitando la carcajada¹⁷.

Y qué decir de la risa de los niños medievales... A veces nos resulta enormemente familiar, como al contemplar esas miniaturas que los representan disfrutando de teatrillos de marionetas. O cuando creemos reconocer una comicidad puramente infantil en los garabatos milagrosamente conservados del pequeño Onfim, un párvulo ruso de unos 6 o 7 años. Practicando su escritura sobre el fondo desechado de un cesto allá en el Novgorod de mediados del siglo XIII, el muchacho podía combinar un respetuoso saludo a su maestro ("*Una reverencia de Onfim a Danilo*") con la orgullosa afirmación "*¡Soy una bestia salvaje!*", anotada sobre el dibujo de un cuadrúpedo que parece escupir fuego.

17 PERFETTI, *Las mujeres y la risa*, pp. 11-24.

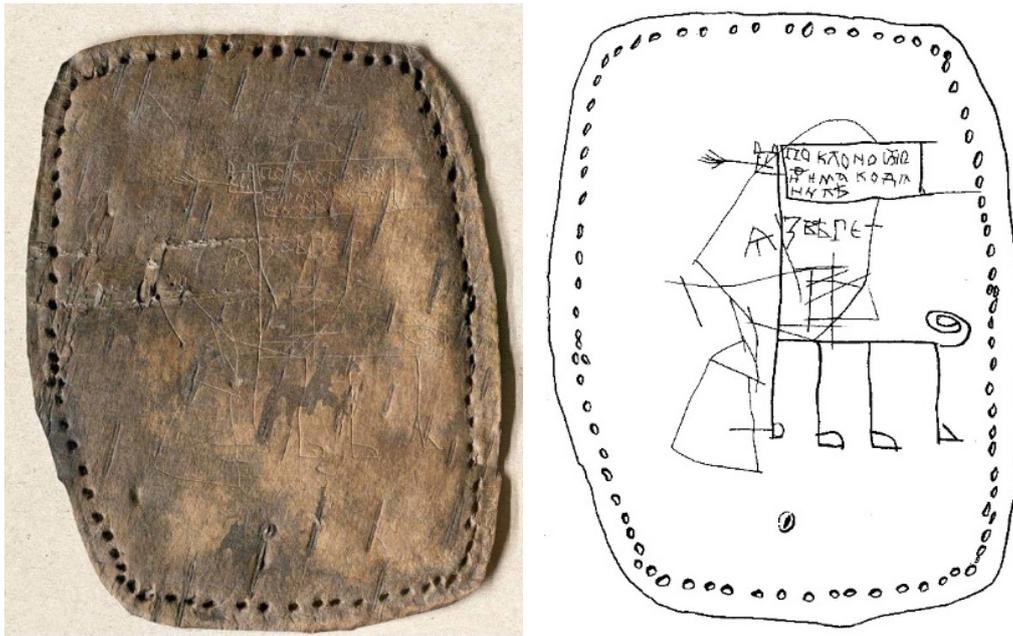


Fig. 11. Humor sobre corteza de abedul: la creación de Onfim (el letrero contiene el saludo, la referencia a la bestia va escrita sobre su cuello)

Y, sin embargo, un detalle cualquiera nos devuelve la irreductible otredad de las gentes del pasado. Por ejemplo, el anónimo *Diario de un burgués de París*, una fuente fundamental para conocer cómo era la vida cotidiana en la capital francesa durante la primera mitad del siglo XV, recoge la siguiente anotación relativa al año 1414, cuando hubo una fuerte epidemia de tosferina:

En aquel tiempo, los niños pequeños cantaban por la tarde, cuando iban a por el vino o la mostaza, todos juntos:

“Vuestro coño tiene tos, comadre,
Vuestro coño tiene tos, tiene tos.”

Si tenemos en cuenta que todavía a la altura de 1990 la editora de la crónica se sintió obligada a censurar el término anatómico (el francés “con” deviene “c.n”), cabe imaginar cuánto camino queda todavía por recorrer hasta que seamos mínimamente capaces de comprender los resortes del humor infantil en la Edad Media.

5. Conclusión: derrota y legado de la risa medieval

El 12 de marzo de 1444, los doctores de la Facultad de Teología de París emitieron una epístola para condenar la Fiesta de los Locos: ya no veían en ella una inofensiva y legítima manifestación del humor connatural al hombre, sino un resto

intolerable de paganismo, un ataque a la autoridad de la Iglesia y una muestra de fe sospechosa, semejante a la herejía. Diversos sínodos empezaron a prohibir su celebración, como el de Segovia de 1472 o el de Ávila de 1481. Era el signo de que los tiempos estaban cambiando. A partir del Renacimiento, los intelectuales, las jerarquías eclesiásticas y los gobernantes comenzaron a mostrar una intolerancia cada vez mayor hacia la risa sobre los asuntos sagrados y hacia la comicidad obscena o “baja” en general, algo que no haría sino agravarse con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. A medida que avanzaba la Edad Moderna, fueron suprimidas la Fiesta de los Locos y la tradición de la “risa pascual”, pero también se taparon o borraron muchas imágenes ahora consideradas indecentes, e incluso llegaron a tacharse sobre el manuscrito del *Cancionero Musical de Palacio* las menciones al miembro viril en la canción “*Si abrá en este baldrés*”. Para hacerse una idea de los corsés que fueron imponiéndose entonces al humor en nombre de la decencia y el buen gusto, basta comparar el *fabliau* medieval “*Los cuatro deseos de San Martín*” con la versión ofrecida en el siglo XVII por Perrault: en su cuento “*Los deseos ridículos*”, la cómica proliferación de órganos sexuales masculinos y femeninos del original queda reducida a una triste y freudiana morcilla.

Pero el proceso de domesticación de la risa legítima no triunfaría antes del siglo XVIII o XIX. En el XVI encontraba aún demasiadas resistencias. La fértil imaginación burlesca de las miniaturas de los *marginalia*, arruinada con la tosqueidad gráfica que impuso por mucho tiempo la imprenta, todavía pudo refugiarse entonces en la pintura sobre tabla de maestros flamencos como el Bosco o Bruegel. Del mismo modo, la tradición del humor literario medieval fue recogida por los fundadores de la novela moderna. Tanto Rabelais en Francia como Cervantes en España dan rienda suelta en sus obras a una comicidad grotesca, terrenal y corpórea que ha podido pasar por novedosa, pero que es perfectamente reconocible para quien esté familiarizado con las formas de la risa en la Edad Media.

Frente a las fuerzas oscuras de su tiempo, el novelista francés hizo de la risa su bandera. Al final del poema que sirve de proemio a su *Gargantúa* (1534), dirige a sus lectores la exhortación “*mejor es sobre risas que sobre lágrimas escribir, / pues es lo propio del hombre reír: / VIVID ALEGRES*”. Conocía demasiado bien el poder que empezaban a tener en su época esos enemigos del humor a quienes él llamó “*agelastas*”, es decir, “los que no ríen”. Casi cinco siglos después, no son criaturas del pasado. Cuando el checo Milan Kundera defiende la vigencia del concepto en su ensayo *El arte de la novela* (1986), sus palabras resuenan con un eco inquietantemente contemporáneo:

Como jamás han oído la risa de Dios, los agelastas están convencidos de que la verdad es clara, de que todos los seres humanos deben pensar lo mismo y de que ellos son exactamente lo que creen ser. Pero es precisamente al perder la certidumbre de la verdad y el consentimiento unánime de los demás cuando el hombre se convierte en individuo.

Volvamos a los términos con los que, hace un milenio, Notker Labeo de San Gall definía al ser humano: *animal, racional, mortal, capaz de reír*. Cada uno de ellos plantea hoy un desafío subversivo. Se diría que tantos siglos de idealismo represivo y narcisista han acabado por transformarnos en sujetos que prefieren concebirse a sí mismos como *divinos, emocionales, inmortales, capaces de prohibir*. En algún lugar mejor, más acá del más allá, Rabelais y los monjes de Florennes no pueden contener la risa.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- BESSEYRE, Marianne, “Le déni des apparences : bestiaire et dérision dans l’illustration marginale d’un pontifical de Guillaume Durand (Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. 143)”, *L’animal symbole*, Marianne Besseyre et al. (eds.), Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, París, 2019, pp. 300-310.
- BIESSENECKER, Stefan, “How to Rebel via Jokes and Laughter. Two Examples of Rebellious Emotions in the Early Middle Ages”, *Rebellion and Resistance*, Henrik Jensen (ed.), Università di Pisa, Pisa, pp. 1-14.
- CAMPO TEJEDOR, Alberto del, “La risa natal. Fundamentos antropológicos y religiosos de la comicidad clerical en Navidad”, *Hispania Sacra*, LXVI, Extra II (2014), pp. 195-242.
- CHARLES, Corinne, “La procesión de la vulva coronada”, *Hay más en ti. Imágenes de la mujer en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Corinne Charles (dir.), Museo de Bellas Artes de Bilbao, Bilbao, 2011, pp. 57-59 y 327-329.
- CURTIUS, Ernst, “Bromas y veras en la literatura medieval”, *Literatura europea y Edad Media latina*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1955, pp. 594-618.
- DOLEŽALOVÁ, Lucie, “Receptions of Obscurity and Obscurities of Reception: The Case of the *Cena Cypriani*”, *Listy filologické*, CXXV, 3-4 (2002), pp. 187-197.

- GAUNT, Simon, *Gender and genre in medieval French literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- GÓNGORA, María Eugenia, “*Omnia tempus habent*: La fiesta medieval de los locos”, *Revista Chilena de Literatura*, 18 (1981), pp. 25-33.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Raúl, “Los poderes urbanos, entre repliegue aristocrático e innovación concejil: movilidad social, reajuste institucional y cambio ideológico en las ciudades asturleonesas (1038-1188)”, *Poder y poderes en la Edad Media*, Raquel Martínez Peñín y Gregoria Caveró Domínguez (coords.), Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia, 2021, pp. 311-322.
- GOULLET, Monique, “Les Vies de saint Gengoul, époux et martyr”, *Guerriers et moines: Conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Michel Lauwers (ed.), Brepols, Turnhout, 2002, pp. 235-263.
- HEERS, Jacques, *Carnavales y fiestas de locos en la Edad Media*, Edicions 62, Barcelona, 1988.
- KUNDERA, Milan, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1986.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Las fiestas en la Europa medieval*, Dykinson, Madrid, 2015.
- LIVINI, Andrea, “II caso della Cena Cypriani: riflessioni sulla circolazione alto-medievale di un libellus tardo-antico”, *Wiener Studien*, 124 (2011), pp. 279-295.
- LÓPEZ ALCARAZ, Josefa, “Erotismo y obscenidad en los *fabliaux*”, *Anales de la Universidad de Murcia. Letras*, XLIII, 1-2 (1984-1985), pp. 27-78.
- MARTÍNEZ, Elviro, *Tradiciones asturianas*, Everest, León, 1994 (2^a ed.).
- MASSIP BONET, Francesc, “El personaje del loco en el espectáculo medieval y en las cortes principescas del Renacimiento”, *Babel. Littératures plurielles*, 25 (2012), pp. 71-96.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas. Problemas de historia literaria y cultural*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
- MORALEJO, Serafín, *Iconografía gallega de David y Salomón*, Agencia Gráfica, Santiago de Compostela, 2004.
- NARBONA VIZCAÍNO, Rafael, *La ciudad y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*, Síntesis, Madrid, 2017.
- PERFETTI, Lisa, *Las mujeres y la risa en la literatura medieval*, Ficticia Editorial, Ciudad de México, 2016.
- RIQUER, Martín de, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Planeta, Barcelona, 1975.
- SHERIDAN, Guillermo, “Lugartenientes del carajo”, *Letras Libres*, 177 (2016), p. 79.
- VILLENA, Luis Antonio de, *Dados, amor y clérigos. El mundo de los goliardos en la Edad Media europea*, Renacimiento, Sevilla, 2010.

RELACIÓN DE IMÁGENES Y LICENCIAS DE USO

- Fig. 1. *Gorgona haciendo burla*, Gorleston Psalter, British Library, Add MS 49622, fol. 123r (siglo XIV). Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gorleston_Psalter_f_123r.png. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 2. *Una de las copias más antiguas conservadas de la Cena de Cipriano*, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. Latin 17349, fols. 137v-138r (siglo IX). Fuente: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b100386872/f142.item.r=ms%20latin%2017349>. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 3. *Representación tardía de Pascual II, nombre papal de Raniero de Bleda*, Biblioteca Nacional de Francia, *Grandes Chroniques de France*, Ms. Français 2813, fol. 187r (siglo XIV). Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Filipp1Frr_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Filipp1Frr_(cropped).jpg). Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 4. *Salomón y Marcofo en la catedral de Chartres (siglo XIII)*, catedral de Chartres. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cathedrale_nd_chartres_nord054.jpg. CC BY-SA 3.0. Autoría: Harmonia Amanda. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 5. *Escena grotesca en una misericordia de la sillería del coro*, basílica de La Guerche-de-Bretagne (comienzos del siglo XVI). Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_Guerche-de-Bretagne_\(35\)_Basilique_Stalles_Mis%C3%A9ricorde_1.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_Guerche-de-Bretagne_(35)_Basilique_Stalles_Mis%C3%A9ricorde_1.jpg). Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 6. *El primer folio: San Pedro en la inicial y plétora de seres burlescos en los márgenes*, París, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ms. 143, fol. 1r (siglo XIV). Fuente: <https://archive.org/details/BSGMS143>. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 7. *Representación de un charivari*, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. Français 146, fol. 34r (siglo XIV). Fuente: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8454675g/f83>. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 8. *Antoni Tallander, conocido como mossèn Borra*, claustro de la catedral de Barcelona. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Barcelona_Cathedral_Interior_-_Grave_of_Antoni_Tallander.jpg. CC BY-SA 4.0. Autoría: Didier Descouens. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 9. *Representación de un tinel, Breviarium ad usum fratrum Predicatorum (Breviaire de Belleville)*, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. Latin 10483, vol. I (invierno), fol. 164r (siglo XIV). Fuente: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/>

bvt1b8451634m/f329.item.r=Ms. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 22/10/2024.

Fig. 10. *El asno sentado en la cátedra, en la iglesia*, Biblioteca Nacional de Francia, Ms. Français 571, fol. 146r (siglo XIV). Fuente: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bvt1b84510972/f295.item>. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 22/10/2024.

Fig. 11. *Humor sobre corteza de abedul: la creación de Onfim*, Moscú, Museo Estatal de Historia, ref. *Gramota*, 199. Fuente: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bb199.gif>. CC-BY-SA 3.0. Autoría: Onfim of Novgorod, copy by <http://www.gramoty.ru>. Última consulta: 22/10/2024.

CONFLICTO Y EMOCIÓN EN LA EDAD MEDIA

Nuria Corral Sánchez

Universidad de Valladolid

1. Introducción

El conflicto aparece definido en el *Diccionario de la lengua española* como “combate, lucha, pelea” en su primera acepción. Un enfrentamiento, en la segunda acepción, y una cuestión de discusión, en la cuarta. Se trata, por tanto, de un elemento inevitable de la vida. Todos nos enfrentamos a numerosos conflictos en el día a día, tanto en nuestras relaciones personales, con los demás, como en nuestro interior, con nosotros mismos. El conflicto en la Historia también ha sido una cuestión clave para pensadores e historiadores de distintas épocas. Sin ir más lejos, Marx consideraba la lucha de clases, un conflicto, como el propio motor de la Historia. En los últimos años, otro concepto, “emoción”, está cobrando también importancia entre quienes estudiamos el pasado.

La emoción no solo es una alteración del ánimo, como recoge igualmente el *Diccionario de la lengua española*, sino también un impulso que nos hace actuar, reaccionar a algo. Como seres sensibles que somos, el conflicto agita nuestro ánimo y despierta emociones. Estas emociones serán de mayor o menor intensidad según nuestros valores, las personas implicadas o el propio problema, entre otras cuestiones. Todos podríamos poner varios ejemplos personales. Pero, ¿y hace cientos de años, durante la Edad Media? ¿Qué papel jugaban las emociones en los conflictos? ¿Qué nos permiten conocer de la sociedad de la época?

En lo que respecta a la mayor parte de la sociedad, es difícil contestar a estas preguntas de forma precisa. Sin embargo, sí hay fuentes, testimonios del pasado, que nos permiten conocer parcialmente este “pasado emocional”, como cartas, ordenanzas, o, por supuesto, la literatura y las crónicas. Las crónicas eran narraciones de lo ocurrido en un lugar durante el pasado lejano o reciente. Cuando recogían acontecimientos recientes, la pluma del cronista a menudo se detenía en las luchas de poder entre nobles, ciudades y monarcas. Por ello, al hablar de emociones o sentimientos en este tipo de conflictos, la línea entre sinceridad y propaganda puede ser difusa.

En cualquier caso, vamos a observar algunas emociones vinculadas a conflictos políticos hacia el final de la Edad Media, cuando muchos monarcas europeos trataban de afianzar su autoridad frente a una aristocracia a menudo díscola. En el caso de la Corona de Castilla, encontramos numerosos textos que, describiendo los problemas políticos del momento, incluían las emociones de sus protagonistas. A continuación, veremos algunos de ellos, centrándonos en las emociones más habituales. A lo largo del artículo, para no interrumpir la lectura con citas bibliográficas, solo incluiremos referencias a las fuentes citadas de manera textual, cuya ortografía y puntuación se ha actualizado para una mejor y más rápida comprensión¹⁸.

Observar las emociones que expresa una sociedad y cuándo se disparan nos permite conocer sus valores y sus formas de ver el mundo: qué es importante para ellos, por qué lo es y cómo influye en las relaciones personales. Para el estudio del pasado, el reflejo de las emociones en las fuentes es una ventana por la que nos podemos asomar a tiempos remotos. Abrámosla.

2. Del amor...

El amor implica el afecto y la entrega a otro. Aunque el amor más elevado en la Edad Media era el amor a Dios, desde un punto de vista más terrenal, este sentimiento protagonizó numerosas creaciones literarias en el periodo, como el popular *Roman de la Rose*, un poema del siglo XIII que nos muestra las reglas del amor cortés. Este fenómeno cultural, el amor cortés, es además uno de los más conocidos de la Edad Media, una idea que el público suele relacionar fácilmente con esta época. Estaba estrechamente ligado al feudalismo, pues en el amor cortés se reproducía de forma idealizada la relación entre un señor y su vasallo: una dama, normalmente casada, era pretendida por un caballero que no era su esposo. Las leyendas artúricas nos ofrecen algunos famosos ejemplos: los de Ginebra, esposa del rey Arturo, e Isolda, casada con Marco de Cornualles, junto a Lanzarote y Tristán, dos de los caballeros de la Mesa Redonda, respectivamente. En los mitos, ambas relaciones ocasionaban numerosos conflictos y guerras, como también ocurría en los episodios de adulterio de la Antigüedad clásica, con la Guerra de Troya como

18 Recogemos aquí algunas de las referencias bibliográficas más relevantes para el examen de estas cuestiones. BOQUET y NAGY, *Sensible Moyen Âge*; BUENO DOMINGUEZ, "Las emociones medievales"; DELUMEAU, *La peur en Occident*; FORONDA, *El espanto y el miedo*; JARA FUENTE, *Las emociones en la historia*; JARA FUENTE, *Emociones políticas y políticas de la emoción*; ROSENWEIN, *Anger's Past*; ROSENWEIN y CRISTIANI, *What is the History of Emotions?*; VERDON, *El amor en la Edad Media*.

paradigma. La infidelidad, la deslealtad, llevaba al conflicto, y esto no solo se daba en relaciones pasionales como las que acabamos de ver, sino también en otras.

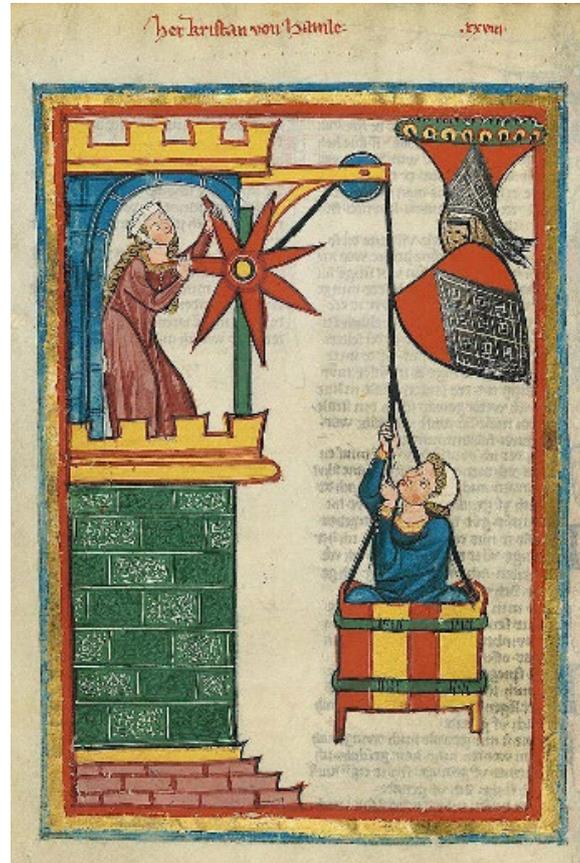


Fig. 1. Dama izando a su enamorado hacia lo alto de la torre donde ella se encuentra

De hecho, en los textos medievales es frecuente encontrar el amor entendido como amistad. Este requería respeto, responsabilidad, cuidados y, por supuesto, también afecto. La lealtad no escapaba a esta idea, pues se entendía la fidelidad al ser amado, el amigo, como un deber. Más allá de la vida sentimental, el amor también impregnaba las relaciones políticas, puesto que debía unir a los soberanos con el resto de grupos sociales. En la concepción medieval de buen gobierno, era imprescindible que el monarca demostrara un amor paternal hacia sus súbditos y que estos le correspondieran. Tal relación llevaba aparejadas el resto de condiciones del amor, como el cuidado, el respeto y la fidelidad: el rey debía proteger a sus súbditos, velar por el bien común, y estos debían guardarle fidelidad.

Esta concepción del amor como vínculo de amistad era válida también para crear lazos de unión entre posibles rivales. Algunos historiadores lo han demostrado para el caso de la nobleza, que formaba alianzas políticas para asegurar la

paz y hacer frente a la discordia y al conflicto. En los párrafos que siguen veremos algún ejemplo de este comportamiento. Amor y amistad justificaban y definían sus relaciones políticas, creaban lazos sociales que conducían a la paz, y actuar de manera amorosa o pacífica conducía, a su vez, a la alegría.



Fig. 2. Alegoría del Buen Gobierno. Obra de Ambrogio y Pietro Lorenzetti, c. 1338. Fondazione Musei Senesi

En la *Alegoría del Buen y el Mal Gobierno*, un fresco del Palacio Comunal de Siena, podemos observar una representación pictórica de las ideas políticas de una ciudad bajomedieval. A la izquierda, la justicia aparece sentada sosteniendo una balanza; a la derecha, vemos una gran figura que representa tanto el bien común como el buen gobierno, rodeado de la encarnación de las virtudes. En menor tamaño, se retrataba a los principales cargos políticos de la ciudad.

2.1... al desamor

¿Qué ocurría cuando este equilibrio “amoroso” se rompía? Entonces surgía, nuevamente, el conflicto: la indignación y la ira, el miedo o la violencia. La primera expresión de esta ruptura era el “desamor”. En las crónicas castellanas encontramos así nombrada una emoción que supone animadversión y resentimiento hacia alguien que, por sus actuaciones, ha perdido el amor del otro.

Si los monarcas, o sus representantes, sufrían el desamor de sus súbditos, esto podía conducir a tensiones y disputas. En 1406, siendo un niño de apenas un año de edad, Juan II (1405-1454) fue proclamado rey de Castilla. Durante su minoría, su madre, Catalina de Lancaster (1373-1418), y su tío, Fernando de Antequera

(1380-1416), tomaron las riendas del reino, actuando como regentes en su nombre. Las crónicas de la época cuentan cómo estos tuvieron que hacer frente a quienes “los desamaban” y trataban de crear discordias en la corte¹⁹.

El desamor, al provocar conflictos, estaba cerca de la deslealtad. Esta asociación a veces era hecha de forma explícita, como observamos en la obra del cronista Diego Enríquez del Castillo (1443-1503). Este, al explicar el empeoramiento de la situación política en Castilla durante el reinado de Enrique IV (1454-1474, nacido en 1425), afirmaba que “crecía el desamor y reinaba la deslealtad”²⁰. En resumen, el desamor indica un conflicto, una disputa entre distintas partes que tiene consecuencias emocionales, el rencor y la animadversión.

Como hemos apuntado más arriba, el amor y la amistad también eran fundamentales para las relaciones entre la nobleza, puesto que servían para asegurar y consolidar pactos. En este sentido, el desamor podía ser igual de perjudicial que en los casos recién comentados. El desamor de algunos nos lleva a buscar el amor de otros, es decir, el rechazo conduce a la búsqueda de nuevos aliados utilizando todos los medios posibles. En la Edad Media, estos medios de alianza incluían el matrimonio. El mismo Enríquez del Castillo relataba cómo la soledad de Juan Pacheco (1419-1474) entre los nobles castellanos le condujo a buscar una esposa políticamente conveniente. Pacheco, desde 1445 marqués de Villena y desde 1467 maestro de la Orden de Santiago,

viéndose en alguna manera desamado de los grandes y con pocos parientes y amigos, procuró de se aliar y confederar con la casa de Mendoza de Velasco; y así andando con ellos en sus tratos, (...) fue concluido que para mayor firmeza y seguridad de su confederación el maestro de Santiago casase con una hija del conde²¹.

Las crónicas no hablaban únicamente de los juegos de poder en la corte y las disputas entre monarcas y aristócratas. Como apuntábamos en la introducción, también dejaban espacio para la posición de las ciudades y sus habitantes. El cronista Diego de Valera (1412-1488) subrayaba la antipatía que los vecinos de Toro sentían por el “tirano Juan de Ulloa, a quien desigualmente desamaban”²².

19 GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Crónica del rey don Juan II*, pp. 67-68.

20 ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, p. 213.

21 ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, p. 380.

22 VALERA, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 26.

Otro texto, esta vez anónimo, describía en estos términos a Alonso de Fonseca (1418–1473), entonces arzobispo de Sevilla:

era tan codicioso que, a fin de ser servido de los negociantes, los traía de tal manera en palabras que eran de él muchos querellosos; y aún afirmábase por algunos que la mayor parte del pan de su arzobispado mandaba cargar y llevar para los moros, a causa de lo cual era muy desamado en la ciudad de Sevilla²³.

El desamor, entendido como una quiebra del afecto, podía convertirse en animadversión o incluso odio. Era, en consecuencia, un sentimiento clave que presagiaba los peligros del mal gobierno, debido a su relación con el conflicto y, este, a su vez, con la división, la violencia y los daños.

3. Miedo(s)

El miedo en la Edad Media ha centrado decenas de estudios, algunos de ellos ya clásicos, como el de Jean Delumeau, que se adentraba también en la época moderna. Muchos de esos trabajos han estudiado el miedo a lo desconocido, a cuestiones imaginarias relacionadas con las creencias y la superstición. Dejando a un lado estos aspectos, se ha hablado a veces de un miedo “doble” que vamos a abordar aquí. El primer tipo de miedo tiene relación con el castigo, la represión o el rechazo. Se trataría de un miedo fomentado por el poder político y religioso con el objetivo de controlar a la sociedad. El segundo tipo de miedo se refiere a lo amenazante, un peligro que tendríamos que evitar o del que debemos protegernos. En cualquiera de los casos, el miedo es una emoción que nos invita a actuar para lograr nuestra supervivencia.

Empezaremos por el primer *miedo* comentado. En la política medieval, el temor, el miedo, está estrechamente unido al amor: por ejemplo, para lograr el buen gobierno, el rey no solo debe inspirar amor, sino también temor, pues este le asegura respeto y calma social. La paz se mantiene si los súbditos temen el desamor del rey y su castigo, ya que este miedo evitará que alteren el orden, que provoquen conflictos o disputas. Por tanto, el miedo debía ayudar a que la gente, de cualquier condición social, se comportara de acuerdo a las normas.

23 *Crónica de Enrique IV de Castilla*, pp. 49-50.

3.1. El temor al rey

Precisamente, esta relación entre amor y temor también estaba presente en las leyes de la época. Así la encontramos en las *Partidas*, un conjunto de leyes de Castilla redactado entre 1254-1268, en tiempos de Alfonso X (1252-1284, nacido en 1221). Según estas, conviene que el pueblo sienta vergüenza y obediencia hacia al rey, de modo que el miedo a perder su amor evitará que caiga en errores. Algunos historiadores han subrayado recientemente que, frente al amor y temor que inspiraba el monarca justo, los tiranos o injustos despertaban espanto y miedo. El tirano encarnaba, además, el mal gobierno.

Mostraron los sabios antiguos por derechas razones que temer es cosa que se tiene con el amor que es verdadero, ca ningún home no puede amar si no teme (...); y de tal temor como este nacen dos cosas: vergüenza y obediencia, lo que conviene mucho que haya el pueblo al rey²⁴.



Fig. 3. Representación de Alfonso X en el *Libro de los privilegios de Toledo* (finales del siglo XIII)

²⁴ *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Segunda Partida, título XIII, ley XV.



Fig. 4. Alegoría del Mal Gobierno. Obra de Ambrogio y Pietro Lorenzetti, c. 1338. Fondazione Musei Senesi

Del mismo modo que se representaban las ventajas del buen gobierno, en el ya mencionado fresco del Palacio Comunal de Siena también había lugar para los peligros del mal gobierno. La tiranía era demonizada con cuernos en el centro de la imagen. ¿Qué podía representar mejor el espanto y el terror que un ser diabólico? Esta figura se rodeaba de la avaricia, la soberbia y la vanidad, pecados capitales que quedaban unidos al gobernante tirano.

El temor al rey era un *deber*, pero también una *necesidad*. Enríquez del Castillo cuenta cómo un grupo de catalanes se ofrecían como súbditos a Enrique IV, explicando sus desavenencias con el rey de Aragón. Dado que el monarca aragonés no cumplía con sus obligaciones –es decir, tratarlos “con piedad y con amor”–, ellos no tenían por qué deberle “servidumbre y temor”. Por ello, razonaban: “justa y debidamente lo pudimos denegar de rey, y quitar la fidelidad y obediencia que como súbditos le debíamos”²⁵.

Por otro lado, la idea sobre la *necesidad* de temer al rey era compartida por diferentes sectores sociales para mantener el orden del reino y la sumisión de los

²⁵ ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, p. 191.

nobles. En un texto posterior a su muerte, Enrique IV aparece lamentándose sobre los nobles que protagonizaban conflictos y discordias en Castilla. Si estos “no conocen ni temen a Dios, ¿cómo temerán a los hombres?”, se preguntaba²⁶. Años después, durante el reinado de Isabel I (1474-1504, nacida en 1451), el obispo de Cádiz, defendía dicha necesidad al participar en un acuerdo para poner fin a las continuas disputas nobiliarias que asolaban el occidente andaluz. Sin temor al rey, apuntaba el prelado, solo se suceden guerras y daños. El siguiente fragmento resulta bastante ilustrativo:

Cuando los reyes y ministros no habemos, y si los habemos son tales de quien no se haya temor, ni se cate obediencia, no nos maravillamos que la natura humana, siguiendo su mala inclinación, se desenfrenen y cometa delitos y excesos en las tierras; especialmente en esta vuestra España, donde vemos que los hombres por la mayor parte pecan en un error común, anteponiendo el servicio de sus señores inferiores a la obediencia que son obligados a los reyes, sus soberanos señores. [...] Y porque pervertimos esta orden de obediencia, vienen en los reinos muchas veces las guerras que leemos pasadas y los males que vemos presentes²⁷.

El testimonio del obispo de Cádiz era recogido por Hernando de Pulgar (c. 1436-1492), cronista oficial de los Reyes Católicos. Eran los tiempos de la Guerra de Sucesión Castellana (1475-1479), en la que se enfrentaban los partidarios de Juana de Trastámara, hija del difunto Enrique IV, y los de Isabel, hermanastra de este último, que se había proclamado reina en Segovia. Hernando de Pulgar volvería a incidir en esta *necesidad* de temor en palabras de Gómez Manrique (1412-1490), un caballero leal a Isabel que custodiaba la ciudad de Toledo.

Manrique había pronunciado en su ciudad un vehemente discurso contra los nobles opuestos a Isabel y los daños que provocaban, explicando sus actuaciones porque “ni el temor de Dios los retrae, ni el del rey los enfrena”²⁸. Estas palabras recuerdan a las anteriormente atribuidas a Enrique IV: quien no temía o respetaba a Dios, no temía a nadie más. Como muestra del orden que se trataba de imponer sobre las luchas nobiliarias en la ciudad, Gómez Manrique hizo grabar en las Casas Consistoriales de Toledo unos versos que llamaban a priorizar el interés común frente a las emociones particulares:

26 *Crónica incompleta de los RRCC*, p. 118.

27 PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 312.

28 PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, pp. 342-347.

Nobles discretos varones que gobernáis a Toledo, en aquestos escalones desechad las aficiones, codicias, amor y miedo. Por los comunes provechos dejad los particulares. Pues vos hizo Dios pilares de tan riquísimos techos, estad firmes y derechos²⁹.

3.2. Peligros y amenazas

El segundo tipo de miedo que mencionábamos antes, en el que se percibía una amenaza, real o imaginada, se daba asimismo en otro tipo de conflictos políticos. Estos podían ser internos, civiles o regionales, o externos, como veremos en los siguientes casos. En cuanto a los internos, se temía la entrada en la ciudad o el ataque de facciones contrarias en el transcurso de algún conflicto civil.

Encontramos dos ejemplos en distintos momentos de enfrentamiento civil en la Castilla del siglo XV. Primero, en el conflicto entre Juan II y su privado, el condestable Álvaro de Luna (c. 1390-1453), con los infantes de Aragón, primos del rey que se oponían a este y querían aumentar su poder en Castilla. En Trujillo, los vecinos acogieron a Álvaro de Luna por miedo a que “si los Infantes allí estuvieran, fueran por ellos robados”³⁰. Después, en el transcurso del enfrentamiento entre Enrique IV y su hermanastro, Alfonso el Inocente (1453-1468), apoyado por una alianza de nobles, por el trono de Castilla (1465-1468). Los vecinos de Medina del Campo, sabiendo que los partidarios de Alfonso querían asediar su ciudad, “hubieron gran temor, y comenzaron a reparar los muros y traer muchas carretas y hacer todas las cosas que para su defensa les parecía ser necesarias”³¹.

Asimismo, los habitantes de las ciudades manifestaban su temor a ser señorializados, es decir, a pasar a manos de la nobleza, ya que podían disminuir sus libertades o aumentar sus impuestos y obligaciones. Sin ir más lejos, volvamos a los vecinos de Trujillo. En 1468, estos se negaron a acoger en la ciudad a Álvaro de Zúñiga o Estúñiga (c. 1410-1488), segundo conde de Plasencia, pues, “temerosos de lo que ya por muchos se decía”, no deseaban caer bajo su poder. Vemos cómo el rumor y la amenaza infundieron el miedo en la ciudad, lo que llevó a los

29 MANRIQUE, *Cancionero*, p. XXVI.

30 GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Crónica del rey don Juan II*, pp. 282-283.

31 *Crónica de Enrique IV de Castilla*, p. 219.

trujillanos a actuar en su defensa³². No era la primera vez que la familia de los Zúñiga trataba de controlar Trujillo y tampoco fue el miedo la única emoción que estos intentos despertaban, como comprobaremos más adelante.



Fig. 5. Murallas de Trujillo

(Facilitaban la defensa de la ciudad ante peligros externos.

Su origen estaría en el siglo X, en época andalusí, aunque fueron reformadas y ampliadas en los siglos posteriores)

Por otro lado, los conflictos armados contra otros reinos, las guerras, también despertaban el miedo tanto de la población como de los propios soldados que combatían en ellas. La frontera era un lugar donde esta clase de amenazas eran frecuentes, incluso en tiempos de paz, al tratarse de una zona sensible de las relaciones entre reinos: cualquier reyerta podía alterar la vida de estos territorios, que a menudo sufrían saqueos del reino vecino y otro tipo de incomodidades. En los últimos siglos de la Edad Media encontramos numerosos episodios de este tipo en los límites de Castilla con el reino nazarí de Granada, el último territorio andalusí que sobrevivía en la península ibérica. El temor al “otro”, más abstracto en zonas alejadas de la frontera, se hacía mucho más patente aquí, llevando a veces a consecuencias catastróficas, como el hundimiento de una barca en la que un grupo de cristianos trataba de huir:

32 *Crónica de Enrique IV de Castilla*, p. 232.

El conde, viéndole en aquella fortuna, mandó que volviese la barca, para le guarecer. Y como llegó cerca de aquel su criado y otros muchos cristianos estuviesen en el agua por temor de los moros, llegaron todos al borde de la barca; y por se meter dentro, acostáronla de tal manera que la trastornaron en el agua. Y ahogáronse todos los que en ella iban³³.

Pero en las crónicas también podemos apreciar el miedo sentido también de los musulmanes hacia los cristianos. Una escaramuza en torno a Ayamonte, en la desembocadura del Guadiana, nos ofrece un modelo de esta “frontera psicológica”. Aunque esta localidad había sido conquistada por los portugueses entre 1238-1239, poco después pasaría a manos castellanas. A finales del siglo XIV, el castillo de Ayamonte fue tomado por los musulmanes, lo que condujo a una ofensiva castellana para recuperarlo. Se trataba de una fortaleza bien protegida, pues “los moros que ahí estaban, con gran temor que habían del real del Infante [Fernando], que estaba tan cerca, velábanla y guardábanla muy bien”³⁴. El infante Fernando fue uno de los protagonistas de la política castellana durante la minoría de edad de Juan II. La conquista de Antequera en 1410 hizo que en adelante se le conociera con ese sobrenombre. Además, este éxito impulsó su popularidad y facilitó su llegada al trono de Aragón como Fernando I. Sus hijos, los infantes de Aragón, tratarían de aumentar su influencia en Castilla, por lo que se opusieron a Álvaro de Luna, privado de Juan II.

Al norte de la península ibérica, encontramos episodios similares con los franceses, ya en tiempos de los Reyes Católicos: “los franceses, que antes de la venida del rey don Fernando la villa de Fuenterrabía tenían esperanza de tomar, comenzaron a haber temor”, lo que envalentonó a los vecinos de la villa, quienes hacían “grandes daños a los franceses” cada día³⁵. La inquietud ante posibles ataques, represalias o presiones era común a uno y otro lado de las fronteras medievales.

33 BARRIENTOS, *Refundición de la Crónica del Halconero*, p. 204. El autor de este texto y su identificación como la *Refundición* de la *Crónica del Halconero* hoy están discutidos.

34 *Crónica de Juan II de Castilla*, p. 154.

35 VALERA, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 88.

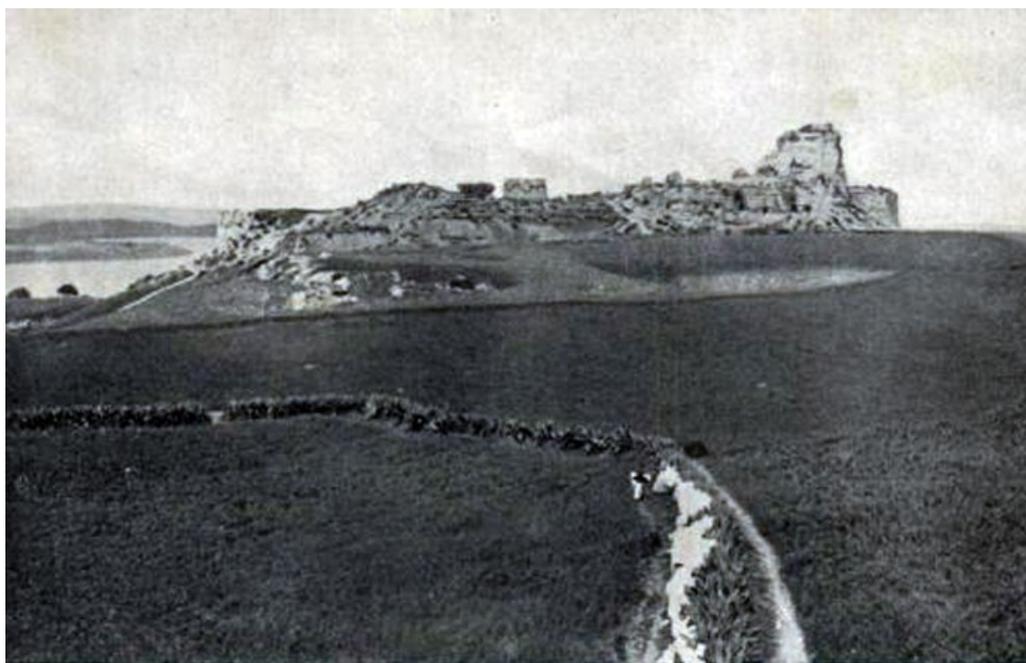


Fig. 6. Ruinas del castillo de Ayamonte
(Actual provincia de Huelva.
Fotografía tomada en la primera mitad del siglo XX)

4. Descontento, ira y repugnancia

Las tres emociones que vamos a abordar en este apartado suponen disgusto, por lo que también es muy frecuente encontrarlas junto a los conflictos. En estos casos, en las crónicas se menciona el descontento de un individuo para expresar su frustración cuando el comportamiento de otros no respondía a sus expectativas. Estas a menudo eran reglas u obligaciones sociales y políticas que no se veían satisfechas o directamente se incumplían. Las acciones rebeldes de los nobles encajaban muy bien en este esquema de insatisfacción. En varias crónicas, Enrique IV se mostraba constantemente descontento, debido a la “poca fidelidad y menos amor que habían mostrado a su honra y servicio” los caballeros que conspiraban contra él, fundamentalmente el arzobispo de Toledo y el marqués de Villena³⁶. De los nobles, súbditos del rey, se esperaba que mostraran al monarca servicio, lealtad, respeto, amor. Si intrigaban contra él, incumplían todas estas expectativas.

El descontento se conectaba con la tristeza, pero también con el enfado. De hecho, era habitual encontrarlos juntos. El descontento y el enfado servían tam-

36 ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, p. 205.

bién a otros grupos sociales como justificación –o, al menos, explicación– de actuaciones posteriores: se decía que Pedro Sarmiento (1375-1464), alcalde mayor de Toledo en tiempos de Juan II, apoyaba un alboroto en su ciudad porque estaba “descontento” con el monarca y con su privado, Álvaro de Luna.

El enfado se intensificaba con la ira, aunque en torno a esta existían matices. Según Alcuino de York, gran erudito del siglo IX, la ira podía estar controlada, en la medida justa –como la ira de Dios–, o fuera de control, nublando el juicio y la paciencia. Desde los primeros siglos de la Edad Media, quienes escribían historia utilizaban la Biblia y otros textos religiosos para comprender los conflictos de su época. De este modo, sirviéndose de conflictos de las Escrituras, advertían que algunas emociones –a su vez, pecados– podían conducir a una auténtica lucha entre el bien y el mal: así, Caín, por orgullo, ira y celos, mató a Abel. Se trataba, en esta ocasión, de una ira no controlada que conducía a la catástrofe.

En momentos de revueltas, de desórdenes populares, algunos cronistas, cercanos a las élites políticas, utilizaban la emoción para desacreditar a los agitadores. Se les presentaba como alborotadores iracundos, desvergonzados y codiciosos, protagonistas de “hazañas de crueldad y deslealtad, inobediencia e injusticia”, aunque también se referían a ellos como “obstinados” y “ciegos de ignorancia”³⁷.



Fig. 7. La Ira golpea a la Paciencia con una espada

37 PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, pp. 343-344.

Por tanto, había que evitar dejarse llevar por la ira. Esto era especialmente importante en la política, donde la ira debía estar controlada por la razón para no obtener resultados desastrosos. En cualquier caso, esta emoción llevaba a la represión, a la imposición de un castigo. De hecho, desde el entorno de los monarcas se amenazaba a quienes incumplían sus órdenes no solo con multas, sino también con la ira del rey. Esta entrañaba indirectamente un castigo mayor. Si la cólera del monarca era excesiva, sin medida, implicaba desorden y miedo, provocando el espanto que mencionábamos en las páginas anteriores. El rey furioso se identificaba así con el tirano. Sin embargo, la ira era valorada positivamente cuando estaba controlada, pues era garantía de orden y paz. El rey que ejercía de forma prudente el castigo y el perdón sobre sus súbditos era, de hecho, el que mejor encarnaba la justicia, uno de sus papeles principales. En efecto, cuando la razón controlaba el enfado, se obtenía la justicia. Veamos un ejemplo.

En 1430, el rey Juan II concede el título de conde de Ledesma a Pedro de Zúñiga (c. 1383-1453), padre del ya mencionado Álvaro. Los vecinos de esta villa, no obstante, se negaban a recibirlo como señor, puesto que deseaban seguir perteneciendo al patrimonio del rey –el realengo–, sin someterse a un noble. Perseguiendo este objetivo, amenazaron con naturalizarse portugueses, lo que, como es lógico, no fue del agrado de Juan II. Según una de las crónicas de su reinado, el enojo de este fue acompañado de la represión de dos de los oficiales locales que tenían “más culpa” de lo sucedido³⁸. El enfado y la condena restablecían así el orden quebrado. Con todo, Pedro de Zúñiga solo fue conde de Ledesma hasta 1440, cuando la villa se restituyó al infante Enrique, primo del rey. Como compensación, se nombraría a Zúñiga primer conde de Plasencia.



Fig. 8. Castillo de Ledesma. (La construcción actual se remonta al siglo XV, aunque en el mismo lugar hubo una fortaleza anterior del siglo XII)

³⁸ *Crónica de don Juan II de Castilla*, p. 188.

El descontento se hacía patente también a través de otras emociones, especialmente la repugnancia, que debe entenderse como oposición y rechazo. Esta emoción implica una contradicción, la aversión hacia algo, por lo que sabemos que se consideraría un elemento negativo. Así, las emociones podían servir como maestras de la sociedad: habría que buscar los comportamientos que se consideraban correctos, deseables, y evitar los que causaban repugnancia. Esto era válido para cualquier individuo, desde los más humildes a los más poderosos, incluidos los monarcas. Nos ofrecen algunas muestras de esto las crónicas que eran críticas con Enrique IV en los últimos años de su reinado, marcados por los enfrentamientos con sus hermanastros Alfonso e Isabel, así como con los nobles que los rodeaban.

Regresemos a Trujillo. Según la anónima *Crónica castellana*, los vecinos de Trujillo “fuertemente repugnaron la voluntad del rey”: ¿qué voluntad? La de entregar la villa a Álvaro de Zúñiga, pues entendían que esto les ocasionaría “mengua y daño”. El deseo de los Zúñiga, condes de Plasencia, por controlar esta villa se había mantenido durante décadas. Ante el rey, los trujillanos se quejaban “mucho de su desagradecimiento”, defendiendo su leal servicio, pues, decían, solo ellos habían mantenido su obediencia cuando otras villas apoyaban a los enemigos del monarca³⁹. En pocas palabras, interpretaban este intento como una ofensa a su leal comportamiento.

En otras ocasiones eran los reyes quienes manifestaban su aversión en las crónicas, igualmente para descalificar actuaciones que les desagradaban en grado sumo. Isabel I no tenía inconveniente, por ejemplo, en mostrar esta emoción contra el cardenal Mendoza (1428-1495), uno de sus hombres más cercanos en la corte. Este alegaba que la administración de justicia en Alcalá le correspondía a él, por lo que los oficiales de la monarquía no podían intervenir en sus asuntos. Esta declaración “repugnó mucho” a la reina, quien argumentaba que la “jurisdicción superior de todos sus reinos era suya” en cualquier lugar, ya fueran tierras de la Iglesia u otras con privilegios o exenciones, pues su privilegio “no podía ser tal que derogase a la superioridad del cetro real”⁴⁰.

5. Conclusión. Unas emociones conflictivas

Decíamos en la introducción que las emociones plasmadas en las fuentes escritas eran una ventana al pasado, un modo de conocer el mundo de otra época. Nuestra

³⁹ *Crónica de Enrique IV de Castilla*, p. 274.

⁴⁰ PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 205.

ventana aquí han sido las crónicas castellanas del final de la Edad Media, que nos han servido para ver en la práctica observaciones más teóricas. Estos ejemplos han girado en torno al conflicto, importante estimulador de emociones.

Las emociones vinculadas al conflicto, emociones conflictivas, giraban en la Edad Media fundamentalmente en torno a tres puntos clave: el desamor, el miedo y el descontento, con sus matices, alcanzando la ira y la repulsa. Todas ellas, junto con otras que no hemos tratado aquí, nos dan pistas sobre los valores de las sociedades medievales. ¿Qué era importante para ellos? Podemos concluir algunas ideas: la fidelidad en las relaciones –tanto sociales como políticas–, la búsqueda de una recompensa por esa lealtad o la necesidad del temor –a Dios y al rey– para mantener el orden y la paz.

Cuando un conflicto provocaba que estos valores se rompieran, lo hacían también las expectativas creadas en torno a ellos. No obstante, para solucionar el conflicto era necesaria una reparación o una negociación, un proceso que también estaba relacionado con las emociones. Aquí, el amor y la amistad reaparecían como garantes de la paz, capaces de superar las hostilidades previas. De este modo, es posible observar cómo las emociones influían en las relaciones sociales y políticas, tanto para la división como para la unión, para enemistar y para reconciliar.

Es cierto que, como señalábamos en la introducción, la línea entre sinceridad y propaganda podría ser difusa, pero, ¿cuándo no lo es? Esta duda no es algo exclusivo del pasado, por lo que no debería limitar los estudios sobre la historia de las emociones. ¿Podemos estar completamente seguros de que las emociones que otros nos transmiten, hoy en día, son siempre sinceras? Ante la imposibilidad de una certeza absoluta, nos afanamos por recoger todas las pruebas posibles que nos permitan sacar unas conclusiones lo suficientemente atinadas. A los historiadores nos ocurre igual, con las dificultades añadidas que suponen las limitaciones de las fuentes históricas. En cualquier caso, como hemos visto, esta es una tarea posible que nos permite observar, por su repetición, emociones compartidas y sus repercusiones.

Por último, debemos recordar que en esta labor no se trata únicamente de conocer las emociones y las mentalidades de la Edad Media, sino también de hacernos reflexionar sobre las nuestras, pues son, en parte, sus herederas. Con esto queremos remitir a las conclusiones que Damien Boquet y Piroska Nagy apuntaban en una de las más célebres obras escritas sobre la historia de las emociones:

Constatamos que la emoción en la Edad Media crea significados y riega las relaciones sociales, en una diversidad de interpretaciones y una vitalidad cultural que impresionan. [...] Si el estudio de las emociones medievales no arroja ninguna lección para el presente, podemos esperar que nos ayude a comprenderlo mejor y, por qué no, a alimentar la mirada crítica que tenemos sobre nosotros mismos⁴¹.

FUENTES

- Barrientos, Lope de, *Refundición de la Crónica del Halconero*, Juan de Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.
- Crónica de Enrique IV de Castilla (1454-1474)*, María Pilar Sánchez Parra (ed.), Ediciones de la Torre, Madrid, 1991.
- Crónica de don Juan II de Castilla*, en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, Imprenta de la Viuda de Calero, Madrid, 1842, vol. 99, pp. 79-465.
- Crónica de Juan II de Castilla*, Juan de Mata Carriazo y Arroquia (ed.), Real Academia de la Historia, Madrid, 1982.
- Enríquez del Castillo, Diego, *Crónica de Enrique IV*, Aureliano Sánchez Martín (ed.), Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994.
- Galíndez de Carvajal, Lorenzo, *Crónica del rey don Juan II*, imp. Benito Monfort, Valencia, 1779.
- Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1807; Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2008.
- Manrique, Gómez, *Cancionero*, Antonio Paz y Meliá (ed.), imp. A. Pérez Dubrull, Madrid, 1885.
- Pulgar, Hernando de, *Crónica de los Reyes Católicos*, Juan de Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, 2 vols.
- Valera, Diego de, *Crónica de los Reyes Católicos*, Juan de Mata Carriazo, Junta para la Ampliación de Estudios (Madrid), 1927.

BIBLIOGRAFÍA

- Boquet, Damien y Nagy, Piroska, *Sensible Moyen Âge: une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Éditions du Seuil, París, 2015.
- Bueno Dominguez, María Luisa, "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", *Vínculos de historia*, 4 (2015), pp. 72-90.

41 BOQUET y NAGY, *Sensible Moyen Âge*, p. 352.

- Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1978.
- Foronda, François, *El espanto y el miedo: Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013.
- Jara Fuente, José Antonio (coord.), *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2020.
- Jara Fuente, José Antonio (coord.), *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2021.
- Rosenwein, Barbara H. (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1998.
- Rosenwein, Barbara H. y Cristiani, Riccardo (eds.), *What is the History of Emotions?* Polity, Malden, MA, 2018.
- Verdon, Jean, *El amor en la Edad Media: la carne, el sexo y el sentimiento*, Paidós, Barcelona, 2008.

RELACIÓN DE IMÁGENES Y LICENCIAS DE USO

- Fig. 1. *Dama izando a su enamorado hacia lo alto de la torre donde ella se encuentra*, *Codex Manesse*, Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, Cod. Pal. germ. 848, fol. 71v (c. 1310). Fuente: https://es.wiktionary.org/wiki/Archivo:Codex_Manesse_071v_Kristan_von_Hamle.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 2. *Alegoría del Buen Gobierno*, Ambrogio y Pietro Lorenzetti (c. 1338), Fondazione Musei Senesi. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ambrogio_Lorenzetti_-_Allegory_of_Good_Government_-_Google_Art_Project.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 3. *Representación de Alfonso X en el Libro de los privilegios de Toledo (finales del siglo XIII)*. Fuente: https://gl.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Afonso_IX_o_S%C3%A1bio_no_Libro_de_los_Privilegios_de_Toledo.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 4. *Alegoría del Mal Gobierno*, Ambrogio y Pietro Lorenzetti (c. 1338), Fondazione Musei Senesi. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Allegory_of_the_Bad_Government_-_Palazzo_Pubblico_-_Siena_2016.jpg. CC BY-SA 4.0. Autoría: José Luiz Bernardes Ribeiro. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 5. *Murallas de Trujillo*. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Las_murallas_de_Trujillo2.JPG. CC BY-SA 3.0. Autoría: Munir. Última consulta: 22/10/2024.

Fig. 6. *Ruinas del castillo de Ayamonte (actual provincia de Huelva)*. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ruinas_del_Castillo_de_Ayamonte.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.

Fig. 7. *La Ira golpea a la Paciencia con una espada*. Ilustración de un manuscrito medieval que contiene la *Psychomachia* o *Batalla por el alma del hombre* (c. 1000), Prudencio (comienzos del siglo V), Bibliothèque municipale de Valenciennes, Ms. 412 (393 bis), fol. 8r. Fuente: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1122471/cN73203>. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 23/10/2024.

Fig. 8. *Castillo de Ledesma*. Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ledesma_\(16137277971\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ledesma_(16137277971).jpg). Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.

EL MIEDO DE LOS PODEROSOS

Alicia Montero Málaga

Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

Nos vamos a trasladar ahora a una Edad Media alejada de la risa y envuelta en el miedo. Aquella que sin duda ha generado más tópicos acerca de un periodo sombrío, lleno de oscuridad, tinieblas y superstición, hasta el punto de afirmar que es la época de la historia en la que el ser humano ha tenido más miedos. Dejando al margen estos tópicos, lo cierto es que el miedo estaba presente en la sociedad medieval.

En 1978, el historiador francés Jean Delumeau, publicaba su gran obra sobre *El Miedo en Occidente entre los siglos XIV-XVIII*. En esta obra se detallaban muchos de los miedos de los hombres y mujeres del medievo, expresados en códices, documentos, obras de arte... El miedo al hambre; a la enfermedad; destacando la famosa Peste Negra; a la guerra; a la ira de los soberanos; a los impuestos; a perder los bienes; a los otros, si nos referimos a la cristiandad occidental esto es: herejes, judíos o extranjeros en general⁴². También el miedo a Dios y a la ira divina y al Diablo y sus sirvientes, en particular a las brujas. Sirva de ejemplo este interesante códice francés, *La defensa de las damas*, escrito en torno a 1440 por Martín Le Franc, que hoy se encuentra digitalizado y de libre acceso a través de la página de la Biblioteca Nacional Francesa, en donde aparece la primera representación de brujas montando en escoba.

En general, el hombre medieval tenía miedo a lo sobrenatural. Pensemos en los monstruos que inundaban el imaginario medieval o en enemigos como el lobo que inspiró leyendas y cuentos desde el siglo I a. C. y que en el siglo XVII terminaron culminando en la *Caperucita Roja* de Perrault o en la leyenda

42 Dos tesis recientes sobre el miedo en la Península Ibérica: LEBRERO, *Temores en la Castilla* y RABAZO, *El miedo y su expresión*.

de la bestia de Gévaudan, que fue protagonista de la película *el Pacto de los Lobos* de Christophe Gans (2001)⁴³. De igual modo asustaron los fenómenos naturales a los hombres y mujeres medievales. Un ejemplo muy conocido lo encontramos en el Tapiz de Bayeux, que narra la conquista normanda de Inglaterra en el año 1066 de la mano de Guillermo el Conquistador. En la imagen, el rey inglés Harold II señala una bola de fuego en el cielo que es interpretada como señal de un mal augurio. La imagen precede a otra secuencia del tapiz en la que se nos muestra la llegada de los barcos normandos a Inglaterra, confirmando el presagio. En realidad, se trataba del cometa Halley, visible en el cielo cada setenta y seis años.



Fig. 1. Bruja montada sobre una escoba (c. 1440)

⁴³ Un interesante trabajo sobre la transmisión del cuento desde Asia en el siglo I aC hasta Europa y su evolución hacia el cuento de Perrault en: TEHRANI, "The Phylogeny"; ÁLVAREZ ALONSO, "La bestia de Gévaudan".



Fig. 2. Harold II señalando al cometa Halley

Un acontecimiento similar tuvo lugar a mediados del siglo XIV en la localidad de Fuenteguinaldo (Salamanca), en donde se avistó un meteorito “color de fuego que iba corriendo por el cielo”, que generó espanto entre quienes lo vieron.

E andando el Rey por el campo, vido del Rey z los que con (él) estauan color de fuego que yua corriendo por el cielo, z dende a quanto vn onbre podía andar cient pasos, dio vn tronido tan grande que sono siete u ocho leguas dende, de lo qua todos quedaron muy espantados⁴⁴.

Los augurios eran tenidos en cuenta a la hora de emprender batallas o hasta fundar una ciudad. También es frecuente que los cronistas medievales incluyan este tipo de informaciones anecdóticas sobre sucesos extraordinarios como un recurso retórico que buscaba crear impacto, con el fin de captar la atención de los oyentes, ya que fundamentalmente los textos eran leídos, y hacer que los contenidos narrados fueran memorables. Así lo vemos en un texto del cronista de los Reyes Católicos, Alfonso de Palencia († 1492), en el que mezcla fenómenos astronómicos inauditos con el nacimiento de una niña de características extraordinarias,

⁴⁴ BARRIENTOS, *Refundición de la Crónica*, capítulo LXXXIII, p. 143. Cit. en: CARMEN CARLÉ, “Los miedos medievales”, p. 109, nota 1.

En efecto, casi en los mismos días nació una niña que tenía la señal de genitales masculinos invisible en la punta de la lengua, los labios cubiertos de vello a modo de barba y con todos los dientes. En abril del mismo año, eclipses de sol y de luna oscurecieron completamente la luz de la luna y gran parte del resplandor del sol⁴⁵.

Volviendo a los miedos, no podemos olvidarnos de la muerte, igualitaria, de la cual no puede escapar nadie. Pero, más que la muerte, a morir mal. A la hora de su muerte, el enfermo, a semejanza de Cristo, no podía manifestar desesperación, intolerancia, rechazo o queja ante el dolor. El moribundo debía aceptar que le había llegado su ora sin temor y con fe, evitando las tentaciones y demonios que en ese momento podían perturbar su tránsito hacia el más allá. Con este fin, aparecen en el siglo XV en Europa los *Ars Moriendi* o Arte del Bien Morir, una serie de textos en latín con ilustraciones que, como si se tratara de un manual, contenían instrucciones detalladas sobre cómo proceder a la hora de la muerte. De este modo se indicaba qué lecturas debía leerse para acompañar en este trance, que siempre debía pasarse acompañado para evitar las tentaciones del Diablo. El buen cristiano no debía temer tales tentaciones, debiéndose proteger de los engaños, del espanto o del temor que el diablo le pueda traer a la mente.

[...] mas virtuosamente se debe mucho esforzar con los engaños, espanto o temor o cualquier otra tentación que el diablo le trajere a la memoria⁴⁶

A este buen morir se refiere Petrarca en su cancionero “Un buen morir toda la vida honra”. (“Ben mi credea passar mio tempo omai”). Un lema que manda esculpir el condestable de Castilla Pedro Fernández de Velasco junto a su escudo en la fachada del palacio que él y su esposa, Mencía de Mendoza, construyen a finales del siglo XV en la ciudad de Burgos.

45 PALENCIA, *Gesta Hispaniensi*, p. 252.

46 FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, *Breve tratado*, fols. 5v-6r.



Fig. 3. Fachada de la “Casa del Cordón” de Burgos,
palacio de los condestables de Castilla

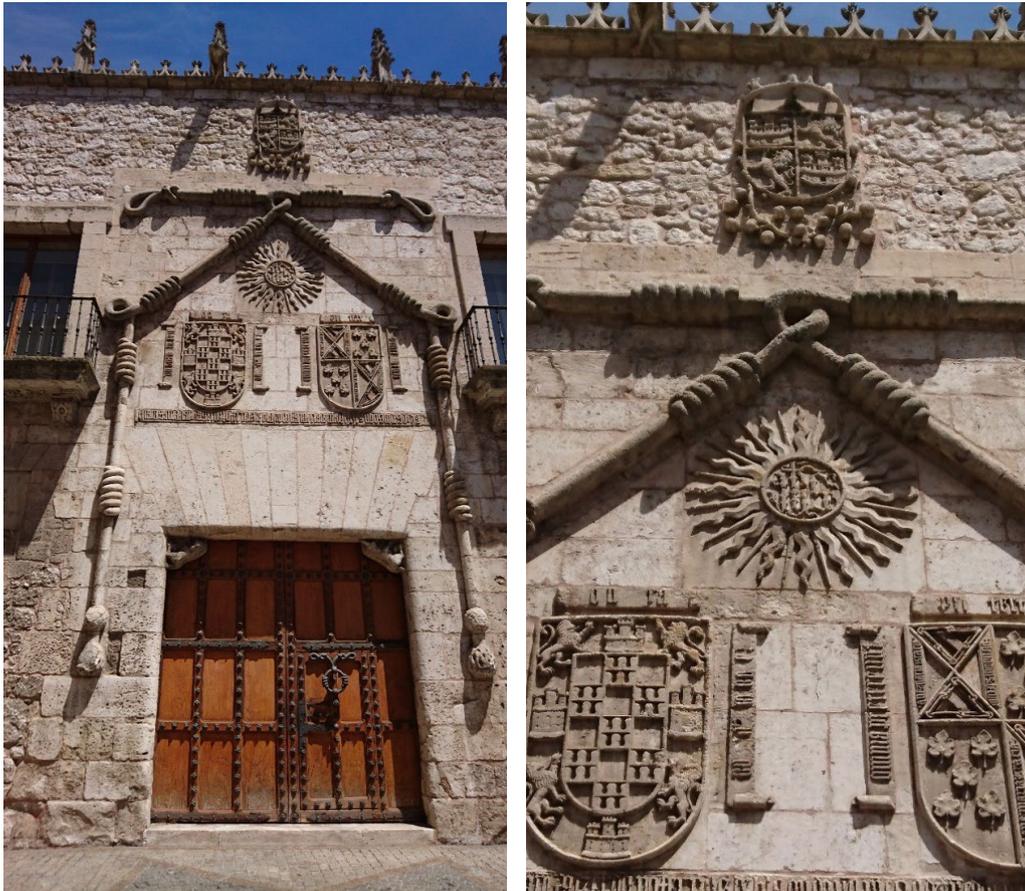


Fig. 4. Detalles de los escudos de la “Casa del Cordón”

2. El miedo de los poderosos

Sin embargo, los poderosos aparecen normalmente representados sin miedo ni temor. Sirva de ejemplo un cuento de los hermanos Grimm ambientado en el imaginario medieval, *Juan sin Miedo*. En el mismo se nos presenta a un niño que no teme a nada, ni siquiera a un castillo encantado con fantasmas y brujas hasta que, ya de adulto, su mujer le echa agua por encima estando él dormido sobresaltándolo. En la realidad, Juan sin Miedo († 1419), que no guarda relación alguna con el cuento del siglo XIX, fue duque de Borgoña, apodado así por su valentía en la batalla de Nicópolis contra los turcos en el año de 1396.



Fig. 5. Retrato de Juan sin Miedo (Roger van der Weyden)

Junto a él, otros apodos similares, que hacen referencia a esa valentía como el del también duque de Borgoña Carlos I, apodado en su tiempo el Audaz († 1477), que el romanticismo convirtió en Carlos el Temerario o, en Castilla, Sancho IV († 1295), el Bravo.

Las fuentes nos presentan a los miembros de la nobleza repletos de valor y valentía. Frente al miedo o el temor se les exhortaba a tener fortaleza. Así lo hacía Pedro de Chinchilla († 1467) en la obra que componía para el conde de Benavente, señalando como la fortaleza es virtud, siendo sus extremos el temor y la osadía.

Fortaleza es virtud que sus extremos son temor e osadía. Y es virtud que regla los ombres que non teman más de lo que deven e para que su osadía non sea más de lo que la razón quiere. Los que temen más de lo que deven son aquellos que de las cosas non razonables han temor e los que son osados son aquellos que locamente, aun a Dios, non temen. Pues al fuerte conviene temer las cosas que se deven temer e osar las cosas en que cae osadía. E, así, la virtud de la fortaleza retiene los temores,

porque por ellos non sea ombre embargado de fazer y de cometer aquello que la razón y el entendimiento manda, e tiemptra las osadías, para qu'el ombre non sea tan osado que cometa lo que la razón defiende⁴⁷.

El noble debía ser fuerte y demostrar fortaleza frente a los enemigos. Así se lo aconsejaba Patronio al conde Lucanor a través del cuento de la zorra y el gallo, que dio lugar a la composición de los versos por parte de don Juan “No sientas miedo nunca sin razón y defiéndete bien, como un varón”.

Y si por un miedo injustificado abandonáis los puestos más avanzados de vuestro señorío, estad seguro de que os irán quitando los otros hasta dejaros sin tierra; porque como demostréis miedo o debilidad, abandonando alguna de vuestras tierras, mayor empeño pondrán vuestros enemigos en quitaros las que todavía os queden⁴⁸.

Al contrario que las mujeres, cuya naturaleza era el ser miedosas, según recoge en la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, los hombres eran de mayores corazones y “más esforzados” por lo que debían ser ellos, y no las mujeres, los que estuviesen al frente de las batallas.

[...] que el omme sea muy sin miedo e de gran corazón, la cual cosa no han las mujeres que son naturalmente medrosas. E esto les contesce porque son naturalmente frías y el frío apareja la carrera al temor, según que dice el Filósofo ca el frío ha de constrennir e de apretar, e la calentura ha de soltar e de extender. E por ende las mujeres son todas medrosas e los omnes, porque son más calientes, son de mayores corazones e más esforzados. E por esta razón las mujeres no deven ser puestas en las batallas, mas los omnes son de ordenar a las batallas⁴⁹.

Sin embargo, la ausencia total de miedo puede conllevar peligros, por ello, los tratados y espejos de príncipes que se escriben para aconsejar a los poderosos previenen de la necesidad de ser precavidos, aceptando la fortuna mudable y sus reveses, uno de los grandes temores de la nobleza medieval. Así lo hace Diego de Valera en el tratado que dedica al marqués de Villena, Juan Pacheco, en 1502, *Tratado de Providencia contra Fortuna*.

47 CHINCHILLA, *Carta y breve*, p. 229

48 DON JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, XII.

49 *Glosa Castellana*, p. 719

No obstante, en la sociedad medieval existían otros miedos para los poderosos, quizás no tan llamativos, pero no por ello menos importantes, como la pérdida de la honra, del honor, del estatus, en definitiva. Al recrear la vida del famoso caballero inglés Guillermo el Mariscal († 1219) a partir del poema que se compuso en su honor, el historiador francés Georges Duby recogía uno de los pocos momentos en los que este fiel servidor de los Plantagenet debió tener miedo, una vez nombrado caballero porque a partir de entonces en él recaería la honra de su linaje familiar,

Debía hacer irradiar alrededor suyo durante meses, y a veces durante años, el honor de la casa. Se le exponía al joven a los peligros, ciertamente, pero se le proveía, sin reparar en gastos, con qué enfrentarse a la prueba brillantemente, con qué hacerse valer y unir a las proezas las generosidades. Era preciso que fuera magnífico⁵⁰.

También tuvieron los nobles miedo o temor al rey, a la ira o cólera regia, que podía desembocar en la muerte o en el destierro. El ejemplo más conocido sin nos referimos a Castilla es el caso del Cid, desterrado en varias ocasiones por el monarca Alfonso VI. En ocasiones, vemos cómo el comportamiento de los monarcas, y de otros nobles, provocan el miedo o el recelo de algunos nobles frente al rumbo de los acontecimientos. En esta ocasión el miedo se convierte en una emoción política, en una herramienta política que, como han demostrado diversos autores sirvió a la nobleza –y a las ciudades– para criticar o deslegitimar una situación, construyendo un discurso retórico de oposición política⁵¹.

Concretemos más este estudio y vayámonos a la Castilla de finales de la Edad Media para ver cómo el miedo sirvió a la nobleza para legitimar su causa, en el contexto de las luchas de bandos y parcialidades que tuvieron lugar en el siglo XV en Castilla, durante los reinados de Juan II y Enrique IV y durante el conflicto sucesorio entre Isabel la Católica y Juana, la llamada Beltraneja.

50 DUBY, *Guillermo el Mariscal*, p. 83.

51 El miedo como arma política ha sido una cuestión que ha estado presente a lo largo de la historia. Un trabajo general sobre el uso del miedo a nivel político desde la Edad Media a la Edad Contemporánea en: BOUCHERON y ROBIN, *El miedo*. Para la época medieval, véanse los trabajos de FORONDA, examinados en el trabajo anterior de Nuria Corral, como *El espanto y el miedo*; GRASOTTI, “La ira regia” y VILLARROEL, “Imponer el miedo”. La cuestión de las emociones dentro del mundo urbano está siendo trabajada de manera innovadora por JARA FUENTE, *Emociones políticas y Las emociones*. También sobre el miedo y el mundo urbano GONZÁLEZ, “La otra identidad”.

2.1. Las confederaciones nobiliarias como respuesta al peligro

En ese contexto de inestabilidad política y de enfrentamientos monarquía-nobleza se produjeron las confederaciones, pactos o ligas nobiliarias, firmadas entre los nobles con el fin de proporcionarse lealtad, amistad y ayuda mutua, además de proteger sus propios bienes y personas. Debemos entender que, más allá de su interés en la política del reino, este tipo de pactos respondían a intereses particulares de la propia nobleza.

Si nos detenemos en el examen de estos pactos, resulta interesante señalar cómo el miedo no siempre aparece reflejado de manera explícita a pesar de que sobre esta idea se justifican implícitamente muchas de las actuaciones de la nobleza. Un ejemplo claro lo vemos en el año de 1506 a la muerte de Felipe I, el Hermoso. Desde la muerte de Isabel la Católica en 1504 la nobleza castellana se encontraba dividida en ligas o confederaciones entre el apoyo a Fernando el Católico o Felipe el Hermoso para la regencia de Castilla. Una tensión que se incrementa a la muerte de Felipe I. En ese clima de inestabilidad tenía lugar una confederación entre los cinco grandes señores de Andalucía, fray Diego Deza, arzobispo de Sevilla, Juan de Guzmán, III duque de Medina Sidonia, Diego Fernández de Córdoba, III conde de Cabra, Juan Téllez-Girón, II conde de Ureña y Pedro Fernández de Córdoba, I marqués de Priego, afines al “partido flamenco”, para la gobernación del reino. En la misma, si bien no aparece directamente el “miedo”, sí se explica cómo se habrían unido por los escándalos que estaban teniendo lugar, los daños en la tierra, el detrimento de la justicia y, sobre todo el peligro, de que esta inestabilidad ayudase a los “moros de África” como los menciona el documento a entrar en sus territorios. Cuestiones todas ellas sobre las que dice que se debía “tener mucho cuidado”⁵². El miedo, por tanto, se encontraría detrás de estas alianzas. Expresiones y justificaciones similares las encontramos en las décadas de los cuarenta y sesenta del siglo XV.

El miedo a la derrota y a perderlo todo también inspiraba estos acuerdos. Un ejemplo lo encontramos en la confederación de amistad que firmaron en 1467 el marqués de Villena, Juan Pacheco, y el conde de Alba, García Álvarez de Toledo. Esta tenía lugar en medio del conflicto acontecido entre la nobleza, dividida en el apoyo al rey Enrique IV, o al príncipe Alfonso, hermanastro de

52 Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, manuscrito K-37, fol. 198r y v.

Enrique IV y hermano de Isabel la Católica, entre 1464 y 1468. Después de que, en 1465, la nobleza partidaria de Alfonso hubiese destronado simbólicamente, a través de un muñeco, a Enrique IV de su poder y hubiese coronado a Alfonso como nuevo monarca en lo que se conoce como la Farsa de Ávila.



Fig. 6. La "Farsa de Ávila" (Marcelino de Unceta, siglo XIX)

Dos años después de este suceso, con la nobleza aún enfrentada, Juan Pacheco aseguraba al conde de Alba que, pudiendo morir o perder sus bienes por tomar partido en el lado de Enrique, por el acuerdo firmado el sería su verdadero amigo y cuidaría de sus bienes. En caso de que acabase preso, se juntaría con la condesa de Alba para pedir su libertad. De paso, le señalaba lo bien que le iría si se cambia al bando de Alfonso⁵³. El miedo a la pérdida de los bienes, la muerte o la prisión motivó estas alianzas. Como anécdota hay que mencionar la actitud cambiante del conde de Alba de un bando a otro a lo largo de todo conflicto.

⁵³ La confederación también se firma en el otro sentido. Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, manuscrito K-37, fols. 30v, 40r y v y 41v.

Con frecuencia el término que encontramos en estas confederaciones es el “recelo”. Así lo vemos en la confederación firmada en 1456 entre el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, y don Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana

[...] que al Rey nuestro sennor son fechos de nosotros algunas siniestras e malas ynformaciones, por lo qual nos reçelamos que su altesa esta enojado e mal informado querra proceder contra nosotros o contra qualquier de nos e nos faser mal e danno en nuestras personas e bienes e casas⁵⁴.

O en los capítulos acordados entre el marqués de Santillana y Enrique IV en 1467 e por que los cavalleros se reçelan quel dicho sennor rey querra trabtar o fablar con algunas personas o cavalleros e prelados que están en su deservicio [...]⁵⁵.

El temor sí aparece expresado en documentos de otra naturaleza dentro del mismo contexto. En particular, en los seguros. Un ejemplo lo encontramos en el año de 1462, cuando el marqués de Villena Juan Pacheco expedía un salvoconducto para Juan de Luna, la condesa Juana Pimentel y demás partidarios de Alfonso, que estaban en el castillo de Montalbán para que en un plazo de veinte días pudieran irse a Aragón sin temor a ser perseguidos. El miedo también sirvió de pretexto a Juan Pacheco para anular su matrimonio con Juana de Luna, prima de Álvaro de Luna. Este matrimonio se habría realizado en 1436, según el marqués de Villena, por temor a Álvaro de Luna⁵⁶.

2.2. El miedo a los poderosos

Sin embargo, no podemos olvidar que en medio de estos conflictos son las ciudades y villas las que normalmente temen a los poderosos. Es frecuente encontrar peticiones a los monarcas de seguros por parte de particulares o de concejos que temen la entrada de los poderosos en sus tierras. Así, por ejemplo, en 1486 Diego Quiñones pedía amparo para defender las fortalezas de Valxamus y Somiedo frente al conde de Luna⁵⁷, mientras que en 1497 eran los vecinos de Santa María del Manzano (Castrojeriz) los que pedían ayuda por el temor a que el conde de Castro o los suyos les agrediese. Dos ejemplos,

54 Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, leg. 1860-8. Año 1456.

55 Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, leg. 1860-17. Año 1467. Ambos citados en BELÉN SÁNCHEZ, “Un tipo documental”, p. 56.

56 Archivo Histórico de la Nobleza, Frías, C.99, d. 1.

57 Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, 148602, 106.

entre los números que podemos encontrar en el Registro General del Sello del Archivo General de Simancas⁵⁸. Es habitual entonces que, al igual que la nobleza, las ciudades se agrupen en ligas o confederaciones, las conocidas “hermandades”, como la que encabezó Burgos en 1450 para protegerse de las agresiones del mariscal de Castilla, englobando en torno a ellas a las villas más importantes de la merindad de Castrojeriz, Cerrato, Candemuño y Campos, junto a otras de Palencia y Valladolid⁵⁹.

2.3. Consecuencias de la ruptura de acuerdos

Normalmente, las confederaciones nobiliarias llevaban las firmas autógrafas de los integrantes y los sellos del linaje de cada uno. El pacto se juraba ante Dios, y ante la advocación del lugar donde tuviese lugar o de la que fuese devoto el noble de turno. El juramento debía repetirse tres veces ante el evangelio o ante la cruz. En muchas ocasiones se acompañaban de una fórmula específica de juramento de fidelidad y lealtad: el pleito-homenaje. Frecuentemente estos documentos se acompañaron de las penas en caso de incumplimiento, acarreando graves problemas a quien había quebrantado el acuerdo.

Así ocurrió a comienzos del siglo XVI cuando la ruptura de uno de estos acuerdos terminó desembocando en un duelo de caballeros, similar al que encontramos en la película *El último duelo* de Ridley Scott (2021).

Los protagonistas de este episodio fueron Iñigo Fernández de Velasco († 1528), condestable de Castilla y II duque de Frías, uno de los nobles más importantes de la Castilla de finales del siglo XV y comienzos del XVI y el conde de Benavente, Alfonso Pimentel († 1534). Aunque el suceso tuvo lugar en 1512, el motivo del conflicto se remota a la época de sus antecesores, Bernardino Fernández de Velasco († 1512), condestable de Castilla y I duque de Frías y el conde de Benavente, Alfonso de Pimentel († 1461).

58 Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, 149701, 104.

59 Archivo Municipal de Burgos, Libros de Actas, 1450, fols. 96r y siguientes.



Fig. 7. Décadas de Tito Livio (el duque de Frías y el conde de Benavente)⁶⁰

En 1499 moría la primera mujer de Bernardino Fernández de Velasco, Blanca de Herrera. Años antes de su muerte, en 1484, al no haber dado aún descendencia, Blanca donaba su herencia, un importante patrimonio que comprendía villas como Cigales, Pedraza de la Sierra, Torre de Mormojón o la fortaleza de Castilnovo a su marido Bernardino por el amor que le tenía. El primer problema en esta historia se producía dos años después, cuando en 1486, nacía de este matrimonio Ana de Velasco, que pasaba a convertirse en la heredera legítima de su madre. Así lo estipulaba su madre en un testamento redactado pocos días antes de morir. Ahora bien, su padre no estaba dispuesto a renunciar a esa herencia. Aprovechando la enfermedad y debilidad de su mujer, el condestable la presionó para que alterase el testamento a través de un codicilo, por el que los bienes otorgados a su hija pasaran nuevamente a él. En un último momento de lucidez, Blanca conseguía anular este codicilo antes de morir⁶¹.

Las presiones del condestable para hacerse con los bienes de su hija no acababan aquí. Con este fin, trataba de casar a su hija Ana con el conde de Benavente, Alfonso de Pimentel, intentando que en las capitulaciones matrimoniales los futuros esposos renunciaran a parte de la herencia que Ana había recibido de su madre. Así se estipulaba en las capitulaciones firmadas en el año de 1501, que

⁶⁰ Aunque las miniaturas incluidas en este códice perteneciente a la biblioteca de los condes de Benavente representan escenas de la antigüedad, la óptica caballeresca e indumentaria expresada es la del siglo XV, de ahí su enorme interés.

⁶¹ Sobre este conflicto, FRANCO SILVA, “El mariscal” y *Entre los reinados*; QUINTANILLA RASO, “Sociabilidad nobiliaria”; PAULINO MONTERO, *Arquitectura y nobleza*.

se firmaban y juraban a través de la garantía del pleito-homenaje. Al firmar este compromiso, además del perjurio y de las penas económicas en las que incurriría en caso de ruptura del mismo, el conde de Benavente aceptaba que cualquier hombre –y aquí lo interesante– de cualquier estado o condición, noble o no, le pudiese retar a duelo o desafiar por haber incumplido el acuerdo.

Siendo conscientes de que este acuerdo les había dejado en una clara desventaja, el nuevo matrimonio iniciaba un pleito con el fin de recuperar las propiedades perdidas. Entre los argumentos que Ana de Velasco exponía para que se le devolviesen las villas, estaba el poco amor que su padre la habría tenido, incumpliendo con sus obligaciones paternas. Además, Ana señalaba que se habría visto obligada a ceder a los deseos de su padre para poderse casar, pero que todo lo habría hecho por “temor y miedo”. Miedo hacia su padre, que los documentos tratan de hacer una persona sin moral, que habría actuado con maldad conscientemente hacia ella⁶².

La sentencia judicial resultó favorable para Ana de Velasco y el conde de Benavente, declarándose nulos los juramentos realizados. Sin embargo, el problema no acababa ahí, pues en 1511 el condestable dejaba en herencia a la hija de su segundo matrimonio, Juliana Ángela –nieta ilegítima de Fernando el Católico– las villas que debían corresponder a Ana como Pedraza o Cigales. Para evitar conflictos dejaba además una cuantiosa suma de dinero a su yerno el conde de Benavente⁶³. Quien en un principio debió contentarse con esta herencia, pues firmaba con el condestable poco después una confederación de alianza y apoyo mutuo⁶⁴.

La situación iba a cambiar muy pronto. En 1512 moría el condestable, y Ana y su marido no dudaron en demandar a Juliana Ángela, hija del segundo matrimonio del condestable a quien había dejado las villas, para recuperarlas. Su tío, Iñigo Fernández de Velasco, nuevo condestable y duque de Frías, quien había quedado como tutor de Juliana Ángela, salió en defensa de esta última. Como nuevo condestable Iñigo no podía permitir que el territorio de su sobrina, que él gestionaba, se redujese, considerando sobre todo que había previsto casar a su hijo con ésta última. Para evitarlo, el nuevo condestable pedía

62 Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, c. 480, d. 39-40, fol. 1.

63 Franco Silva, “El mariscal”, p. 200 y *Entre los reinados* p. 168.

64 Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, c. 421, d. 6. Quintanilla Raso, “Sociabilidad nobiliaria”, p. 179.

permiso a Fernando el Católico para retar a un duelo al conde de Benavente, ya que para que fuese legal el monarca debía autorizar el combate, el campo, el día, las armas, etcétera⁶⁵.

La justificación que esgrimía el condestable era simple era simple: el conde de Benavente habría incumplido aquel juramento que realizó a su difunto hermano en 1501 con motivo de las capitulaciones matrimoniales. Se trataba de una causa justa, que respondía a los tres motivos por los que los duelos eran legítimos: la traición, el aleve y el quebrantamiento de los pleitos-homenaje. El nuevo condestable justificaba además su petición recurriendo a ejemplos notables de otros duelos, como el de David contra Goliat o Alejandro Magno contra Darío.

El nuevo condestable entendía que la única manera de reparar la falta a la palabra dada y al honor de su familia, era un duelo con armas semejantes, en un campo neutral, que, como en la película *El último duelo*, terminase solo si uno echaba a otro del campo, lo mataba o si, en este caso, el conde de Benavente confesaba la afrenta que habría realizado al faltar a su palabra. Estaba en juego el honor del linaje.



Fig. 8. Décadas de Tito Livio (el conde de Benavente)

65 El documento original en: Archivo Histórico de la Nobleza, Frías, c. 91, d-8-9, fol. 5.

Para la desventura del condestable, Fernando el Católico no autorizó el combate, argumentando que estaba inmerso en la defensa de la Santa Iglesia y que sus amigos y vasallos debían centrarse en servir a Dios. Parece que el condestable no estuvo muy de acuerdo con esta situación, mandando un mensaje el mismo al conde de Benavente para lanzar el desafío, fijar el día, las armas, el campo... El conde de Benavente aceptó, pero, llegado el día, huyó y, pese a los esfuerzos del condestable que partió detrás de él, no se le encontró. Con el paso del tiempo, según nos dicen las crónicas, ambos entablaron amistad.

A lo largo de este último ejemplo hemos podido comprobar diferentes caras del miedo, explícitas e implícitas. Un miedo retórico, que se usa en los litigios para construir un relato que legitime la versión de Ana de Velasco y del conde de Benavente dentro de una estrategia política que se construye sobre miedo a los progenitores, a cumplir con la palabra dada y, en último lugar, la presentación en el relato que construyen los condestables sobre este suceso del enemigo como un cobarde, poco valeroso que, por miedo al combate, habría huido. El conde de Benavente no sería un David, ni un Alejandro Magno, ni tampoco un Juan sin Miedo a ojos de los condestables.

En definitiva, el miedo fue, ante todo, una herramienta política empleada por la nobleza castellana bajomedieval.

FUENTES

Barrientos, Lope de, *Refundición de la Crónica del Halconero*, ed. Juan de Mata Carriazo, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.

Chinchilla, Pedro de, *Carta y breve compendio exhortación o información de Buena y Santa Doctrina*, ed. David Nogales Rincón, Universidad de Valencia, 2018.

Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, Albalearnig ediciones, online en: <https://albalearning.com/audiolibros/jmanuel/cuento12.html> [Consultado el 7 de mayo de 2023].

Fernández de Santaella, Rodrigo, *Breve tratado que se llama arte de bien morir*, 1478. Biblioteca Nacional Española, Manuscritos, 6485.

Glosa Castellana al "Regimiento de príncipes" de Egidio Romano, ed. Juan Beneyto Pérez, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.

Palencia, Alfonso, *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*, ed. Brian Tate y Jeremy Lawrance, 2 t., Real Academia de la Historia, Madrid, 1996–99.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ ALONSO, ÓSCAR, “La Bestia de Gècaudan”, *Studia Humanitatis*, blog en línea: <http://www.studiahumanitatis.es/la-bestia-de-gevaudan/> [Consultado el 7 de mayo de 2023].
- BOUCHERON, Patrick y ROBIN, Corey, *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción*, Clave Intelectual, Madrid, 2019.
- CARMEN CARLÉ, María del, “Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)”, *Estudios de historia de España*, 4 (1991), pp. 109-157.
- DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1978.
- DUBY, Georges, *Guillermo el Mariscal*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- FORONDA, François, *El espanto y el miedo: Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013.
- FRANCO SILVA, Alfonso, “El mariscal García de Herrera y el marino don Pedro Niño, conde de Buelna. Ascenso y fin de dos linajes de la Nobleza nueva de Castilla”, en FRANCO SILVA, Alfonso, *La fortuna y el Poder. Estudios sobre las bases económicas de la aristocracia castellana (s. XIV-XV)*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1992, pp. 499-525.
- FRANCO SILVA, Alfonso, *Entre los reinados de Enrique IV y Carlos V. Los condestables del linaje Velasco. (1461-1559)*, Universidad de Jaén, Jaén, 2006.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Raúl, “La otra identidad urbana. Miedo, fragilidad y derrota en los discursos populares sobre la ciudad”, *Medievalia* 18, 1 (2015), pp. 27-57.
- GRASSOTTI, Hilda, “La ira regia en León y Castilla”, *Cuadernos de Historia de España*, XLI-XLII (1965), pp. 5-135.
- JARA FUENTE, José Antonio (coord.), *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2020.
- JARA FUENTE, José Antonio (coord.), *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2021.
- LEBRERO COCHO, Jorge, *Temores en la Castilla bajomedieval (1200-1500)*, tesis doctoral inédita, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2022.
- RABAZO VINAGRE, Ana Rosa, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y Sociedad en el reino de Castilla*, tesis doctoral inédita, Uned, Madrid, 2009.
- QUINTANILLA RASO, María Concepción, “Sociabilidad nobiliaria y solidaridad jerárquica en la Castilla del siglo XV”, *Cuadernos de Historia de España*, 76 (2000), pp. 155-184.
- PAULINO MONTERO, Elena, *Arquitectura y nobleza en la Castilla Bajomedieval. El patrocinio de los Velasco entre Al-Andalus y Europa*, Madrid, La Ergástula, 2020.

- ROSENWEIN, Barbara H. (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1998.
- SÁNCHEZ PRIETO, Ana Belén, “Un tipo documental fundamentalmente nobiliario: la confederación. *Aspectos jurídico-diplomáticos (siglos XV-XVI)*, Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas, 20 (1995), pp. 47-63.
- TEHRANI, Jamshid, “The Phylogeny of Little Red Riding Hood”, *PLoS ONE*, 13 (2013), en línea en: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0078871>. [Consultado el 7 de mayo de 2023].
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Óscar, “Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana”, *En la España Medieval*, 36 (2013), pp. 61-78.

RELACIÓN DE IMÁGENES Y LICENCIAS DE USO

- Fig. 1. *Bruja montada sobre una escoba*, *Le Champion des Dames*, Martin le Franc, prevost de l'église de Lausanne (1440), Biblioteca Nacional de Francia, MS. Français 12476, fol. 105v. Fuente: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525033083/f216.item>. Dominio público. <https://gallica.bnf.fr>. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 2. *Harold II señalando al cometa Halley*, Tapiz de Bayeux (siglo XI). Fuente https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Bayeux_Tapestry_scene32_Halley_comet.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 3. *Fachada de la “Casa del Cordón” de Burgos, palacio de los condestables de Castilla*. Fuente: fotografía de la autora.
- Fig. 4. *Detalles de los escudos de la “Casa del Cordón”*. Fuente: fotografías de la autora.
- Fig. 5. *Retrato de Juan sin Miedo*, Roger van der Weyden (siglo XV), Palacio de Bellas Artes de Lille. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_duke_of_burgundy.jpg. Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 6. *La “Farsa de Ávila”*, Marcelino de Unceta (siglo XIX). Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1862,_Historia_de_la_Villa_y_Corte_de_Madrid,_vol._2,_Atentado_de_%C3%81vila,_contra_Enrique_IV_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:1862,_Historia_de_la_Villa_y_Corte_de_Madrid,_vol._2,_Atentado_de_%C3%81vila,_contra_Enrique_IV_(cropped).jpg). Dominio público. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 7. *Décadas de Tito Livio (el duque de Frías y el conde de Benavente)*, Biblioteca Nacional de España, MSS/MICRO/5896, p. 20. Fuente: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089059&page=1>. Dominio público: imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España. Última consulta: 22/10/2024.
- Fig. 8. *Décadas de Tito Livio (el conde de Benavente)*, Biblioteca Nacional de España, MSS/MICRO/589, fol. 236. Fuente: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089059&page=1>. Dominio público: imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España. Última consulta: 22/10/2024.



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales