



Índex

EDITORIAL	i
GENTILDONNE DEL XII E XIII SECOLO CELEBRATE DA TROVATORI Saverio Guida	1
<i>PETRUS GUTERIZ: SCRIPTOR EN SANTA MARÍA DE MEIRA, LUGO (C. 1173-1192)</i> Sandra Piñeiro Pedreira	50
LA VIDA DE LOS OTROS: EL PENSAMIENTO CONTRAFACTUAL EN LA LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA GRECOLATINA DE LOS SIGLOS IV-V Alberto J. Quiroga Puertas	72
LA METÁFORA <i>LUMEN MENTIUM</i> EN LA ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA. EL RECURSO EN SAN AGUSTÍN Y EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA Claudio Calabrese, Ethel Junco	90
EL SENTIDO ANÁLOGO DEL TÉRMINO “ESCOLÁSTICA” Alberto Castillo Hódar	110
RESSENYES	138
BIBLIOTECA	158



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), i-v | ISSN 2014-7023

Editorial

Comitè Editorial de SVMMA

e-mail: revistasvmma.ircvm@ub.edu

doi: [10.1344/Svmma2023.21.1](https://doi.org/10.1344/Svmma2023.21.1)

«Come tutti i sogni, anche quello del Medioevo minaccia di essere illogico, e luogo di mirabili difformità».¹ La recepció contemporània de l'edat mitjana no només suscita evidents discrepàncies, sinó que esdevé una de les qüestions centrals per a l'estudi d'aquest període. En pensar l'edat mitjana, ens recorda Eco, somiem *una* edat mitjana determinada, forçosament mediatitzada pels diferents imaginaris que l'han anat forjant. L'edat mitjana arriba als nostres dies com una amalgama de realitats i ficcions elaborades tant per la literatura de l'època com per l'imaginari que s'ha anat construint al llarg dels segles. En aquest context, la representació de la dona medieval no escapa de les imprecisions i deformitats que l'han acompanyat amb el decurs del temps; la seva revisió esdevé, doncs, absolutament necessària.

Al voltant d'aquestes consideracions gira l'exposició *Dones medievals. Realitat i ficció* que ha tingut lloc al vestíbul de l'Edifici Històric de la Universitat de Barcelona del 27 de juny al 17 de juliol del 2023. L'exposició, emmarcada dins del projecte *Realitat i ficció de les dones medievals*, finançat per la FECYT (FCT-21-17302) i dirigida per la Dra. Meritxell Simó, confronta la realitat de les dones medievals a través de les diferents ficcions elaborades entorn dels espais femenins a partir de quatre eixos temàtics: la literatura, la vida quotidiana de les veïnes de Barcelona de l'any 1000, la vellesa, i l'espiritualitat. La lectura de l'edat mitjana en clau contemporània permet així identificar contrastos i alhora entendre des d'una nova perspectiva la imatge de la dona medieval.

La mostra, pensada des de la interdisciplinarietat i amb una palesa voluntat de transferència i divulgació, combina l'exposició analògica amb un espai virtual on es poden consultar els diferents materials vinculats a cada un dels quatre eixos

1. Eco, Umberto, 1986. "Dieci modi di sognare il Medioevo", *Quaderni medievali*, 21, p. 187.

temàtics². L'exposició analògica està formada per quatre mòduls corresponents a cada eix, on, a banda dels textos i de les imatges, el visitant pot interactuar amb els materials a partir de codis QR que remeten a diverses tipologies de contingut. En el marc del projecte s'ha creat una sèrie de vídeos que es poden visualitzar a través del canal de Youtube 'Dones Medievales' de l'IRCVM³ i una col·lecció de pòdcasts titulada *Dones ni en blanc ni en negre*, que recull diferents converses relacionades amb cadascun del eixos de l'exposició.

L'eix dedicat a la literatura, dirigit per la Dra. Meritxell Simó, la Dra. Maria Reina Bastardas, la Dra. Adriana Camprubí i el Dr. Joan Dalmases, tracta diferents aspectes vinculats a la realitat i ficció de la dona medieval a partir de la confrontació entre la dona rural, la pastora, i la dama cortesana cantada pels trobadors. Al llarg del primer plafó de l'exposició s'ofereix una reflexió entorn de la figura de la pastora medieval i la seva representació en el gènere trobadoresc occità de la pastorel·la. Aquest gènere no només contraposa dos estaments socioculturals, sinó que és el reflex de la projecció masculina vers una dona 'vilana' que, considerada objecte de desig eròtic, és víctima de violència sexual del cavaller.

Un cop feta una relació dels orígens de la pastorel·la, es presenta el primer testimoni del gènere en la lírica de tradició occitana, *L'autrier jost'una sebissa* de Marca-brú. Tot seguit s'ofereix una síntesi de la recepció de la pastorel·la on podem trobar la cita a la figura de la pastora salvatge de les serranes del *Libro del Buen Amor* de l'Arcipreste de Hita, una *pastourelle* de Christine de Pizan o la imatge de la pastora virtuosa de Santa Margarida. En l'exposició virtual es poden consultar tots els textos citats amb la seva corresponent traducció al català.

La segona part de la primera secció centra la reflexió entorn de l'abús i el consentiment durant l'edat mitjana. Hi trobem cites a tractats de l'època com el *De Amore* d'Andreas Capellanus, on es legitima la violència sexual envers dones de condició social més baixa. Aquests exemples emmirallen la vulneració real de les dones que treballaven al camp i que, aïllades i en un context solitari, eren víctimes d'abusos i agressions. Una realitat palesa en la documentació de l'època, tal i com es demostra amb un document de la parròquia de Sant Cugat d'Albons en el que es relaten els repetits intents d'agressió del seu domer contra tres nenes del poble a mitjans del segle XIV.

Tot seguit es presenta la imatge de la dama cortesana. En aquest cas, el contingut se centra en la figura de Saurimonda de Navata, protagonista de la llegenda del cor menjat, que ha arribat als nostres dies, entre d'altres testimonis, a partir de la *vida* del trobador Guillem de Cabestany. Un cop narrada la llegenda, que es pot

2. Els materials de l'exposició es poden consultar virtualment a partir del següent enllaç: <https://www.ub.edu/donesmedievales/>, [2023/07/26].

3. Els vídeos que acompanyen els diferents materials de l'exposició es poden consultar a través del següent enllaç: <https://www.youtube.com/@ircvm2243/playlists>, [2023/07/26].

escoltar traduïda al català a través d'un vídeo, es fa referència a la documentació històrica que demostraria que els personatges protagonistes van ser reals. L'última part dedica una breu consideració a la recepció de la llegenda, que gaudí de gran popularitat durant l'edat mitjana, i incorpora un QR amb la versió original i la traducció al català del novè relat del *Decameró* de Bocaccio.

La secció dedicada a 'Les veïnes de Barcelona de l'any 1000', dirigida per la Dra. Mercè Puig i el Dr. Salvador Iranzo, és un projecte de recerca i transferència de l'equip del *Glossarium Mediae Latinitatis Cataloniae*. Aquest eix presenta la història de Madrona, una veïna de Barcelona testimoniada a la documentació conservada a l'Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona. El cas de Madrona evidencia els drets i la protecció jurídica dels qual gaudien les dones a l'alta edat mitjana

A la primera part de l'exposició, i en el context de la presa de Barcelona per Almansor l'any 985, es narra la història del captiveri de Madrona a Còrdova, el posterior retorn i el litigi per recuperar els béns que el seu germà li havia usurpat. En aquesta primera part es pot accedir a través d'un codi QR al document de Madrona conservat a l'Arxiu de la Catedral i signat per la comtessa Ermessenda de Carcassona, qui intercedeix favorablement a defensar-ne la causa. Entre els materials vinculats a aquesta primera part trobem un vídeo sobre la documentació conservada a l'Arxiu Capitular de la Catedral.

A continuació es narra l'assalt i saqueig d'Almansor a Barcelona, les conseqüències polítiques de la seva expedició i el posterior captiveri de Madrona, citada a la documentació jurídica com a *muliercula*, 'donota' o 'prostituta', indicatiu de què durant el seu captiveri hauria estat esclava sexual. El visitant pot accedir a un vídeo sobre el setge de Barcelona de l'any 985 a partir d'un codi QR.

La següent secció de l'exposició es centra en les terres de Madrona, situades a *Mogoria*, a la part sud de la parròquia de Sant Vicenç de Sarrià. Els mapes incorporats en el plafó exemplifiquen la localització de la Magòria medieval del segle XI i el que avui en dia coneixem per aquest nom. A més, es pot accedir a partir d'un codi QR a la relació entre les possessions de les vuit veïnes de Barcelona estudiades en el citat projecte i la correspondència a partir de la superposició de mapes amb la Barcelona actual.

El tercer eix temàtic se centra en la vellesa femenina i va a càrrec de la Dra. Mireia Comas. El concepte de vellesa en la dona medieval hi és definit i explorat, per una banda, des d'una perspectiva antropològica i sociocultural, tot mostrant algunes representacions artístiques concretes que il·lustren el discurs, i en determinants contextos socials o institucions per l'altra.

La secció parteix de la idea que, durant l'edat mitjana, la vellesa derivava de la capacitat funcional de cada individu: així, mentre que qualsevol home capaç de treballar al camp i/o d'anar a la guerra era considerat jove, la percepció de vellesa

femenina estava condicionada per l'atractiu sexual i la capacitat de tenir fills, i tenia el seu major punt d'inflexió en la menopausa. L'exposició emmiralla aquesta realitat amb la de l'esperança de vida d'entre els segles XIII i XIV i amb la sistematització de les etapes de la vida femenina que ofereix el manual sexual *Speculum al foder*, on es fixa el final de la menstruació com l'inici de la vellesa femenina.

La noció de vellesa, a més de ser sovint relativa i imprecisa, estava connotada negativament. Això és el que es demostra en la segona part de l'eix, en la qual es parla de la imatge mental que es tenia de les dones velles i de la seva representació en l'art i la literatura mitjançant la figura de la "vetula": l'anciana decrepita, repugnant, malvada i viciosa que intenta seduir els homes joves per mantenir-hi relacions sexuals. L'ús que es fa d'aquest estereotip es pot apreciar en el fragment de *l'Spill* o *Llibre de les dones*, de Jaume Roig, que acompanya l'explicació.

El tercer plafó recull totes les idees exposades per plantejar-se, més enllà d'estereotips i de representacions artístiques, què succeïa realment quan una dona no podia treballar a causa de l'edat o d'una malaltia, i com li era possible de mantenir-se sense els ingressos regulars derivats de la labor física. La resposta a aquestes preguntes la trobem en una institució concreta: la de l'hospital. L'assistència a persones grans podia ser coberta per familiars o amics, però també van fundar-se institucions benèfiques i religioses que oferien ajut en forma d'almoïna, suport i protecció. Com a font històrica al respecte s'ofereix la transcripció d'un passatge del *Llibre d'entrada de malalts de l'Hospital de la Santa Creu de Barcelona* (s. XV) on es llista l'inventari de Madona Clara, una malalta de 80 anys allotjada a la cambra primera de les dones. Tal i com s'explica en aquest apartat, però, sembla que el nombre de dones velles documentades en aquest mateix hospital va ser baix, i la majoria, pobres i d'edat avançada, morien pocs dies després d'ingressar-hi.

A la institució de l'hospital s'hi suma, a la darrera part de la secció, la del Bací dels pobres vergonyants de Barcelona. Com a entitat benèfica assistencial, el Bací es dedicava a repartir les donacions fetes a les parròquies de la ciutat entre els feligresos que més ho necessitessin. Entre les persones beneficiàries és habitual trobar-hi dones d'edat avançada, tal i com es pot inferir de la transcripció que es pot consultar del propi *Llibre del Bací dels pobres vergonyants de la parròquia de Santa Maria del Pi* (s. XV), on una tercera part de les almoïnes se cedeixen a "velles" normalment "malaltes".

A partir dels codis QR que es proposen al llarg dels plafons es pot accedir a la recitació de diversos fragments de les *Flos del tresor de Beutat* de Manuel Dies de Catalunya, un recull de receptes de cosmètics i remeis destinats a les dones, així com una selecció de textos de *Lo llibre de les dones* de Francesc Eiximenis.

La Dra. Núria Jornet s'encarrega de la secció dedicada a la vida de les dones en els entorns monàstics i al seu rol pioner com a promotores de noves formes de devoció i expressió religioses. Amb la voluntat de bastir un relat històric femení que no estigui condicionat per la historiografia masculina dominant, els plafons parteixen

de les disciplines de la història, l'estudi de la mística i l'arqueologia per oferir un recorregut a través de la topografia de l'espiritualitat, la mistagògia, la performativitat i les pràctiques litúrgiques femenines a l'edat mitjana.

En primer lloc es contextualitza la situació de totes aquelles dones que es decantaven per una vida religiosa, diferenciant les que optaven per entrar a formar part d'una comunitat monàstica de les que vivien la seva fe fora dels murs dels monestirs, a vegades fins i tot cercant models d'espiritualitat alternatius. Certament, la imatge que ens ha arribat avui en dia de la devota medieval es limita a la de les monges que s'agrupaven en comunitats sota una mateixa regla i sovint no té en compte aquelles dones que, a partir del segle XIII, van escollir dur una existència contemplativa i alhora socialment activa al marge de la institució eclesiàstica: les beguines.

El següent plafó traça una línia divisòria entre ambdós grups en parlar dels monestirs femenins en àmbit mediterrani. La quantitat i diversitat de comunitats que hi hagué des de la baixa edat mitjana fa que el seu estudi i classificació no siguin tasques senzilles; un repte que s'ha pogut encarar, tal i com demostra l'eix, gràcies a les noves tecnologies de cartografia digital. Els mapes seriatos de l'Atlas Claustra han permès identificar els béns que posseïen diverses comunitats monàstiques per analitzar-ne l'evolució al llarg dels anys. Al plànol de Barcelona dels dominis urbans de Sant Pere de les Puel·les s'hi afegeixen aquí una desena de mapes que mostren l'expansió de les comunitats monàstiques femenines als regnes peninsulars entre els segles XII i XVI.

L'altra cara de la moneda la trobem a la tercera secció, centrada en les beguines com a dones que vivien religiosament al marge de les institucions eclesiàstiques. La seva existència es definia per una doble vessant: una d'activa, que incloïa la participació en tasques socials i educatives; i una de contemplativa o espiritual, que es reflectia en el cultiu de la religiositat. Algunes de les que es van implicar més en aquesta segona vessant van arribar a escriure sobre les seves pròpies experiències místiques, cosa que els va valer l'escarni de diversos religiosos i autors masculins i, en alguns casos, els va costar la vida. No va ser el cas del personatge històric que es presenta al final de l'apartat: Sor Sança, una beguina catalana del segle XIV procedent de Roma, que va ser reconeguda fins i tot per Joan el Caçador i Violant de Bar com a autoritat espiritual a Barcelona.

La secció es tanca amb una breu explicació sobre la mort en els monestirs femenins medievals, que s'il·lustra amb una filmació gravada al Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes que recrea el ritual funerari d'una abadessa benedictina i la posterior elecció i benedicció de la seva successora⁴.

Adriana CAMPRUBÍ i Joan DALMASES

4. Enllaç al curtmetratge "Morir en comunitat. De la mort a la benedicció de les abadesses de Sant Pere de les Puel·les a la baixa edat mitjana": <https://www.youtube.com/watch?v=fdgOtRTxtjk>, [2023/07/26].



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 1-49 | ISSN 2014-7023

GENTILDONNE DEL XII E XIII SECOLO CELEBRATE DA TROVATORI

Saverio Guida

Università degli studi di Messina

saverio.guida@unime.it

ORCID: 0000-0002-6603-3169

Rebut: 12 octubre 2022 | Revisat: 30 març de 2023 | Acceptat: 1 juliol 2023

| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.2

Il presente lavoro rientra nell'ambito del progetto internazionale di ricerca "Los trovadores y la canción de mujer: voces y figuras femeninas, representaciones mentales y cambio social", coordinato da M. Simó Torres, avente base principale presso l'Università di Barcellona e finanziato dal Ministero della Cultura spagnolo (PID 2019-108910GB-C21)

Abstract

Nell'ambito di un più vasto progetto di ravvisamento dell'originario contesto di produzione e di ricezione della lirica trobadorica e di ricostruzione dell'identità storica e del ruolo socioculturale svolto dalle ispiratrici e/o destinatarie di tanti componimenti in lingua d'oc segnate a tutt'oggi da tratti misteriosi ed enigmatici, ho cercato in questa sede di chiarire chi si nasconda dietro la locuzione «*bells arquiers de Laurac*» che s'incontra al v. 15 del sirventese *Mos cors s'alegr'e s'esjau* di Peire Vidal, con chi sia da identificare «*la bella na Galborga*» celebrata da Gui de Cavaillon nella tenzone fittizia *Ai, mantel vil*, con chi sia da omologare la nobildonna *Algaia* evocata da Guilhem de Montanhagol nella canzone *BdT 225,8*.

Parole chiave

Peire Vidal, Gui de Cavaillon, Guilhem de Montanhagol, Laurac, Galborga, Algaia

Resum

Aquest treball s'inscriu en el marc d'un projecte més ampli orientat al reconeixement del context original de producció i recepció de la lírica trobadoresca i a la reconstrucció de la identitat històrica i del paper sociocultural desenvolupat per les inspiradores i/o destinatàries de moltes composicions occitanes que encara avui presenten trets misteriosos i enigmàtics. He intentat aclarir en aquest article qui s'amaga darrere de l'expressió «*bells arquiers de Laurac*» recollida al v. 15 del sirventès *Mos cors s'alegr'e s'esjau* de Peire Vidal; amb qui seria identificable «*la bella na Galborga*» celebrada per Gui de Cavaillon a la tençó fictícia *Ai, mantel vil*; i qui podria ser la noble *Algaia* que evoca Guilhem de Montanhagol a la cançó *BdT 225,8*.

Paraules clau

Peire Vidal, Gui de Cavaillon, Guilhem de Montanhagol, Laurac, Galborga, Algaia

Abstract

This paper is part of a larger project aimed at appraising the original context of production and reception of the troubadour lyric and at the reconstruction of the historical identity and the socio-cultural role played by the women inspirers and/or recipients of many compositions in Occitan language, who are still unidentified.

This article tries to discover who is hiding behind the expression «bells arquiers de Laurac» that appears in v. 15 of the sirventes *Mos cors s'alegr'es'esjau* by Peire Vidal. Also, who could be «la bella na Galborga» celebrated by Gui de Cavaillon in the fictitious tenso *Ai, mantel vil*; and finally, we try to identify the noblewoman Algaia evoked by Guilhem de Montanhagol in the song BdT 225.8.

Keywords

Peire Vidal, Gui de Cavaillon, Guilhem de Montanhagol, Laurac, Galborga, Algaia

Per contribuire al superamento della visione di un medioevo dicotomizzato, bipartito nelle sue manifestazioni –e soprattutto ricostruzioni– culturali in dotto e popolare, religioso e laico, spirituale e materiale, maschile e femminile, ascetico ed erotico, e per cercare di addivenire ad una storia (letteraria) finalmente unitaria, ho creduto bene di accettare l’arruolamento nel gruppo di ricerca internazionale «devoted to the study of the role of women in medieval European lyric poetry and its artistic, historical, and social projections», in prima istanza impegnato in «the identification and historiographical study of female dedicators, authors and promoters of medieval poetry» (SIMÓ 2021: 116-117). Si rivela infatti urgente colmare le lacune nella mappa delle conoscenze sulla/e donna/e medievale/i, recuperare le tracce della presenza muliebre nella vita privata e in quella pubblica specialmente nei “secoli di svolta” dell’età premoderna, trasformare tante ombre evanescenti in corpi reali, riconoscere e ridelineare l’autentica fisionomia e il ruolo di donne veraci e concrete, finora ingiustamente *Hidden from History*¹ quantunque molteplici segnali le indichino irreversibilmente passate da oggetti in soggetti, positivamente e fecondamente partecipi dell’attività che si svolgeva attorno a loro, se non addirittura protagoniste, degne di considerazione, ossequio e reverenza, nelle occorrenze associative e nella rete di relazioni sottesa agli eventi politici, consortili, mondani, ricreativi, culturali che si producevano non di rado proprio sotto la loro egida o regia. È vero che nei documenti del XII e XIII secolo le donne, pur godendo di piena potestà sui beni a disposizione per via ereditaria o a causa di vedovanza e in linea di principio niente affatto colpite da incapacità legale in ragione del loro sesso o escluse da posizioni e funzioni d’ordine dominicale, dirigenziale, amministrativo, gestionale, commerciale, risultano non frequentemente citate, solo eccezionalmente parti principali e/o promotrici degli atti pervenuti, sporadicamente chiamate a testimoniare (segnatamente in materia civile), vigendo ancora il pregiudizio –discendente dal diritto romano– che l’intervento in udienza per deporre fosse un “munus virile”,² ed è incontrovertibile che la loro rarefatta presenza nelle scritture strumentarie sopravanzate sia ragione sicura e conclamata della vieta e generalizzata distorsione della prospettiva storico-socio-valutativa, ma l’obiettiva penuria di carte da cui esse fanno capolino non può comportare l’astensione da un tenace, caparbio, oculato utilizzo degli scarsi reperti rimasti, né l’aprioristica rinuncia a rendere giustizia alle vittime di pregresse, parziali ed epidermiche, analisi. Soprattutto con riguardo alle regioni del Sud della Francia esistono ancora concrete possibilità di ritrovamenti e reinterpretazioni –alla luce d’una moderna ed efficiente interconnessione conoscitiva– suscettibili di togliere dagli angoli bui e morti tante figure femminili apparentemente ectoplasmatiche ed insignificanti,

1. Riprendo di proposito il titolo del rivoluzionario libro di ROWBOTHAM 1973.

2. Giacché perdurava il convincimento che «varium et mutabile testimonium semper femina producit».

che in realtà hanno influenzato i modi di agire e pensare negli ambienti in cui si sono mosse, hanno giocato apertamente o occultamente un ruolo decisivo nelle vicende familiari, federative, economiche, affettive, festive, comunicative, che si intravedono dietro o sotto i messaggi spesso codificati ed opachi sfuggiti ai morsi del tempo. Da qui anche la necessità di estendere i procedimenti ispettivi e delucidativi, di appoggiarsi ai testi letterari dell'epoca e in particolare ai componimenti trobadorici –che notoriamente traevano ispirazione e motivazione fuori della poesia e della musica– per afferrare nella sua interezza il quadro a volte articolato e frammentato superstito, per penetrare nei “milieux” di sfondo e ravvisare personaggi e luoghi dai contorni sfumati, per discernere e accertare il peso delle circostanze e delle spinte esterne, dei legami ideologici e dei rapporti gerarchici che hanno gravato sui nuclei e sugli organismi propulsori di cultura, condizionando l'essenza e gli svolgimenti di tanti recitativi destinati all'intrattenimento e al diletto di brigate strette assieme da vincoli di solidarietà e di interesse che attendono d'essere precisati e chiariti.

Non bisogna rassegnarsi alle interferenze di varia natura che hanno intorbidato e scurito il tessuto che sostiene e circonda i pezzi poetici giuntici da un'età lontana otto-novecento anni dalla nostra, occorre storicizzare i testi e decifrare gli indici situazionali, porre rimedio ai danni più o meno gravi e ai depauperamenti avvenuti nel decorso tralaticio di opere concepite per il “héâtre mondain” che soleva periodicamente andare in scena per una fascia sociale –soprattutto gentilizia– privilegiata, dominante e trainante, in grado perfino di determinare i temi, il taglio, gli schemi espressivi e l'idioma adottati. I trovatoridiedero voce ai sentimenti, alle tendenze psicologiche, alle esperienze concrete, alle aspirazioni, ai progetti, ai gusti di un pubblico che si compiaceva del ricorso a figure simboliche e a “miti” seducenti, di ora esplicite, ora cifrate, allusioni alle categorie mentali e comportamentali che si volevano rafforzare o modificare, consapevole che le concrezioni estetiche e gli artefatti ammanniti erano finzioni, mistificazioni dietro cui si nascondeva una realtà ben diversa, che l'amore a volte così appassionatamente cantato altro non era che un gioco di società richiedente delle preventive “strutture informazionali”, un preliminare bagaglio culturale, una competenza mediatica e una pratica educativa capaci di immettere nel discorso rivolto, di accipirlo, di farlo discutere, di “perfezionarlo” all'occorrenza. La corte signorile era luogo per eccellenza di incontro, aggregazione, scambio, sede ovattata di ritrovo e combinazione di elementi eteroclitici, di relazioni interpersonali avviate o da avviare, di gradite rappresentazioni miranti ad esprimere concezioni ed emozioni che si volevano quanto più possibile condivise, compatibili e coinvolgenti, centro malioso in cui si rifletteva, si immaginava e si sognava insieme, attingendo a diverse tradizioni e sollecitazioni, e in cui produttori e fruitori dei riti spettacolari si avvicinavano, si confrontavano, si adeguavano reciprocamente. Di tali cellule “virtuose”, di tali incubatoi di ideali, norme e modelli comunitari, di tali fucine di dimostrazioni di ciò che avrebbe dovuto essere ma non

era, si rende indispensabile appurare l'“impasto” e la consistenza, il grado di simpateticità realizzato al loro interno, i disegni e i retropensieri che le percorrevano e animavano, i paradigmi orientativi dei personaggi di primo piano e delle compagini di contorno.

È indubbio che l'identificazione degli autori, degli ispiratori, dei destinatari dei congegni lirici di cui è rimasta memoria sia atta ed abilita a cogliere più compiutamente il senso, lo statuto, le finalità e il valore delle singole testure, aiuti a meglio comprendere i messaggi veicolati, faciliti la ricostruzione del retroterra socioculturale in cui sono maturate tante sequenze stichiche indecifrate nella loro sostanza o di incerta e controversa interpretazione, ancorché con certezza partorite e germogliate «under the sign of a woman».

Dal momento che permangono sfuggenti ed enigmatici soprattutto i lineamenti di gran parte delle gentildonne celebrate dai trovatori, spesso fonti di esibito richiamo e di ostentato desiderio amoroso e dedicatarie degli (pseudo)slanci passionali riferiti in rima e musica, ho ritenuto giusto e doveroso occuparmi primariamente della cosiddetta (a torto) “*excepcionalitat femenina*” nella storia e nella letteratura dei secoli XII e XIII (del periodo cioè comunemente considerato coincidente con la “*prise de parole*” muliebre), raccogliendo e sottoponendo all'attenzione critica dati utili a documentare l'esistenza reale di parecchie attanti della “*rinascita femminile*”, ad eliminare l'oscurità o l'ambiguità avvolgenti un alto numero di eminenti destinatarie del canto “*cortese*”, a restituire voce e dignità a rappresentanti del “*secondo*” genere certamente istruite “*in moribus et consuetudinibus bonis*”, valenti nella “*scientia litterarum, enseñadas*” per impiegare l'appropriato vocabolo occitano, che è inoppugnabile abbiano svolto un ruolo importante nello sviluppo del dire e dello scrivere in volgare.

Nello sforzo di situare correttamente le intramature strofiche e versali in lingua d'oc prese in esame, di illuminare al meglio la realtà ambientale, scolorita ed alterata dal tempo, a loro soggiacente, di schizzare affidabili identikit per un gruppo non trascurabile, sotto il profilo sociale, religioso, culturale, di castellane “*conoscenti d'amore*”, cui risultano indirizzate prove di abilità artistica di grande significato e valore, non ho operato discriminazioni fra esponenti della casta aristocratica nominate con contrassegni onomastici schietti ed autentici o evocate mediante ingegnose metafore, appellativi simbolici e inventati, “*senhals*” più o meno trasparenti e riusciti, né distinto tra donne amate-cantate o semplicemente omaggiate per la protezione e le sovvenzioni concesse ovvero ancora da accordare e dietro a cui s'anidano comunque rapporti d'intesa, di solidarietà, d'amicizia fino ad oggi non acciamente appalesati e commentati.

Le randomiche esplorazioni intraprese ed appresso rendicontate sono incoative e dimostrative, preliminari e complementari a quello che seguirà.

Peire Vidal e il «*Bells Arquiers de Laurac*»

È risaputo che Peire Vidal, «rappresentante esemplare della generazione di artisti che raccolse il testimone dei grandi autori degli anni Settanta del Cento» (GUIDA-LARGHI 2014: 412), «créateur et protagoniste de “fin’amor”», che assolse un compito «de premier plan dans l’élaboration de la culture courtoise» (LOEB 1987: 312) e «auquel il nous faut reconnaître une extraordinaire habilité au niveau compositif et formel» (FERRARI 1992: 885), viaggiò molto e condusse vita da girovago fino a raggiungere paesi del tutto estranei alla consueta itineranza dei lirici in lingua d’oc; meno noto, in generale, è che il trovatore tolosano si distinse tra i verseggiatori del tempo per una sorta di «patriotisme amoureux» (HUTCHINSON 2007: 382), per una speciale tendenza a correlare gli spazi fisici e geopolitici alle sue reali o immaginarie vicende amorose, per una particolare insistenza nell’utilizzo dei medesimi sfondi reticolari nella rappresentazione della sua «géographie passionnelle» (HUTCHINSON 2007: 382), per un singolare attaccamento, pur nel suo continuo peregrinare, ad un ambito sentimentale omogeneo, ben radicato, essenzialmente “statico”, per quanto multiscalare, dominato e illuminato dalla “resplendor” della donna di volta in volta evocata e dietro la quale si celavano legami mecenateschi, assistenziali, collaborativi, ideologici, affiliativi, congregativi durevoli e fortemente condizionanti.

Il polo principale d’attrazione, contemplazione, descrizione, propaganda, fu per Peire, almeno fino agli scorcii del XII secolo, la bassa Linguadoca, la regione cuscinetto posta al confine tra la contea di Tolosa e il viscontato di Béziers e di Carcassona, abbracciante le grasse plaghe dell’Aude e le creste della Montagna Nera, costellata di manieri all’interno dei quali la “leisured class” locale si compiaceva d’accogliere ed ospitare con munificenza giullari e intrattenitori occasionali che, rompendo l’isolamento, alleggerivano con la loro verve, con la loro “foudat”, con la loro stravaganza, con la loro colta conversazione, la rigidità, il grigiore, l’austerità della vita di tutti i giorni. Le dimore signorili del Lauragais e del Razès, in particolare, sembravano disposte e impegnate a mantenere «des belles manières courtoises et des valeurs mondaines dans une société brouillonne et soucieuse d’amour» (BRENON 1995: 145), erano popolate e presiedute da donne brillanti, evolute ed emancipate che favorivano l’allineamento, la crescita e il progresso degli elementi costitutivi della civiltà occitana, si configuravano agli occhi del Vidal come un vero “paradiso”, in cui era gradevole soggiornare. In quest’area –comprendente i “castra” di Fanjeaux, Limoux, Laurac, Montréal, Saissac, Mas-Saintes-Puelles, Lombers, Montolieu, nonché il Cabardès svolgente funzione di cerniera tra l’Albigese e il Carcassese–, scarsamente permeata e permeabile dalla “falsa predicansa” dei ministri della Chiesa, governata da baroni fondamentalmente e tendenzialmente avversi alle pretese e alle ingerenze negli affari temporali dei tonsurati dimentichi del loro abito e dei loro sacri uffizi, fiorivano, a detta dello stesso Peire, «amore e gioia/ e tutto

ciò che conviene a valore/ e cortesia sincera e perfetta»³ e, secondo l'incontestabile quasi contemporanea testimonianza dell'autoctono Raimon de Miraval, trovavano terreno fertile "joi", eleganza, generosità, spirito di socievolezza, fervore amoroso, serena convivenza, aspirazioni avanguardiste femminili, sublimazioni liriche.⁴

Ma questo eden terrestre prediletto da Peire Vidal e Raimon de Miraval era altresì, a partire dall'ultimo terzo del Cento, l'epicentro del movimento eterodosso cosiddetto "cataro", la zona della Linguadoca maggiormente e più profondamente segnata dalla diffusione della protesta contro il centralismo e il dogmatismo della Chiesa di Roma, il comprensorio ove i "deviazionisti" in materia religiosa registrarono i primi convertiti e i più convinti adepti (soprattutto nei piani alti della piramide sociale), la galassia in cui più facilmente si propagò il programma di ritorno all'ecclesia primitiva, attecchirono ideali di purificazione universale ai quali era problematico e imbarazzante sottrarsi, l'"arcipelago" verso cui non a caso il futuro san Domenico diresse a cominciare dal 1206 i suoi sforzi di (ri)evangelizzazione.

In punto focale e nevralgico di questo tratto territoriale infettato dalla "pestenza" manichea trasmessa dagli "apostoli di Satana" sorgeva su un'altura, a 60 chilometri a sud-est da Tolosa, nell'odierno cantone di Fanjeaux, il castello di Laurac,⁵ che diede il nome di Lauragese alla "perditissima regio" circostante. In esso aveva sede una signoria costituita nei primi decenni dopo il Mille, importante sul piano strategico perché controllava la via di comunicazione stradale tra Tolosa e Carcassona, dotata di consistenti proprietà fondiarie, che si distinse per grosse elargizioni alle vicine commende ospedaliere di Pexiora e Caignac, raggiungendo, in seguito ad azzeccate unioni matrimoniali, il suo apogeo proprio sul finire del XII secolo.

Nella canzone-sirventese *Mos cors s'alegr' e s'esjau*, imbastita certamente prima del 1192 giacché nella strofa V è encomiasticamente citato come vivo il visconte di Marsiglia (Raimon Jaufre Barral) morto in quell'anno, assieme all'elogio di aristocratici aventi dimora tra l'Albigese e il Carcassese, si trovano l'omaggio e l'esplicita professione d'innamoramento di Peire Vidal nei confronti di una donna designata non con il suo autentico e reale appellativo, bensì mediante un sintagma composto dalla successione aggettivo possessivo + aggettivo qualificativo + sostantivo, giusta una formula ricorrente in molti altri testi trobadorici. Nel suo gioco lirico, nella sua *fictio* amorosa l'artista decise d'avvalersi, entro una griglia di alternative possibili, di una modalità allusiva e identificativa non diretta e aperta, di un comunicato rappresentativo della sua tensione affettivo-estimativa e deferenziale debordante dai

3. Traduzione italiana (a c. di ZAMBON 1999: 37) dei vv. 5-7 della canzone sirventese *Mos cors s'alegr'e s'esjau*.

4. Indicativo, al riguardo, il sirventese *A Dieu me coman, Bajona* nel quale, porgendo una serie di consigli al suo giullare, il trovatore raccomandava di recarsi nel Carcassese presso signori cortesi e generosi di così alto numero che era impossibile designarli singolarmente «c'obs n'i aurian caranta / sirventes a dir los pros; / car greu triar fay un ni dos / mest corteza gent aianta» (vv. 19-22).

5. La formazione toponimica con il suffisso "-acum" sta senza dubbio a indicare un'origine antica.

limiti della secca denominazione e poggiante sulle capacità deciftrorie del suo ben individuato uditorio, ritenuto in grado di cogliere senza difficoltà il riferimento alla donna celebrata, e giudicò conveniente impiegare un'ingegnosa e raffinata metafora, una circonlocuzione tutto sommato trasparente per via della specificazione immediatamente aggiunta e correlata, per denotare –e non ascondere– l'ispiratrice/destinataria dei suoi settenari. Attraverso i vv. 15-19 della sua sopra menzionata "pièce" Peire rese manifesto che «Mos Bells Arquiers de Laurac, /de cui m'abelis e-m pac,/m'a nafrat de part Galhac/ e son cairel el cor mis; / et anc mais colps tan no-m plac». ⁶ L'immagine, lievemente adattata, di Cupido dardeggiante che ferisce il cuore del poeta è di chiara ascendenza classica, ripresa dal mondo latino che non faceva, invero, grande distinzione tra la bramosia e il dio che la determinava e il Vidal risulta fra tutti i dicitori in rima occitani quello che più frequentemente ed esplicitamente ricorse alla figura-simbolo del desiderio irresistibile e prepotente per rappresentare lo scompiglioprodotto dalla creatura assomigliante al fanciullo alato con arco e frecce, suscitatore della passione amorosa. E come perspicua doveva riuscire nei disegni del trovatore l'allegoria dell'iniziazione alle sofferenze del cuore, così inequivoco e palese è probabile gli apparisse il riconoscimento immediato –da parte di un pubblico elitario competente, avvertito e consapevole del rapporto intercorrente tra "verba" e "res"– della "domna" adombrata con elegante e dotta perifrasi. Spetta a noi diradare le nebbie frapposte dal tempo, situare il recitativo pervenuto in un corretto sfondo compositivo spiegandone le finalità extraestetiche, depurandolo dalle superfetazioni interpretative mitomimetiche, ricostruendone adeguatamente le coordinate storico-ambientali, senza dimenticare che ciò che bisogna far (ri)emergere è non la singola persona, bensì la realtà in cui era inserita.

Si impongono, preliminarmente, due considerazioni: 1) in tutta la raccolta superstite di liriche del Vidal il componimento registrato nella Bibliografia Elettronica dei Trovatori⁷ col numero 364,27 è l'unico in cui si trovi accenno alla "domina" (perché il testo non lascia dubbi circa l'appartenenza al genere femminile dell'essere magnificato) di Laurac generatrice dell'attrazione provata dal poeta; 2) sempre, nell'insieme del legato trobadoresco rimasto (e il creatore tolosano di trapunti rimico-melodici non fa eccezione), le figure –di qualsiasi specie o categoria sistematica– reputate meritevoli di segnalazione diretta o cifrata, soprattutto se chiamate in causa in contesti encomiastici, si rivelano appartenere ai ranghi più elevati e con speditezza ravvisabili per l'eccellenza delle loro qualità e della loro posizione sociale.

Dopo queste premesse torna utile ricordare con R. Lafont che ai tempi di Peire Vidal il castello-fortezza di Laurac accoglieva all'incirca «150 habitants» (LAFONT 1982: 275); di conseguenza riesce difficile condividere il troppo semplicistico parere di J. Anglade secondo cui il bell'arciere evocato dal trovatore sarebbe da

6. Si estrapola dall'edizione di AVALLE 1960: 147.

7. Bibliografia Elettronica dei Trovatori (BEeT), 364,27.

omologare a «la femme ou la fille d'un chevalier de Laurac» (ANGLADE 1923: 426), d'un incognito ed oscuro "miles castris". Tenendo conto delle abitudini e delle modalità laudativo-celebrative dei verseggiatori in lingua d'oc, si prospetta più attendibile supporre che il Nostro abbia voluto rivolgere, con formula ellittica, il suo canto e i suoi incensamenti non ad una qualunque rappresentante del gentil sesso risiedente nel maniero di Laurac, ma piuttosto ad una figura apicale solitamente vivente nello stesso, ad un'esponente della famiglia feudale che deteneva la signoria della rocca-villaggio.

Come sopra accennato, la "domus" patrizia di Laurac era d'antica ascendenza (probabilmente emanata da un ceppo aristocratico locale d'età carolingia) e nei primi decenni del Cento a tenerne il timone era un certo Guilaberto che nell'aprile 1123 dettò "in extremis" il proprio testamento, dal quale apprendiamo che suoi eredi erano la moglie Ava e i tre figli Guilaberto, Sicardo e Gausberto (GÉRARD-GÉRARD 1999: II, 482-484). Quest'ultimo venne pure lui a mancare l'anno successivo e al comando del casato si pose Guilaberto, che intorno al 1130 si beccò una scomunica per aver usurpato dei beni dell'abbazia tolosana di San Saturnino (CAZES 1999: 36, 38) e passò prematuramente ad altra vita lasciando a succedergli il cadetto Sicardo, di cui rimangono tracce documentarie fino al 1177. Il longevo nobiluomo di Laurac condusse una saggia politica di oscillazione tra i conti di Tolosa e la stirpe dei Trencavel, visconti di Albi, Nîmes, Béziers, Agde, Carcassona e Razès, riuscendo a ingrandire considerevolmente il patrimonio del suo lignaggio, che poco dopo la metà del secolo comprendeva tutta la parte meridionale del Lauragese, con Montréal, Montferrand, Avignonet, Castelnaudary, Pexiora, Molandier, La Pomarède, Moussoulens e includeva nell'Albigese i castelli di Breus, Montaigut e "Gaillac" (su cui la famiglia vantava diritti potestativi ancora nel 1231 (DEVIC-VAISSETE 1879: VIII, 949-951)). Sicardo ebbe una moglie di nome Tiburgia che gli diede almeno quattro figli maschi, Sicardo, Guglielmo Pietro, Guilaberto e Ugo, più una femmina, Bianca. Dopo la scomparsa del padre (avvenuta prima del 1180) i legittimi eredi provarono ad amministrare "pro indiviso" gli enormi beni trasmessi, ma Guilaberto chiuse gli occhi per sempre nel 1181-1182 e Ugo di lì a poco decise di menare esistenza autonoma ritirandosi nel castello di Montferrand, dal quale trasse la specifica intitolazione signorile che l'accompagnò nei documenti rimasti (il più tardo risalente al 1199). Sicardo e Guglielmo Pietro continuarono a governare assieme per punta pezza, ma di loro non si conosce discendenza diretta né alcuno scritto che li dimostri in vita nel XIII secolo. Nel 1200 «Aimericus, dominus Montis Regalis et dominus Lauriaci», cedendo una piccola proprietà rurale all'abbazia di Boulbonne, confermò l'efficacia delle donazioni in precedenza effettuate dal suo «avunculus, scilicet Sicardus de Lauriaci».⁸ Il nome di Aimerico non risulta mai prima attestato nella schiatta dei Laurac e si scopre portato invece da un personaggio qualificato

8. Segnalazione dell'inedito documento in CAZES 1999: 40, n. 33.

nelle fonti pervenute come cognato di Sicardo, propriamente da Aimerico di Roquefort (AJAC 1960: 136). Questi era il feudatario possessore dell'omonimo maniero nei pressi di Castres, a strapiombo sul fiume Sor (nell'odierno dipartimento del Tarn), dominatore della porzione nord-occidentale della Montagna Nera (fino al "castrum" di Montgey), nonché sire di Alzona, sede dell'antico vicariato carolingio, ed aveva sposato la sorella di Sicardo, Bianca di Laurac. Tra i casati di Roquefort e di Laurac erano, invero, insorti degli attriti e delle contese agli inizi della seconda metà del Cento in merito a diritti potestativi riguardanti il castello di Montréal ed è probabile che l'unione matrimoniale tra i due esponenti delle famiglie in contrasto sia servita ad eliminare i dissapori e a stabilire una "tranchante" e durevole alleanza. Certo è che grazie a quelle nozze «la maison de Laurac atteignait le maximum de sa puissance, en élargissant sa zone d'influence sur le Carcassès et en affermissant ses droits sur l'ensemble du Lauragais et de la Montagne Noire» (CAZES 1999: 43). Segno inconfutabile della raggiunta armonia tra i due lignaggi può considerarsi l'atto di fondazione, nel 1194, del "castrum" di Pexiora, sottoscritto congiuntamente dai due cognati Sicardo di Laurac e Aimerico di Roquefort (RAMIÈRE 1939: 535-536). Da cerniera fra le due dinastie signorili fungeva indubbiamente Bianca, sorella di Sicardo e moglie di Aimerico. Ella, provvista d'un nome proprio 'immaginativo' e 'parlante', estraneo alla tradizione religiosa cristiana, non poteva non essere conosciuta, riguardata con stima, simpatia ed ammirazione, blandita ed incensata da Peire Vidal, «familier de la noblesse campagnarde du Carcassès et de la Montagne Noire» (ROQUEBERT 1982: 276), assai pratico ed innamorato della regione al punto da non peritarsi di dichiarare che avrebbe voluto restare per sempre in quel paese ove i cavalieri e le dame erano modelli di "cortesia".⁹ Trovandosi in anni di poco precedenti al 1192 in "tournée" in quelle contrade, dopo aver soggiornato nell'Albigese, il cantautore tolosano stese in una pausa del suo girovagare la canzone-sirventese *Mos cors s'alegr' e s'esjau*, «mezzo panegirico collettivo e mezza relazione di viaggio» (AVALLE 1960: 146), in cui pensò bene di accomunare nelle lodi l'oggetto abituale e vulgato dei suoi sospiri amorosi, *Na Loba*, e il "bell'arciere di Laurac", accanto al quale si sentiva «felice e contento», ma fino ad oggi di ardua identificazione.

Nel tentativo di riconoscere i contorni storici e personali della signora celebrata con similitudine che al Nostro doveva apparire attagliata e trasparente, non bisogna dimenticare, anzi tutto, che l'omaggio pubblicamente prestato veniva in genere diretto nella lirica trobadorica verso individui che si sapevano nella condizione di poter accordare ospitalità, favori e sostegni di varia natura a chi era solito "anar per cortz", che i (le) destinatari(e) di versi elogiativi e adulatori erano per lo più figure in grado di remunerare lautamente i dedicanti, specie se la loro lusinghiera menzione/allusione costituiva –come nel caso che si discute– non accessorio puramente galante o complimentoso, bensì elemento fondamentale del recitativo, parte strut-

9. Istruttiva al riguardo la rilettura del componimento BEdT 364,27.

turale, organica ed insopprimibile della sostanza lirica. Bianca di Laurac era –ed appariva a qualsiasi menestrello degli ultimi decenni del XII secolo– alla sommità dell’organizzazione nobiliare esistente nel Carcassese, aveva le potenzialità economiche, intellettuali e culturali per ergersi a protettrice, benefattrice e interlocutrice di intrattenitori e animatori sociali meritevoli di ricompense e donativi. A spingere verso una sua omologazione con il “bell’arciere di Laurac” immaginificamente evocato dal Vidal contribuisce non poco l’informazione dispensata da Peire stesso nel v. 17 del “figmentum” sopravanzato, nel quale il rimatore tenne a precisare: «m’a nafrat de part Galhac». Il ragguaglio non ha finora riscosso presso la critica l’attenzione e il rilievo che gli spetta, ottenendo al massimo l’annotazione generica che il toponimo utilizzato si riferisce alla località posta «nel Tarn, a nord dell’Aude» (AVALLE 1960: 147). È del tutto sfuggita la valenza ammiccative, designativa, affigurativa del comunicato contenuto nel settenario: il richiamo di Galhac, ove la nobildonna avrebbe inesorabilmente ferito il trovatore, si rivela, a ben scrutare, non casuale, ma provvisto d’una carica denotativa speciale e preziosa per gli “entendens” del tempo e della zona, i quali erano sicuramente al corrente e consapevoli che il castello albigese citato da Peire era di pertinenza dominicale della famiglia insediata a Laurac (lo si è osservato e sottolineato sopra), avevano la competenza e l’abilità di adeguatamente decodificare il “signum” geografico adoperato e quindi di afferrare con la mente che il colpo al cuore era stato prodotto dalla stessa blasonata gentildonna che signoreggiava nel Lauragese, l’unica per la quale tornava significativa e pregnante la doppia e ravvicinata referenza toponimica sottilmente fornita dall’argomentatore poetico.

Nella prospettiva agnitizia che qui interessa non è altresì da trascurare il fatto che nell’ultima strofa di *Mos cors s’alegr’ e s’esjau* Peire Vidal abbia dichiarato di voler prendere definitivo commiato dal Carcassese, raccomandando a Dio «Monrial / e-l palaitz emperial» (vv. 29-30). Anche la menzione di Montréal e del suo splendido castello non può considerarsi fortuita, quando si valuta il contesto complessivo e si ricorda che proprio lì era solita, in prevalenza e di preferenza, soggiornare con il marito e la prole Bianca di Laurac. Solo costei aveva –e in concreto sfruttò– la possibilità di variare il proprio domicilio e di dimorare, a seconda delle necessità, delle predilezioni, degli impegni, dei capricci del momento nei tre maestosi ed incantevoli siti citati, di certo “pour cause” simultaneamente e congiuntamente dal trovatore tolosano. Da aggiungere, inoltre, in questo quadro ricostruttivo e interpretativo il particolare, estremamente significativo e carico di conseguenze sillogistiche, che l’unico figlio maschio generato da Aimerico di Roquefort e da Bianca di Laurac, battezzato con lo stesso nome del padre, portasse, già nel 1200 (come indietro segnalato) e pure in documenti degli anni successivi, il duplice ed appaiato titolo nobiliare di «dominus Montis Regaliset dominus Lauriaci».

Non osta all’ipotesi identificativa affacciata la circostanza che negli ultimi anni del Cento, dopo essere rimasta vedova e con i figli ormai maggiorenni (oltre ad

Aimerico aveva messo al mondo quattro femmine: Mabilia, Giralda, Navarra, Esclarmonda), Bianca di Laurac risulti essere diventata seguace delle concezioni cosmogoniche e metafisiche dualiste, aver aderito al credo di quanti ponevano al centro delle loro meditazioni e del loro agire nel consorzio umano la preoccupazione di una “buona fine”, si mostravano sensibili alle istanze di rinnovamento e di catarsi della “Grande Chiesa” fermentanti soprattutto nelle sfere più elevate ed istruite, peraltro esarcebate dai mai depositi disegni delle istituzioni religiose locali di recupero delle decime, di confisca e sottrazione di beni feudali, dei professati intendimenti di esercitare un opprimente ufficio di irreggimentazione etico-culturale. I membri dell’élite castrale della bassa Linguadoca erano in realtà e per un’alta percentuale scontenti della chiesa apostolica romana (ritenuta avida ed ipocrita) e dei suoi ministri, apparivano animati dal desiderio di forme devozionali più soggettive e meno rituali di quelle sperimentate nelle loro diocesi, non soffocavano l’aspirazione ad un contatto diretto e personale con la parola di Dio. Questa la ragione per cui in gran parte delle dimore patrizie del Carcassese non si registravano al passaggio dal XII al XIII secolo seri impedimenti alla circolazione e all’opera di proselitismo dei “buoni uomini” che esortavano al respingimento delle tentazioni terrene e diffondevano un messaggio spirituale in sintonia col crescente pessimismo esistenziale. Non stupisce affatto che Bianca di Laurac, appartenente «à la génération qui naquit entre 1160 et 1180» (ROQUEBERT 2000: 72), documentatamente la più contagiata dal verbo ereticale, abituata a vivere in spirito di libertà, di carità, di generosa accoglienza, di franca e lieta conversazione, presumibile frequentatrice di persone di buone qualità e prodighe di saggi insegnamenti, abbia potuto, nell’ultimo tratto del suo itinerario mondano e avendo già compiuto un proprio percorso di miglioramento interiore, prestare ascolto ai predicatori di un vangelo autenticamente messo in pratica, diventando prima “credente” e poi “perfetta” nella “fede veramente cristiana”. E nulla di strano se, come pare, assunse il ruolo di direttrice delle coscienze all’interno del suo parentado e, conformemente a quanto sempre più spesso accadeva nella magioni signorili della zona adattate all’occorrenza in luoghi di riunione e di preghiera, fondò ed istituì una comunità di “buone donne”, aprendo prima del 1202 le porte delle sue tante abitazioni ai “puri e casti” che denunciavano le “macchie” e le “rughe” della Chiesa ufficiale, e impiantando, sull’esempio dei conventi femminili, nel suo stesso castello nativo ed eponimo, per le sue pie “sociae”, una “domus” speciale da lei medesima guidata e regolata. Certo è che Bianca influenzò e condizionò l’educazione e la formazione religiosa della sua domesticità tanto immediata quanto allargata, nonché della sua famiglia: tutti indistintamente i suoi cinque figli abbracciarono e condivisero le dottrine dei neoariani, il loro programma riformistico, la loro violenta polemica contro l’“establishment” ecclesiastico. Mabilia risulta dalle deposizioni raccolte nei registri dell’Inquisizione essere stata ordinata “perfetta” tra il 1200 ed il 1209, aver svolto funzioni sacerdotali alternative, aver dispensato il “pane spirituale” necessario alla risalita nella patria celeste; Giralda andò in sposa

all'aristocratico detentore della piazzaforte di Lavaur (nell'Albigese)¹⁰ e, rimasta vedova, dovette affrontare i ripetuti assalti di Simone di Montfort, cadendo prigioniera nel maggio 1211 del capo delle milizie crociate, che la fece buttare in un pozzo e, ancor viva, ricoprire di pietre¹¹; Navarra, prese a consorte «le baron le plus puissant de la vicomté de Béziers» (BELLERON 1948: 203), Stefano di Servian, più volte «excommunié comme fauteur et recéleur d'hérétiques»¹² (ROQUEBERT 1970: 246) e, dopo la scomparsa del marito, senza mai abiurare, si ritirò a Montségur, ove finì i suoi giorni nel 1234; Esclarmonda fu data in moglie a Guglielmo di Niort, signore del “pays de Sault” posto al confine orientale dei Pirenei, tradizionale alleato dei Trencavel ed oppositore dell'arcivescovo di Narbona, documentalmente attestato attivo tra il 1193 ed il 1206, e dall'unione nacquero quattro figli maschi,¹³ tutti schierati, a partire dal 1220, con la loro clientela «contro i Francesi e i chierici» e sottoposti a permanenti vessazioni e continui processi nei tribunali dell'Inquisizione assieme alla loro madre, che interrogata intorno al 1234 circa le sue credenze

10. Nella prima parte della *Canso de la crozada* si legge che «Lavaurs fon tan fortz vila que anc e nulh regnat / plus fort en terra plana non vi om que fos natz, / ni ab milhor clausura ni ab plus prions fosatz» (MARTIN-CHABOT (ed.) 1960: 164, lassa 68, vv. 1-3).

11. Guilhem de Tudela non poté trattenersi dall'aggiungere nel suo resoconto del misfatto: «don fo dols e pecatz, / que ja nulhs hom del segle, so sapchatz de vertatz, / no partira de leis entro agues manjat» (MARTIN-CHABOT (ed.) 1960: 164, lassa 68, vv. 21-23).

12. È tuttavia da tener presente che, catturato nel luglio 1209 dall'armata capeggiata da Simone di Montfort, Stefano riconobbe pubblicamente, nel febbraio 1210, i suoi errori e ripudiò l'“eretica pravità”, riconciliandosi con la Chiesa ed ottenendo la restituzione dei beni che gli erano stati confiscati. Giustamente è stato notato che «il faut se garder de voir, dans ces lignages et dans ces clans cathares, des blocs idéologique sans contradictions internes et sans fissures» e che «les galaxies cathares ne paraissent pas s'être coupées totalement de l'univers catholique» (ROQUEBERT 1985: 236, 238), ma corre l'obbligo di rilevare che i ritorni nel seno di Santa Madre Chiesa quasi mai comportavano delle professioni di fede cattolica (anche perché raramente gli attanti erano in grado di percepire le differenze di fondo fra le due concorrenti religioni), erano molto spesso dettati da motivi d'opportunità e di convenienza.

13. Il maggiore, Bernardo Ottone, comparso nel novembre 1242 davanti all'inquisitore Ferrer, confessò d'essere stato allevato da bambino, a cavallo del 1200, per quattro o cinque anni, a Laurac, nella casa della nonna Bianca, “*heretica induta*”, d'essere stato da lei iniziato alla tolleranza nei confronti dei “buoni uomini” e all'ossequio del loro zelo religioso, d'aver preso possesso dopo il 1211 di Laurac come legittimo erede del bisnonno Sicardo, dando asilo ai perseguitati e ai “*faidits*”, d'aver partecipato nel 1220 alla difesa di Castelnaudary contro le truppe di Amalrico di Montfort, d'essersi battuto con tutte le sue forze contro i crociati fino all'arrivo nel sud della Francia del re Luigi VIII nel 1226, quando scrisse a quest'ultimo dichiarandosi «impaziente di porsi sotto le sue ali e sotto la sua saggia dominazione», d'essere stato ferito, al tempo della sua resistenza, alla testa da una freccia e d'essere stato trasportato a Laurac, ove nel timore d'una morte repentina ricevette il “*consolamentum*” da Guilaberto di Castres, d'essere nuovamente caduto nell'errore ereticale dopo la sottomissione al re e alla Chiesa, d'essere stato imputato d'alto tradimento e d'essere stato condannato in contumacia a morte nel febbraio 1236, ma d'aver fatto appello alla clemenza e alla benevolenza del sovrano francese e del papa recandosi appositamente a Roma nel 1238 e assicurando con giuramento di non aver mai “adorato” alcun perfetto. La sua richiesta di perdono trovò accoglienza ed egli, anche se ormai aveva perso potere e prestigio, riuscì a sopravvivere almeno fino al 1250.

religiose non esitò a rispondere sdegnosamente (ma ambigualmente) di possedere e seguire una fede più salda e cristallina di quella «di tutti i prelati del mondo» (DOUAIS 1990: I, LXIII); Aimerico, come s'è detto unico discendente maschio ed erede dei cospicui dominî provenienti dal lignaggio paterno e da quello materno, a proposito del quale l'autore della prima parte della *Canso de la crotzada* (pur avverso ai dissidenti religiosi) non potè fare a meno di rapportare che «n'ot plus ric cavalier en Tolza ni-el comtat,/ ni plus larc depesaire, ni de major barnat»,¹⁴ rinomato protettore del trobadorismo,¹⁵ ebbe un destino tragico: dopo aver inutilmente cercato di mettere a confronto e d'accordo nel 1207 nel suo castello di Montréal i massimi teorizzatori del credo dualista e i più accreditati rappresentanti del campo cattolico ed aver con insuccesso tentato di coinvolgere nel “negotium fidei et pacis” il re Pietro d'Aragona ponendosi, assieme ad altri feudatari, sotto la sua sovranità, privato dei beni aviti da Simone di Montfort, si lanciò nel 1211 a Lavaur in soccorso della sorella Giralda e della piazzaforte assediata, ma, sconfitto dei crociati, fu «pendutz, ab tant cavaer de latz»¹⁶.

È fuor di dubbio, comunque, che Bianca di Laurac, prima che “perfetta” sotto il profilo teologico e devozionale, fu cronologicamente, eticamente, intellettualmente, fenomenicamente perfetta nell'osservanza del codice cortese, favorevole allo sviluppo del canto nell'idioma indigeno (che rappresentava di per sé un'opzione accomunante e affratellante, un segno di dissenso e reazione all'impiego della lingua latina voluto negli ambienti clericali) e all'affermazione di una lirica non conformista prodotta da “artifices” spiritualmente, ideologicamente, psicologicamente, evoluti, bendisposta verso chi esaltava l'amore in tutte le sue sfaccettature ed estrinsecazioni e nei confronti di un lirismo che avvolgeva il trasporto passionale in un'atmosfera rarefatta e quasi mistica, incline per natura ad accogliere ed eleggere a «sos amics privatz» (secondo la definizione di Peire Vidal in BEdT 364,45:39) gli “omes honratz”, in possesso di “saber e sen”, aureolati di prestigio, che elaboravano e diffondevano, assieme ad una parola nuova, concezioni sociali e relazionali progressiste ed inclusive. Nella sua corte, ove la distanza fra coniatori e utenti di messaggi impegnati è probabile fosse assai ridotta, la donna doveva verosimilmente apparire depositaria dei più alti valori umani, rappresentare «la part spirituelle de l'homme, celle que son âme emprisonnée dans le corps appelle d'un amour nostalgique que la mort seule pourra combler» (ROUGEMONT 1939: 103), costituire l'elemento di mediazione e il collante tra realtà sentimentale e idee religiose, collocarsi al centro

14. Così nei vv. 11-12 della lassa 68 nell'edizione curata da MARTIN-CHABOT 1960: 164.

15. Raimon de Miraval lo citò, in termini assai lusinghieri, nella *tornada* del suo sirventese *A Dieu me coman, Bajona* (TOPSFIELD (ed.) 1971: 318) e il redattore della versione C della *razo* anteposta ai componimenti BdT 406.4, 27 e 38 lo ricordò tra i nobili spasimanti di Loba de Penautier (BOUTIÈRE-SCHUTZ (ed.) 1964: 384).

16. Ci si avvale, ancora una volta, del resoconto presente nella *Canso de la crotzada* (MARTIN-CHABOT 1960: 164).

dei meccanismi di funzionamento degli scambi –che non potevano non esistere sul piano delle essenze immateriali– fra banditori di tesi trascendenti e divulgatori di proposizioni, modelli, programmi immanentistici rivalutanti la figura matriarcale nell’indirizzo e nello svolgimento dei rapporti interpersonali.

Nei “castra” del Lauragese, del Cabardese, della Montagna Nera, visitati per scopi diversi ma contemporaneamente dai “nuntii” del male votati all’itineranza, cioè dagli eresiarchi contestatori del monopolio religioso chiesastico, e dagli ideatori e interpreti del “grande canto cortese”, rami di un medesimo albero dagli antagonisti giudicato tralignato e marcio –eppure dotato d’una straordinaria capacità d’adattamento–, indistintamente preoccupati di mantenere forti legami con la realtà locale, intenzionati e rivolgersi allo stesso uditorio signorile reputato potenzialmente sensibile alle istanze ideologiche e alle sollecitazioni mentali e sensitive di cui erano rispettivamente, quantunque divergentemente, suscitatori e propalatori, è presumibile siano avvenuti fra gli appartenenti alle due tipologie di cultori e educatori dello spirito, incontri, contatti, discussioni improntati a reciproco rispetto e a tranquilla convivenza (anche perché gli “pneumatici” venivano percepiti non come sovversivi “in fide aberrantes”, bensì nella qualità di “buoni uomini” che seguivano i vangeli meglio del clero ufficiale e meritavano quindi considerazione e stima), forieri di vicendevoli influssi, rifrangenze, “retentissements”.

Sorge spontanea, dopo il proposto ravvisamento del “bell’arciere di Laurac” celebrato da Peire Vidal nella castellana sorella di Sicard di Laurac e moglie di Aimerico di Roquefort, documentalmente attestata seguace e fautrice, con tutta la sua figliolanza, dell’eterodossia neoariana, la domanda sulle reali credenze del trovatore tolosano, su una sua possibile e da più parti ventilata adesione al movimento “albigese”, sulle eventuali ripercussioni nella sua produzione lirica. Il quesito è di grande importanza, prospettandosi di maggiore interesse in seguito agli svelamenti effettuati, e non può essere in questa sede eluso per economia di spazio e di carta.

Come Raimon de Miraval,¹⁷ così Peire Vidal, negli ultimi decenni del XII secolo, intrattenne rapporti che non è esagerato definire osmotici con un patriziato che risaputamente prestava ascolto agli esponenti della dissidenza religiosa, che dava senza problemi o restrizioni il permesso di circolare liberamente e di predicare nei luoghi abitati ricadenti sotto la propria potestà a sospetti e/o invisibili all’“establishment” politico-fideistico tradizionale, si mosse, a quanto pare, con soddisfazione in un contesto geografico, sociale, spirituale, culturale profondamente impregnato di eresia, soggiornò sicuramente con gradimento nei castelli di un’“élite” evoluta, ma tanto manifestamente quanto improvidamente simpatizzante delle “Buone Donne” e dei “Buoni Uomini” (che era addirittura solita soccorrere e difendere). La canzone sirventese *Mos cors s’alegr’ e s’esjau*, al pari del coevo canto d’addio *Tart mi veiran mei amic*, è tutta un tributo di ammirazione –e assieme di rimpianto– per la compagine

17. Sulla cui supposta collusione con il movimento eterodosso vd. GUIDA 2022b.

gentilizia dell'Albigese e dell'Aude, delle regioni, cioè, più infettate dal virus d'origine manichea, ma ciò nonostante definite dal trovatore tolosano «un paradiso». La verità è che nei castelli della zona sud-orientale della Linguadoca, prima del brutale avvento delle “*militiae Christi*”, cortesia ed eresia andavano a braccetto, che la comunità che assisteva alle “performances” trobadoriche era la stessa che presenziava ai riti deviazionistici, che fra la massa dei cattolici e dei credenti catari (entrambi in gran parte incompetenti in dottrine teologiche) i confini separativi erano molto labili, che in pratica non esistevano eretici, giacché chi si opponeva ai “gregoriani” e alla integralista e totalitaria Chiesa di Roma per motivi fondamentalmente economici e politici e rivalità nell'esercizio del potere locale teneva a proclamarsi autentico cristiano e puro seguace del verbo evangelico, che «*les amiset fidèles des ministres dissidents 'croyaient' de ces derniers qu'ils étaient de bons hommes*» (THÉRY 2002: 81) meritevoli di riguardo e deferenza anche perché miravano a “rigenerare” la «casa terrena del Signore», che i resistenti all'egemonia pretesca e monacale non erano affatto perturbatori dell'ordine sociale bensì solo colpevoli di lesa maestà divina –secondo la formula adoperata nella bolla *Vergentis in senium* del marzo 1199 dal papa Innocenzo III– e spesso continuavano, pur poco convinti, a udire messa presso “*les curés de paroisse*”, mentre strizzavano l'occhio e tendevano l'orecchio agli “amici di Dio”, quasi a voler duplicare le garanzie di salute nell'al di là. Peire, come la maggioranza dei trovatori del tempo, procedette a briglia sciolta in ambiti diversi da quelli fideistici e teofanici, ancorchè toccati da similari problemi metafisici, morali e sociali, ma si guardò bene dal prendere posizione nello scontro già in atto sul finire del Cento fra quanti rigettavano il magistero ecclesiastico e coloro che intransigentemente volevano mettere ordine negli “affari” religiosi, e sebbene nel sirventese *A per pauc de chantar no-m lais*, steso «fra il 14 febbraio 1193 ed il 4 febbraio 1194, molto probabilmente nel Carcassese» (AVALLE 1960: 67), si sia lasciato andare allo sfogo: «*Qu'a Rom'an vout en tal pantais / l'Apostolis e·lh fals doctor Sancta Gleiza, don Dieus s'irais; / que tan son fol e peccador, / per que l'eretge son levat. / E quar ilhs commenso·l peccat, / greu es qui als far en pogues; / mas ieu no·n vuelh esser plaies*» (vv. 9-16), da A. Brenon giudicato percorso da «*lucide anticléricalisme et compréhension empreinte de tolérance du phénomène hérétique*» (BRENON 1995: 145), pure evitò con cura nel resto del suo canzoniere di passare per partigiano o difensore dei devianti imbevuti d'una “sentencia erronea”, tant'è che nei suoi testi rimasti non affiora alcuna proposizione riconducibile a fondamenti o principî incontrovertibilmente e flagrantemente eterodossi. L'insoddisfazione per l'operato dei ministri della Chiesa, rinvenibile anche in altri recitativi del Nostro ma da non porre necessariamente sotto il segno della dottrina, era, come ha avvertito S. Vatteroni, elemento polemico diffuso nei secoli del risveglio spirituale e culturale dell'Europa e il più delle volte non aveva «nulla a che vedere con il catarismo» (VATTERONI 1999: 120), costituiva un luogo comunedelle invettive che s'incontravano nelle poesie latine e volgari del medioevo, si presentava come un chiodo fisso di

coloro che miravano a impostare in maniera più conducente dell'abituale gli stili e le condizioni di vita, le pulsioni naturali e le aspettative soprannaturali individue, i paradigmi etici ed estetici. Bisogna andare piano con le facili assimilazioni e sottrarsi ad una corriva dilatazione del concetto di eresia, occorre attentamente distinguere tra "engagement" e "dégagement" (THOUZELLIER 1968: 153), tra convinzione dottrina e critica riportabile a cause politiche: attorno al nocciolo duro di quanti "non recte sentiebant de fide Christi" c'era un esercito proteiforme e variopinto di fautori e ricettatori, simpatizzanti, occasionali "compagni di strada", "erranti" per esigenze o convenienze pratiche. Non si può tuttavia fare a meno di valutare assieme al dato interno quello esterno, l'ambiente di appartenenza e di gravitazione di ciascun indiziato di partecipazione al "criminale" movimento eterodosso, ricordando che al passaggio dal XII al XIII secolo si viveva in una società in cui, a tutti i livelli, le scelte dinastiche e politiche, così come quelle religiose, costituivano un fatto collettivo più che personale, in cui gli orientamenti del clan e i legami di solidarietà condizionavano pesantemente le credenze e i comportamenti del singolo, il quale nella realtà concreta non aveva voce se non come esponente di un gruppo, di un lignaggio, di una clientela. Sapendo che Peire Vidal era solito spostarsi frequentemente, per ragioni di lavoro e di "bonne sociabilité", da una località all'altra del "Midi", prediligendo la "perditissima regio" sud-orientale della Linguadoca, percorsa in lungo e in largo dai "bos crestias", e tenendo presente con un semplice calcolo probabilistico che è impossibile non abbia «croisés et côtoyés... des Bons Hommes et des Bonnes Femmes» (ROCHE 2004: 139) spesso dotati di capacità intellettuali e mimetiche non comuni, disposti e pronti a sostenere un sistema teorico quale quello cortese e trobadorico ispirato a ideali di purezza e di relativa castità, all'esaltazione del rapporto fondato sull'assenza, sul ripiegamento solipsistico, sull'alienazione, sulla "fin'amor" e sui valori socializzanti che l'accompagnavano, non si possono certo leggere troppo candidamente i passi in cui risultano esaltati i baroni dell'Albigese, del Lauragese, della Montagna Nera, del Foix, quegli stessi personaggi che qualche anno più tardi appariranno tra i protagonisti della tragedia provocata dalla crociata e «s'illustreront comme les plus redoutables défenseurs du catharisme et de la Vicomté de Carcassonne contre Simon de Montfort» (BRENON 1995: 146).

La signora di Laurac celebrata in *Mos cors s'alegr' e s'esjau* apparteneva, come indietro s'è constatato, ad un clan familiare tradizionalmente contrario alle ingerenze temporali della Chiesa e per contro favorevole e aperto alle manifestazioni festive, alle sortite irriverenti e trasgressive, alle novità culturali, ai "recitals" estasiati ed incantatori provvisti di larghi margini di ambiguità, suscettivi d'ammodernare la sostanza e le strutture di pensiero vigenti, d'ampliare e arricchire gli orizzonti referenziali, letterari, pietistici. Benché, presumibilmente, nell'intimo già attratta dalle idee in materia religiosa e dai messaggi degli "alternativi" convinti d'avere l'"entendensa de be", ella, di fatto, all'altezza cronologica in cui venne congegnata la canzone-sirventese che la incensava, non si asteneva dall'assistere agli spettacoli

promossi e allestiti nei castelli posseduti dal suo aristocratico parentado, non si rifiutava d'intervenire, con la sua "dynamis" mentale, ai rituali mondani che andavano periodicamente in scena, non perdeva occasione d'appropriarsi del sistema nozionale, espressivo e figurativo propedeutico e atto a farle scoprire la "contraclau" giusta per afferrare gli "integumenta" poetici impiegati da intrattenitori dilettanti o professionisti vicini per estrazione geografica, per interessi, propensioni e aspettative spirituali. Tra i blasonati feudatari possessori di "castra" nel Carcassese e i più preparati intellettuali locali creatori di prodotti rimico-musicali leggeri ed eutrapelici, destinati al "solatz", al di-vertimento, alle fantasie sorprendenti impregnate di "sen" e di "foudat", si registrava un intenso e fecondo scambio di conoscenze, di opinioni, di regole morali e comportamentali, di disegni di vita terrena e ultraterrena, mentre si spalancavano ampi spazi di libertà, di cogitazione, di ideazione, di ammaestramento civile e moretico, a chi, come Peire Vidal, programmaticamente rinunciava a svolgere un ruolo militare o partitico o confessionale e si limitava a proporsi «en mainteneur des belles manières coutoises et des valeurs mondaines» e considerava «son affaire l'amour, son arme et son outil la plume» (BRENON 1995: 145).

Gui de Cavaillon e na Galborga

Esponente di una delle famiglie aristocratiche più antiche ed autorevoli del marchesato di Provenza, figura tra le più affascinanti del primo del '200 occitano, agente politico, diplomatico, militare, abituato a tessere accordi e legami coi "magnates de progenie potentum", paladino dell'indipendenza meridionale, poeta ed autore di canzoni, sirventesi, tenzoni, "partimens e coblas", sostenitore di un'etica laica che poneva avanti ad ogni altra cosa i valori cavallereschi, brillante animatore di raffinate assemblee signorili e di colte ed evolute brigate cortesi attratte dal "vivere gentile", dagli "ornamenti" e dai passatempi tipici della civiltà castrale che si era affermata nei decenni precedenti, Gui de Cavaillon fu uno di quegli "uomini di qualità" che meglio riuscirono a far decantare le inquietudini, le asprezze, le frustrazioni della realtà quotidiana, "truccando" e mimetizzando le magagne e le manchevolezze dell'"hic et nunc", traslatandole e sublimandole in una dimensione ludica, illusoria ed utopistica. Il suo legato lirico superstite consta di otto componimenti di varia tipologia tramandati sotto il suo vero e normale distintivo onomastico, cui sono da aggiungere con buon quoziente di attendibilità cinque pezzi dialogici che le rubriche dei manoscritti relatori attribuiscono a "Guionet" o "Guigenet", allocutivo ipocoristico che all'interno dei testi (quasi tutti riportabili ai primordi della sua applicazione rimica) risulta il più delle volte alternarsi a quello semplice ed ordinario Gui, giusta l'usanza di rivolgersi con un diminutivo/vezzeggiativo ai "domicelli", ai nobili non casati, e sono da far confluire e annettere pure i tre recitativi giuntici sotto il nome –chiaramente simbolico e fittizio– di "Esperdut", che Brusoni

ha suggerito con validi argomenti e sulla scorta di pregresse ipotesi identificative di assegnare all'“obrador” del signore-trovatore provenzale (BRUSONI 1998a: 221-227).

Fra i primi esperimenti poetici recanti il marchio di fabbrica di Gui de Cavaillon è da annoverare l'immaginario e artificioso dialogo, tradito da un solo testimone manoscritto, fra il verseggiatore-proprietario e il suo mantello, variazione del genere tenzone, gioco disputatorio volto a catturare l'attenzione e l'interesse di un pubblico appassionato di giostre laiche, di svaghi e diparti culturali, di “finzioni”, di atti comunicativi affratellanti nel campo cognitivo e spirituale e accentuanti il senso di appartenenza ad un corpo sociale pronto a stringersi in rapporto empatico nella rappresentazione, nella decodifica, nell'interpretazione, nella “rifunzionalizzazione” dei “miti” e degli strumenti discorsivi, anche ironici e umoristici, idonei ad affermare le idee, le invenzioni e le esibizioni letterarie, i progetti, i sogni, i sentimenti costitutivi dell'“ars vivendi” che si desiderava difendere e perpetuare di fronte all'onda montante dei “villani” e della più retriva, intransigente e vessatoria, clerocrazia.

Palese è, nell'impostazione e nello svolgimento (prima aggressivo e poi difensivo) della materia, nonché nella conclusione irenica del “metricum litigium” pervenuto, la dipendenza dai modelli altercatori ed agonistici latini e mediolatini in uso nelle scuole dialettiche e retoriche del tempo, ove l'addestramento nella “contentio” (frequentemente giocosa) risulta aver raggiunto l'apice del gradimento e del successo proprio nei secoli XII-XIII. Perfino il ricorso a personaggi astratti o inanimati, a “partners” fittizi, ad oggetti concreti e notoriamente sformati di voce, ma fatti diventare abilissimi locutori, era pratica consueta negli ambiti scolastici e goliardici, nei quali capita d'imbattersi più volte addirittura in “conflictus cappae et domini”¹⁸ analoghi nell'abito e nella sostanza alla controversia in volgare tra Gui de Cavaillon e il suo mantello. Contribuiscono a far ritenere la finta tenzone *Ai, mantel vil*¹⁹ un esercizio giovanile la rarità dello schema metrico-rimico (“unicum” nell'insieme della produzione trobadorica nota), peraltro negativamente marchiato dalla ripetizione in fine di verso dell'aggettivo «dousana» nel penultimo endecasillabo della prima e della seconda strofe e dal ravvicinato ritorno isotopico e senza giustificazione della voce verbale rimante «darei» nei vv. 18 e 22, e, soprattutto, il rinvenimento nella non ampia trama lirica rimasta (trenta versi complessivamente) di repliche di singole unità lessicali immotivate sul piano epistemico, emozionale, estetico, psicologico (così, ad esempio, l'iterazione per ben tre volte nel blocco

18. Il più famoso è quello di Ugo Primate di Orléans, che ingaggiò un dibattito scherzoso col suo misero mantello “sine pluma” e cominciò il contrasto rimico con l'apostrofe “Pauper mantelle”, macroscopicamente omologa all'“incipit” *Ai, mantel vil* impiegato dal signore-trovatore cavaillonese nella sua briosa tenzone. Sulla «situation nettement désavantageuse dans laquelle se trouvent les textes composés et copiés en latin en France au Moyen Âge», produttrice dell'effetto che «ils semblent avoir été chassés de la mémoire de tous les peuples romans», ha richiamato l'attenzione (LOPEZ MUÑOZ 2009: 50), ma a distanza di quasi tre lustri il quadro non è, purtroppo, cambiato.

19. L'edizione di riferimento è quella di KOLSEN 1916-1919: 81-82.

architetture ed espressivo di solo quattro senari della parola «vergoigna» nella prima cobbola –«Que tal vergoignan pris / que vergoigna n’aurei; / qu’enquera-n vauc cap clis / de vergoigna q’eu n’ei – o la non significativa ricorrenza associativa di elementi verbali improduttivi di effetti d’intensificazione semicotematica nel v. 24 – no lai mi portatz, q’eu no·us i portarei»– o la ripresa, priva di speciale potere incantatorio, della medesima base etimologica – “arden/ars” – nei vv.10-11) che, tenendo conto dell’abituale cura posta dai trovatori nella “Herstellung” testuale, nell’uso dei “colores”, nell’imbricazione ed integrazione di ogni dettaglio calato nella spirale comunicativa, nell’evitare i “motz tornatz” senza ragione, nel trattamento quasi alchimico dei materiali messi in contatto, si prospettano come indizi di incertezza nell’organizzazione e nella realizzazione dell’“elocutio”, spie di capacità compositive piuttosto limitate, di non elevati livelli di artisticità, di una tecnica scritturale bisognosa ancora di paziente e faticosa pratica.

Dal momento che l’arco esistenziale di Gui de Cavaillom è generalmente compreso tra il 1175 ed il 1230, con pezze d’appoggio documentarie che vanno dal 1200 al 1229²⁰, ne consegue che l’orditura della grottesca sequenza BdT 192,3, dovette con molta probabilità avvenire nei primi anni del XIII secolo, se non addirittura negli ultimi del XII. In quel periodo il signore-trovatore venaissino risulta impegnato a conquistarsi la stima, la protezione e il favore della casa comitale di Provenza,

20. Un regesto di documenti reperibili e riguardanti la poliedrica attività del nobiluomo provenzale in GUIDA 1972: 189-195, cui sono da aggiungere altre testimonianze archivistiche segnalate in GUIDA 1989: 639, AURELL 1995: 10, GUIDA 2009: 29. Nuove tessere, che aiutano a definire meglio il profilo umano e sociale, nonché l’ambito geopolitico nel quale si mosse Gui, sono state da me fortunatamente recuperate negli ultimi anni e si propongono all’attenzione nel convincimento che il quadro delle conoscenze e delle ricostruzioni possa e debba essere continuamente rivisto, aggiornato, arricchito mediante indefessi scavi tra i materiali non ancora completamente escussi ‘dormienti’ in fondi di biblioteche pubbliche e private.

L’1 agosto 1226, «apud Torum, in curte staris G. Amici», i figli ed eredi del magnate Giraldo Amico, rilasciarono ai consoli e ai giudici di Avignone un atto di riconoscimento e di approvazione delle donazioni e delle concessioni riguardanti diverse località del marchesato effettuate da Raimondo VII di Tolosa. Fra i testimoni chiamati ad intervenire allo strumento notarile e ad avallarlo con la loro firma si rinviene, al primo posto d’una lunga lista di notabili, «Guido de Cavellione» (edizione integrale del documento in ROURE 1888: 42-43).

Il 15 febbraio 1209 Raimondo VI di Tolosa, sotto la costante minaccia delle autorità ecclesiastiche e nell’imminenza dell’arrivo delle milizie crociate nel “Midi” credette conveniente acquistarsi l’appoggio degli abitanti di Nîmes perdonando loro, nella persona dei consoli della città, i pregressi moti di rivolta che avevano portato al saccheggio del suo palazzo e all’uccisione del suo vicario. All’atto di clemenza (rievocato da MÉNARD 1873: I, 233) intervennero, prestando garanzia, otto signori della regione tra i quali si scova un “miles” Guignonet, senza altra specificazione onomastica, che alla luce di quanto sopra osservato circa la frequenza con cui Gui de Cavaillon veniva da giovane appellato Guignonet o Guignonet, in considerazione dei rapporti collaborativi sviluppatisi di lì a poco tra i due patrizi, con un oculato vaglio della nomenclatura signorile di contorno, non sembra troppo azzardato omologare al Nostro. Si tratterebbe del primo attestato di contatti e di tentativi di avvicinamento al potente titolare del casato di Saint-Gilles da parte del gentiluomo del Venaissino.

nonché un posto di rilievo e stabile nella sua consortheria, facendosi apprezzare prima da Sancho, reggente per conto del nipote minorenni, e poi dal “dominus” effettivo, Alfonso II, quale infervorato sostenitore dei diritti e delle prerogative della famiglia d’origine aragonese, fidato collaboratore politico e amministrativo, gioviale e spigliato animatore delle selezionate ed eleganti “curiae solatii et leticiae organizate” per lo svago dei cavalieri e delle dame capaci di “mezura e cortesia esgardar” e gravitanti attorno alla dinastia da poco impiantata nella regione.

Come notato da Brusoni, «l’intense activité diplomatique menée pour le comte de Provence entraînaînait Gui de Cavaillon à se mettre en rapport étroit avec les membres des familles les plus en vue» (BRUSONI 1998b: 27) della zona rodaniana e tra queste merita particolare menzione e spicca per attaccamento e fedeltà ai conti barcellonesi, considerati fin dalle prime fasi del loro arrivo in Provenza i legittimi detentori della autorità potestativa²¹ e a cui non fece mai mancare il proprio “auxilium et consilium”, la stirpe arelatense dei Porcelet, “rics homes” di recente nobiltà (agli inizi dell’XI secolo semplici proprietari allodieri, velocemente saliti nella scala sociale, presto diventati “seniores et milites” e postisi alla testa del patriziato borghese) convintamente lanciatisi al servizio del lignaggio ultrapirenaico e adeguatamente ricompensati per il loro lealismo e la loro solidarietà, protagonisti di una folgorante ed irresistibile ascesa politica ed economica che li condusse “au fil des années” al possesso di buona parte della vecchia città di Arles e di una larga fetta di Aix, di vasti terreni agricoli nella Camargue, di estesi pascoli nel Crau, di sterminate saline lungo le coste del Mediterraneo, di redditizi diritti di passaggio, d’approdo, di sosta, di pesca sui navigli transitanti nel delta del Rodano, di lucrativi pedaggi per l’attraversamento del fiume, di abbondanti masse finanziarie liquide investite in prestiti a tassi elevati,²² di una forza multidimensionale e reale esplicita sullo scacchiere governativo e in tutti i settori di traffico monetario attivi all’interno della società provenzale. Da Jaufre Porcelet (1101-1149) a Guilhem (1143-1158) e Rostanh (1147-1167) Porcelet, suoi figli, da Porcel (1150-1184), che ai tempi di Alfonso I (1166-1196) si assicurò un posto fisso nel consiglio ristretto (di quattro membri) che dettava le linee guida della politica governativa nella regione, ai suoi fratelli Bertran (1159-1191) e Uc (1154-1197) Porcelet, e ai loro rispettivi eredi e continuatori, è tutto un susseguirsi nella schiatta di personaggi di grande caratura che parteciparono per più di un secolo in maniera determinante alla ristrutturazione e alla gestione della cosa pubblica ed esercitarono un’egemonia concreta al fianco dei conti-re barcellonesi, distinguendosi oltre che per capacità strategiche,

21. In seguito alla morte, senza discendenza maschile, nel febbraio 1112 di Gilberto del Gévaudan, la sua unica figlia, Dolce, aveva sposato Raimondo Berengario III, portando in dote la Provenza, il Gévaudan, il Carladese e i diritti sulla contea di Rodez.

22. Nel solo cinquantennio compreso tra il 1112 ed il 1162 i Porcelet divennero creditori dei conti di Barcellona per più di dodicimila soldi.

diplomatiche, militari, imprenditoriali, per la pervicace aspirazione ad affermare la preminenza, la “dignitas” e il prestigio della famiglia²³, per il “bel” “catpenement” di tutti i componenti della “domus”, per l’attenzione e la considerazione riservate alle belle arti, alle emozioni “pure”, agli intrattenimenti sociali, alle effusioni del cuore e della mente, per l’interesse prestato alle implementazioni gnoseologiche e alle “invenzioni” letterarie vernacolari, alle esibizioni liriche che accordavano le competizioni fisiche a quelle intellettuali e conciliavano la “libido pugnandi” con la “libido amandi”.

È certamente nel giusto M. Aurell quando scrive che nel XII secolo «les goûts des Porcelet coïncident avec ceux de la haute aristocratie qu’ils rejoignent au sommet de la hiérarchie sociale» (AURELL i CARDONA 1986: 67), ma torna opportuno (anzi si rende necessario) soffermarsi su una rilevatissima e fondamentale differenza che contrassegnava ed opponeva il loro modo di vivere a quello degli esponenti della vecchia e blasonata nobiltà. Mentre i “maiores terrae” loro coetanei mantenevano fresca e fiorente – e addirittura accentuavano – la tendenza degli avi a risiedere fuori dei centri urbani, in castelli e fortificazioni che dovevano materialmente rappresentare la distanza dalla gente comune e l’eccellenza della dinastia, essi restavano radicati nella loro città sul delta del Rodano, ricusavano le lusinghe dell’esperienza castrale e si sottraevano all’isolamento rurale e ai richiami bucolico-paesaggistici, preferendo controllare da vicino i loro interessi dominicali e le loro attività commerciali, aprendo le loro lussuose dimore nel Vecchio Borgo (che già alla metà del Cento veniva normalmente definito “Burgus Porcelletorum”) alla “sanior pars militum”, ai “clientes” e ai dipendenti con cui intrattenevano relazioni di varia natura e trasformando le loro “salae” in luoghi di incontri affaristici, in posti di riferimento abituale del governo catalano (con i conti stessi che non disdegnavano di albergarvi spesso), in siti consueti di stesura di trattati, accordi, documenti amministrativi, così come attestato da una grande quantità di clausole presenti nelle carte arlesiane e del circondario a noi pervenute. Senza contare che l’abitare e l’operare all’interno delle mura cittadine comportavano un’ineludibile e proficua prossimità alla sede del potere ecclesiastico, all’arcivescovado metropolitano, da cui emanavano continui provvedimenti d’ordine temporale che i Porcelet riuscivano a condizionare e indirizzare nel senso a loro più conveniente anche per via delle influenze esercitate sui membri della curia episcopale e dell’ascendente goduto presso la popolazione urbana.

Degna di nota un’altra peculiarità del parentado dei Porcelet che contribuiva ad accentuare l’asimmetria e la dissomiglianza rispetto ai lignaggi signorili dell’epoca: la grande coesione di tutti i componenti all’interno del clan, pur nel succedersi

23. E vale la pena di ricordare da una parte che «à l’époque on est noble dans la mesure où l’on appartient à une grande maison» (AURELL i CARDONA 1986: 85), dall’altra che «la institución clave de la sociedad aristocrática non eran los individuos sino los linajes» (BELTRAN 2017: 108).

delle generazioni, lo spirito di corpo e l'affiatamento esistenti fra il nucleo principale (che stabiliva di volta in volta la tattica dinanzi agli eventi da affrontare) e i vari rami (la qual cosa contrastava coi comportamenti individualistici tradizionali dei gruppi aristocratici), la solidarietà delle diverse branche che si materializzava nel possesso congiunto – spesso inestricabile e indivisibile – di alcuni diritti e settori del patrimonio familiare, in tutti i modi e ad ogni costo da preservare ed accrescere, la mentalità ispirata ad una forte e persistente coscienza genealogica²⁴ che portava a strategie matrimoniali concertate e perseguite sotto l'insegna del superiore interesse comune e della “melioratio” della fortuna collettiva.

Nella loro parabola di espansione politica ed economica, che raggiunse l'apogeo alla fine del XII secolo, i Porcelet trovarono, sin dagli inizi, la resistenza costante ed irriducibile dell'altezzosa stirpe di sangue carolingio dei Baux, fieri della loro prestigiosa ascendenza, sdegnosamente agli antipodi dei loro rivali, giudicati dei “parvenus” privi di scrupoli e di ideali ed accanitamente osteggiati in tutte le occasioni d'esercizio del potere nella zona bassorodaniana. Le divergenze, risalenti già all'XI secolo, si manifestarono clamorosamente ai tempi di

Jaufre Porcelet et Raimon de Baux, les deux personnalités politiques les plus marquantes de la première moitié du XII^e siècle provençal... Leurs domaines respectifs, qui s'étendent en Camargue, en Crau et sur les rives de l'étang de Berre, offrent des parallélismes frappants. A Arles, Raimon possède le Bourg-Neuf et les châteaux de Trinquetaille et de Portaldose; Jaufre s'érige en seigneur de Vieux-Bourg qui s'est alors considérablement développé. Les terres de l'un et de l'autre sont souvent contiguës; un fossé les sépare alors qui matérialise sur le terrain les différends qui opposent les deux familles. Enfin, Raimon de Baux et Jaufre Porcelet se côtoient souvent dans la suite des archevêques d'Arles Atton et Bernart, où ils animent une lutte d'influences dont l'enjeu est le contrôle du siège de Saint-Trophime. Car, malgré tant de ressemblances, les choix politiques de chacun de ces deux personnages divergent considérablement. Jaufre Porcelet opte aveuglément pour le camp du comte de Barcelone. En revanche, Raimon de Baux se met à la tête des laissés-pour-compte de l'accroissement du pouvoir central. Face à une même alternative –pour ou contre le retour à l'ordre social dont les puissant Barcelonais détient la clef–, les attitudes des deux chevaliers s'opposent radicalement. (AURELL i CARDONA 1986: 37)

L'incomprensione, l'incompatibilità, le tensioni e le lotte tra le due dinastie perdurarono e anzi si acuirono nel periodo a cavallo del 1200 e nei primi decen-

24. Quale, per esempio, traspare nella costituzione e germogliazione della propaggine dei Sacrestan, che trassero la designazione del loro stipite da Bertran, sagrestano nel capitolo della cattedrale d'Arles nei primi decenni del Cento, che lasciò una cospicua eredità accumulata nello svolgimento delle sue funzioni ai collaterali e discendenti della sua “gens”, che non dimenticarono i vincoli di sangue, non persero la «conscience d'appartenir à un seul groupe familial» (AURELL i CARDONA 1986: 56), non misero mai in discussione o a repentaglio gli interessi e i diritti della cuginanza, pur preferendo estendere i loro beni fondiari alla periferia del capoluogo, attorno a Sénas e nel sud della Camargue.

ni del nuovo secolo, in coincidenza dell'arrivo delle truppe francesi nel "Midi" e dei tentativi da una parte di rovesciamento dei cardinali di una condotta di casta ritenuta ingorda e retrograda, dall'altra di rivalsa militare e di restaurazione delle strutture e dei valori feudali compromessi dalle pretese di una classe sociale zotica e irriguardosa.

Acerrimo nemico della progenie baussenica, oltre che per omogeneità di ideali, di obiettivi, di militanza politica coi Porcelet, per motivi di risentimento personale (giacché ne aveva dovuto subire le prepotenze e i diretti attacchi a mano armata), era pure Gui de Cavaillon, piccolo signore terriero nei dintorni di Avignone (con fortilizio avito posto a circa venticinque chilometri a sud-est della capitale della Valchiusa), che, trascinato in un'infinita spirale di contese coi più forti e altolocati vicini intenzionati a conservare, recuperare ed estendere il proprio potere, nonché i possedimenti e i privilegi di cui godevano, a danno dei più deboli baroni del circondario, non perdeva occasione per sferrare duri colpi, con la spada e con gli strumenti di propaganda ostile, scritta ed orale, a sua disposizione, contro i rappresentanti dell'odiato casato. I dissapori del Nostro con i Bautz e in particolare con la loro guida riconosciuta, Guglielmo IV, che a partire dal 1215 poteva, tra l'altro, vantare il titolo onorifico di re di Vienne e di Arles conferitogli dall'imperatore Federico II, erano di vecchia data e traevano ragione e linfa non soltanto dalla decadenza e dalla decomposizione della minuta nobiltà rurale (cui Gui apparteneva) rovinata dalla rapacità degli "optimates" che potevano contare su una soverchiante forza militare, ma altresì da un'endemica situazione di vicendevole malanimo e conflittualità, determinata da rivendicazioni dominicali e da sedimentata astiosa ruggine, che aveva portato nei primi lustri del '200 a cocenti sconfitte di Gui in campo aperto e alla distruzione per opera dell'erede di Raimbaut d'Aurenga del castello di Robion, sito ad appena otto chilometri a nord-est di Cavaillon. Una testimonianza eloquente della discordia e dell'antagonismo esistenti tra i due casati provenzali viene anche dall'ambito letterario, dall'acido botta e risposta in rima, con molta probabilità avvenuto nella seconda metà del 1216,²⁵ tra il cavaliere-trovatore cavaillonese e il toparca baussenico, documento prezioso, significativo ed irrefragabile dei cattivi ed insanabili rapporti intercorrenti tra i due lignaggi, dal quale traspare da un lato, in Gui, assieme al rodimento per i soprusi e i travagli patiti, un indomito spirito di rivalsa e vendetta nei confronti «d'aqels del Bautz», dall'altro, in Guilhem, un distaccato senso di superiorità e noncuranza dinanzi alle minacce e alle millanterie dell'avversario di rango inferiore.

Motivi non solo contingenti, di opportunismo politico, di rapporti di forze e di necessità di sostegno in una regione dilaniata da aspre e continue violenze tra grandi e piccoli patrizi, ma pure di spontanea intesa e simpatia personale, di affinità ideologica, di comune intolleranza e repulsione verso le più conservatrici e retrive

25. Sia consentito il rinvio a GUIDA 1973: 239-240, 248-258.

autorità istituzionali e dinastiche (fra l'altro tese a soffocare quei germi di libere credenze e convinzioni e di embrionale democrazia che si stavano sviluppando nel sud della Francia), spingevano Gui ad entrare nell'orbita dei Porcelet, emblemi di una moderna guisa di pensare e vivere nel mondo, generosi protettori – sull'esempio dei monarchi catalani – di chi mostrava competenza, abilità e disponibilità ad appoggiare le mire di ascesa, anche culturale, della stirpe e a produrre testi laudativi ed encomiastici delle "virtù" dei membri della famiglia con rappresentazioni capaci di influenzare l'opinione pubblica (soprattutto quella dell'"élite" e della "bona gen") del tempo.

Sono documentati, già nella fase esordiale della sua carriera politica, diplomatica, poetica, i contatti e i collegamenti che Gui de Cavaillon ebbe con gli esponenti più in vista del casato dei Porcelet.

Il 30 novembre 1202, mentre si trovava a Montpellier, Alfonso II di Provenza confermò, alla presenza del fratello Pietro d'Aragona, di Guglielmo Porcelet e di Guido de Cavaillon (questi ultimi menzionati l'uno accanto all'altro nell'elenco dei testimoni), i privilegi concessi dal padre a favore del monastero benedettino di La Cella, nel Var.²⁶

Il 21 marzo 1203, a Fos, i signori del Bautz accordarono delle esenzioni e delle franchigie ai monaci del convento riformato della Santa Trinità di Marsiglia; intervennero come testimoni al rilascio dell'atto Alfonso II di Provenza, lo zio Sancho, Ronselino visconte e signore di Marsiglia e accanto a loro, Guglielmo Porcelet con il cugino Ugo Sacristano e Guido de Cavaillon (BENOIT 1925: 24).

Nel maggio 1204 Pietro II d'Aragona agì da arbitro tra il fratello minore Alfonso e il conte di Folcalquir per regolare le questioni relative a Sisteron, chiamando a garanti dell'accordo concluso ad Aix, tra gli altri, Guglielmo Porcelet e Guido de Cavaillon (citati, nell'ordine, l'uno immediatamente dopo l'altro), nonché Ugo Sacristano.²⁷

Guido de Cavaillon e Guglielmo Porcelet, nuovamente assieme, risultano fideiussori, per parte di Alfonso II di Provenza, dell'intesa raggiunta nel 1206 con Raimondo VI di Tolosa a proposito dei diritti vantati sull'Isle-sur-Sorgue.²⁸

Il 20 luglio 1207, ad Arles, «in sala domus Guillermi Porceleti, ante Sanctum Mauritium, sub presentia et testificatione testium, videdicet Guidonis de Cavellione, Blacatii» ed altri, Alfonso II trasferì «in perpetuum» a Guglielmo Porcelet e ai suoi successori i diritti sulla città di Saint-Genés, mentre il magnate arlesiano si impegnava, in contraccambio, a prestare il suo incondizionato «auxilium et juvamen» al conte di Provenza in caso di ribellione degli abitanti d'Arles.²⁹

26. Edizione integrale del documento in BENOIT 1925: 22-23.

27. Il testo integrale del lungo documento si può leggere in BENOIT 1925: 45-52; pertinenti osservazioni sulla decisione arbitrale in AURELL e CARDONA 1986: 95-96.

28. Cfr. LARGHI 2020: 23-24, con rinvii bibliografici.

29. Edizione del documento in BENOIT 1925: 65-67.

Sempre nel mese di luglio dello stesso anno Alfonso II rinunciò ad ogni sua pretesa sul quartiere arelatense di Méjan a favore di Guglielmo Porcelet e di altri signori, «in presentia et sub testificatione testium, videlicet Blacacii, Guidonis de Cavellione» e di altri notabili, tra cui Gervasio di Tilbury (BENOIT 1925: 67-69).

Ancora ad Arles, nell'agosto 1207, fu concluso un accordo tra Alfonso II di Provenza e Ugo del Balzo, con l'intervento come testi e garanti di Bertrando e Guglielmo Porcelet, di Blacatz e di Guido de Cavaillon, in merito alle sfere di competenza giurisdizionale su alcuni quartieri della città del delta.³⁰

Il 27 luglio 1208, a Fos, fu siglato un trattato di pace tra Pisa e la città provenzale rappresentata dal marchese Amelio di Fos, da Guglielmo Porcelet e da Guido de Cavaillon.³¹

Il 30 novembre 1209 all'importantissimo atto di donazione della contea di Folcalquier al figlio minore Raimondo Berengario da parte di Garsenda, recente vedova d'Alfonso II di Provenza, prestarono la loro assistenza alcuni tra i più insigni "proceres" del momento e della regione, tra i quali compaiono nell'ordine Guglielmo Porcelet, Bertrando Porcelet, Ugo Sacristano, Guigo de Cavaillon.³²

Dopo l'improvvisa e prematura scomparsa di Alfonso II di Provenza, al cui fianco e sotto la cui egida si compirono i suoi primi esperimenti poetici tradotti in recitativi adeguati alla moda dell'epoca e ai gusti già consolidati dell'uditorio cui si rivolgeva, Gui lasciò la corte di Aix e fu assorbito dalle drammatiche vicende della crociata albigese, incappando in tribolazioni e disavventure provocate dall'insaziabile avidità e dalle soverchierie dei signori circostanti ("in primis" i Bautz) e degli invasori settentrionali, non intravedendo nell'immediato altra possibilità di capovolgere una situazione generale che sembrava compromessa e di sfuggire all'assoggettamento personale richiesto dal conterraneo principe d'Orange che nel rafforzamento dei legami che lo consociavano ai Porcelet, attivamente –e da protagonisti– coinvolti nella rete di alleanze, appoggi e interdipendenze creata dalla dinastia regio-comitale catalano-aragonese, sempre più sensibili, col passare del tempo, alle attrattive dei valori cortesi, convintamente partecipò del disegno del casato ultrapirenaico di sfruttamento del lirismo trobadorico come mezzo di comunicazione, aggregazione, propaganda, divenuti in proprio consapevoli dell'importanza degli "happenings" musicali e canori per diffondere un'ideologia di parte e di gruppo, e di conseguenza assurti, avendo la possibilità di compensare munificamente chi meritava il loro apprezzamento, a protettori di artisti e di intrattenitori non solo versati nel "far giulleria", ma pure esperti nell'invenzione di congegni mediatici e di intramature meliche.

30. Edizione del documento in AURELL 2001: 160-162.

31. Del documento, conservato nell'Archivio di Stato di Pisa, ha procurato un'edizione SALVATORI 2002: 205-207.

32. Affidabile edizione del documento in AURELL 2001: 173-174.

Da non trascurare, poi, il fatto che i principali membri della famiglia Porcelet erano stati negli ultimi decenni del Cento i discreti e sotterranei artefici del riavvicinamento tra la casa regnante a Barcellona e i conti-duchi-marchesi di Tolosa, che Raimondo VI aveva soggiornato più volte ad Arles nei primi anni del XIII secolo (nel dicembre 1202, nel settembre 1203, nel maggio 1204, nel gennaio 1206), che l'accolito della schiatta di Saint-Gilles uccisore nel gennaio 1208 del legato pontificio, Pietro di Castelnuovo, aveva trovato dopo il delitto asilo e protezione nel castello esistente nell'isolotto di La Cappa, di proprietà dei Porcelet, e che questi ultimi, dopo l'arrivo nel sud della Francia delle truppe crociate, pagarono a caro prezzo il loro appoggio al lignaggio raimondino. Sembrava veramente, dopo la morte di Alfonso di Provenza, che le sorti degli strati equestri impegnati in politica nella regione rodaniana, avversi agli oscurantisti chierici e "homines gallice lingue", fossero nelle mani dei potenti e tutt'altro che defilati magnati arelatensi, instancabilmente animati da fervoroso spirito occitanico ed elevatisi, malgrado le loro origini borghesi, a strenui difensori delle forme di pensiero e dei modelli esistenziali che avevano contribuito a caratterizzare e contraddistinguere la civiltà cortese meridionale.

In tale prospettiva non sorprende affatto che Gui de Cavaillon, dinanzi alla crisi delle strutture su cui aveva fatto in precedenza assegnamento, avvolto in un clima di generale sbandamento ed incertezza per il futuro, abbia cercato d'avvalersi proprio delle entrate godute dal clan dei Porcelet presso la casa di Saint-Gilles, che ormai si ergeva come l'estremo baluardo contro lo sfacelo dei valori etici e civili alla base della società provenzale, per conquistarsi la simpatia ed il favore del reggente pro tempore Raimondo VI, condividendo le ragioni di fondo che ne muovevano l'azione e nella convinzione «que-l maltraichz torn en legor».³³ Grazie al tramite fornito dagli autorevoli signori arelatensi il Nostro riuscì ad introdursi nell'"entourage" del capo della lega antifrancese e anticuriale, divenendone ben presto uno degli uomini di fiducia e dei consiglieri più ascoltati, mettendo a disposizione le sue doti intellettive, strategiche, organizzative, svolgendo un efficace lavoro di sostegno e proselitismo anche con la voce della poesia, scortando il conte e il giovane figlio a Roma in occasione del quarto concilio Lateranense, nel corso del quale sarebbero state effettuate scelte decisive per il destino del "Midi". È quanto mai significativo, dalla nostra specola, che, ritornando in patria dopo la conclusione dell'assise romana, Raimondo VI abbia lasciato ancora per una quarantina di giorni nella città "caput mundi" l'adolescente erede in compagnia di Pietro Raimondo di Rabastens, di Guglielmo Porcelet e di Guido de Cavaillon (a riprova d'un persistente e saldo rapporto d'intesa tra questi ultimi), perché venisse facilitata e perfezionata con la loro assistenza l'opera di recupero dei dominî ancestrali.

Alla luce di quanto fin qui esposto e nello sfondo di un'innegabile propensione dei Porcelet a sfoggiare costumi di vita raffinati, dimestichezza con le "litterae",

33. Così si legge nel decimo settenario della cobbola che più tardi indirizzò al conte tolosano.

senso estetico, interesse per la lirica, nonché per passatempi demarcatori fra “high and low”, si giustifica pienamente la chiamata in causa, affinché faccia brillare le proprie doti e valuti a quale tenzonante spetti la vittoria nel “partimen” di casuistica cortese BEdT 238.3 = 373.1 fra Guionet (ovvero Gui de Cavaillon) e Peire de Pomairols, di «N’Azalais, q’enten / en tot bon pretz enantir, / Porceleta»,³⁴ della figlia (di cui rimangono tracce documentarie tra il 1213 e il 1238),³⁵ cioè, di quel Guilhem Porcelet che si è più volte avvistato nelle pagine precedenti fianco a fianco del signore-trovatore venaissino e a lui flagrantemente legato da speciali rapporti d’amicizia e collaborazione.

Altrettanto comprensibile e lineare riesce l’evocazione, pur con appellativo beffardamente manipolato e distorto,³⁶ da parte di Esperdut – accertato nome d’arte di Gui de Cavaillon –, in un contesto ‘teatralmente’ giocoso-caricaturale ed ironico, quello del sirventese BEdT 142.2, del marito di Porceleta (1186-1221), Peire de Lambesc, discendente d’un antica “domus” nobiliare provenzale che aveva subito rovesci di fortuna nel corso del Cento e che aveva trovato conveniente per ristorare la compromessa condizione economica far sposare un proprio rampollo con la sorella di Uc de Sacristan (1186-1212), la quale recò in dote per assegnazione paterna il castello di Rocamartina e le spettanze feudali ad esso connesse e per legato del fratello Rostanh Porcelet, che in punto di morte l’aveva nominata sua erede, «plusieurs droits sur Berre, Rognac et Saint-Cannat» (AURELL i CARDONA 1986: 159). Tanto Uc Sacristan che Peire de Lambesc risultano documentalmente allacciati a Gui de Cavaillon sotto un comune ombrello ideologico, militare, politico, dinastico (basti qui rimembrare la congiunta partecipazione nella qualità di egregi e ragguardevoli testi alla stesura, nel novembre 1209, dell’importante atto di cessione della contea di Forcalquier voluto da Garsenda, vedova di Alfonso II di Provenza, a favore del figlio Raimondo Berengario) e non appare per niente fuori del normale che un gentiluomo esperto nella “scientia ludorum”, provvisto di capacità e versatilità a congegnare sequenze rimico-melodiche, abbia nutrito l’ambizione di sorprendere e di far sorridere, infrangendo le convenzioni e venendo meno a schemi e modelli comunicativi prevedibili, mediante un testo spiazzante e a tutta prima insultante, di taglio fisionomiale e comico, di chiara matrice goliardica, concepito per il piacere di una brigata conviviale di amici e buoni compagni che conoscevano bene le vicende personali del bersaglio negativamente connotato, per il diporto di un circolo

34. Sono i vv. 61-63 del testo edito da HARVEY-PATERSON 2010: 683-686.

35. E che non bisogna confondere con l’omonima gentildonna andata in sposa a Raimondo Goffredo, detto Barral, visconte di Marsiglia, cantata e celebrata da Folquet de Marselha e morta nel 1201, giacché i più antichi documenti reperiti in cui compare Peire de Pomairols risalgono agli anni venti del ’200 e la disputa in versi a noi pervenuta è da assegnare al secondo/terzo decennio del XIII secolo.

36. Per l’identificazione del personaggio-vittima su cui si concentra e scarica la sorridente e ‘spettacolare’ malizia del persecutore e del competente pubblico coinvolti nel burlescamente aggressivo “divertissement”: GUIDA 2022b, in corso di stampa.

di utenti ristretto, mentalmente e culturalmente dinamico, già costituzionalmente predisposto alla messa in scena di scherzi, di beffe, di rappresentazioni “in derisionem” di un qualsiasi componente del gruppo.

Parimenti legata al mondo della festa e delle inattese “performances” liriche esaltanti le qualità del medium locutivo-musicale si rivela la simultanea tenzone *Ai, mantel vil* di Gui de Cavaillon –dalla quale ha preso le mosse quest’argomentare e che si è allibrata fra le prime esercitazioni compositive del Nostro–, la cui prima cobbola si chiude con il lamento/rimbroto dell’autore: «E l’acuillimen de la plasen, dousana / e de la bella na Galborg’ en perdei» (vv. 12-13). La figura storica della gentildonna evocata non è stata ancora sottratta all’oscurità e all’incertezza agnitiva, tant’è che l’ultimo, pur preparato, studioso ad averne incrociato la menzione, è caduto nell’errore di rendere il passo in francese moderno: «c’est à cause de vous que j’ai perdu les faveurs de la charmante, douce et belle Dame de Galborga» (BEC 1984: 79), non curandosi di soffermarsi con opportune note di commento sul personaggio di negletta identificazione e dimenticando che «les noms ont toujours offert un fil conducteur aux historiens» (DUHAMEL-AMADO 1994: I, 104). È sfuggito altresì che il distintivo onomastico femminile, di derivazione germanica, “Galburgis/a” era tutt’altro che insolito nell’antroponimia muliebre medievale e risulta al sedicesimo posto nella classifica degli appellativi di battesimo più diffusi nella Francia del Sud per le donne di buona famiglia dei secoli XI-XII (DUHAMEL-AMADO 2001: 285, n. 90). E non si è tenuta in conto, soprattutto, l’indicazione fornita da Stro ski (STRO SKI 1910: 167-170) –e recepita da Kolsen (KOLSEN 1916-19: 83)– che segnalava l’esistenza negli ultimi anni del Cento all’interno del casato dei Porcelet di una donna chiamata con lo stesso denominativo adoperato da Gui de Cavaillon. In effetti, la figlia di Porcel I (1150-1184) e Enguilrada (1167), sorella di Porcel II (1184-1195), di Guilhem (1184-1216) e di Bertran (1198-1230) Porcelet, unica discendente femminile del ramo principale del lignaggio, si discopre nelle carte d’archivio rimaste investita dell’allocutivo Galborga, estraneo alla tradizione onomastica dei Porcelet e con molta probabilità ripreso dalla stirpe materna, giusta una pratica devolutiva ormai largamente affermata nel XII secolo.³⁷

Nel luglio 1189, ad Arles, “Galburgis Porcelleta” e la figlia Adelaide rilasciarono ai responsabili della commenda templare di Saint-Gilles un atto di riconoscimento della donazione, da loro stesse in precedenza effettuata, di alcuni beni a favore dei monaci-cavalieri; il rogito venne steso «in domo predictarum dominarum».³⁸

Nel mese di maggio 1191, con l’approvazione e alla presenza dei propri fratelli Porcel e Guilhem, «Galburgis Porcelleta» prestò, assieme alla figlia Adelaide, assenso ad una permuta, che avrebbe potuto intaccare i suoi diritti, intervenuta tra la casa ospitaliera di Arles e certo Guglielmo Aldoberto (STRO SKI 1910: 168).

37. Quando, come scritto in BOUCHARD 1988:10, «both kings and men of the less powerful nobility were more willing to name their daughters for their wives’ relatives than they had been earlier».

38. Il documento è edito in AURELL 2001: 102-3.

Nel giugno dell'anno successivo «Galburgis Porcelleta», ancora una volta in compagnia della figlia Adelaide, cedette «in acaptum perpetuum» ai frati templari di Saint-Gilles un suo podere sulle sponde del Rodano; la scrittura fu vergata «in stari ejusdem domine Galburgis et ejus filie» e «ne veritas rei in posterum vacillet predictae domine hanc cartam sigilli sui munimine roboraverunt». Nel dicembre 1192 Guilhem Porcelet fece dono di alcuni suoi possedimenti ai templari di Saint-Gilles e l'elargizione «laudavit, concessit et confirmavit “Galburgis”, soror predicti Guilelmi Porcelleti» che assistette alla redazione dello strumento notaril.

Il 19 gennaio 1197, davanti alla cappella prospiciente sul chiostro dell'arcivescovado di Arles, «Galburgis Porcelleta» e la figlia Adelaide vendettero alla commenda templare di Saint-Gilles per 5.850 soldi una porzione dei fondi terrieri che era stata trasmessa da Uc Porcelet, zio di Galburga; all'atto intervenne Uc Sacristan che rinunciò a qualsiasi rivendicazione sui beni compravenduti.³⁹

Il 25 agosto 1201 Adelaide Porcelet dettò il proprio testamento, lasciando in eredità alla madre «Galburga» l'usufrutto di alcuni poderi e la somma di 4.000 soldi che il genero Uc del Bautz avrebbe dovuto esigere da Uc Sacristan.⁴⁰

Nel mese di giugno 1203 Pietro Bouteilla alienò a favore degli ospitalieri residenti a Saint-Gilles le decime percepite sui raccolti di alcuni campi limitrofi a terreni di proprietà di «Galburga Porcelleta» (AMARGIER 1972: A 141).

Ad aprile del 1206, ad Arles, «in ecclesia hospitalis Sancte Trinitatis, in presentia domini Michaelis, Arelatensis archiepiscopi», Raimondo Ciauzardo, «preceptor domus Milicie Arelatis» da una parte e Bisbio ed i suoi familiari abitanti nella città del delta dall'altra si ripartirono gli appezzamenti di terra ricevuti in retaggio da Bermondo Malerba e confinanti a mezzogiorno e ad ovest con masserie appartenenti a «Galburga Porcelleta».⁴¹

Le tessere documentarie incettate contribuiscono a conferire dimensione storica a Galborga Porcelet, consentono di intravedere l'ambito geo-socio-culturale nel quale ella si mosse, aiutano a tracciare le coordinate temporali entro cui inserire il suo arco esistenziale, dimostrano che disponeva di notevoli risorse patrimoniali, che possedeva la virtù cortese del donare, che godeva di considerazione e rispetto. È lecito pertanto supporre che sia stata presa di mira ed avvicinata da esponenti dell'intelligenza e della cultura occitana di radici locali o di passaggio nella regione rodaniana, specie da coloro che intrattenevano rapporti di solidarietà coi suoi familiari impegnati nella politica e nell'economia, e non è escluso che abbia partecipato indirettamente (con sollecitazioni e suggestioni) all'elaborazione di raffinate forme di poesia. Quel che è certo è che Galborga conosceva bene gli svaghi e

39. L'atto di oblazione si legge in AURELL 2001: 110-114, 124-126. La pergamena originale, conservata, reca ancora appeso con un doppio laccio in pelle bianca il sigillo di «Galburgis Porcelleta».

40. Edizione integrale del testamento in GÉRIN-RICARD et ISNARD 1926: 93-94.

41. Testo edito in AURELL 2001: 153-155.

le propensioni della “leisured class”, che apparteneva ad una schiatta sensibile alla dimensione ludica delle “litterae” e al richiamo dei passatempi culturali, che aveva la possibilità di organizzare o di presenziare (stando addirittura al centro) a manifestazioni mondane in cui si incontravano le “dominae” e i “milites” più progrediti sul piano dei costumi civili e si allacciavano relazioni umane suscettive di sviluppi e concretizzazioni ad ampio spettro.

I dati ora aggregati e collegati autorizzano pienamente a stimare attendibile e verosimile l’ipotesi che Gui de Cavaillon, documentalmente legato con molteplici fili ai membri più attivi e più in vista del casato dei Porcelet, abbia ritenuto utile e conveniente, quando iniziava a compiere le prime scelte del suo lungo cammino politico, diplomatico, letterario, rivolgere la propria attenzione e i propri omaggi all’autorevole rappresentante d’una dinastia fondamentale nella trama degli svolgimenti pubblici che andavano maturando nell’area bassoprovenzale al passaggio dal XII al XIII secolo. A precisare, però, meglio il “milieu”, molto articolato, che fece da sfondo alla fittizia tenzone *Ai mantel vil*, a chiarire più dettagliatamente la realtà gentilizia “primaria” in mezzo a cui si trovava l’autore, a permettere di spingersi dentro i meccanismi produttivi di significato, di cogliere a dovere la funzione destinatario, di riconoscere “liaisons” insospettate e indecifrate, e quindi di procedere ad una lettura del componimento e ad un’interpretazione della dedica più corrette di quanto fino ad oggi avvenuto, si aggiungono elementi storici e letterari esterni di cui non si può fare a meno di tener conto.

È noto, ad esempio, attraverso plurime e sicure fonti che la figlia di Galborga, Adelaide, ripetutamente incontrata accanto alla madre nei documenti indietro citati, era andata in isposa, nella nona decade del Cento, a Raimondo Goffredo, detto Barral, visconte di Marsiglia, con un’unione, tuttavia, di corta durata, giacché il marito l’aveva ripudiata nel maggio del 1191 per aver messo al mondo soltanto una creatura di genere femminile, le aveva restituito la dote e l’aveva rimandata nella città e nella “domus” d’origine. A Marsiglia la lirica in lingua d’oc aveva trovato buona accoglienza e largo incoraggiamento soprattutto tra il 1188 ed il 1192, negli anni cioè in cui il potere era rimasto unicamente nelle mani del menzionato barone in seguito alla dipartita del fratello maggiore Guglielmo il Grosso. Avevano goduto della simpatia e del favore del munifico signore Folquet de Marselha, Peire Vidal, Bertran de Born, Gauclem Faidit, Raimbaut de Vaqueiras, Guiraud lo Ros, nonché uno stuolo di meno famosi cantautori ed intrattenitori che non avevano tralasciato di associare nelle lodi e negli incensamenti la sua giovane consorte, Azalais. Costei fu, secondo la tradizione, la donna amata e celebrata da Folquet de Marselha in una cospicua serie di canzoni, ed anche se è da condividere l’opinione di S. Stro ski, a giudizio del quale «l’histoire de l’amour de Folquet est une pure fable sans aucun fondement historique et contraire à tout sens réaliste des choses» (STRO SKI 1910: 64, n. 138), è innegabile il suo ruolo di prima donna della brillante e gaudiosa corte marsigliese fino al ritorno ad Arles nel 1191. Nel torno di tempo in cui soggiornò nella città foceese, ad Azalais, considerata

esperta in “plaitz d’amor”, fu, tra l’altro, sottoposta (probabilmente intorno al 1190) da Raimondo VI di Tolosa –non ancora asceso ufficialmente al potere, ma consaputamente appassionato di giochi di società e di giostre verbali e liriche, abituato a circondarsi della compagnia di trovatori, per inclinazione personale avvezzo a risiedere in Provenza e nel settore orientale del territorio ricadente sotto la giurisdizione del suo casato– una questione di casuistica cortese dibattuta con un suo accolito e collaboratore, Guiraud lo Ros, il quale, approvando in pieno la scelta del suo protettore di rimettersi alla valutazione della nobildonna «ab la claira faisso», non volle esimersi dal dichiarare esplicitamente che «en lei son trastut bon usatge» (GUIDA 2021: 312-316).

Mai rilevata, invece, nelle scritture dell’epoca l’identità del padre di Azalais, nonché marito di Galborga: sorge il sospetto che il matrimonio di costei non sia stato liturgicamente ed ufficialmente celebrato, vuoi perché non avvenuto vuoi perché officiato segretamente per insormontabili impedimenti canonici. Tutto lascia, comunque, credere che ad unirsi carnalmente a Galborga, probabilmente in molto giovane età, e a mettere al mondo la futura viscontessa di Marsiglia, sia stato il cugino di terzo grado Uc Sacrestan (1186-1212), discendente in linea diretta del sacrestano d’Arles che aveva dato il distintivo onomastico al ramo secondario della dinastia, divenuto dopo l’improvvisa morte nel 1186 del fratello maggiore Rostanh che lo aveva nominato suo successore universale, capo assoluto della branca che aveva scelto di dimorare in prevalenza a Sénas, distante circa cinquanta chilometri dal capoluogo rodaniano, per essere più vicina alla regione delle Alpilles, aspramente contesa dalla famiglia dei Bautz. È da tenere presente che all’interno del parentado dei Porcelet era molto forte, come indietro si è avuto modo di osservare, il senso d’appartenenza, vivo e saldo il legame di consanguineità, ferma l’endogamia per preservare il patrimonio del lignaggio e garantire così un’indefettibile condivisione/collaborazione. Ma la Chiesa vietava e considerava incestuoso –e perciò invalido– il matrimonio tra persone dello stesso gruppo familiare congiunte da nessi di sangue fino al settimo grado e poneva spesso grossi problemi di scelta gamica soprattutto agli appartenenti a covate nobiliari che si trovavano nella difficile alternativa di prestare ossequio e ubbidienza a precetti canonici poco elastici o di seguire istinti ed interessi che collocavano fuori della comunità cattolica. In particolare tra i due rami principali della medesima schiatta, i Porcelet e i Sacristan, si manteneva ancora negli ultimi decenni del Cento un’adamantina coesione che spingeva a «la solidarité des uns envers les autres», a conservare inalterati e intatti i «droits de regard commun sur une bonne partie du patrimoine familial», a «éviter le morcellement» (AURELL i CARDONA 1986: 53-54) e,⁴² al contrario, a favorire le ricongiunzioni e gli incorporamenti. Si spiega forse così, con un’unione proibita dalla Chiesa, il silenzio delle fonti coeve riguardo all’effettivo consorte di Galborga Porcelet.

42. Sull’argomento si raccomanda pure il riscontro del precedente saggio –del 1983– dello stesso studioso.

Secondo M. Aurell, Uc Sacristan avrebbe sposato una esponente del ricco e prestigioso casato avignonese degli Amic (AURELL i CARDONA 1986: 157), ma H. de Gérin-Ricard ed E. Isnard, appoggiandosi alle precedenti indagini e conclusioni di A. Roure (ROURE 1907: 48), hanno dato per certo il suo matrimonio con Galborga Porcelet e non hanno minimamente messo in dubbio la sua paternità rispetto ad Adelaide (GÉRIN-RICARD et ISNARD 1926: 92-94). In realtà, non mancano gli indizi che depongono a favore d'un assai stretto, speciale e consustanziale rapporto di parentela di Uc Sacristan con Galborga e Azalais Porcelet. Limitandosi ad esaminare i materiali documentari superstiti riguardanti Galborga indietro adunati non può, ad esempio, non colpire e non mettere in moto una serie di processi deduttivo-sillogistici conducenti ad avvalorare l'ipotesi di un vincolo di sangue privilegiato, non troppo divaricato e piuttosto inclusivo, il fatto che nel gennaio 1197, alla vendita di alcuni beni fondiari alla commenda templare di Saint-Gilles da parte di Galborga e di Azalais abbia presenziato, unico altro membro del clan, Uc Sacrestan, con ruolo non circoscritto alla mera assistenza, bensì attivo e partecipativo, come comprovato dall'estremamente sintomatica dichiarazione aggiunta al termine dell'atto giuridico: «ego Hugo Sacristanus, si quod jus in predictis rebus venditis habeo, illi in perpetuum renuncio et predictam vendicionem concedo et confirmo et me nulla racione contraventurum, tactis sacrosantis Evangelis, juro» (AURELL 2001: 125-126). Parimenti significativa riesce la circostanza che nel suo testamento del 25 agosto 1201 Azalais Porcelet abbia disposto la corresponsione al genero Uc de Bautz della somma di 4.000 soldi che a lei avrebbe dovuto dare, "sub sacramento", già da vecchia data, Uc Sacrestan; nel lascito non è specificato a che titolo le spettasse il denaro assegnato al genero e non nella sua disponibilità immediata, ma non si galoppa troppo con l'immaginazione affacciando il sospetto che potesse trattarsi d'un dono obnuziale di tardiva consegna.

Certo, il ventilato ed ulteriormente ridotto e ravvicinato grado di consanguineità, tanto in linea orizzontale che verticale, tra i componenti del gruppo parentale ora preso in considerazione irrobustisce e rafforza le ragioni di fondo che è presumibile e verosimile abbiano indotto Gui de Cavaillon a lodare ed esaltare le qualità della nobildonna nominata nella sua fittizia tenzone: una cospicua filza di atti pubblici rimasti ci mostrano Uc Sacristan ed il signore-trovatore venaissino vicini, appaiati, amici e sodali nel seguito di Alfonso II di Provenza per gran parte dell'arco di tempo in cui questi governò nella regione; ma non minore importanza e valore probatorio riveste la polemica allusione che s'incontra nel sirventese di risposta (GUIDA 1973: 250-256) di Guilhem de Bautz a BEdT 192.4, laddove il potente feudatario sostiene con tono minaccioso nei confronti del Nostro: «al seignor cui es Senatz / en fis ben aver sa rason» (vv. 41-42). Il richiamo alla pesante sconfitta inflitta agli abitanti e al "dominus" di Sénas – come indietro s'è visto da identificare proprio con Uc Sacrestan – in seguito al contrasto bellico (del quale si ha notizia attraverso un documento del novembre 1201) per il possesso del castello di Cornil-

lon si giustifica e si spiega per l'appunto col notorio rapporto di mutua assistenza, assidua frequentazione, reciproco affetto intercorrente tra i due baroni militanti nella stessa consorte politica e sociodinastica.

Riflettendo sull'inoppugnabile e col passare degli anni sempre più fitta e calcata trama di similari esperienze, ideali, interessi, simpatie umane relanti Gui de Cavaillon ai Porcelet, e in particolare ai massimi rappresentanti della stirpe che s'era imposta tra le più potenti, ricche e raffinate della zona bassoprovenzale, non stupisce che egli abbia creduto opportuno magnificare e celebrare liricamente una "dompna" d'anni non più verdi che godeva di alta e prestigiosa considerazione, che, prima da sola e poi assieme alla figlia, reduce dalle feste e dagli spettacoli distensivi e rallegrativi marsigliesi, occupava una posizione centrale nel teatrino mondano che andava periodicamente in scena nelle dimore signorili della regione, che giocava un ruolo di grande influenza nella vita esplicantesi dentro e fuori le aule aristocratiche ed abbia deciso di rivolgersi pubblicamente a lei adoperando un appellativo non dissimulatorio, celante o fittizio, bensì autentico e reale, immediatamente individualizzante e ben noto all'uditorio gentilizio cronotopicamente vicino a cui era destinata la composizione rimico-melodica, sicuramente in possesso delle chiavi cognitive indispensabili ad una pronta identificazione della persona con tanto rispetto menzionata.

Guilhem de Montanhagol e Algaia

Risale a quattro anni fa il mio tentativo (GUIDA 2019: 610-620) di ricostruire su basi storiche e documentarie il profilo socioletterario di Guilhem de Montanhagol. In questa sede, entro un generale progetto di ravvisamento dell'originario contesto di produzione e di ricezione della lirica trobadorica e nella cornice di uno specifico disegno di recupero del tessuto che sottende, sostiene e circonda i diversi componimenti d'ogni singolo autore, cercherò di squarciare il velo che nasconde la rete di relazioni alla base della canzone *Non estarai, per ome quem casti* (BEdT 225.8), di collocare il testo in un corretto sfondo compositivo e comunicativo, di togliere la maschera alla dedicataria dell'artefatto a noi giunto in testimonianza unica.

Dal momento che l'epilogo dell'intramatura melica, la "tornada", assolve in genere, notoriamente, funzioni "attualizzanti", rappresenta una svolta nel procedere del recitativo, svela la "poësis" del pezzo rimico-musicale, consente, attraverso la non rara "adlocutio" agli uditori/astanti l'irruzione del mondo concreto nel discorso lirico, torna utile, per immetterci nel teatro dell'esibizione canora, riproporre di seguito gli ultimi quattro decenari del "figmentum" oggetto di indagine: «Tant a de sen N'Algay'e de rictat, / e car li platz car mi vol mantenir, / c'ab lei vuelh far totz temps mos cans grazir / e a midons, cui qe plassa o greu sia».⁴³

43. Sono i vv. 55-58 nell'edizione del testo a c. di RICKETTS 1964: 93-95.

Viene all'istante e "prima facie" da constatare che, come spesso capita negli invii, la canzone contempla un doppio referente femminile: la donna amata, le cui generalità sono tenute segrete, giusta la norma e la prassi più diffusa, e la "patrona", la signora d'alto rango, benefattrice-protettrice del trovatore, dotata di esperienza estetica e di intendimento in questioni connesse alla dottrina della "fin'amor", che era lecito pensare potesse sentirsi lusingata d'essere la destinataria prima d'una creazione artistica. Ma una lettura più profonda ed accurata del paratesto, mentre rende chiaro ed inoppugnabile che questo è del tutto accessorio, staccato rispetto alla sequenza che precede, permette d'accertare come lo scopo della realizzazione poetica stesse fuori della letteratura e della recita e risiedesse essenzialmente nel desiderio di remunerazione, di ricompensa, di promozione da parte di una persona ritenuta in grado d'apprezzare il messaggio indirizzato e i codici mentali, morali, linguistici che lo reggevano. Da qui la necessità/urgenza di identificare la gentildonna omaggiata, per noi fonte garantita di orientamento sulle propensioni umane, sociali, intellettuali, affettive del trovatore, sul suo itinerario inventivo-produttivo, sul ruolo culturale esercitato in un ambiente ancora fortemente bisognoso e bramoso di suggerimenti e dettami ideologici e comportamentali.

Nel codice unico relatore, U, membranaceo «del primo Trecento se non dell'ultimo scorcio del Duecento» (RESCONI 2014: 284), caratterizzato da una particolarissima segmentazione della catena grafica e dell'unità logica della parola, con frequentissimi casi di erronee spezzature e di non compiuta universione, spie di aberranti interpretazioni e riflessi di esitazioni nella scrittura da parte degli amanuensi, nonché di un livello di competenza linguistica piuttosto basso e approssimativo, la deposizione relativa al secondo emistichio del v. 55, quello contenente il distintivo onomastico della dedicataria del componimento, risulta essere «nal caia derictad», messa modernamente a stampa da Coulet nella versione «N'Algay'e de rictat» (COULET 1898: 121) e da Ricketts resa con «N'Alcay'e de rictat» (RICKETTS 1964: 95). La sola differenza fra le due edizioni riguarda la consonante centrale del nome, che il provenzalista ottocentesco volle adeguare alla «forme plus commune Algaya» (COULET 1898: 128) e che il filologo britannico preferì invece mantenere secondo la testimonianza diagrammatica del manoscritto. Questo, esemplato con tutta probabilità nella Toscana centro-occidentale (forse in area fiorentina), si presenta sovente affetto, oltre che da un'alta percentuale di "mécoupures", di sbagli nella legatura delle lettere, da gratuite e stravaganti alterazioni di consonanti al confine delle frazioni scritturali inesattamente effettuate, in buona parte imputabili alla zona periferica in cui i materiali trobadorici vennero raccolti e ricopiati, con deviazioni e innovazioni dovute al contatto di sistemi grafico-fonetici eteroclitici e distonici, per una grossa aliquota spiegabili con interferenze delle modalità, delle abitudini, delle inclinazioni idiomatiche locali, con influsso di discrepanze nella pronuncia e nel tratteggio su pergamena dei segni alfabetiche. A tale fenomenologia appartiene senza dubbio l'usuale passaggio da "g" iniziale a "c" che si riscontra nel

manufatto pure in occasione della registrazione con calamo di antroponimi assai noti, come capita per esempio al foglio 112v a proposito di «Galvaing» (BERGERT 1913: 50), eccentricamente vergato, di contro a sedici altri testimoni che porgono la forma corretta, «Calvaing». Sembra pertanto trovare giustificazione l'allontanamento dalla deposizione di U del Coulet e riesce più plausibile e condivisibile la "normalizzazione" grafico-fonetica da lui compiuta del designativo di una signora presumibilmente molto conosciuta nell'ambiente e al tempo in cui operava Guilhem de Montanhagol, ma diventata col passare dei secoli «unbenkannt» (BERGERT 1913: 50) e di «identification uncertain» (CHAMBERS 1971: 42).

Tra la classe patrizia il nome proprio delle donne era nel Cento e nel Duecento di solito più debolmente collocato sotto l'egida dei santi di quanto avvenisse per gli uomini e nella stessa epoca il prestigio delle persone appartenenti all'uno o all'altro sesso era spesso significato dall'appellativo che portavano: quanto più questo risultava provvisto di potere evocativo e richiamava un'origine antica, specialmente germanica, tanto più propiziava una situazione privilegiata nella cerchia dell'aristocrazia del sangue e una pronta identificazione storica all'interno della comunità. La gratificazione onomastica d'ascendenza datata era copiosamente applicata e distintamente avvertita nell'ambito femminile. "Algaia", dal gotico "alhs/alci" = divinità (SCHÖNFELD 1911: 13), non stava certo nel "palmarès" degli allocutivi muliebri più diffusi nell'Occitania medievale, né tra i denominativi legati al culto di qualche beata/o canonizzata/o dalla Chiesa, ma non è nemmeno da allibrare tra i più peregrini.

A giudizio di J. Coulet la dama elogiata in *Non estarai, per ome quem casti* avrebbe dovuto essere riconosciuta in un'esponente dugentesca della casa comitale di Rodez, da discernere ed eleggere tra «Algayette de Scorailles, femme du comte Henri II» (in realtà Enrico I, morto nel 1222) e «Algaye de Rodez, fille du comte Hugues IV et d'Isabeau de Roquefeuil» (COULET 1898: 128), andata in sposa ad Amalrico di Narbona, signore di Taleyran, attestata in vita ancora nel 1271 e nel 1295. Ma, in verità, nessun elemento di conferma o indizio reperibile nell'opera superstita di Guilhem de Montanhagol autorizza a supporre rapporti o quanto meno contatti del trovatore tolosano con la lontana "domus" rouergate, e delle due nobildonne prese in considerazione dallo studioso francese l'una si rivela troppo anziana nella probabile epoca di orditura della canzone per essere oggetto di adulazione da parte del Nostro, l'altra, quarta ed ultimogenita di Ugo IV, si configura troppo giovane per suscitare la distaccata ammirazione e l'interessato ossequio dell'intramatore lirico, che non a lei (forse in età di riceverli) bensì a distinta e diversa gentildonna esplicitamente indirizzò i suoi sospiri d'amore. Non per nulla P.T. Ricketts si mostrò scettico di fronte alle proposte identificative dell'editore antecedente e indicò, in alternativa, per una possibile omologazione alla destinataria del componimento di Guilhem, «une "Algaye", femme de Raimond de Dourgne» della quale «on retrouve l'existence dans une charte datée de 1231» e un'omonima «filia Berengarii Astro-nis, uxor Bernardi Raimundi de Tholosa, dont il y a plusieurs mentions dans les

chartes de 1246» (RICKETTS 1964: 101). Quest'ultima, componente d'un ramo secondario della ricca famiglia tolosana degli Astro, abitanti nel borgo vecchio, legittima erede assieme al fratello Berengario dell'asse patrimoniale del padre, chiamato pure lui Berengario e protagonista di plurime, turbolente e per quei tempi scandalose vicende extramatrimoniali, data in moglie a Bernardo Raimondo, membro dell'opulento casato borghese designato con l'epiteto cognominale «de Tolosa», personalmente assunto alla carica di console della città e ordinariamente investito del titolo di cavaliere o «dominus»,⁴⁴ morta giovane nel 1246 lasciando un figlio in tenera età, sembrerebbe a prima vista dotata di requisiti estrinsecamente assecon-danti e corroboranti l'ipotesi agnitiva avanzata dallo studioso britannico, in quanto appartenente a gruppo parentale sicuramente facoltoso e in grado di concedere appoggi, coetanea, concittadina e con molta probabilità conoscente del trovatore che aveva conquistato fama nel capoluogo linguadociano con la sua attività creativa e di animatore socioculturale. Tuttavia, se si tiene in conto che la produzione lirica di Guilhem de Montanhagol era destinata in prevalenza ad un'«audience» selezionata e ristretta, ad una platea di appassionati che possedevano un modo di vedere e concepire il mondo, attitudini etiche, estetiche, mentali e psicologiche completamente diverse da quelle vigenti nella realtà urbana, si rivolgeva a persone in profondità impregnate di ideali, gusti, valori tipicamente feudali, abituate a praticare aule curtensi nelle quali andava in scena la grande finzione sociale ed esistenziale di un amore vissuto secondo modelli squisitamente «cortesi», implicanti una situazione di base nella quale la donna svolgeva un ruolo speciale, che egli, quantunque di estrazione cittadina, teneva a manifestarsi come un intellettuale «organico» agli ambienti di corte che costituivano gli spazi per eccellenza di incubazione e rappresentazione delle sue elaborazioni artistiche, affiorano non poche riserve circa la possibilità di immedesimare la destinataria del suo canto con una signora di condizione socio-economica, sì, elevata ed elitaria, ma interamente calata nel sistema associativo, cogitativo, gnoseologico, immanentistico, utilitaristico, valutativo, comunicativo, di stampo metropolitano.

Più conveniente appare prendere di mira la nobildonna segnalata da Ricketts come consorte di Raimondo di Dourgne (lat. «Durinianum», «Dornianum»), signora dell'omonimo castello sito nel circondario di Castres, a strapiombo sul Taur, nell'odierno dipartimento del Tarn, a poche decine di chilometri di distanza da Tolosa, ricadente nella sfera di sovranità della dinastia di Saint-Gilles. Intorno alla metà del XII secolo, il maniero con le sue pertinenze, era nella disponibilità dei fratelli Isarno, Bego e Pietro, che esercitavano «pro indiviso» i poteri prediali. A partire dall'ultimo quarto del Cento alla testa del casato sempre più si pose, pur lasciando una parte dell'«onor» ai consanguinei (molti dei quali preferirono dedicarsi alla car-

44. Sui percorsi esistenziali dei principali esponenti della progenie degli «Astro» e dei «de Tolosa» (MUNDY 1985: 268-277; MUNDY 1990: 173-190).

riera ecclesiastica e arrivarono a coprire cariche importanti, quali quella di vescovo di Albi e di abate di Saint-Pons), codetentori con varietà di quote di signoria e in un intreccio colorato di legami e relazioni personali, Raimondo, figlio di Isarno, che compare, nella qualità di “maior dominus”, in una lunga serie di atti a noi pervenuti stesi in lingua volgare⁴⁵ e che nell’insieme informano come i suoi possessi, spesso compartiti con altri parenti e socii, comprendessero anche Puylaurens, Vintrou, Castelnau-de-Brassac, Fossat, Saint-Nazaire de Leradez, Blan, Mourzens, Lescout, Saint-Germain, Naumas, Arzila, Pechagut, Souat, Arfons, Saint-Jean de Tornac, i castelli di Verdale, di Escoussens, di Montcuq, oltre a montagne, motte, valli, boschi, prati, pascoli, canali, mulini, mansi sparsi sul territorio della regione. Su tali beni e cellule di potere e di rendite Raimondo vantava diritti dominicali ora esclusivi, ora in comune regolati da patti e contratti differenti a seconda delle situazioni, ma il più delle volte fortemente gerarchizzati e dai quali traspare evidente il suo ruolo di toparca, di signore superiore. Fra le tante pezze documentarie rimaste riguardanti Raimondo di Dourgne merita d’essere ricordato un accordo del giugno 1200, avente ad oggetto alcuni contestati privilegi, che contiene nell’escatocollo la precisazione: «tot aizo aissi co en aquesta carta es escriut fo fait ab cossel et ab volontat et ab laudament de n’Oliver de Seissac» (BRUNEL 1926: 328). La scrittura richiamata è importante perché dimostra gli stretti e amicali rapporti intercorrenti fra il nobiluomo di cui ci si sta occupando e i rappresentanti più insigni del lignaggio equestre di Saissac (Oliviero era fratello di Bertran), che proprio al passaggio dal XII al XIII secolo si stagliava nel panorama feudale linguadociano come uno dei più autorevoli e rispettati, sia sul versante politico (per la vicinanza al casato dei Trencavel), sia su quello culturale e letterario (è nota l’azione di protettorato svolta nei confronti di Raimon de Miraval e di Raimon Vidal), e che di lì a poco sarebbe stato in prima linea nella resistenza ai Francesi e nell’opposizione a Simone di Montfort. Di fatto, il signore di Dourgne risulta negli anni che precedettero e vennero immediatamente appresso l’arrivo dei crociati nel “Midi” schierato a difesa della causa meridionale e contro gli invasori settentrionali, fino a subire pesanti perdite patrimoniali nella primavera del 1211 ed essere costretto ad abbandonare le sue terre e ad ingrossare le fila dei baroni “faidits”, proscritti e perseguitati. Non è possibile, purtroppo, per via dell’identità del contrassegno onomastico nelle carte superstiti, stabilire quando e dove egli cessò di vivere e in che data gli subentrò alla guida del clan familiare il figlio ed erede cui era stato affibbiato il suo stesso appellativo. Il legittimo successore, in un quadro generale molto compromesso per la perdurante occupazione armata straniera, pensò bene di appoggiarsi ai “comparieri”, ai consanguinei con cui condivideva gran parte delle sue proprietà, e di accordare maggiore spazio operativo e decisionale ai cugini Sicardo di Puylaurens e Pietro di Tripoli, coi quali allacciò forme di “fraternità” mano a mano più serrate ed armoniche, giungendo a delegare

45. Molti dei quali editi “in extenso” da BRUNEL 1926.

loro compiti di primo piano nello scacchiere politico e militare locale. Raimondo di Dourgne jr. preferì stare dietro le quinte, giocare un ruolo defilato, curare personalmente e con più grande soddisfazione i contatti e i legami con Raimondo VII di Tolosa che, soprattutto dopo il trattato di Meaux-Parigi del 1229, appariva lanciato a recuperare e allargare il patrimonio terriero un tempo rientrante nella sfera dominicale della sua casata e per questo si mostrava incline a restaurare, rinfrescare, instaurare ex novo i rapporti di amicizia, di alleanza, di collaborazione con titolati che potevano dischiudergli ambiti di manovra e di influenza prima trascurati.

Quanto mai significativa in tal senso la convenzione sottoscritta il 10 agosto 1231 da «Raimundus de Dornhano» e da «Ramundus comes Tolose», mediante la quale il primo si impegnava a cedere, «sicut melius et plenius potest dici vel intellegi ad commodum domini Raimundi, Tolose comitis» e dietro compenso all'istante di mille soldi tolosani, la metà di tutte le sue proprietà terriere, riservandosi sulle stesse l'usufrutto vita natural durante. Dalla vendita erano espressamente esclusi i beni e i diritti che «domina Algaya, uxor dicti R. de Dornhano, habebat in bonis ipsius R. de Dornhano, viri sui supradicti» (DEVIC-VAISSETE 1879: 940-943). Nell'atto veniva pattuito che se dall'unione del signore di Dourgne con la sua legittima sposa Algaya, in quel momento non letificata da figli, fosse nato un erede maschio, egli, divenuto maggiorenne, avrebbe ricevuto in feudo e per successione quanto promesso a Raimondo VII di Tolosa e contratto matrimonio con la figlia «Bertrandi, fratris dicti domini comitis», mentre se fosse venuta al mondo una creatura di genere femminile questa sarebbe stata data in moglie «cum omnibus supradictis honoribus uni ex filiis Ugonis de Alfario».

Il documento, a noi giunto in originale, si rivela prezioso, tra l'altro, perché costituisce una spia importante dell'evoluta posizione conseguita nella famiglia e nella società del primo terzo del '200 dalla donna, non più esclusa dagli affari e dai negozi giuridici, non più figura passiva nella totale balia dell'uomo che l'aveva impalmata e che pretendeva di disporre pienamente delle sostanze da lei portate in dote, ma trasformatasi in soggetto paritario e attivo –in un mondo fino a poco tempo prima dominato dagli esponenti del sesso forte– di fronte alla legge, divenuta «visibile» e titolare di proprie, autonome, capacità in materia di diritto civile, detentrica di personali leve di potere economico da usare e far valere “ad libitum” –e senza il consenso del marito– alla bisogna. Ma un ulteriore elemento rende particolarmente ragguardevole il reperto documentario tolto dall'oscurità: la clausola contemplante che nell'eventualità della nascita di un(a) erede dalla coppia Raimondo-Algaia di Dourgne, egli/ella avrebbe preso a consorte un(a) nipote di Raimondo VII di Tolosa: o la figlia del fratellastro Bertrando o uno dei figli della sorellastra Guglielma (assai cara al capo dalla dinastia di Saint-Gilles), la quale aveva sposato il condottiero navarrino Uc d'Alfaro (uno dei più valorosi collaboratori di Raimondo), che era stato investito della carica di siniscalco dell'Agenese e si era distinto come uno dei più ardenti paladini della causa meridionale. Veniva così ad aggiungersi un'altra

tessera al disegno strategico di Raimondo VII, che, in conformità alla politica matrimoniale coerentemente e fruttuosamente perseguita dagli antenati lungo tutto il corso della storia del suo casato (DÉBAX 1988: 131-151), si sforzava d’ottenere, attraverso i rami secondari del lignaggio, un più profondo ancoraggio regionale e un migliore controllo del territorio.

E se è vero che con la transazione sopra citata, di fatto Raimondo di Dourgne (attestato in vita ancora nel 1240), si riduceva a semplice usufruttuario, a poco più che ‘amministratore per conto terzi’ dei beni fino ad allora goduti in condizione di padronato assoluto, è pure indubbio che i legami di aggregazione e concatenamento alla casa comitale si strinsero viepiù, che egli (con la moglie evidentemente ancora in età fertile) si insediò più addentro nella “familia” raimondina ed ottenne considerazione ed ossequio più consistente e sfoggiato che in precedenza.

Ciò può servire a spiegare perché un trovatore come Guilhem de Montanha-gol, nato e vissuto per gran parte della sua esistenza a Tolosa, cliente affezionato di Raimondo VII, «tout dévoué à la cause nationale» e nella cui opera una grossa percentuale dei nomi propri presenti «sont ceux de personnages qui ont eu des rapports avec le comte de Toulouse» (COULET 1898: 31), abbia concepito e mandato ad effetto il disegno di rendere omaggio ad una “dompna” che sicuramente occupava un posto di rispetto nelle cellule di convivialità mondano-culturale fiorenti attorno alla “domus” raimondina, che era in grado di appalesarsi sensibile, con gesti di liberalità, alle laudazioni rivoltele, che era ben nota all’interno della comunità “cortese” tra cui il poeta si muoveva e il cui distintivo onomastico, non troppo frequente, consentiva di identificarla facilmente e immediatamente ad un pubblico ristretto e circoscritto di privilegiati per estrazione sociale, per censo, per fondamenti conoscitivi dottrinari ed esperienziali, per informazioni preliminari possedute.

È probabile che la canzone *Non estarai, per ome quem casti*, con gli incensamenti finali a «N’Algaya», sia stata ideata e prodotta nella quarta decade del ’200, dopo l’accordo siglato da Raimondo VII di Tolosa e da Raimondo di Dourgne e prima che quest’ultimo dettasse nel febbraio 1240 il proprio testamento,⁴⁶ costituisca uno dei più antichi componimenti rimico-musicali di Guilhem, la cui opera complessiva deve essere iscritta, secondo le più recenti indagini (BELTRAN 2014: 3), entro un arco che va dal 1233 al 1258, comporti la necessità di rivedere e correggere il parere di Ricketts che, su molto incerti presupposti, si spinse a dichiarare a proposito di

46. Al primo posto fra i presenti alla stesura dell’atto (edito in TEULET 1866: 421) è registrato «magister W. Se Podio Laurentio» che Cabié senza esitazioni identificò con «l’historien de Raymond VII» (CABIÉ 1880:77), con l’autore cioè della cronaca in latino della crociata contro gli Albigesi – la qual cosa rappresenterebbe un segnale importante della dimestichezza e della favorevole disposizione del signore di Dourgne nei confronti degli uonimi di lettere –, ma che Dossat (DOSSAT 1953: 343-353) ha ritenuto (suscitando le successive riserve di J. Duvernoy che ha lasciato aperta la questione) debba ravvisarsi in un omonimo coetaneo cappellano del conte Raimondo VII, ben diverso dallo scrittore vissuto al fianco dei vescovi di Tolosa.

essa che «il est possible de fixer la date de la composition entre 1242 et 1250, qui semble être la période la plus féconde de l'activité poétique de Guilhem» (RICKETTS 1964: 96). In realtà, non mancano indizi d'altra natura che suggeriscono una collocazione della "pièce" sopravanzata tra le primigenie prove versificatorie del trovatore tolosano: la formula strofico-metrica applicata (sei cobbole "unissonans" di nove decasillabi ciascuna, più una "tornada") risulta fra le più usitate, semplici e facili da imitare nel sistema produttivo della lirica occitana medievale e mostra di dipendere da autorevoli esempi precedenti, giusta la rilevazione degli editori moderni. Ma ancor più colpisce e suscita illusioni nel senso appena indicato il rinvenimento nei versi 8-9 della prima strofa d'una scorrezione (sulla cui paternità non c'è motivo di dubitare per via della rima) nella sintassi dei tempi verbali: ad un presente indicativo s'accompagna e si lega un imperfetto che non può trovare giustificazione nell'abitudine colloquiale, come voluto da Coulet (COULET 1898: 123). A ciò si associano e si sommano la non proprio ortodossa prolessi del soggetto della proposizione secondaria che s'incontra per due volte, nei versi 13 e 19, l'assenza della "s" segnacaso nel vocabolo "benestar" (posto in rima) nel v. 11, l'impiego nel v. 45 del lessema "mans" nella forma dell'accusativo plurale quando la norma grammaticale impone l'uso del neutro invariabile. L'insieme delle imperfezioni e degli sgarri alle regole morfosintattiche, che o mancano del tutto o si riscontrano in misura di gran lunga minore negli altri testi rimasti di Guilhem, legittima e rafforza la congettura che la canzone BEdT 225,8 rimonti all'epoca dei primi passi compiuti dal Nostro nel mondo dell'invenzione artistica e rientri quindi tra i suoi più antichi esperimenti di tecnica scrittoria e compositiva.

Questo non vuol dire che egli non possedesse già idee chiare e definite sul tema della "fin'amor", sulla "questione femminile", sulle finalità del canto poetico, sulle relazioni che dal suo punto di vista avrebbero dovuto svilupparsi tra mittenti e destinatari "competenti" del messaggio lirico. Sin dai primordi della sua attività "mediatica", il Nostro intese porgere una sua personale interpretazione della dottrina dell'amore "cortese", si sforzò di prospettare l'innamoramento come categoria suprema del desiderio, tentò di far comprendere che l'esaltazione della donna rendeva virtuosi e che costei poteva essere ispiratrice di prodi e nobili azioni. Con la canzone *Non estarai, per ome quem casti*, in particolare, Guilhem volle propinare, in uno scenario teatrale, non una dichiarazione d'amore, bensì una riflessione sull'amore, dimostrare la coesenzialità del sentimento interiore e delle qualità individuali, raccomandare la purezza del cuore, convincere che dal sincero richiamo affettuoso derivavano gioia, bontà, castigatezza, carità, lamentare la scomparsa ai suoi tempi dei principî e degli ideali che avevano caratterizzato le età precedenti, stigmatizzare il comportamento dei ricchi e potenti che avevano voltato le spalle alla devozione totale e disinteressata e quindi ai capisaldi basilari e formativi della comunità. Non diversamente dalle successive composizioni, anche nel recitativo che sembra giusto considerare esordiale il trovatore provò a conciliare la disciplina dell'amore cortese

con l'austerità della morale cristiana, a stabilire un'equazione tra le regole del vero e costruttivo attaccamento terreno e la scala conducente all'amore divino, a sostenere col proprio esempio e come un assioma che bisognava adorare non "una" donna, ma "la" donna prediletta. Il suo discorso in versi e musica era in prima istanza rivolto ad un'udienza selezionata ed elitaria al corrente delle problematiche, delle situazioni, delle generalità delle persone cui veniva fatta allusione, provvista d'un bagaglio culturale idoneo a percepire e a delucidare il 'retrotterra' e il progetto di massima cui il prototipo realizzato e la "performance" obbedivano, chiamata a dare prove attive di intelligenza e 'complicità' –e l'esplicito riferimento a donna Algaya aveva, fra l'altro, la funzione di invito a partecipare al processo di scambio di opinioni, di sensazioni, di esperienze, di visioni, di immaginazioni innescato–, in grado di determinare il successo o l'insuccesso delle proposizioni presentate e di condizionare l'avvenire professionale dell'emittente. Non si può di conseguenza fare a meno di storicizzare il testo pervenuto, di situarlo con la maggiore precisione possibile nel suo contesto originario, di valutare il peso della "cornice", dei riflessi, della interferenze, dei condizionamenti da essa prodotti, di tener conto del grado di simpateticità esistente fra autore e destinatari dei messaggi trasmessi, di accertare, assieme ai tratti della singola persona nominata, i fattori costitutivi e le qualità culturali della compagine che faceva da sfondo primario all'intrattenimento melico. E, se la tastiera comunicativa si rivela in più punti mutila, non si deve rinunciare a compiere ogni sforzo per abbattere il muro dell'oblio e dell'indifferenza, per colmare le lacune nelle nostre conoscenze, per restituire un quadro accettabile e convincente di una realtà lontana e diversa dalla nostra e per tanti aspetti ancora inesplicita e "mitica".

Lavori citati

AJAC, Henri, 1960. “L’église de Pexiora, sépulture des seigneurs de Laurac”, *Bulletin de la Société d’Études Scientifiques de l’Aude*, 61: 133-140.

AMARGIER, Paul-Antonin, 1972. *Cartulaire de Trinquetaille*, Gap, Édition Ophrys.

ANGLADE, Joseph, 1923. “À propos d’une pièce de Peire Vidal”, *Romania*, 49: 424-426.

AURELL, Martin, 1995. “Le troubadour Gui de Cavaillon (vers 1175-vers 1229): un acteur nobilaire de la croisade albigeoise”, *Heresis*, 8: 9-36.

— 2001. *Actes de la famille Porcelet d’Arles (972-1320)*, Paris, Éditions du Comité des Travaux historiques et scientifiques.

AURELL i CARDONA, Martin, 1983. “Le monastère cistercien de Mollégès et la famille Porcelet au XIII^e siècle”, *Provence Historique*, 183: 267-283.

— 1986. *Une famille de la noblesse provençale au moyen âge: les Porcelet*, Avignon, Aubanel.

AVALLE, d’Arco Silvio, 1960. *Peire Vidal. Poesie*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore.

BEC, Pierre, 1984. *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Age*, Paris, Éditions Stock.

BELPERRON, Pierre, 1948. *La croisade contre les Albigeois et l’union du Languedoc à la France (1209-1249)*, Paris, Librairie Plon.

BELTRAN, Vicenç, 2014. “Guilhem de Montanhagol, *faidit?*”, BELTRAN, Vicenç, MARTÍNEZ, Tomàs, CAPDEVILA, Irene (eds.), *800 anys després de Muret. Els trobadors i les relacions catalanooccitanes*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona: 53:73.

— 2017. “Leonor Plantagenet y los trovadores: *Puoig Vert* (de Aragón?)”, *Crítica del testo*, 20: 107-136.

BENOIT, Fernand, 1925. *Recueil des actes des comtes de Provence appartenant à la maison de Barcelone*, Monaco-Paris, Imprimerie de Monaco – Librairie Auguste Picard.

BERGERT, Fritz, 1913. *Die von den Trobadors genannten oder gefeierten Damen*, Halle (Saale), Niemeyer.

BOUCHARD, Costance B., 1988. "The Migration of Women's Names in the Upper Nobility, Ninth-Twelfth Centuries", *Medieval Prosopography*, 9/2: 1-19.

BOUTIÈRE, Jean, SCHUTZ, Alexander H., 1964. *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 2^{ème} édition, Librairie A.-G. Nizet.

BRENON, Anne, 1995. "Sur les marges de l'État toulousain, Fin'Amor et catharisme: Peire Vidal et Raimon de Miraval entre Laurac et Cabaret", KRISPIN, Arno (ed.), *Les troubadours et l'État toulousain avant la Croisade (1209)*, Bordeaux, C.E.L.O.: 139-154.

BRUNEL, Clovis, 1926. *Les plus anciennes chartes en langue provençale*, Paris, Auguste Picard Éditeur.

BRUSONI, Andrea, 1998a. "Problemi attributivinel canzoniere di Gui de Cavaillon", *Medioevo Romanzo*, 22: 209-231.

— 1998b. "Problèmes d'attribution dans le chansonnier de Gui de Cavaillon", *Bulletin de l'Association Internationale d'Études Occitanes*, 14: 25-29.

CABIÉ, Edmond, 1880. "Les seigneurs et le château de Dourgne du XI^e au XIII^e siècle", *Bulletin de la Commission des Antiquités de la ville de Castres et du Département du Tarn*, 3: 60-81.

CAZES, Jean-Paul, 1999. "À propos de la Maison de Laurac", *Heresis*, 29: 31-47.

CHAMBERS, Frank M., 1971. *Proper Names in the Lyrics of the Troubadours*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

COULET, Jules, 1898. *Le troubadour Guilhem Montanhagol*, Toulouse, Imprimerie et Librairie Édouard Privat.

DÉBAX, Hélène, 1988. "Stratégies matrimoniales des comtes de Toulouse (850-1270)", *Annales du Midi*, 100: 131-151.

DEVIC, Claude, VAISSETE, Jean, 1879. *Histoire générale de Languedoc*, t. 8, Toulouse, Édouard Privat Libraire-Éditeur.

DOSSAT, Ives, 1953. "Le chroniqueur Guillaume de Puylaurens était-il chapelain de Raymond VII ou notaire de l'inquisition toulousaine?", *Annales du Midi*, 65: 343-353.

DOUAIS, Célestin, 1900. *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, t. I, Paris, Librairie Renouard.

DUHAMEL-AMADO, Claudie, 1994. *La famille aristocratique languedocienne. Parenté et patrimoine dans les vicomtes de Béziers et d'Agde (900-1170)*, t. I de 5 voll. (Thèse présentée pour l'obtention du doctorat d'État és Lettres. Paris IV).

— 2001. *Genèse des lignages méridionaux*, t. I: *L'aristocratie languedocienne du X^e au XII^e siècle*, Toulouse, Méridiennes-CNRS.

DUVERNOY, Jean, 1976. *Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique.

FERRARI, Anna, 1992. "Peire Vidal ou 'de la perfection'", GOUIRAN, Gérard (éd.), *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité. Actes du III^{ème} Congrès International de l'Association Internationale d'Études Occitanes*, Montpellier, Centre d'Études Occitanes de Montpellier, II: 879-891.

GÉRARD, Pierre, GÉRARD, Thérèse, 1999. *Cartulaire de Saint-Sernin de Toulouse*, Toulouse, Amis des Archives de la Haute-Garonne.

GÉRIN-RICARD, Henri de, ISNARD, Émile, 1926. *Actes concernant les vicomtes de Marseille et leurs descendants*, Monaco-Paris, Archives du Palais – Librairie Auguste Picard.

GUIDA, Saverio, 1972. "Per la biografia di Gui de Cavaillon e di Bertran Folco d'Avignon", *Cultura Neolatina*, 32: 189-210.

— 1973. "L'attività poetica di Gui de Cavaillon durante la crociata albigea", *Cultura Neolatina*, 33: 235-271.

— 1989. "La tenzone fra Ricau de Tarascon e Cabrit", *Miscellana di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modena, Mucchi: 637-661.

— 2009. "Pour l'identification du troubadour Cabrit", *Cahiers de civilisation médiévale*, 52: 21-36.

— 2019. "Tracce documentarie di trovatori tolosani", MARIANI, Daniela, SCARTOZZI, Sergio, TARAVACCI, Pietro, «Tra chiaro e oscuro». *Studi offerti a Francesco Zambon*, Trento, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia: 599-628.

— 2021. "Note a margine di Guiraud lo Ros nel grande libro della poesia trobadorica", *Cultura Neolatina*, 81: 263-331.

— 2022a. "Alla ricerca della *Na Faidida* celebrata da Bertran de Born", *Revue d'Études d'Oc*, n.s., 174: 35-83.

— 2022b. "Presunte e/o vere dame cantate da Raimon de Miraval", LACHIN, Giosue, ZAMBON, Francesco (eds.), *Miscellana di studi alla memoria di Luigi Milone*, Modena, Mucchi: 00-00.

GUIDA, Saverio, LARGHI, Gerardo, 2014. *Dizionario Biografico dei Trovatori*, Modena, Mucchi.

HARVEY, Ruth, PATERSON, Linda, 2010. *The Troubadour Tensos and Partimens*, Cambridge, D.S. Brewer.

HUTCHINSON, Patrick, 2007. "Peire Vidal, géographe amoureux et/ou producteur d'espaces de propagande politique", CASTANO, Rossana, LATELLA, Fortunata, SORRENTI, Tania (eds.), *Comunicazione e propaganda nei secoli XII e XIII*. Atti del convegno internazionale (Messina, 24-26 maggio 2007), Roma, Viella: 369-395.

KOLSEN, Adolph, 1916-1919. *Dichtungen der Trobadors auf Grund altprovenzalischer Handschriften*, Halle, Niemeyer.

LAFONT, Robert, 1982. "Catharisme et littérature occitane: la marque par l'absence", LAFONT, Robert, DUVERNOY, Jean, LABAL, Paul, ROQUEBERT, Michel, MARTEL, Philippe, (eds.), *Les cathares en Occitanie*, Paris, Librairie Arthème Fayard: 345-407.

LARGHI, Gerardo, 2020. "Guilhem de Saint Gregori e un'area della mappa letterario-mecenatesca provenzale finora trascurata", *Lecturae Tropatorum*, 13: 1-51.

LOEB, Arianne, 1987. "La définition et l'affirmation du groupe noble comme enjeu de la poésie courtoise? Quelques analyses des textes du troubadour Peire Vidal", *Cahiers de civilisation médiévale*, 30: 303-314.

LOPEZ MUÑOZ, Juan Manuel, 2009. "La mémoire des *chansons de femme*: objets lieux et agents. Bref aperçu diachronique des anthologies de poésie française médiévale", DAHAN GAÏDA, Laurence, (ed.), *Théorie, Littérature, Épistémologie*, Vincennes, Presses de l'Université: 45-73.

MARTIN-CHABOT, Eugène, 1960. *La chanson de la croisade albigeoise éditée et traduite du provençal*, t. I, Paris, 2^{ème} édition, Société d'Édition «Les Belles Lettres».

MÉNARD, Léon, 1873. *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nîmes*, t. I, Nîmes, Typographie Clavel-Ballivet.

MUNDY, John Hine, 1995. *The Repression of Catharism at Toulouse. The Royal Diploma of 1279*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

RAMIÈRE DE FORTANIER, Jean, 1939. *Chartes de franchises du Lauragais*, Paris, Librairie du Recueil Sirey.

RESCONI, Stefano, 2014. *Il canzoniere trobadorico U. Fonti, canone, stratigrafia linguistica*, Firenze, Edizioni del Galluzzo.

RICKETTS, Peter T., 1964. *Les poésies de Guilhem de Montanhagol*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

ROCHE, Julien, 2004. “Autour de Raymond de Miraval: les Miraval et l’hérésie”, BORDES, Richard (éd.), *Troubadours et cathares en Occitanie médiévale*. Actes du colloque organisé par Novelum (Chancelade, 24-25 août 2002), Cahors, L’Hydre éditions.

ROQUEBERT, Michel, 1970. *L’épopée cathare. I, 1198-1212: L’invasion*, Toulouse, Privat Éditeur.

— 1982. “Le paysage et les hommes”, LAFONT, Robert, DUVERNOY, Jean, LABAL, Paul, ROQUEBERT, Michel, MARTEL, Philippe (eds.), *Les cathares en Occitanie*, Paris, Librairie Arthème Fayard: 269-344.

— 1985. “Le catharisme comme tradition dans la «familia» languedocienne”, *Cahiers de Fanjeaux*, 20: 221-242.

— 1999. *Histoire des Cathares. Hérésie, Croisade, Inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, Librairie Académique Perrin.

ROUGEMONT, Denis de, 1939. *L’amour et l’Occident*, Paris, Plon Éditeur.

ROURE, Auguste, 1888. *Notice historique sur une branche de la famille de Sabran d’après les documents originaux*, Marseille, Moullot.

— 1907. *Généalogie de la Maison de Porcelet*, Paris, Honoré Champion.

ROWBOTHAM, Sheila, 1973. *Hidden from History*, London, Pluto Press.

SALVATORI, Enrica, 2002. «Boni amici et vicini». Le relazioni tra Pisa e le città della Franciameridionale dall’XI alla fine del XIII secolo, Pisa, Gism-Edizioni ETS.

SCHÖNFELD, Moritz, 1911. *Wörterbuch der altgermanischen Personen-und Völkernamen Nach der Überlieferung des Klassischen Altertums*, Heidelberg, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung.

SIMÓ, Meritxell, 2021. “Women’s Songs and Medieval Lyric Poetry: Women’s Voices and Figures, Mental Representations and Social Change” *Summa*, 17: 116-119.

STROSKI, Stanislaw, 1910. *Le troubadour Folquet de Marseille*, Cracovie, Académie des Sciences. Éditions du Fonds Oslawski: Librairie Spółska Wydawnieza Polska.

TEULET, Alexander, 1866. *Layettes du Trésor des Chartes*, t. II, Paris Henri Plon Imprimeur-Éditeur.

THÉRY, Julien, 2002. “L’hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e- début du XIV^e siècle)?”, *Heresis*, 36-37: 75-117.

THOUZELLIER, Christine, 1968. “Tradition et résurgence dans l’hérésie médiévale”, LE GOFF, Jacques (éd.), *Hérésies et sociétés dans l’Europe pré-industrielle (11^e-18^e siècles)*, Paris-La Haye, Mouton: 105-120.

TOPSFIELD, L.T., 1971. *Les poésies du troubadour Raimon de Miraval*, Paris, Librairie A.G. Nizet.

VATTERONI, Sergio, 1999. *Falsa clerica. La poesia anticlericale dei trovatori*, Alessandria, Edizioni dell’Orso.

ZAMBON, Francesco, 1999. *I trovatori e la Crociata contro gli albigesi*, Roma, Carocci Editore.



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 50-71 | ISSN 2014-7023

PETRUS GUTERIZ: SCRIPTOR
EN SANTA MARÍA DE MEIRA, LUGO (C. 1173-1192)

Sandra Piñeiro Pedreira

Universidad de Santiago de Compostela

sandrapineiro.pedreira@usc.es

ORCID: 0000-0002-6862-3103

Rebut: 15 desembre 2022 | Revisat: 14 juliol de 2023 | Acceptat: 17 juliol 2023
| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.3

Resumen

Para los primeros decenios de vida regular, en la documentación privada de Santa María de Meira (Lugo) se suceden los artífices materiales, de actividad y condición variable. En efecto, al servicio de esta abadía, escriturando sus negocios jurídicos, nos encontramos con numerosos escribas, tanto *scriptores* laicos del entorno como monjes instruidos de la comunidad que poseen las competencias jurídicas y formales de la redacción documental. Sin embargo, la inestabilidad inherente a esta profesión limitará la prevalencia de los amanuenses en el tiempo y en el pergamino. La única excepción será *Petrus Guteriz*, que desempeñará dicha tarea por casi veinte años en más de una docena de escritos. Una constante y prolífica actuación a cuyo conocimiento busca contribuir el presente estudio, tratando de resolver sobre este artífice y su escritura los interrogantes tradicionales de la disciplina paleográfica: qué, quién, cómo, dónde y cuándo. Su respuesta nos aproximará a la labor gráfica de *Petrus Guteriz*, en particular, y a la de los *scriptores* tradicionales, en general, justo antes de que todo se transforme con la emergencia del notariado público.

Palabras clave

Císter, Santa María de Meira (Lugo), siglo XII, documentación privada, *scriptor* particular.

Resum

Per als primers decennis de vida regular, a la documentació privada de Santa María de Meira (Lugo) se succeeixen els artífexs materials, d'activitat i condició variable. En efecte, al servei d'aquesta abadía, escripturant els seus negocis jurídics, trobem nombrosos escriptors, tant *scriptores* laics de l'entorn com monjos instruïts de la comunitat que posseeixen les competències jurídiques i formals de la redacció documental. Tanmateix, la inestabilitat inherent a aquesta professió limitarà la prevalença dels amanuenses en el temps i en el pergamí. L'única excepció serà *Petrus Guteriz*, que desenvoluparà aquesta tasca durant gairebé vint anys en més d'una dotzena d'escrits. Es tracta d'una actuació constant i prolífica sobre el coneixement de la qual pretén contribuir el present estudi, intentant respondre els interrogants tradicionals de la disciplina paleogràfica sobre aquest artífex i la seva escriptura: què, qui, com, on i quan. La seva resposta ens aproximará a la tasca gràfica de *Petrus Guteriz*, en particular, i a la dels *scriptores* tradicionals, en general, just abans que tot es transformi amb l'emergència del notariat públic.

Paraules clau

Cister, Santa María de Meira (Lugo), segle XII, documentació privada, *scriptor* particular.

Abstract

During the first decades of monastic life, in the private documentation of Santa María de Meira (Lugo) there is a succession of scribes, of variable profession and nature. In fact, in the service of this Cistercian house, writing its patrimonial affairs, we find numerous scribes, both lay *scriptores* from the surrounding area and educated monks from the community who possess the legal and formal skills of documentary writing. However, the instability of this profession will limit the prevalence of the scribes over time and in the parchment. The only exception will be *Petrus Guteriz*, who will work for twenty years in more than twelve writings. A constant and prolific activity to whose knowledge this study aims to contribute, trying to answer the traditional questions of the palaeographical discipline: what, who, how, where, when. Their reply will bring us closer to the writing activity of *Petrus Guteriz* -in particular- and to that of the traditional *scriptores* -in general- just before everything change with the emergence of the public notary.

Keywords

Cîteaux, Santa María de Meira (Lugo), 12th century, private documentation, particular *scriptor*.

«Scribete, scriptores, vobis debentur honores»¹

La abadía cisterciense de Santa María de Meira, situada al noroeste de la diócesis de Lugo -a unos treinta kilómetros de su sede-, en un frondoso valle de la Sierra de Meira regado por las aguas nacientes del río Miño,² fue uno de los centros monásticos más poderosos del noroeste peninsular en la Edad Media, con posesiones a lo largo del territorio gallego y parte del occidente asturleonés (MARIÑO VEIRAS 1983: 57-64); un foco cultural de primer orden en la Edad Moderna, gracias a su incorporación a la Congregación de Castilla, con la constitución de un Colegio de Filosofía en Meira (YÁÑEZ NEIRA, BARRAL RIBADULLA 2000: 60-79). Sin embargo, este cenobio no habría podido alcanzar tal prosperidad sin antes escriturar los cimientos de su basto dominio posterior. Una labor acometida en las primeras décadas de vida regular por escribas de cuño tradicional.

En efecto, para la praxis altomedieval, la puesta por escrito de los documentos era tarea casi exclusiva de *scriptores* particulares; amanuenses de libre profesión -sin estar adscritos a una población o institución concreta- y condición -miembros del clero y, de manera creciente, laicos letrados- (BONO HUERTA 1979: 110-111, CARRASCO LAZARENO 2003: 299-300) que, por ser expertos redactores documentales -concedores de la gramática y la formulación técnica, del arte de la escritura y parte del Derecho-, a pesar de no poseer un título acreditativo de su cargo ni una especial cualificación de *auctoritas* en el sistema testifical imperante (LUCAS ÁLVAREZ 1992: 45), ejercían una actividad “pública” (esto es “comunal”, no oficial) a petición de particulares o entidades religiosas (BONO HUERTA 1982: 110; SANZ FUENTES 1989: 248).

1. Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), *ALC. 355*, f. 212v, *apud* MARTÍNS 1958: 412; RIBEIRO GUERRA 1988: 43. Respecto a las transcripciones, las normas seguidas nos llevan a respetar las grafías *u/v*, *i/y*, *ç*, etc.; las distintas formas de *i* (*i, j*) se transcriben por *i/I*; el uso de la doble *n* persiste; la sigma se transcribe por *s* o *z* según el sonido actual (*s/c-z*); las consonantes dobles se mantienen en medio de palabra, pero se reducen a una en posición inicial; las palabras se separan o se unen según se haga en la actualidad, a excepción de contracciones (vocal + vocal); y las abreviaturas se desarrollan. Las palabras se presentan en mayúscula y minúscula, con su debida puntuación, según criterios actuales. Se pospone (*sic*) a los errores en el texto, términos repetidos, tachaduras, etc. Los caracteres desaparecidos por deterioro o ausencia, pero que pueden suplirse con seguridad, se escriben entre corchetes []. En caso contrario, si la reconstrucción gráfica es imposible se indica por medio de tres puntos suspensivos entre corchetes [...].

2. El estudio de este monasterio lucense se inscribe en el proyecto de investigación *Libros, memoria y archivos: cultura escrita en monasterios cistercienses (siglos XII-XIII)*. *Lemacist II*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación y el FEDER dentro del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento (convocatoria 2017), Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Ref. HAR2017-82099-P. Así mismo, junto a quien lo firma, su análisis se beneficia de una de las Ayudas para la formación de profesorado universitario, concedida por el Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad en I+D+i y Subprograma Estatal de Formación en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2017-2020 (convocatoria 2019), Ministerio de Universidades, Ref. FPU19/04175.

Por lo tanto, el cometido de los artífices materiales era ver y oír el acuerdo entre las partes o, al menos, conocer su contenido; poner por escrito el negocio contractual, cumpliendo con todas las formalidades necesarias para llevar a cabo su ejecución al poseer las competencias jurídicas y formales de la redacción documental; y actuar como testigos de calidad en la *validatio* diplomática (LUCAS ÁLVAREZ 1992: 45; CARRASCO LAZARENO 2016: 12). Y su actuación quedaría registrada en la *compositio* diplomática a través de las fórmulas de suscripción, donde el canciller, notario o escriba -en esta ocasión, *scriptor*- se presentaría como responsable material del escrito (TOCK 2005: 9, 271). Una profesión bastante inestable cuya falta de oficialización en la praxis vigente limitó la prevalencia de los amanuenses en el tiempo y en el pergamino.

Con todo, aun cuando la mitad de estas *scripturae firmitatum* están desprovistas de la *subscriptio scriptoris*, el examen paleográfico y diplomático de los diplomas disponibles nos ha permitido identificar la intervención de una veintena de *scriptores* particulares en la documentación privada de Santa María de Meira para la segunda mitad del siglo XII (PIÑEIRO PEDREIRA en prensa). Pero, sólo uno de ellos, al suscribir y redactar más de tres *negotia* jurídicos ejerce de forma profesional:³ *Petrus Guteriz*. Nuestro objetivo, entonces, será conocer su identidad y labor.

¿Quién fue *Petrus Guteriz*?

Como se formula en este epígrafe, la primera incógnita trata sobre la identidad de nuestro protagonista, para lo que resulta imprescindible acotar el corpus documental de su autoría gráfica. Así, en el fondo monástico de Santa María de Meira, hoy reubicado en su práctica totalidad en el Archivo Histórico Nacional de España (AHN), se conservan catorce documentos escritos por *Petrus Guteriz*, que son los siguientes:

- AHN, Clero Secular y Regular (Clero), Car. 1127, N. 2-4, 6-10.
- AHN, Clero, Car. 1128, N. 9, 11, 14-15, 19-20.

No obstante, la *humilitas* de la que hace gala este *scriptor* tradicional, propia de la vida regular,⁴ silencia su labor en más de la mitad de los escritos. Por lo tanto, esta adscripción no nos resulta nada sencilla, teniendo que recurrir al análisis paleográfico y diplomático de los *negotia* jurídicos suscritos por *Petrus Guteriz* para, luego, contrastar los resultados obtenidos con todos aquellos documentos anónimos y próximos en el tiempo.

En lo que respecta a la escritura, hay que actuar con mucha cautela ya que no es fácil atribuir identidades a partir de la comparación de caracteres gráficos:

3. Una profesionalidad que se acredita «al aparecer el mismo *scriptor* en una serie de documentos de sucesivas datas» (BONO HUERTA 1979: 111); cuando «suscriben tres o más documentos» (CARRASCO LAZARENO 2003: 304).

4. Según dicta la *Regula Sancti Benedicti*, § 7.

porque, por una parte, escribas formados en un mismo ambiente pueden presentar rasgos comunes y, por otra, el mismo escribano puede utilizar variantes en un mismo documento o en varios de ellos, además de que su estilo puede evolucionar con el paso del tiempo, o transformarse levemente para adaptarse a una mayor solemnidad (...), o permitirse un tratamiento más libre y espontáneo. (CAMINO MARTÍNEZ 2012: 410).

Nos vamos a fijar en los rasgos más personales y en aquellas letras que por la complejidad de su ejecución se prestan mejor a comparaciones, como son: la *a* uncial de trazo fluido y continuo, con panza bien desarrollada -llegando a tener apariencia triangular- y capelo sobresaliente; la *d* minúscula con alzado rematado en un pequeño gancho recto; la *d* uncial de alzado muy corto que remata en una suave curva a la derecha; la *g* minúscula en forma de *gato*, con el cuerpo cerrado; la *G* mayúscula con rasgo horizontal curvo y descendente; la *M* mayúscula que cierra en un pequeño ojo su primer arco; la *Q* mayúscula con rasgo horizontal curvo y descendente; la *R* mayúscula con el último trazo dispuesto en horizontal y curvo hacia arriba; la *r* minúscula, en su forma redonda -próxima a un 2 árabe-, se presenta estrecha y fracturada; la *s* minúscula, cuando es de doble curva, evoca a la *praxiteliana*; la *v* minúscula que prolonga e incurva hacia la derecha a su primera recta; o la *z* minúscula cercana a un 3 árabe, caracterizada por un trazado alargado y cursivizante que cae bajo la línea del renglón (fig. 1, núms. 1-12).

Además, también resulta reseñable la morfología de la conjunción *et*, recurriendo tanto a la nota tironiana (similar a un 7 árabe) como al propio nexo -el cuerpo de la *e* se eleva sobre el primer trazo de la *t*; la *e* caudada zigzagueante; el nexo *de* con el ojo de la *e* situado en el extremo del alzado inclinado de la *d*; la línea quebrada, como si de un pequeño relámpago se tratase, para suplir *-er*; el signo de abreviación *-orum*; el perfilado doble de algunas letras mayúsculas como *C*, *E*, *O*, *P* o *Q*; y la apariencia de los numerales romanos (fig. 1, núms. 13-20).



Figura 1. Rasgos más personales de la escritura de *Petrus Guteriz*

En cuanto a lo escrito, nuestra atención girará en torno a la estructura documental. Así, observamos cómo los negocios jurídicos escritos por *Petrus Guteriz* presentan un articulado bastante sencillo y homogéneo; comprobamos cómo este escriba dispone de formularios y los usa para la redacción de los escritos⁵. Este sería, más o menos, el discurso diplomático modélico:⁶ tras la invocación simbólica (crismón) y/o verbal -«In Dei nomine»- que cierra un «amen»,⁷ seguida de una arenga tópica «Omnis bona inspiratio cordium ad auctorem omnium referenda est Christum» o diplomática «Rectum est scribi quod non oportet obliuisci»,⁸ se sitúa la intitulación individual o conjunta (particulares con sus cónyuges o hermanos). A continuación, con la dirección colectiva -a favor del monasterio de Meira- intercalada,⁹ se abre un amplio dispositivo que puede incluir la exposición de motivos -«pro amore Dei in remissionem delictorum meorum»-¹⁰ y concluye con varias cláusulas penales, tanto pecuniarias (penal del doble) como espirituales (excomunión, maldición divina e infierno con Datán, Abirón y Judas traidor), para asegurar el cumplimiento de la acción jurídica. Y, para cerrar el texto, en el protocolo final aparece la data crónica -en sistema romano, era hispánica y con la fórmula *regnante rege*¹¹ y la validación, constituida por la suscripción de los testigos confirmantes -en columnas o a línea tendida-, de los otorgantes y/o del artífice material.

Este examen extrínseco e intrínseco de los escritos producidos por *Petrus Guteriz*, en comparación con otros documentos anónimos y próximos en el tiempo, nos ha permitido recuperar -es decir, identificar, localizar y adscribir- ocho piezas a su obra gráfica.¹² En los restantes casos, que suman un total de seis pergaminos, este amanuense suscribe su labor de forma escueta.¹³ La expresión usada por él constará de nombre, a menudo acompañado por el patronímico, y de una *completio* muy sucinta, compuesta por los verbos latinos «scripsit» o «notuit» en tercera persona y tiempo perfecto. Además, también será frecuente que indique su condición de testigo a través del verbo «confirmat». Entonces, la fórmula «*Petrus Guteriz scripsit et confirmat*», pudiendo ser acompañada de un *signum crucis*, será su suscripción más completa y habitual.¹⁴

5. Sobre formularios altomedievales, *vid.* CALLEJA PUERTA 2007; CALLEJA PUERTA 2018.

6. Al respecto, son de obligada consulta GUYOTJEANNIN, PYCKE, TOCK 1995: 71-85; ed. CÁRCCEL ORTÍ 1997.

7. En algunas ocasiones, el documento se inicia por la invocación simbólica y la invocación verbal, con un 'amen' (AHN, Clero, Car. 1127, N. 7-8; Car. 1128, N. 19-20); en otros casos, sólo aparece la invocación verbal (AHN, Clero, Car. 1127, N. 2; Car. 1128, N. 9, 14-15) o la invocación simbólica (AHN, Clero, Car. 1127, N. 9); y pueden faltar ambas (AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4, 6, 10; Car. 1128, N. 11).

8. A excepción de AHN, Clero, Car. 1127, N. 2; Car. 1128, N. 15, todos los diplomas ofrecen arengas tópicas (AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4, 8-10; Car. 1128, N. 9, 19) o diplomáticas (AHN, Clero, Car. 1127, N. 6-7; Car. 1128, N. 11, 14, 20), recogidas en LAFFÓN ÁLVAREZ 1989: 205-225.

9. Aparece precediendo al dispositivo en AHN, Clero, Car. 1127, N. 6, 10; Car. 1128, N. 9, 11, 14-15, 19.

10. Salvo en AHN, Clero, Car. 1127, N. 6; Car. 1128, N. 14-15.

11. La data tópica sólo se indica en AHN, Clero, Car. 1127, N. 2.

12. AHN, Clero, Car. 1127, N. 2-4, 6, 10; Car. 1128, N. 9, 11, 19.

13. AHN, Clero, Car. 1127, N. 7-9; Car. 1128, N. 14-15, 20.

14. En sintonía con otros *scriptores* y talleres escriptorios (SUÁREZ GONZÁLEZ 1996: 909; SUÁREZ GONZÁ-

Una suscripción que nos invita a reflexionar sobre dos cuestiones: por un lado, la condición del escriba como testigo del acto jurídico puesto por escrito, que revela una creciente influencia de la doctrina notarial; por otro, la alusión al título o a la dignidad religiosa dentro de la comunidad meirense. En este caso, la ausencia de cualquier mención a su naturaleza -ya sea laica o eclesiástica- nos induce a buscar otras pistas.¹⁵

En primer lugar, la data tónica de una carta de venta le ubica en Santa María de Meira.¹⁶ Seguidamente, la comparación de su escritura con la de *Matheus* (1200)¹⁷ y la de *Petrus* (1204-1221)¹⁸, los primeros *scriptores* que se identifican como monjes de Meira, nos permite adscribirle a una misma escuela o, al menos, ambiente gráfico. Y el análisis paleográfico de los registros dorsales, trazados *a tergo* en las *espaldas* de los pergaminos meirenses, amplía los *servicios* que ofrece a la comunidad: además de *scriptor*, parece desempeñar la función de *archivarius* (PIÑEIRO PEDREIRA 2022: 192), pues archiva tanto documentos escritos por él (AHN, Clero, Car. 1127, N. 9; Car. 1128, N. 9, 11, 14-15) como otros que no escribe (AHN, Clero, Car. 1127, N. 19; Car. 1128, N. 10).

Luego, la data histórica de otra venta, que anuncia: «F[acta karta sub era] M^a CC^a XVII^a et quotum V [septem]bris die que d[omnus] Petrus Guterris de Meira sublimatus est in loco [...] abbatis» (AHN, Clero, Car. 1127, N. 12), le sitúa en el gobierno abacial alrededor de 1179 (¿suplencia temporal?). Por último, la dirección colectiva de una tercera venta, en representación de la abadía lucense, que dice: «Ego Gontrode Menendiz de Erauidi (...) facio kartam uenditionis (...) uobis priori domno P. Guterriz et omnibus fratribus de Meira presentibus siue futuris» (AHN, Clero, Car. 1127, N. 13), nos confirma en un alto grado de fiabilidad su estatus religioso en esta casa cisterciense (prior).

En definitiva, creemos bastante probable que *Petrus Guteriz* fuera uno de los monjes *scriptores* del monasterio cisterciense de Santa María de Meira.

¿Cuándo y dónde escribió *Petrus Guteriz*?

El siguiente interrogante pretende situar en un tiempo y en un espacio a este amanuense. Así, en lo que se refiere al período de actuación, el corpus documental

LEZ 1998: 898-901; CARRASCO LAZARENO 2003: 299-305; SUÁREZ GONZÁLEZ 2015: 777-804; CARRASCO LAZARENO 2016: 22-26; SUÁREZ GONZÁLEZ, BAURY 2016: 124-127; PIÑEIRO PEDREIRA 2020: 101-111; CARRASCO LAZARENO 2021: 80-86; PIÑEIRO PEDREIRA en prensa, entre otros).

15. De antemano, siguiendo las advertencias de CARRASCO LAZARENO 2016: 22, no podemos garantizar en términos absolutos que *scriptor* y monje de igual nombre se traten de la misma persona. Sin embargo, el examen paleográfico parece apoyar la condición monástica de nuestro protagonista; la simple coincidencia onomástica -y temporal-, como explicación a esta situación, resulta difícil para una comunidad primitiva.

16. *Vid.* supra nota 11.

17. AHN, Clero, Car. 1129, N. 11-12.

18. AHN, Clero, Car. 1129, N. 19; Car. 1130, N. 1, 6-11.

estudiado nos permite fijar el *terminus a quo* en el año 1173, con el primer escrito vinculado a la mano de *Petrus Guteriz*,¹⁹ y el *terminus ad quem* en el año 1192, fecha del último pergamino conservado.²⁰ A saber, dos décadas -y más concretamente, diecinueve años- de ejercicio continuado, que no continuo, en el *oficio* de la escritura. En efecto, si analizamos la frecuencia de su actividad, es decir, la distribución cronológica de sus obras (*vid.* fig. 2) percibimos un punto de inflexión: el año 1177, cuando redacta cuatro documentos y, luego, se ausenta de esta función por más de diez años; hasta 1188. Un decenio en silencio que bien podría estar relacionado con la hipotética sustitución temporal en tiempos de «Vitali, primo abbati» (c. 1179)²¹ y su priorato (c. 1180).

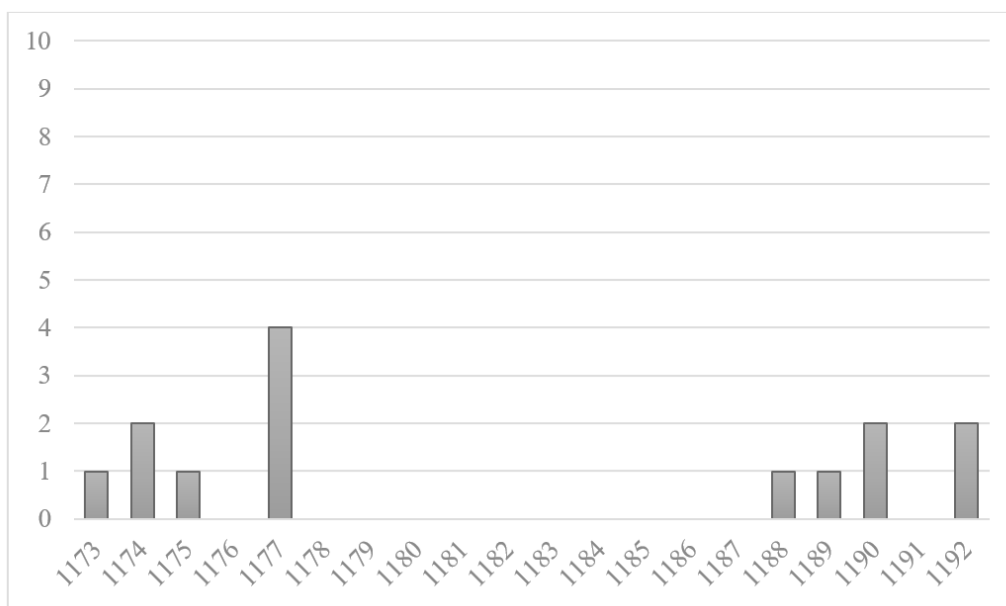


Figura 2. Distribución cronológica de los documentos

En lo que concierne al lugar, primero debemos recurrir a las referencias tópicas de la data pues sirven para conocer «où l'acte a été ou commandé ou rédigé ou mis en état d'être exécuté» (ed. CÁRCEL ORTÍ 1997: 132). De tal modo, podemos situar a *Petrus Guteriz* «apud Meiram» (AHN, Clero, Car. 1127, N. 2). Luego, como hicimos anteriormente, nos vamos a apoyar en la comparativa de las escrituras para adscribirle a un mismo ambiente gráfico: el posible *scriptorium* de Santa María de Meira. Para afirmar la existencia de un taller escriptorio en cualquier centro monástico se tienen que dar los siguientes requisitos:

19. AHN, Clero, Car. 1127, N. 2.

20. AHN, Clero, Car. 1128, N. 20.

21. Su abadiato se prolongaría durante cuarenta años, entre 1143-1183, según YÁÑEZ NEIRA 1988: 537-538.

Por lo que se refiere al personal, bastaría un miembro de la comunidad capaz de escribir y de confeccionar artesanalmente el objeto al que llamamos libro. Y, por lo que atañe a la producción, sería suficiente el hallazgo de un ejemplar nacido en él, bien porque el manuscrito explicita el lugar de su cuna -mediante notas de taller, suscripción o colofón-, bien porque sus características formales lo vinculan a otros productos gráficos -como documentos- de origen probado en el mismo centro. (SUÁREZ GONZÁLEZ 2007: 271).

Y, para plantear su presencia en esta abadía, necesitamos saber si la comunidad dispuso de «religiosos capaces de realizar letra suficientemente clara y legible que posibilite el acceso al texto de un buen número de lectores», deteniéndonos en aquellos que «ejecuten, con fines diplomáticos, escritura que podemos considerar libraria» (SUÁREZ GONZÁLEZ 2007: 271). Así pues, nos encontraremos con *monachi Meire* capaces de escribir grafías sentadas, como *Matheus* (c. 1200), *Petrus* (c. 1204-1221), *Martinus* (c. 1222) o *Martinus Iohannis* (c. 1232-1244), entre otros (SUÁREZ GONZÁLEZ 2015: 781; SUÁREZ GONZÁLEZ, BAURY 2016: 124-125; PIÑEIRO PEDREIRA 2023: 1038; PIÑEIRO PEDREIRA en prensa).

Sin embargo, esta erudición no bastará para afirmar el desarrollo de un *scriptorium* en el cenobio lucense, tendremos que demostrar su aptitud para manufacturar libros. Sólo nos resta conjeturar su existencia, amparándonos en el hecho de que:

las comunidades necesitaban de escritos para los asuntos burocráticos (documentos para sustentar las adquisiciones, las rentas, los pleitos, los privilegios...), la liturgia (libros para el oficio divino y la eucaristía) y la formación, así como para dejar constancia de su propia historia y perpetuar la memoria de los difuntos. (PIÑEIRO PEDREIRA 2018: 180).

De existir este “lugar para escribir” en Santa María de Meira -no necesariamente tuvo que haber un espacio específico, dedicado en exclusiva a esta función, en todos los centros monásticos-, allí -y, a la par, en el incipiente *archivum*, como parecen indicar las notas dorsales- nos encontraríamos trabajando a *Petrus Guteriz* entre 1173 y 1192.

¿Cómo escribió *Petrus Guteriz*?

Para responder bien a esta cuestión, es decir, saber cuál o cuáles son los modelos gráficos empleados por este *scriptor* a largo de su trayectoria, es necesario recordar el tránsito vivido en el panorama escriturario a lo largo del siglo XII. A diferencia de otros territorios peninsulares, en Galicia -y más concretamente, en Santa María de Meira- el ciclo escriturario visigótico perduró hasta el último tercio de esta centuria, retrasando más de cien años su incorporación al carolino (LUCAS ÁLVAREZ 1991: 445). Así, en los años centrales del siglo XII regía una carolina impura a punto de transformación que, de forma cada vez más acelerada, comenzó a perder parte de sus rasgos propios para dejar espacio a otros claramente góticos (SANZ FUENTES

1991: 529-530; CAMINO MARTÍNEZ 2008: 138-140). Con el despertar del nuevo siglo, empezó a andar el ciclo de las escrituras góticas (SANZ FUENTES 1991; SANZ FUENTES 2010; coord. CAMINO MARTÍNEZ 2018).

En esta abadía, la contaminación/sustitución de la escritura visigótica por la carolina y, luego, la transición a la gótica sucederá en manos de *scriptores* como *Petrus Guteriz*. Su formación en un contexto de cambio le permitirá conocer ambos modelos gráficos. Aunque la escritura que usa es la *carolina avanzada* (RUIZ ASENCIO 1993: 29), también llamada *carolina evolucionada* (SUÁREZ GONZÁLEZ 1998: 903), *carolina gotizante* (STIENNON 1973: 107) o *carolina de transición* (CENCETTI 1978: 122). Ciertamente, en la práctica escrita nuestro artífice pretenderá seguir la tradición francesa recién adquirida, como se refleja en ciertas letras: la *a* uncial con capelo desarrollado; la *d* minúscula de alzado recto; la *e* y la *g* de raíz semiuncial; la *s* alta en cualquier posición; la *r* recta con cabeza ondulada; o la *t* con travesaño horizontal que remate el alzado. Lo mismo sucede con el aislamiento interno de las palabras, sin apenas nexos; en la conjunción *et*, mediante el propio nexo o la nota tironiana (próxima a un 7 árabe); en el uso tradicional de las ligaduras *ct*, *rt* y *st*; y en el sistema de abreviaciones, con las letras sobrepuestas.

Pero, la creciente contaminación gótica distorsionará sus *pretensiones*: tendencia a la verticalidad del trazado; cierta angulosidad de las formas -especialmente significativa en el óvalo de la *o*; manifestación tímida de claroscuros (contraste entre trazos gruesos y finos); arranque anguloso -en un pequeño “diente de lobo” o corte a bisel- de los alzados de *b*, *d*, *h*, *k*, *l*; presencia de trazos de fuga como remate de *f*, *h*, *i*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *q*, *r*, *s*; preferencia por la *d* uncial en detrimento de la *d* minúscula; uso cada vez más frecuente de la *s* de doble curva a final de palabra, etc. Eso sí, aun no se cumplirá ninguna de las reglas enunciadas por el paleógrafo alemán Wilhelm Meyer²².

Ahora bien, dentro de esta uniformidad más “genérica”, de *carolinas avanzadas*, podemos diferenciar tres grandes variantes: una de formas comunes, que domina en la actividad gráfica de *Petrus Guteriz*; otra de aspecto muy similar, pero con ligeras reminiscencias visigóticas; y una última de influencia cancilleresa.

El tipo *común*, y más sencillo, se utiliza en la mayoría de las piezas examinadas -AHN, Clero, Car. 1127, N. 2-3, 7-10; Car. 1128, N. 9, 14, 20 (*vid.* fig. 3)-. En general, se caracteriza por interpretar las formas alfabéticas sin ninguna concesión a la estética del documento (SANZ FUENTES 1991: 529). En particular, se trata de una grafía sentada, con apariencia redondeada; de tamaño equilibrado, con letras de astiles

22. Estas normas gráficas son, en esencia, cuatro: la coincidencia de curvas confrontadas, siendo el caso de *b-e*, *b-o*, *d-e*, *d-o*, *h-o*, *o-c*, *p-e*, *p-o*, etc., lleva a su yuxtaposición (MEYER 1897: 7); la *r* se presenta redonda tras letras con curvas convexas a la derecha -*b*, *o*, *p*- y a la izquierda -*a*, *d*, *g*, *q* (MEYER 1897: 6); la *d* adquiere forma uncial delante de letras de perfil redondo -*a*, *e*, *o*, *r*- y apariencia minúscula tras letras de perfil recto -*i*, *u*- (PETRUCCI 1989: 130); y elisión del trazo de ataque o arranque sobre la línea superior de la escritura cuando el último trazo de la letra anterior termina sobre esta referida línea superior de escritura (ZAMPONI 1988: 136-137).

superiores e inferiores muy cortos que tienden a inscribirse en un cuadrado; y grosor bastante pesado. Parece, por lo tanto, una escritura más libraria que documental (SUÁREZ GONZÁLEZ 1998: 904).

El tipo *común* con leves reminiscencias visigóticas se refiere a AHN, Clero, Car. 1127, N. 4, 6 (*vid. fig. 4*). En este caso, aquello que lo individualiza es la presencia puntual de elementos visigóticos: la *g* de raíz uncial; la *z* plana o lisa, de herencia romana; y la vigencia del sistema abreviativo, en el empleo del semicolón o signo parecido a una *s* pequeña para suplir *-us* (MUNDÓ I MARCET, ALTURO I PERUCHO 1990: 132).

El tipo *cancilleresco*, que aparece en AHN, Clero, Car. 1128, N. 11, 15, 19 (*vid. fig. 5*), es la interpretación cancilleresca del alfabeto de la *carolina común*, al entrar en contacto posiblemente -lo que reforzaría la condición monástica de nuestro protagonista- con las prácticas escriturarias de las cancillerías eclesiásticas (SANZ FUENTES 1991: 529). Se caracteriza, entonces, por el alargamiento excesivo de los alzados y caídos, con extremos que se curvan; por el gran contraste entre el cuerpo de las letras y sus apéndices verticales (SUÁREZ GONZÁLEZ 1998: 904). En definitiva, nos encontramos ante una escritura ligera y esbelta, de factura regular y rasgos artificiosos, que transmite gran sinuosidad.

Como podemos observar, este artífice emplea una *carolina avanzada* de tipo *común* que empieza desprendiéndose de sus elementos visigóticos, hasta 1176, para evolucionar con el tiempo hacia una nueva variante de influencia *cancilleresca*, a partir de 1189 ¿relación con su priorato, entrando en contacto con otras prácticas gráficas?

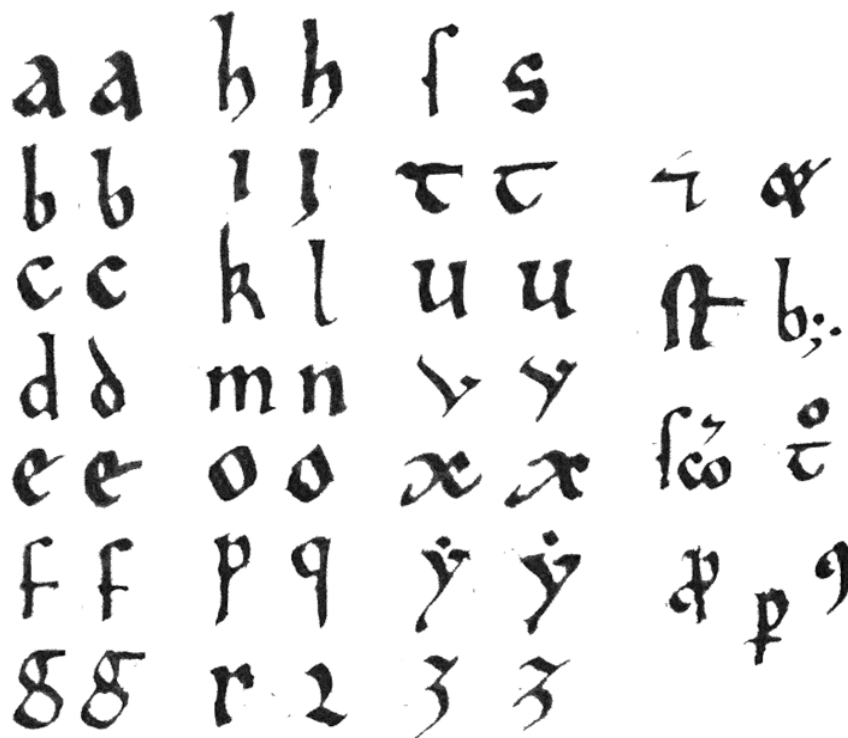


Figura 3. Carolina de tipo *común*

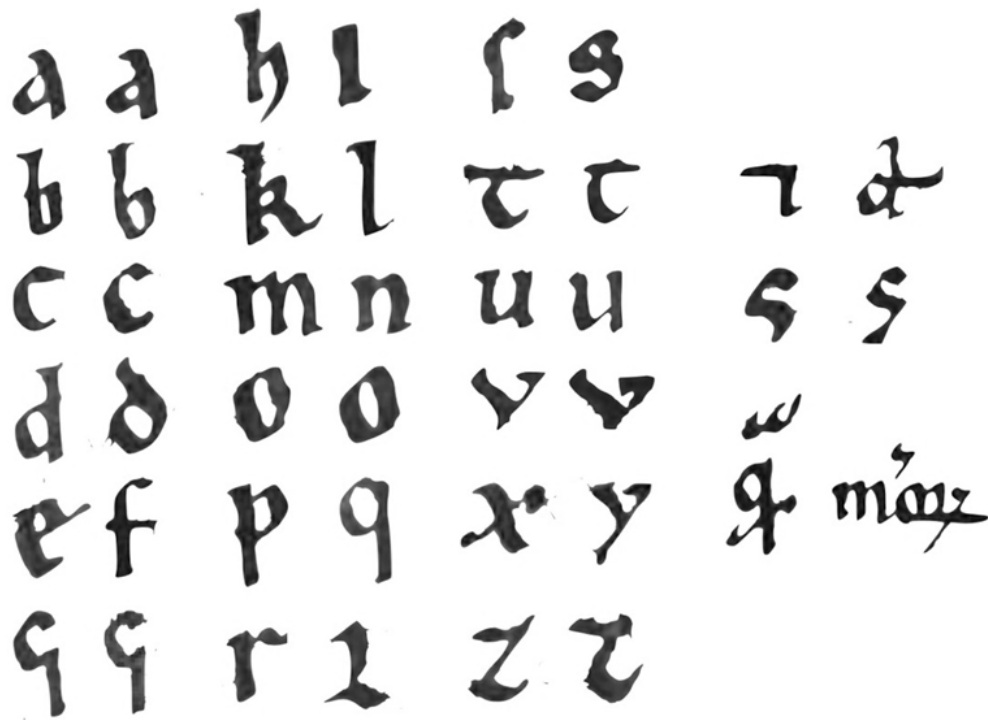


Figura 4. Carolina de tipo *común* con ligeras reminiscencias visigóticas

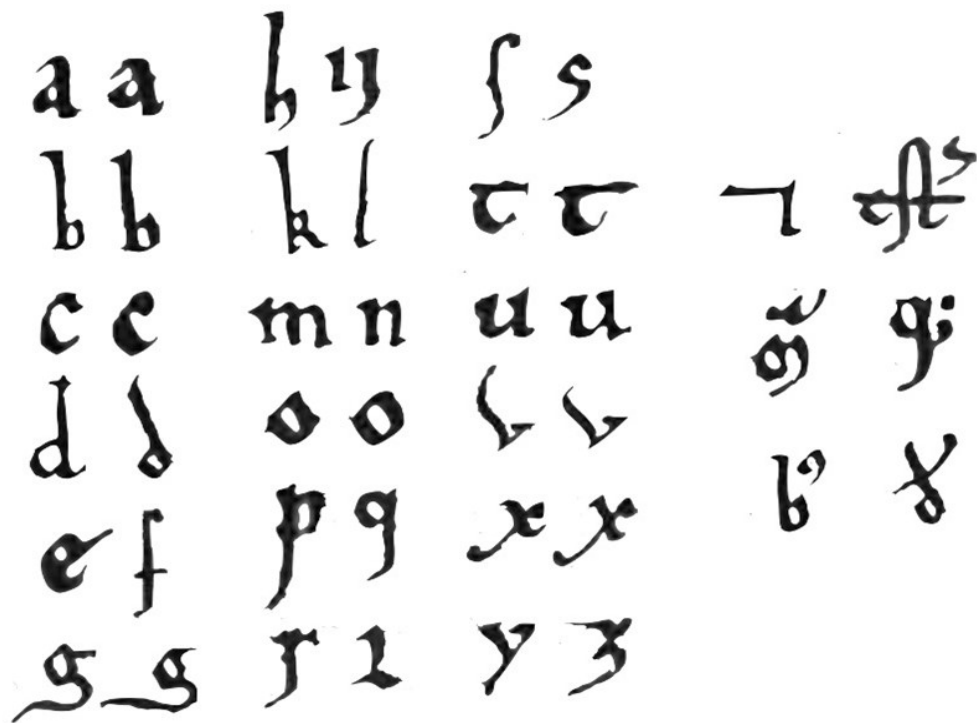


Figura 5. Carolina de tipo *cancilleresco*

¿Qué escribió *Petrus Guteriz*?

Finalmente, nos resta saber qué tipo de negocios jurídicos redactó este amanuense. Pero, antes, debemos de tener en cuenta que «lo que se escribe, el tipo de mensaje transmitido va a estar en relación con los medios -materiales y humanos- disponibles, pero, sobre todo, con los intereses y las necesidades de las comunidades monásticas productoras o generadoras de escritos» (PIÑEIRO PEDREIRA 2018: 185). Así, en cuanto a la lengua y el estilo empleados, los catorce diplomas son latinos y están redactados en sistema subjetivo (el *autor* del acto, en el verbo dispositivo, se expresa en primera persona).

Respecto a la estructura diplomática y a su contenido, todas las piezas escritas por *Petrus Guteriz* son documentos privados, es decir, emanan «d'une personne privée, physique ou morale, ou bien d'une personne publique agissant à titre privé» o se refieren a «une matière de droit privé passé entre personnes privées bien qu'il soit instrumenté devant une autorité publique» (ed. CÁRCEL ORTÍ 1997: 23), y tratan sobre cuestiones patrimoniales. De forma más concreta, son «diplomas de carácter contractual y sobre bienes» (SUÁREZ GONZÁLEZ 1998: 914) que engloban los siguientes tipos específicos:

- Cartas de donación
- Cartas de venta

A continuación, nos vamos a aproximar al esquema diplomático (fórmulas del tenor y su localización en el mismo) de estos dos grandes tipos de actos jurídicos.

Cartas de donación

De los catorce documentos estudiados, diez corresponden a una carta de donación. Sin embargo, estos *negotia* jurídicos son resultado de motivos diferentes, teniendo que dividir este tipo documental en varios subtipos:²³

- Donaciones simples o puras (*ad integrum*)
 - Donaciones *pro remedio animae* (AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4, 7-9; Car. 1128, N. 9, 11, 19)²⁴
- Donaciones bajo ciertas condiciones (*sub condicione*)
 - Donaciones con *vicissitudo* (AHN, Clero, Car. 1127, N. 10)
 - Donaciones *mortis causa* (AHN, Clero, Car. 1128, N. 20)

23. A partir de OSTOS SALCEDO 1981: 295.

24. Hemos decidido incluir en este conjunto a AHN, Clero, Car. 1127, N. 7-9; Car. 1128, N. 19, pues el expositivo de estas *escrituras* -prácticamente idéntico: «pro salute animae nostre et parentum nostrorum et pro beneficiis spiritualibus et temporalibus»- más que tener un carácter personal parece responder a las fórmulas de estilo usadas en el factible escriptorio monacal. Por eso, no nos atrevemos a confirmar la existencia de una relación de *familiaritas* -¿verdadera condición de la donación?-, sólo sugerirla.

Como podemos observar, la inmensa mayoría (ocho de diez) se integra dentro del primer subtipo, con una estructura diplomática similar y bastante sencilla:

Estas ocho piezas se inician con la invocación simbólica (crismón) y la invocación verbal («In Dei nomine» o «In nomine Domini»), seguidas de un «amen». Sólo tres diplomas omiten la *invocatio*,²⁵ comenzando directamente por el preámbulo. En los restantes casos, la arenga se sitúa a continuación: «Omnis bona inspiratio cordium ad auctorem omnium referenda est Christum» (tópica) o «Facta que scripture non traduntur facile in posterum a mentibus elabuntur» (diplomática). Después, aparece la *intitulatio*, que puede ser individual o conjunta (cónyuges o hermanos), y la *dispositio*. Aunque, en dos ocasiones la *directio* colectiva se sitúa en el protocolo inicial, antes del texto.²⁶

El dispositivo, abierto por las expresiones verbales «facio textum scripture donationis et firmitatis» o «facio karta donationis et firmitatis», recoge el beneficio y los beneficiarios (la comunidad meirense) del negocio jurídico, especificando el origen de la titularidad, tal es así: «de hereditate mea propria quam habeo de parte matris mee»; la propiedad total o su división (porción), por ejemplo: «una quarta de tota ecclesia»; la localización y el deslinde, como: «quam habeo in sancto Uincentio, que est hic circa Meira»; la mención de integridad y de pertenencias: «do et concedo (...) mea porcione integra cum omni sua directura per ubi eam potueritis inuenire per suis terminis et locis antiquis»; la exposición de motivos «pro amore Dei in remissionem delictorum meorum»; y la transmisión perpetua del dominio: «ut habeatis et possideatis eas tam uos quam posteritas uestra ad retinendum, ad uendendum, ad cambiandum iure hereditario in perpetuum».

Prosigue la *sanctio*, que comprende las cláusulas penales espirituales -«sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda proditore Domini in inferno dampnatus»-²⁷ y materiales -«et quod calumniatus fuerit in quadruplum restituat et pectet in uoce regia mille solidos argenti»-, y la fórmula corroborativa: «et hoc scriptum semper maneat firmum». Para terminar con la *datatio* cronológica -en sistema romano, era hispánica y con la fórmula *regnante rege*- y la *validatio*, conformada por la suscripción de los otorgantes, de los testigos confirmantes -en columnas o a línea tendida- y/o del referido *scriptor*.²⁸

Los dos últimos documentos recogen las llamadas donación *sub condicione*, es decir, el negocio jurídico se encuentra condicionado por una circunstancia concreta o recompensa material. Así, el primer diploma es una donación *con vicissitudo* pues el donante recibe una compensación tangible por parte del donatario. En este

25. AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4; Car. 1128, N. 11.

26. AHN, Clero, Car. 1128, N. 9, 19.

27. En todos los casos de estudio, se establece una pena material. En siete de los ocho escritos, también se impone una pena espiritual, acompañando en el infierno a Datán y Abirón (AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4, 8; Car. 1128, N. 9) o a Judas traidor (AHN, Clero, Car. 1127, N. 7, 9; Car. 1128, N. 11).

28. Como la nota 12, sin *subscriptio scriptoris* en: AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4; Car. 1128, N. 9, 11, 19.

caso, al preámbulo tópico -«Omnis bona inspiracio cordium ad auctorem omnium referenda est Christum»- le siguen la intitulación conjunta (Gontrode Froilaz con sus hijos) y la dirección colectiva (el abad Vidal y todos los *hermanos* de Meira). A continuación, se desarrolla el dispositivo, muy similar al expuesto anteriormente, con la transmisión perpetua de dominio: «ut habeatis et possideatis illam hereditatem uos et omnis uox uestra per cuncta secula», pero carente de *expositio*. Después, se añade la *sanctio*, con una cláusula penal espiritual -«sit excommunicatus et maledictus et cum Datam et Abiron in inferno dampnatus»- y otra material -«et pariat uobis fratribus de Mera illam hereditatem duplatam in tali simi loco, et in uoce regia pectet quingentos solidos»-. Y, cerrando el tenor aparece la data crónica, con un *incipit* que anuncia el tipo documental -«Facta karta donaciones et firmitatis»- e introduce el año (era hispánica);²⁹ la *validatio*, mediante varias columnas de confirmantes y la suscripción de los autores; y la remuneración económica (*vicissitudo*): «Ego Petrus Suarii filius de [Gunterode Froilaz] accepi V solidos pro [...]».

El segundo escrito es una donación «mortis causa», totalmente revocable, por el carácter suspensivo de la condición a la que está sujeta: la inminente muerte del donante (RUBIO 1932: 8). Por ello, presenta un discurso diplomático ligeramente distinto: tras la *invocatio* verbal, se copia la siguiente arenga diplomática: «Rectum est scribi quod non oportet obliuisci». Luego, se añade la intitulación individual, indicando el nombre y cognomento del donante, su dignidad religiosa (*monachus*) y la condición que motiva la donación: «in ora mortis positus» y conduce a la *dispositio*. Un dispositivo que define diplomáticamente a la donación, aunque jurídicamente podría considerarse como una manda testamentaria. En efecto, la *iussio* del autor -«feri kartam»- provoca la acción, con la dirección colectiva intercalada (abadía meirense), el objeto y su localización. Las cláusulas finales empiezan con una de naturaleza prohibitiva «et mando eis firmiter sub benedictione, ut nunquam uos inquietent super ea, nec in domo uestra nullum contrarium faciant omnibus diebus uite sue», para seguir con aquellas que establecen penas espirituales -«sit maledictus et excommunicatus et cum Iuda Domini traditore in inferno dannatus»- y materiales -«et quod calumniauerit in duplum componat, et in uoce regia C solidos persoluat»-. Por último, la data crónica (era hispánica) e histórica (abadiato de Nicolás) y la validación, con varias columnas de testigos, donde se *camufla* la suscripción de *Petrus Guteriz*.

Cartas de venta

Los restantes documentos, que suman un total de cuatro, se corresponden con una carta de venta. Nos referimos a: AHN, Clero, Car. 1127, N. 2, 6; Car. 1128, N. 14-15. Una muestra documental escueta, pero suficiente, para percibir un hecho:

29. Esta referencia al tipo documental en la data también aparece en AHN, Clero, Car. 1127, N. 3-4, 8.

este tipo de negocio jurídico (...) presenta una estructura mucho más regular y uniforme que los de la donación; quizá porque era preciso asegurar mejor la validez e invulnerabilidad de dicho tipo de contratos, y para ello lo mejor era disponer de un formulario rígido y escrito, pero al mismo tiempo sencillo y claro. (HERRERO DE LA FUENTE 1988: LI).

Esta estructura es la siguiente: excepto un diploma, que empieza por el preámbulo diplomático: «[...] est memorie recordacio scripture»,³⁰ todos los demás se inician con *invocatio* verbal: «In Dei nomine», acompañada de un «amen». En un escrito se presenta después la arenga, también diplomática: «Facta que scriptis non firmantur facile a mentibus elabuntur»,³¹ y en otro se añade una cláusula de espontaneidad: «propia accessit uoluntas nobis». ³² Luego, ya aparecen la *intitulatio* individual o conjunta y la *directio* colectiva (Santa María de Meira), seguidas de la *dispositio*.

Un dispositivo, introducido por: «facimus kartula uendicionis» o «facimus testum scripture uendicionis et firmitatis», que delimita con precisión los bienes tras pasados, señalando el principio de titularidad; su localización y deslinde, por ejemplo: «quam habemus in terra de Crescenti, prope Fonte Miniana sub aula sancte Marie de Rosticos, in uilla que uocitant Pausata»; la mención de pertenencias: «cum pertinentiis suis, cum pascuis, cum montibus, cum fontibus, cum egressibus et ingressibus»; el precio convenido entre las partes (en dinero o en especie), como: «pro precio C solidorum»; la satisfacción de recepción: «que nobis bene complacuit»; la exposición de motivos; y la transmisión perpetua del dominio: «ut habeatis et possideatis illas hereditates uos et omnis uox uestra per cuncta secula».

A continuación, la *sanctio* que estipula varias penas espirituales -«sit maledictus et excommunicatus et cum Datan et Abiron in inferno dapnatus»-³³ y materiales -«et pariat uobis fratribus de Meira illam hereditatem duplatam in tali simili loco, et in uoce regia pectet quingentos solidos»-, y la fórmula corroborativa: «et hoc scriptum semper fiet firmum». Para finalizar con la *datatio* cronológica -en sistema romano, era hispánica y con la fórmula *regnante rege*- y la *validatio*, constituida por la suscripción de los testigos confirmantes -a línea tendida-, de los otorgantes y de nuestro amanuense.³⁴

Recapitulación final

En definitiva, las respuestas obtenidas en este estudio son las siguientes:

30. AHN, Clero, Car. 1127, N. 6.

31. AHN, Clero, Car. 1128, N. 14.

32. AHN, Clero, Car. 1127, N. 2.

33. Al infierno con Datán y Abirón por sublevarse contra Moisés (AHN, Clero, Car. 1127, N. 6; Car. 1128, N. 15) o con Judas Iscariote por su traición a Jesús (AHN, Clero, Car. 1127, N. 2).

34. Siguiendo la nota 12, *Petrus Guteriz* suscribe: AHN, Clero, Car. 1128, N. 14-15.

- *Petrus Guteriz*, en un alto grado de probabilidad -amparándonos en el análisis paleográfico y diplomático de las piezas que escribe, así como en aquellas otras que evidencian su actividad en el cenobio lucense-, fue uno de los monjes *scriptores* de Santa María de Meira, además de desempeñar la función de *archivarius* y ejercer el cargo de prior en dicha comunidad alrededor de 1180.
- *Petrus Guteriz* desempeñó la *humilde* tarea de escribir a lo largo de veinte años, entre 1173 y 1192, con un importante *descanso* de más de diez años -¿relación con su priorato?- en el plausible *scriptorium* monástico de Meira.
- En las manos de *Petrus Guteriz* se desvanecieron las últimas reminiscencias visigóticas, participando en la transición a la gótica de la escritura carolina (*carolinas avanzadas* o *carolinas evolucionadas*).
- *Petrus Guteriz* escribió sobre todo cartas de donación (tanto puras como condicionales), pero también contratos de compraventa a favor de esta abadía.

Bibliografía

BONO HUERTA, José, 1979. *Historia del derecho notarial español. I. 1. La Edad Media. Introducción, preliminar y fuentes*, Madrid, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España.

– 1982. *Historia del derecho notarial español. I. 2. La Edad Media. Literatura e instituciones*, Madrid, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España.

CALLEJA PUERTA, Miguel, 2007. “Las donaciones del monasterio de Cornellana a Cluny como ejemplo del valor de los documentos escritos a principios del siglo XII”, *El monacato en los reinos de León y Castilla: (siglos VII-XIII)*, J. I. Ruiz de la Peña Solar (dir.), León, Fundación ‘Sánchez Albornoz’: 509-530.

– 2018. “Ecos de las fórmulas visigóticas en la documentación altomedieval asturleonés”, *Les formulaires: compilation et circulation des modèles d’actes dans l’Europe médiévale et moderne. XIII^e Congrès de la Commission internationale de diplomatique (Paris, 3-4 septembre 2012)*, O. Guyotjeannin, L. Morelle, S. P. Scalfati (coords.), Praha, Éditions Karolinum: 43-63.

CAMINO MARTÍNEZ, María del Carmen del, 2008. “La escritura carolina en la Península Ibérica”, *Paleografía I: la escritura en España hasta 1250*, J. A. Fernández Flórez, S. Serna Serna (coords.), Burgos, Universidad de Burgos: 121-140.

– 2012. “Escritura y elaboración formal de los fueros de Avilés”, *Los fueros de Avilés y su época*, J. I. Ruiz de la Peña Solar, M. J. Sanz Fuentes, M. Calleja Puerta (coords.), Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos: 405-430.

– (coord.), 2018. *De la herencia romana a la procesal castellana. Diez siglos de cursividad*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

CÁRCCEL ORTÍ, María Milagros (ed.), 1997. *Vocabulaire International de la Diplomatie*, València, Universitat de València.

CARRRASCO LAZARENO, María Teresa, 2003. “Del *scriptor* al *publicus notarius*: los escribanos de Madrid en el siglo XIII”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 16: 287-344, doi: 10.5944/etfiii.16.2003.

– 2016. “Una introducción a la cultura escrita en el monasterio de Monfero: cuestiones de cronología, fuentes documentales y *scriptores* del siglo XII”, *Lope de Barrientos. Seminario de Cultura*, 9: 11-40.

– 2021. “Los *scriptores* del monasterio de Carracedo en los siglos XII y XVII. Una aproximación desde el ‘Índice’ del siglo XVIII”, *Libro homenaje al profesor doctor don Ángel Riesco Terrero*, N. Ávila Seoane, J. C. Galende Díaz (coords.), Madrid, ANA-BAD: 75-88.

- CENCETTI, Giorgio, 1978. *Paleografía latina*, Roma, Jouvence.
- GUYOTJEANNIN, Olivier, PYCKE, Jacques, TOCK, Benoît-Michel, 1995. *La Diplomatique médiévale*, Turnhout, Brepols.
- HERRERO DE LA FUENTE, Marta, 1988. *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1000-1073)*, León, Centro de Estudios e Investigación ‘San Isidoro’.
- LAFFÓN ÁLVAREZ, María Luisa, 1989. “Arenga hispana. Una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 16: 133-232, doi: 10.12795/hid.1989.i16.05.
- LUCAS ÁLVAREZ, Manuel, 1991. “Paleografía gallega: Estado de la cuestión”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21: 419-470, doi: 10.3989/aem.1991.v21.
– 1992. “Notariado y notarios en el monasterio de Pombeiro”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 40/105: 43-61, doi: 10.3989/ceg.1992.v40.i105.298.
- MARIÑO VEIRAS, María Dolores, 1983. *Señorío de Santa María de Meira (ss. XII-XIII)*, A Coruña, Editorial Nós.
- MARTINS, Mário, 1958. “Copistas dos códices alcobacenses”, *Brotéria. Revista Contemporânea de Cultura*, 66/4: 412-423.
- MEYER, Wilhelm, 1897. *Die Buchstaben-Verbindungen der sogenannten gothischen Schrift*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- MUNDÓ I MARCET, Ascari, ALTURO I PERUCHO, Jesús, 1990. “La escritura de transición de la visigótica a la carolina en la Cataluña del siglo IX”, *Actas del VIII Congreso del Comité Internacional de Paleografía Latina*, Madrid, Joyas Bibliográficas: 131-138.
- OSTOS SALCEDO, Pilar, 1981. “Documentación del Vizcondado de Vilamur en el Archivo Ducal de Medinaceli (1126-1301). Estudio diplomático y edición”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 8: 267-370, doi: 10.12795/hid.1981.i08.07.
- PETRUCCI, Armando, 1989. *Breve storia della scrittura latina*, Roma, Bagatto Libri.
- PIÑEIRO PEDREIRA, Sandra, 2018. “La cultura escrita plenomedieval en la Ribeira Sacra como objeto de estudio en los últimos cien años (un estado de la cuestión)”, *Lope de Barrientos. Seminario de Cultura*, 11: 169-199.
– 2020. “Del *scriptor* particular al notario público: los orígenes del notariado en la documentación privada de Santa María de Montederramo”, *Boletín Auriense*, 50: 97-128.

– 2022. “El archivo dorso. Una aproximación a las prácticas de ordenación y conservación del patrimonio escrito en Santa María de Meira (siglos XII-XIX)”, *De memoria scribenda et custodienda. Miscelánea de estudios sobre archivos catedralicios, monásticos y de las órdenes militares hispanas*, M. T. Carrasco Lazareno, J. Canorea Huete, E. López Gómez (coords.), Madrid, La Ergástula, pp. 181-211.

– 2023. “«Fyge esta carta en testemeya de verdade e pui y meu sinal acostumbrado»: los orígenes del notariado público en torno a los monasterios cistercienses de la diócesis de Lugo (siglo XIII)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 36: 1027-1062, doi: 10.5944/etfiii.36.2023.36346.

– en prensa. “Los artífices de la escritura en Santa María de Meira (*med. s. XII - med. s. XIII*)”, *Tinta y silencio. Estudios sobre escritos y archivos cistercienses*, León, Universidad de León.

RIBEIRO GUERRA, António Joaquim, 1988. *Os escribas dos documentos particulares do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (1155-1200). Exercícios de análise de grafias*, Dissertação de Mestrado presentada en la Universidade de Lisboa (UL).

RUBIO, José Antonio, 1932. “*Donationes post obitum y donationes reservato usufructo en la alta Edad Media de León y Castilla*”, *Anuario de historia del derecho español*, 9: 1-32.

RUIZ ASENCIO, José Manuel, 1993. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. VIII (1230-1269)*, León, Centro de Estudios e Investigación ‘San Isidoro’.

SANZ FUENTES, María Josefa, 1989. “Documento notarial y notariado en la Asturias del siglo XIII”, *Notariado público y documento privado: de los orígenes al siglo XIV. Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática*, València, Generalitat Valenciana, 1: 245-280.

– 1991. “Paleografía de la Baja Edad Media castellana”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21: 527-536, doi: 10.3989/aem.1991.v21.

– 2010. “La escritura gótica documental en la Corona de Castilla”, *Paleografía II: Las escrituras góticas desde 1250 hasta la imprenta*, M. Calleja Puerta, M. J. Sanz Fuentes (coords.), Oviedo, Universidad de Oviedo: 107-126.

STIENNON, Jacques, 1973. *Paléographie du Moyen Age*, Paris, Armand Colin.

SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana, 1996. “*Petrus*, monje de Sandoval y profesional de la escritura”, *Cistercium. Revista cisterciense*, 207: 907-919.

– 1998. “Cultura escrita en Sandoval. Aproximación a la producción documental durante el abadazgo de *Iohannes* (1186-1201)”, *Actas del II Congreso Internacional sobre el Cister en Galicia y Portugal*, Ourense, Ediciones Monte Casino, 2: 895-935.

– 2007. “El libro en los claustros cistercienses (una aproximación c. 1140-1240)”, *El monacato en los reinos de León y Castilla*, J. I. Ruiz de la Peña Solar (dir.), León, Fundación ‘Sánchez-Albornoz’: 265-325.

– 2015. “Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries: a Starting Point”, *Culture and Society in Medieval Galicia*, J. D’ Emilio (ed.), Leiden-Boston, Brill: 765-811.

SUÁREZ GONZÁLEZ, Ana, BAURY, Ghislain, 2016. “La culture écrite dans les monastères cisterciens du nord-ouest de la Péninsule Ibérique (XIIe - XIIIe siècle): une recherche en cours”, *Les pratiques de l’écrit dans les abbayes cisterciennes (XIIe - milieu du XVIe siècle). Produire, échanger, contrôler, conserver*, A. Baudin, L. Morelle (dirs.), Paris, Somogy: 113-130.

TOCK, Benoît-Michel, 2005. *Scribes, souscripteurs et témoins dans les actes privés en France (VII^e - début du XII^e siècle)*, Turnhout, Brepols.

YÁÑEZ NEIRA, Damián, 1988. “Aproximación al abadologio de Santa María de Meira”, *Compostellanum*, 33/3-4: 531-610.

YÁÑEZ NEIRA, Damián, BARRAL RIBADULLA, M. Dolores, 2000. “Santa María de Meira”, *Monasticón cisterciense gallego*, D. Yáñez Niera (coord.), Vigo, Caixanova: 59-95.

ZAMPONI, Stefano, 1988. “Elisione e sovrapposizione nella littera textaulis”, *Scrittura e civiltà*, 12: 135-176.



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 72-89 | ISSN 2014-7023

**LA VIDA DE LOS OTROS: EL PENSAMIENTO
CONTRAFCTUAL EN LA LITERATURA AUTO-
BIOGRÁFICA GRECOLATINA DE LOS SIGLOS IV-V**

Alberto J. Quiroga Puertas

Universidad de Granada

aquiroga@ugr.es

ORCID: 0000-0002-1439-7825

Rebut: 19 desembre 2022 | Revisat: 17 juliol de 2023 | Acceptat: 20 juliol 2023
| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.4

El autor quiere dejar constancia de su agradecimiento a la doctora Mireia Comas y a los evaluadores anónimos por sus sugerencias y revisiones. Cualquier error u omisión es solamente imputable al autor del trabajo. Este trabajo ha sido compuesto en el marco del proyecto de investigación "Ucronías y literatura contrafactual en el pensamiento de la Antigüedad tardía" concedido por la Fundación BBVA.

Resumen

El presente artículo persigue investigar la presencia de periodos contrafactuales en la literatura autobiográfica del periodo tardo-antiguo con el fin de analizar su función narratológica en dos obras de referencia de los siglos IV y V: la *Autobiografía* del sofista Libanio de Antioquía y las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Con este objetivo en mente, se abordará en primera instancia un breve estudio del pensamiento contrafactual en la cultura grecorromana para, a continuación, proceder al análisis de su presencia en ambas autobiografías.

Palabras clave

autobiografía, pensamiento contrafactual, amplificación retórica, Libanio de Antioquía, Agustín de Hipona

Resum

El present article persegueix investigar la presència de períodes contrafactuals en la literatura autobiogràfica del període tardoantic per tal d'analitzar la seva funció narratològica en dues obres de referència dels segles IV i V: l'*Autobiografia* del sofista Libani d'Antioquia i les *Confessions* d'Agustí d'Hipona. Tenint en compte aquest objectiu, s'abordarà, en primera instància, un breu estudi sobre el pensament contrafactual en la cultura greco-romana i, a continuació, es procedirà a l'anàlisi de la seva presència en ambdues autobiografies.

Paraules clau

autobiografia, pensament contrafactual, amplificació retòrica, Libani d'Antioquia, Agustí d'Hipona

Abstract

This paper aims to explore the presence of counterfactual clauses in autobiographies from the late antique period in order to analyze their narratological function in two key works from the IV-V centuries: *Autobiography* by the sophist Libanius of Antioch and the *Confessions* by Augustine of Hippo. In order to do so, a short introduction to counterfactual thinking in the Graeco-Roman civilization will be provided; then, the two autobiographies will be analyzed through the lens of counterfactual thinking.

Keywords

Autobiography, Counterfactual Thinking, Rhetorical Amplification, Libanius of Antioch, Augustine of Hippo

«Death happens, love happens, and all human life is compact of accident and chance»

(Iris Murdoch, *The Nice and the Good*)

Las narrativas autobiográficas varían en función del acontecer vital del autor, pero casi todas comparten el rasgo de formular episodios personales recurriendo a la dicotomía determinismo vs contingencia, gracias a la cual el autor revela hasta qué punto el azar ha gobernado su vida o si, por el contrario, ha estado sometida a un destino predeterminado. Como consecuencia de la presión que ejercen estas dos posturas, es habitual encontrar pasajes en los que se replantean ciertos sucesos formulando la pregunta «¿qué hubiera pasado si X episodio hubiera acontecido de un modo distinto?». Este tipo de conjetura conforma la esencia del pensamiento contrafactual, una categoría cognitiva que nos permite imaginar pasados alternativos al cuestionarnos qué consecuencias se derivarían si un determinado acontecimiento, de índole personal o de una magnitud histórica, hubiera ocurrido de un modo distinto al que en verdad acaeció.¹

La recurrencia del pensamiento contrafactual en las autobiografías se explica por su centralidad en los mecanismos cognitivos y heurísticos involucrados en el proceso de escritura (BIRKE, BUTTER y KÖPPE 2012). Se trata de una categoría graduable y que se presenta en varias manifestaciones. En un extremo de este espectro se halla el “wishful thinking” o pensamiento ilusorio que expresa deseos cuya realización es dudosa (“ojalá no haya guerras”). En el otro extremo se encuentra la ucronía como género literario que desarrolla de modo extenso una premisa contrafactual, tal y como hace Jesús Torbado en su novela *En el día de hoy* (1976), que presenta una España ucrónica en la que el bando republicano venció en la guerra civil. El amplio espacio narrativo que queda entre estos dos polos se caracteriza por operar al margen del desarrollo lineal del tiempo en un arco temporal en el que un acontecimiento o acción es irrealizable.²

Por su contenido y naturaleza, la narración autobiográfica tiende de modo casi intuitivo a la contrafactualidad, ya que el ejercicio de retrospección vital que se lleva a cabo en este género suele venir acompañado de conjeturas de índole personal en relación con el acierto o desacierto de haber tomado determinadas decisiones en la vida (ROESE y OLSON 1995; DE MAN 1979: 920-923).

La literatura autobiográfica del mundo greco-romano no fue una excepción a este comportamiento. El cultivo de este género en el mundo antiguo se agudizó en el periodo imperial. La *Autobiografía* de Flavio Josefo (compuesta alrededor del

1. Sobre la definición del término “contrafactualidad” y su relación con géneros como la “historia alternativa” o la ucronía, vid. EVANS 2014: 2-6; PRENDERGAST 2019: 2-4; SPINA 2010.

2. La creación de este espacio a nivel lingüístico se realiza principalmente mediante periodos condicionales. Una definición de corte lingüístico de lo que es la contrafactualidad se puede leer en LA ROI, in press: «Counterfactuals express state of affairs in the past, present or future for which the condition for realization is deemed unrealizable by the speaker, not just unrealized».

año 94), por ejemplo, es una muestra de esta tendencia que, a tenor de los textos que han llegado hasta nosotros, se intensificó en gran medida por una mayor toma de consciencia de procesos introspectivos relacionados con el distanciamiento del individuo respecto de las instituciones socio-políticas (VASILIU 2012). En el caso concreto del periodo tardo-antiguo, conservamos las autobiografías de Agustín de Hipona, Gregorio de Nacianzo y del sofista Libanio de Antioquía.³

Con estas premisas en mente, el presente trabajo tratará de mostrar la relevancia y la función que desempeñaron las conjeturas contrafactuales insertas en el género autobiográfico de los siglos IV-V. De esta manera, se pondrá de manifiesto que en la Antigüedad greco-romana hubo consciencia de la existencia de un marco conceptual, así como de una serie de estrategias retóricas y recursos estilísticos, capaces de generar un espacio discursivo cuyo centro de interés girara en torno a la narración de lo que podría haber sucedido en lugar de lo que realmente sucedió. La primera parte del artículo se centrará en estudiar el andamiaje conceptual y las herramientas literarias que ayudaron a configurar el pensamiento contrafactual en la Antigüedad. La segunda parte se centrará en el análisis de textos pertenecientes al género autobiográfico; en concreto, se analizarán pasajes de la *Autobiografía* del sofista pagano Libanio de Antioquía y de las *Confesiones* de Agustín de Hipona. En ambas narrativas se aprecia cómo ocasionalmente estos autores desdoblan el tiempo y se interrogan a sí mismos amagando con un universo temporal ucrónico que les sirve para crear una autobiografía que respondiera a las expectativas de sus respectivos contextos culturales y religiosos.

Los cimientos teóricos del pensamiento contrafactual

La escasa presencia de estudios dedicados a la contrafactualidad en el mundo antiguo y medieval no debe impedirnos apreciar que ya se elucubró sobre esta categoría de pensamiento en la Antigüedad (WOHL 2014a, GRANDAZZI y QUEYREL 2018). Así, en la *Poética* de Aristóteles encontramos una distinción básica para el entramado conceptual del pensamiento contrafactual cuando el filósofo discrimina entre los ámbitos de acción del poeta y los del historiador:

no es misión del poeta el contar las cosas que han sucedido, sino aquellas que podrían suceder, es decir, las que son posibles según lo verosímil o lo necesario. Pues el historiador y el poeta no se diferencian por expresarse en verso o en prosa (...), sino por esto: por decir uno lo sucedido y el otro lo que podría suceder (1451a-b).⁴

3. Tras el trabajo de MISCH 1950, los últimos años han retomado el interés académico por abordar el estudio de la biografía y de la autobiografía en conexión con los cambios, especialmente religiosos, de los siglos IV-VI: vid. INSLEY y MELLON SAINT-LAURENT 2018; LEPPIN 2011; URBANO 2013.

4. Traducción de MARTÍNEZ MANZANO y RODRÍGUEZ DUPLA 2011. WHALLEY 1997: 117-119 y WOHL 2014b: 143-145 ofrecen comentarios a este pasaje de Aristóteles.

De esta manera, según Aristóteles, la distancia entre relatar lo verosímil y lo necesario abría un espacio narrativo al poeta que le permitía sumergirse en aquello que podría haber sucedido, pero que no ocurrió. Una distinción similar a la de Aristóteles encontramos en *La invención retórica* de Cicerón, quien diferencia entre el concepto de *historia* («exposición de hechos reales alejados de nuestra época») y el de *argumentum* («narración de un hecho imaginado pero que hubiera podido ocurrir»).⁵

La teorización de Aristóteles y Cicerón acerca de la práctica de la conjetura temporal cristalizó de un modo más práctico en diversos ámbitos. La crítica literaria, por ejemplo, recurrió a argumentos de corte contrafactual al llevar a cabo el análisis de las obras de autores considerados canónicos. Eruditos dedicados a la crítica textual como Demetrio, Dionisio de Halicarnaso o Longino evaluaron las obras de Homero, Demóstenes o Platón, entre otros, no sólo como un ejercicio valorativo de la calidad literaria de esos autores, sino también como una forma de interactuar con sus textos. Así, junto a los pertinentes juicios de valor, el proceso de crítica literaria implicaba un elemento de experimentación contrafactual, dado que son muchos los pasajes en los que se describen tropos literarios o la poética de un autor mediante hipótesis contrafactuales. Por ejemplo, en *Sobre el estilo* Demetrio dedica varias secciones al concepto de “apropiado” y de “elevación del lenguaje”, ejemplificando su correcto uso con un pasaje de Jenofonte. Este historiador, según Demetrio, acierta al usar un periodo breve para describir el río Teleboas («Este no era grande, pero sí hermoso») porque se adecua a la propia morfología del río. Ahora bien, continúa Demetrio, «Si, extendiendo la frase, hubiera dicho: “Este por su tamaño era menor que la mayoría de los ríos, pero por su belleza los superaba a todos”, hubiera perdido en naturalidad y tendríamos lo que llamamos un estilo “frío”». ⁶ El uso de conjeturas contrafactuales en la crítica literaria, por lo tanto, funcionaba como una especie de palimpsesto en tanto que los textos de los autores analizados eran parcialmente reelaborados con un fin pedagógico y ejemplarizante.

Este valor pedagógico del pensamiento contrafactual también forma parte de los progymnasmata. Estos eran ejercicios escolares consistentes en la práctica de una serie de operaciones y composiciones retóricas dirigidas principalmente a la formación de las élites culturales del periodo imperial.⁷ En una de las colecciones de progymnasmata que han llegado hasta nosotros, el rétor Teón (*ca.* s. I d.C.) alienta a los estudiantes a conjeturar sobre acontecimientos que podrían haber ocurrido. En la sección dedicada a la composición de encomios y vituperios, Teón recomienda lo siguiente:

5. Traducción de NÚÑEZ 1997.

6. I.6. Traducción de GARCÍA LÓPEZ 1979.

7. Los ejercicios conservados en las colecciones de progymnasmata de autores de los siglos I-V (Teón, Hermógenes, Libanio de Antioquía, Aftonio, Nicolao de Mura) son los siguientes: fábula, relato, *chría*, sentencia, refutación y confirmación, lugar común, encomio y vituperio, comparación, etopeya, descripción, prosopopeya, tesis, propuesta de ley.

Es útil igualmente conjeturar el futuro a partir del pasado, como si uno dijera acerca de Alejandro el Macedonio: «¿Qué hubiera hecho, después de someter tantos y tan grandes pueblos, si hubiera vivido aún un poco más de tiempo?», precisamente como hace Teopompo en el *Encomio de Filipo*: «Si Filipo quisiera mantenerse en los mismos hábitos, reinará incluso sobre toda Europa» (*Prog.* 110).⁸

Teón, por lo tanto, destaca la utilidad de elaborar argumentos orientados a cuestionar qué habría sucedido en un pasado que nunca ocurrió a modo de indicación de los méritos que podría haber alcanzado la persona elogiada si las circunstancias hubieran sido otras.⁹

Esta referencia explícita de Teón a la práctica de la conjetura histórica en la sección dedicada al encomio y al vituperio se relaciona con un aspecto que está siendo subrayado en recientes trabajos sobre los progymnasmata del periodo tardoantiguo, a saber, la flexibilidad formal y la capacidad de imbricarse en muy distintos tipos de discursos y géneros literarios que tienen estos ejercicios. Entre estos nuevos enfoques destaca la lectura que Morwenna Ludlow ha realizado del empleo de la écfrasis y de la prosopopeya¹⁰ —dos de los ejercicios incluidos en los progymnasmata— en las homilías y escritos hagiográficos de autores cristianos de los siglos IV-V tales como Gregorio de Nisa, Basilio de Cesarea y Juan Crisóstomo. Además del valor descriptivo y narratológico propio de la écfrasis y la prosopopeya en sus obras, Ludlow atribuye a estos dos progymnasmata una fuerza impresiva e interpelativa que exigía a la audiencia y a los lectores de dichos escritos la activación de la imaginación en su dimensión contrafactual (LUDLOW 2020: 8):

This mode of writing is not allegorical (writing about ‘x’ in order to say ‘y’), but rather hypothetical: ekphrasis shows what I/you would see, if you I/were there; prosōpopoeia reveals what he would have said, if he were here [...]. This hypothetical mode allows authors to use ekphrasis and prosōpopoeia to draw the audience into the text and the issues it raises.¹¹

Entre otros ejemplos, Ludlow se centra en las *Homilías a Mateo* de Juan Crisóstomo, en las que este hipotetiza con qué podría haber dicho Jesús en circunstancias que nunca ocurrieron, así como con las *Homilías a los Macabeos*, en las que

8. Traducción de RECHE MARTÍNEZ 1991.

9. El historiador Tito Livio (*Historia de Roma desde su fundación* IX.17-19) también compuso un excursus acerca de qué habría ocurrido si Alejandro Magno hubiera decidido conquistar Roma.

10. En la Antigüedad, rétores como Teón (*Prog.* 115) entendían la prosopopeya como un discurso puesto en boca de un personaje real o literario.

11. MUEHLBERGER 2019: 136-141 tiene una visión similar de los progymnasmata, a los que dota de una dimensión creativa que debería prevalecer sobre la concepción de estos ejercicios de retórica como (23) «a rote memorization of styles and forms».

«Chrysostom uses counterfactual prosopopeia» (LUDLOW 2020: 169). Ludlow analiza estas prosopopeyas no como un mero ejercicio de transposición a nivel práctico de los preceptos teóricos de los progymnasmata centrados en la prosopopeya, sino como una exhortación a su audiencia para que imaginasen qué habrían dicho los personajes de las mismas en los trances en los que son representados (Jesús — en las *Homilías a Mateo* — y una madre — en las *Homilías a los Macabeos* — que contempla cómo sus hijos son asesinados). Gracias a este uso de la prosopopeya en clave contrafactual, continúa Ludlow, Crisóstomo fue capaz de excitar con mayor intensidad el *páthos* de su audiencia y, por ende, robustecer el valor psicagógico de su oratoria (LUDLOW 2020: 159-160; 180-181).

Finalmente, es pertinente citar los tratados de retórica epidíctica del periodo tardo-imperial que se nos han transmitido bajo el nombre de Menandro el Rétor.¹² Estos tratados tuvieron un gran recorrido a lo largo del periodo medieval y renacentista por ser una suerte de vademécum retórico que contenía instrucciones para componer discursos que se declamaban en distintas circunstancias (elogios a emperadores y ciudades, epitalamios, discursos de invitación, etc.). En la sección dedicada a la composición de monodias (434.10-437.4), Menandro instruye sobre cómo dividir la monodia en tres tiempos y qué tópicos usar para cada uno de ellos — presente, pasado y futuro —. A continuación, el autor aborda una especie de “cuarto tiempo” o de dimensión ucrónica en la que Menandro refiere que la monodia también puede encomiar a la persona fallecida mediante el recurso a la imaginación de los beneficios que habría causado a la ciudad si no hubiera muerto (436): «Amplificarás la pena refiriendo de qué esperanzas han sido privados. También basarás la argumentación en la ciudad, diciendo, a su vez, cómo hubiera llegado a ser para con ella, cómo se hubiera mostrado de generoso y cómo se mostraba».¹³ Esa invitación a imaginar de manera contrafactual cómo habría beneficiado a la ciudad el difunto en caso de no haber fallecido está claramente orientada a la amplificación de las emociones del auditorio, uno de los ámbitos en los que la retórica actuaba con mayor énfasis.

El marco conceptual y las estrategias literarias descritas en esta sección figurarán en los análisis de algunos pasajes de las autobiografías del sofista pagano Libanio de Antioquía y de Agustín de Hipona, uno de los pilares de la teología cristiana. Este análisis no busca avalar la historicidad o autenticidad de los episodios personales de ambos, sino releerlos a la luz del marco conceptual de la contrafactualidad. La pretensión de las siguientes secciones será, en definitiva, responder a una pregunta formulada por Alberto Murcia en su estudio acerca de la utilidad del pensamiento contrafactual: «¿Son los eventos que no sucedieron lo suficientemente constituyentes para ayudar a la comprensión de lo que pasó?» (MURCIA 2014: 16).

12. Acerca de la identidad de los tratados transmitidos bajo ese nombre, vid. HEATH 2004.

13. Traducción de GARCÍA y GUTIÉRREZ 1996.

Autobiografía de Libanio de Antioquía

Libanio de Antioquía (314-393) se ha convertido en una de las figuras más importantes del campo de los estudios tardo-antiguos tanto por la influencia que ejerció en la esfera socio-cultural de la segunda mitad del siglo IV, como por el impacto de su obra (especialmente, a nivel escolar y retórico) en el periodo bizantino y renacentista (CRIBIORE 2013: 10-17). Su formación intelectual se inició en su Antioquía natal, desde donde partió hacia Atenas, que seguía siendo el epicentro cultural para los miembros de las élites del Mediterráneo oriental que querían continuar con su educación. Tras una estancia no muy larga en esta ciudad, Libanio comenzó su experiencia profesional como sofista en ciudades tan importantes como Nicea, Nicomedia y Constantinopla. Allí ejerció como orador y como profesor de retórica hasta que en el 354 volvió a Antioquía, en la que permaneció hasta su muerte. Desde la capital siria tejió una red de contactos epistolares que le ayudó a tener un importante ascendiente en las altas esferas de poder, principalmente durante el breve reinado del emperador Juliano (361-363) y, en menor medida, ante el emperador Teodosio I (379-395).

De entre las numerosas obras de Libanio (conservamos más de 1500 cartas, 64 discursos, colecciones de declamaciones y progymnasmata), destaca su *Autobiografía* (*Or. 1*),¹⁴ un largo discurso compuesto entre los años 374-392 en el que el sofista repasa su vida personal y profesional a modo de balance de lo que le deparó *Tychê*, la diosa Fortuna que tuteló y propició — según su propio testimonio — las circunstancias que lo convirtieron en uno de los oradores más reconocidos de su tiempo. El contenido autobiográfico de esta obra se alinea temáticamente con el resto de discursos y con las cartas de Libanio en las que este se retrata como un héroe trágico, de perfil casi quijotesco, que se sobrepuso a los envites del destino como si de una figura épica se tratara. Así, como apunta Schouler, Libanio recapituló su vida en esta obra con un fin ejemplarizante, a saber, demostrar que los obstáculos que tuvo que afrontar desde su infancia fortalecieron un espíritu dominado por los valores clásicos de la paideia pagana que estaban transformándose en un Imperio cada vez más cristianizado (SCHOULER 1993: 378).

El subjetivismo predominante en la *Autobiografía* constituye un rasgo idiosincrático del género autobiográfico tal y como se practicaba en la Antigüedad, cuando las autobiografías se concebían como una forma de autoelogio que se ponía en práctica para reconfigurar la imagen del autor mediante la reordenación y, en ocasiones, manipulación de eventos acontecidos en el pasado (VAN HOOF 2014: 9-10, 16). En el caso de Libanio, el propósito de su narrativa autobiográfica perseguía acallar

14. La *Autobiografía* ha sido investigada desde distintas perspectivas, si bien casi todos los estudios combinan el análisis literario con el histórico: vid. CRIBIORE 2013: 54-75; LIEBESCHUETZ 2006; SCHOULER 1993.

opiniones que circulaban en relación con varios episodios de su vida y, sobre todo, imponer un relato propio que sirviera de testimonio de su vida:

Hay personas que mantienen opiniones sobre mi fortuna que no se conforman a la verdad. De un lado, todos aquellos que afirman que soy el más feliz de los hombres por los aplausos que concitan mis discursos; de otro, cuantos me consideran el más desgraciado de los seres a consecuencia de los peligros y trabajos a los que continuamente debo enfrentarme [...]. Debo tratar de corregirlos con una exposición de las vicisitudes de mi vida, las pasadas y las presentes, para que sepan todos que los dioses mezclaron el vino de mi fortuna y que no soy el más feliz ni el más desgraciado de los mortales (*Or.* 1.1).¹⁵

La reconstrucción de su vida que Libanio abordó en la *Autobiografía* fue propiciada, entre otros medios, gracias a la composición de una serie de pasajes de contenido contrafactual que le ayudaron a proyectar la imagen de sí mismo que le convenía en un momento en el que su influencia entre las élites culturales y políticas empezaba a declinar (WATTS 2015: 265-268). El bosquejo de esa vida imaginada comienza con el relato de su infancia, cuando Libanio quedó huérfano de padre. Este triste acontecimiento suscitó la primera especulación contrafactual de la *Autobiografía*:

¿Cómo considerar mi orfandad? Sin duda que habría sido una dicha para mí asistir a la vejez de mi padre. Ahora bien, soy plenamente consciente de que otro hubiera sido el camino de mi vida si mi padre hubiese alcanzado las canas de la vejez. Si se compara mi actual posición con la que hubiera podido ser —la dedicación al Consejo local, por ejemplo, o al foro o incluso a la administración imperial—, fácilmente se echa de ver de qué lado cae la exacta consideración de mi fortuna (*Or.* 1.6).

En este ejercicio de imaginación de una vida alternativa, la felicidad de Libanio al ver envejecer a su padre es lastrada por lo que el sofista nos presenta como una vida predeterminada en la que tendría que ejercer una profesión (miembro del Consejo de Antioquía o burócrata) para la que debería haberse formado en disciplinas que reprobaba por ser ajenas a la paideia clásica: el latín, la estenografía y el derecho. Sin embargo, su “actual posición” en la vida real implicaba la praxis de la retórica en la que se formó y cuyo empleo constituía una suerte de panacea moral a la que consagró todos sus esfuerzos.¹⁶ Esta referencia a qué hubiera sido de su vida en caso de no haber

15. Traducción de MELERO (2001).

16. En *Or.* 23.21, Libanio sintetiza lo que significaba la retórica para él: «Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que

sufrido una orfandad temprana debe contextualizarse en el marco de la concepción que de la infancia se tenía en la Antigüedad, cuya estimación difería en cierto modo de nuestra percepción de esta etapa vital. En la literatura autobiográfica grecolatina la infancia no se contemplaba como un periodo alejado y aislado de la madurez, sino que se percibía de un modo continuo en tanto que «the child is seen as a precursor of the adult» (VAN HOOF 2014: 17). Es pertinente esta apreciación de Van Hoof, ya que explica los términos de la comparación que Libanio propone entre el acontecer real de su vida y cuál habría podido llegar a ser en caso de que su padre hubiera vivido más años. Por lo tanto, la conjetura de una vida en la que Libanio habría desempeñado un trabajo condicionado por la influencia de su padre ayudó al sofista a subrayar la dimensión identitaria que para él tuvo la práctica de la oratoria y de la retórica.

La progresiva adquisición de sus habilidades retóricas y oratorias es presentada frecuentemente a lo largo de la *Autobiografía* como si de una constante ordalía se tratara. Así, al recordar su periodo de formación en Atenas, el sofista deja claro que no aprendió con el profesor que lo acogió, Diofanto, de modo que tuvo que completar su formación de forma autodidacta para forjar un estilo propio:

Y, por lo que hace a mis estudios de retórica, si me hubiese convertido en un imitador del maestro que frecuentaba —y desde luego que mi afición hacia él podría haber resultado en ello— habría seguido los pasos de hombres que vosotros mismos conocéis bien y que es mejor que yo silencio. ¿Cuál sería la situación si, en lugar de los maestros cuyo recuerdo en vosotros evoco con mis discursos, hiciera mención de algún perfecto desconocido, de un oscuro y pobre orador? (*Or.* 1.23)

La invocación de este escenario contrafactual en el que Libanio hubiera sido un orador ramplón y sin éxito de haber imitado el estilo de Diofanto buscaba enfatizar su status como uno de los mejores sofistas del Mediterráneo oriental, a pesar de no haber sido formado por un buen profesor. Esta es una propuesta contrafactual que funciona a dos niveles: por un lado, el proceso de autodidactismo insinuado por Libanio persigue divulgar una nueva dificultad que este tuvo que superar en su camino hacia la excelencia retórica. Por otro, la referencia a «los maestros cuyo recuerdo en vosotros evoco con mis discursos» sirvió a Libanio para vincularse con esos mismos “maestros” (es decir, los autores canónicos de la paideia clásica: Demóstenes, Isócrates y Elio Arístides, principalmente) cuyas obras caracterizaron su estilo y, al mismo tiempo, para renegar de cualquier tipo de relación que pudiera asociarlo con ese «oscuro y pobre orador» que fue Diofanto.

Con todo, Libanio no se atribuyó todo el mérito de su éxito profesional, sino que reconoció que algunas de las decisiones que marcaron su carrera estuvieron

sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues, aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama». Texto traducido por el autor.

motivadas por *Tychê*, la diosa Fortuna. Así, según el sofista, fue ella quien «maquinó el siguiente plan» (*Or.* 1.27) que le impulsó a salir de Atenas para continuar su formación y ganar experiencia cuando le iba a llegar su parte de la herencia paterna:

Si la noticia de la venta de mis bienes me hubiese llegado estando aun en Atenas, habría permanecido en esta ciudad por todos los medios, sin hacer ningún uso de las ganancias obtenidas, al igual que les ha sucedido a muchos jóvenes que no pudieron alcanzar ninguna de las cátedras de la ciudad y han llegado a la vejez sin dejar oír su voz (*Or.* 1.27).

La conjetura de una vida indolente alejada de las esferas en las que actuaba habitualmente Libanio gracias a su pericia oratoria permitió al sofista poner de manifiesto, una vez más, su disposición a aceptar retos, pero también evidenciar que sus acciones contaban con el beneplácito de la diosa Fortuna. Este plácet legitimaba así los logros del sofista, al tiempo que lo investía con el aura de un hombre sagrado en contacto directo con la divinidad.¹⁷ Este rasgo ha sido subrayado por Cribiore en su comparación de la *Autobiografía* de Libanio con la tradición (auto)biográfica de los siglos III-VI en la que hombres y mujeres señalados por la divinidad demostraron unas capacidades superiores a las de sus coetáneos (CRIBIORE 2013: 51-53, 61).

Con todo, a pesar de reconocer que parte de su éxito se debía a la diosa Fortuna, Libanio no cesó de destacar a lo largo de su obra que su destreza retórica procedía de su capacidad de sacrificio. Así, cuando narra su feliz estancia en Nicomedia, Libanio relata que su amigo Crispino llegó a la ciudad transportando «en una carreta montones de libros, con los que me hizo rico en aquello que deseaba. Porque, si me hubiese dado tierras, naves y casas, tengo para mí que, tras haberle dado las gracias, le hubiera exhortado a que conservara él mismo esos bienes» (*Or.* 1.54). Este breve apunte contrafactual concluye con la afirmación de que la retórica era para Libanio su esposa (*Or.* 1.54: «para mí era mi arte el que ocupaba el lugar de la esposa»), por lo que no podía comprometerse con ninguna mujer ni con bienes materiales. Se trata, como bien señala Norman, de un *tópos* en la narrativa biográfica, ya que, en las *Vidas de los Sofistas*, obra de Filóstrato de Samos datada en el siglo III d.C., el reputado orador Polemón refiere también el transporte de libros en carros como marca del intelectual incansable (NORMAN 1965: 162). Libanio, en definitiva, pretendía situarse como un miembro más en la genealogía de los grandes oradores del periodo tardo-imperial gracias al imaginario rechazo de los bienes que su amigo Crispino podría haberle ofrecido.

17. En *Or.* 1.34 vuelve a dejar claro que fue gracias a *Tychê* por lo que salió de Atenas y comenzó a triunfar en otras ciudades del Mediterráneo oriental: «Pues si la divinidad no me hubiera hecho partir, yo hubiera permanecido a la espera de hacerlo».

Confesiones de Agustín de Hipona

Resulta del todo imposible precisar la influencia y la relevancia del pensamiento de Agustín de Hipona (354-430) en la cultura occidental, tanto por su papel en la conformación del dogma cristiano como por la plétora de temas abordados en sus escritos. De entre estos destacan *La ciudad de Dios* (ca. 426) y, muy especialmente, sus célebres *Confesiones* (ca. 400). A diferencia de la *Autobiografía* de Libanio, las *Confesiones* de Agustín tienen un objetivo y una proyección de alcance mucho mayor que los propuestos por la obra del sofista antioqueno (LIEBESCHUETZ 2006: 274-276). Si la narrativa autobiográfica de Libanio persigue principalmente reconfigurar su imagen en un periodo en el que su influencia decrecía, las *Confesiones* agustinianas abordan cuestiones personales a la vez que se imbrican en complejos temas cristológicos y teológicos, como las bellísimas secciones dedicadas al tiempo (XI.14.17-XI.30.40) y a la memoria (X.8.12-X.30.42).

Uno de los principales ejes temáticos de las *Confesiones* de Agustín radica en el desarrollo que se da del concepto *metánoia* («cambio de opinión, arrepentimiento»),¹⁸ esto es, su proceso de conversión al cristianismo en el año 386 tras haber profesado otras creencias: maniqueísmo y neoplatonismo. La significación manifiestamente religiosa que adquirió la *metánoia* en el seno del cristianismo ha predominado en los estudios sobre este término (CORSARO 2005), pero considero oportuno recordar, como hace Ellwanger en una reciente monografía, que *metánoia* fue un término que compartió en la Antigüedad valores propios del campo de la retórica y de la religión (ELLWANGER 2020: 15-38; también PRENDERGAST 2019: 126-140). De hecho, esas dos dimensiones de la *metánoia* conviven en las *Confesiones* de Agustín, ya que su conversión espiritual se produjo tras una serie de vivencias que lo persuadieron —esto es, la conversión de una postura a otra tal y como se da en el ámbito de la persuasión retórica— de que el cristianismo lo conduciría a su salvación espiritual (ALONSO 2010, ELLWANGER 2020: 71-76, PALLARES 2016, UÑA 2008).

Algunas de las experiencias de *metánoia* a lo largo de la vida de Agustín se enmarcaron en el espacio narrativo posibilitado por el pensamiento contrafactual en el que el obispo de Hipona esbozó viñetas de una vida alternativa. La alusión a una serie de acontecimientos que no llegaron a producirse tenía como propósito acenar retóricamente el relato de las distintas etapas de su conversión al poner de relieve el error de sus creencias y comportamientos antes de su conversión mediante la evocación de situaciones que nunca ocurrieron. Así, por ejemplo, cuando rememora su infancia y adolescencia, Agustín subraya su gusto por la literatura secular. Aporta el ejemplo concreto de las lágrimas que vertía por Dido al leer la *Eneida* y la reacción que habría tenido si le hubieran impedido seguir leyendo ese tipo de literatura. «Y si me hubieran prohibido leer estas cosas», confiesa Agustín al referirse a

18. Vid. ALONSO (2010); PALLARES (2016); UÑA (2008).

la intensidad de su pasión por una literatura poco ejemplarizante, «hubiese sentido dolor, por no haber podido leer nada que doliese» (I.13.27).¹⁹ Este supuesto que evoca Agustín enfatiza su apego por la literatura pagana en un momento anterior a su conversión con el objeto de remarcar la distancia que lo separaba entonces de la doctrina cristiana.

Una intención semejante se halla en el relato de la enfermedad que le sobrevino al poco tiempo de llegar a Roma alrededor del año 383. Agustín, que viajó a la capital para continuar con su formación académica, enfermó gravemente y estuvo a punto de morir. Años más tarde, al recordar ese episodio, se cuestionaba: «¿adónde podría haber ido si entonces me hubiese ido de aquí, sino al fuego y a tormentos dignos de mis hechos según la verdad de tu ordenamiento?» (V.9.16). Agustín da cuenta del error de sus creencias conjeturando con el destino de su alma de haber muerto sosteniendo unas creencias equivocadas en los años antes de su conversión.

No debe extrañar que Agustín construyera estos dos pasajes a partir de la comparación implícita entre el devenir real de los acontecimientos y escenarios ucrónicos, ya que la comparación, que era uno de los principales ejercicios de los progymnasmata mencionados anteriormente, se erigió en una de las operaciones retóricas involucradas en el desarrollo del pensamiento contrafactual.²⁰ Agustín la empleó con la intención que le atribuyeron los rétores Hermógenes y Aftonio: otorgar mayor importancia al término comparado mediante la ampliación retórica (Aftonio *Prog.* 31-33; Hermógenes, *Prog.* 18-20; véase también Teón, *Prog.* 112-115). Este uso vuelve a manifestarse cuando Agustín compara el cristianismo con corrientes filosóficas con las que mantuvo cierto contacto. Por ejemplo, deja claro que la ausencia de un sistema de creencias escatológico en el epicureísmo fue el factor que le hizo desdeñar su adhesión a esa filosofía:

Comentaba con mis amigos Alipio y Nebridio que acerca del *supremo bien y del supremo mal* Epicuro se habría llevado la palma en mi espíritu de no haber yo creído que tras la muerte perduraban la vida del alma y el balance de los méritos, cosa que Epicuro se negó a creer (VI.16.26).

De forma parecida se refiere a su familiaridad con el platonismo. Agustín recurre de nuevo a un periodo contrafactual para justificar que su acercamiento a la filosofía platónica tuvo un valor meramente propedéutico en su formación cristiana. La vanidad intelectual de Agustín se inflamaba con sus lecturas platónicas hasta el punto de que él mismo confesó que

19. Traducciones de ENCUESTRA 2010.

20. Sobre el funcionamiento de las comparaciones y de las metáforas en el pensamiento contrafactual a nivel cognitivo, vid. ZEELENBERG y VAN DIJK 2005.

si en un principio hubiese sido moldeado yo en tus Sagradas Escrituras y me hubiese resultado dulce en el trato amigable con ellas y después hubiese tropezado con aquellos rollos [i.e., los escritos platónicos], es posible que o bien me hubiesen apartado del armazón de la religiosidad o bien, de persistir en el afecto que había bebido como saludable, hubiese pensado incluso que este podía ser concebido a partir de aquellos libros, si alguno hubiese aprendido solo de aquellas fuentes (VII.20.26).

El arrepentimiento por las decisiones que se descartaron en su momento acabó por cristalizar como un tópico en la literatura tardo-antigua de gran influencia en la cultura occidental articulado en torno a los conceptos de *metánoia* y *kairós* (“momento justo, momento oportuno”, también conocido en su forma latina: *occasio*).²¹ En el caso de las *Confesiones*, el binomio *metánoia-occasio* estructura conceptualmente la confesión de Agustín relativa a sus primeras relaciones sexuales, una sección cuidadosamente construida con un inicio — «¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado? » (II.2.2) — que alude de manera intertextual a un pasaje de Cicerón en el que el orador criticaba a los jóvenes seguidores de Catilina por sus impulsos sexuales (*Catilinaria* II.10.23). Esta referencia ciceroniana contrasta con las citas bíblicas (*Isaías*, *Génesis* y *I Corintios*) empleadas para cambiar el registro y preparar al lector para el clímax de una confesión que resuena como un lamento por haber perdido la ocasión de haber atendido a quienes le precavieron: «¡Ojalá hubiese oído estas voces con mayor atención y, castrado en pro del reino de los cielos, hubiese esperado con mayor dicha tus abrazos!» (II.2.3).

Conclusión

Este trabajo ha pretendido demostrar que las autobiografías tardo-antiguas recogieron pasajes contrafactuales desarrollados gracias a la articulación de los recursos codificados en la tratadística literaria greco-latina. Esos pasajes suponían una amplificación retórica de episodios personales de textura encomiástica que contribuyeron decisivamente a la construcción de un relato propio en tanto que en el periodo tardo-antiguo «(auto)biographies are works of *poiesis* rather than *mimesis*» (VAN HOOF 2014: 21). En el caso de Libanio, el sofista usó esos espacios contrafactuales para componer una autobiografía encomiástica y amplificar la dimensión de su imagen pública como un «dedicated and successful orator as well as a loyal friend throughout the course of his life» (VAN HOOF 2014: 22). En el caso de las *Confesiones* de Agustín, su proceso de conversión religiosa vino acompañado de un ejercicio de retrospectiva vital del que se valió para resaltar cómo de diferente hubiera sido su vida si no se hubiera convertido al cristianismo.

21. Vid. MYERS 2011, cuyo estudio se centra en fuentes literarias y en obras de arte. Al respecto, léase también el epigrama del poeta tardo-antiguo Ausonio *Un retrato de la oportunidad y del arrepentimiento*.

Retomando la pregunta formulada al comienzo del trabajo («¿Son los eventos que no sucedieron lo suficientemente constituyentes para ayudar a la comprensión de lo que pasó? » (MURCIA 2014: 6)), se puede concluir que tanto Libanio como Agustín incorporaron a sus autobiografías eventos que no sucedieron con la intención de contextualizar y de subrayar la dimensión de lo que históricamente ocurrió.

Bibliografía

Fuentes

- Agustín de Hipona. *Confesiones*, A. ENCUESTRA (trans.), Madrid, Gredos, 2010.
- Aristóteles. *Poética. Magna Moralia*. T. MARTÍNEZ MANZANO y L. RODRÍGUEZ DUPLÁ (trans.), Madrid, Gredos, 2011.
- Aristotle. *Poetics*. G. WHALLEY (trans.), London-Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1997.
- Cicerón. *La invención retórica*. S. NÚÑEZ (trad.), Madrid, Gredos, 1997.
- Demetrio. *Sobre el estilo*. J. GARCÍA LÓPEZ (trad.), Madrid, Gredos, 1979.
- Libanio. *Autobiografía*. Á. MELERO BELLIDO (trad.), Madrid, Gredos, 2001.
- Libanio. *Autobiography*. A.F. NORMAN (trad.), Londres: Oxford University Press, 1965.
- Menandro. *Dos tratados de retórica epidíctica*. M. GARCÍA y J. GUTIÉRREZ, Madrid, Gredos, 1996.
- Teón. Aftonio. Hermógenes. *Ejercicios de retórica*. M^a.D. RECHE MARTÍNEZ (trad.), Madrid, Gredos, 1991.

Estudios

- ALONSO, Juan, 2010. "La *metánoia* como lógica de fe", *Scripta Theologica* 42: 585-610.
- BIRKE, Dorothee, BUTTER, Michael, KÖPPE, Tilmann (eds.), 2012. *Counterfactual Thinking – Counterfactual Writing*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- CORSARO, Francesco, 2005. "Conversione pagana e *μετάνοια* cristiana: le «Metamorfosi» di Apuleio e le «Confessioni» di Agostino", *Orpheus* 26.1-2: 28-47.
- CRIBIORE, Raffaella, 2013. *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca-London: Cornell University Press.
- DE MAN, PAUL, 1970. "Autobiography as De-facement", *Modern Language Notes* 94.5: 919-930.

ELLWANGER, Adam, 2020. *Metanoia. Rhetoric, Authenticity, and the Transformation of the Self*, Pennsylvania, The University of Pennsylvania Press.

EVANS, Richard, 2014. *Altered Pasts: Counterfactuals in History*, London, Little Brown.

GRANDAZZI, Alexandre, QUEYREL-BOTTINEAU, Anne (eds.), 2018. *Antiques uchronies. Quand Grecs et Romains imaginent des histoires alternatives*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon.

HEATH, Malcolm, 2004. *Menander. A Rhetor in Context*, Oxford, Oxford University Press.

INSLEY, Sarah, MELLON SAINT-LAURENT, Jeanne-Nicole, 2018. "Biography, Autobiography and Hagiography", S. McGill, E. Watts (eds.), *A Companion to Late Antique Literature*, Medford, Wiley Blackwell: 373-387.

LA ROI, Ezra, in press. "Counterfactuals in Ancient Greek; Counterfactuals in Post Classical Greek; Habituals in Ancient Greek; Insubordination", *Encyclopedia of Greek Language and Linguistics*, G. Giannakis, P. Filos, M. Janse, B. D. Joseph, and I. Manollessou (eds.), Leiden, Brill.

LEPPIN, Hartmut, 2011. "The Late Empire", *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity*, G. Marasco (ed.), Leiden, Brill: 417-453.

LIEBESCHUETZ, John Hugo, 2006. "Libanius and Late Antique Autobiography", *Topoi* 7: 263-276.

LUDLOW, Morwenna, 2020. *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors*, Oxford, Oxford University Press.

MISCH, Georg, 1950. *A History of Autobiography in Antiquity. Part Two*, London, Routledge.

MYERS, Kelly, 2011. "Metanoia and the Transformation of Opportunity", *Rhetoric Society Quarterly*, 41.1: 1-18.

MUEHLBERGER, Ellen, 2019. *Moment of Reckoning: Imagined Death and its Consequences in Late Ancient Christianity*, Oxford: Oxford University Press.

MURCIA, Alberto, 2014. *El sentido de un comienzo: pensamiento contrafactual, ucronía e imaginación histórica*, Murcia, Universidad de Murcia.

- PALLARES, Enrique, 2016. "St. Augustine's *Confessio*: the ethico-ontological ground of *Logos*", *Ramify* 5.2: 35-49.
- PRENDERGAST, Christopher, 2019. *Counterfactuals. Paths of the Might Have Been*, London, Bloomsbury.
- ROESE, Neal, OLSON, James (eds.), 1995. *What Might Have Been. The Social Psychology of Counterfactual Thinking*, London, Routledge.
- SCHOULER, Bernard, 1993. "Libanios et la autobiographie tragique", *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, M.F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot (eds.), Paris, Éditions Rue d'Olm, 356-378.
- SPINA, Luigi, 2010. "La storia riscritta: origini antiche dell'uchronia", *Quaderni di Storia* 72: 197-219.
- UÑA, Agustín, 2008. "De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín", *Anales del Seminario de Historia de Filosofía* 25: 211-244.
- URBANO, Arthur, 2013. *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- VAN HOOFF, Lieve, 2014. "Libanius' *Life* and life", *Libanius: a Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 7-38.
- VASILIU, ANNA, 2012, *Images de soi dans l'Antiquité tardive*, Vrin, Paris.
- WATTS, Edward, 2015, *The Final Pagan Generation*, Berkeley, University of California Press.
- WOHL, Victoria (ed.), 2014a. *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 2014b. "Play the Improbable. Euripides' unlikely Helen", *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, V. WOHL (ed.), Cambridge, Cambridge University Press: 142-159.
- ZEELBERG, Marcel, VAN DIJK, Eric, 2005. "On the Comparative Nature of Regret", *The Psychology of Counterfactual Thinking*, D.R. Mandel, D.J. Hilton, P. Catellani (eds.), London: Routledge: 160-174.



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 90-109 | ISSN 2014-7023

**LA METÁFORA *LUMEN MENTIUM* EN LA
ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA. EL RECURSO
EN SAN AGUSTÍN Y EN JUAN ESCOTO ERIÚGENA**

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana, México

ccalabrese@up.edu.mx

ORCID: 0000-0001-9844-3368

Ethel Junco

Universidad Panamericana, México

ejunco@up.edu.mx

ORCID: 0000-0002-3369-0576

Rebut: 02 juliol 2022 | Revisat: 22 juliol de 2023 | Acceptat: 24 juliol 2023

| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.5

Resumen

Del trazo neoplatónico que dibujan san Agustín y Escoto Eriúgena, nosotros seguimos las consecuencias del diálogo entre la metáfora *lumen mentium* y la argumentación filosófica, en clave gnoseológica y aplicada a la exégesis de *Génesis* 1, 1; en este diálogo se plantea la continuidad sensible – inteligible, según el modelo que encontramos en Plotino. Tanto la iluminación agustiniana como la comprensión de lo que se cree en Escoto Eriúgena expresan el modo en que el creyente puede aproximarse al conocimiento del Incognoscible, en el libro del mundo y en las Escrituras. Ambos autores conducen la reflexión sobre Dios a partir del modo en que el creyente se relaciona con Él y, únicamente en esta circunstancia, examinan la jerarquía del ser. Por ello, el punto común entre ambos neoplatónicos está en que la unidad del ser es entendida mediante la forma triádica de nuestro pensamiento: medida, número y peso (Sab. 11, 21). La exégesis de Génesis 1,1 fundamenta el vínculo profundo entre *religio et philosophia*, no tanto como determinaciones en sí mismas, sino como realidades actuantes en el ser humano: la revelación de las Escrituras y la razón de la exégesis; esta identidad implica la imposibilidad de contradicción entre ellas.

Palabras clave

san Agustín, Juan Escoto Eriúgena, Dios, neoplatonismo, Escrituras, exégesis, teología apofántica, *religio et philosophia*

Resum

Del traç neoplatònic que dibuixen sant Agustí i Escot Eriúgena, nosaltres seguim les conseqüències del diàleg entre la metàfora *lumen mentium* i l'argumentació filosòfica en clau gnoseològica i aplicada a l'exegesi del *Gènesi* 1, 1; en aquest diàleg es planteja la continuïtat sensible-intel·ligible, segons el model que trobem en Plotí. Tant la il·luminació agustiniana com la comprensió d'allò que es creu en Escot Eriúgena expressen la forma en què el creient pot aproximar-se al coneixement de l'Incognoscible, en el llibre del món i en les Escripures. Ambdós autors condueixen la reflexió sobre Déu a partir de la manera en què el creient es relaciona amb Ell i, únicament en aquesta circumstància, examinen la jerarquia del ser. Per això, el punt comú entre ambdós neoplatònics està en què la unitat del ser és entesa mitjançant la forma triàdica del nostre pensament: mesura, número i pes (Sv 11, 21). L'exegesi del *Gènesi* 1, 1 fonamenta el vincle profund entre *religio et philosophia*, no tant com a determinacions en si mateixes, sinó com a realitats actuants en l'ésser humà: la revelació de les Escripures i la raó de l'exegesi; aquesta identitat implica la impossibilitat de contradicció entre elles.

Paraules clau

sant Agustí, Joan Escot Eriúgena, Déu, neoplatonisme, Escriptures, exegesi, teologia apofàntica, *religio et philosophia*

Abstract

From the Neoplatonic line drawn by Saint Augustine and Scotus Eriugena, we follow the consequences of the dialogue between the *lumen mentium* metaphor and philosophical argumentation, in epistemological terms and applied to the exegesis of Genesis 1, 1; in this dialogue the sensitive-intelligible continuity is raised, according to the model that we find in Plotinus. Both the Augustinian illumination and the understanding of what is believed in Scotus Eriugena express the way in which the believer can approach the knowledge of the Unknowable, in the book of the world and in the Scriptures. Both authors conduct the reflection on God from the way in which the believer relates to Him, and only in this circumstance, they examine the hierarchy of being. For this reason, the common point between both Neoplatonists is that the unity of being is understood through the triadic form of our thought: measure, number and weight (Wis. 11, 21). The exegesis of Genesis 1,1 bases the deep link between *religio et philosophia*, not so much as determinations in themselves, but as realities acting in the human being: the revelation of the Scriptures and the reason for exegesis; this identity implies the impossibility of contradiction between them.

Keywords

St. Augustine, John Scotus Eriugena, God, Neoplatonism, Scriptures, Exegesis, Apophantic Theology, *Religio et philosophia*

Introducción

Desde sus orígenes homéricos, la semántica griega de la luz y de la luminosidad estuvo estrechamente vinculada con la vida en general: el instante glorioso de un héroe, lo divino, la sabiduría y la inteligencia; estos sentidos convergieron cuando Platón comparó, en la *República*, el Bien con el sol y aplicó dicha comparación a la comprensión cósmica de lo divino. Desde esta perspectiva, la luz quedó estrechamente ligada a la percepción y a la comprensión, a partir de su contenido fundamentalmente físico, llegando a comparar intuitivamente la capacidad intelectual del alma con la luz del sol. Si tenemos presente que Aristóteles reconvino a Platón por el uso de metáforas (*Met.* 991 a 20-22), debemos fundamentar este recurso, hasta alcanzar un contenido estrictamente filosófico en expresiones como “luz de las inteligencias” o “luz interior”; por ello, nos proponemos mostrar en nuestro artículo que a) hay una argumentación filosófica en la metáfora de la luz; b) la expresión “Dios es luz” tiene un sentido fuerte, aquel que afirma que la luz es más verdadera en la sustancia espiritual; c) en el seguimiento de los procesos cognitivos del ser humano se cumple, en el nivel de ser que le corresponde, lo apuntado en b).

La argumentación filosófica y la metáfora de la luz

Los argumentos para la consolidación filosófica de la metáfora de la luz surgieron con Aristóteles y sus consideraciones sobre su materialidad; si la luz es una actualización de lo diáfano en cuanto diáfano (*De anima* 418 b 9; 419 a 11), entonces, este agente es una presencia cualitativa en lo diáfano, porque, cuando este sufre una actualización, la luz puede llegar a ser el color de un objeto. A partir de estas consideraciones de Aristóteles, Plotino estableció una línea de continuidad con lo inteligible; en efecto, cuando el maestro neoplatónico fundamentó su comprensión de esta realidad, hizo intervenir fundamentalmente los conceptos de movimiento y actividad. Al igual que el Estagirita, consideró que la luz no es un cuerpo, sino que depende de este en calidad de actividad o *energeia*, es decir, se debe tener en cuenta que está en movimiento (V, 3, 9, 10-13). La continuidad inteligible de la luz está pensada como una perfección de su naturaleza física: «una fuente no tiene luz en cuanto que cuerpo, sino en cuanto que cuerpo luminoso, por otro poder que es incorporeal» (VI, 4, 7, 31-32; CORRIGAN 2005: 125-127). La actividad física de la luz constituye, en cuanto tal, la fuente de su realidad inteligible; en V, 5, 7, Plotino avanzó sobre estas ideas: una visión efectiva tiene como objeto tanto una forma sensible cuanto el medio por el cual dicho objeto es visto (la luz); así surge la comparación con la mirada del intelecto, pues expresa la actividad como luz en sí misma y como fuente.

La recepción del concepto neoplatónico “luz de los entendimientos”, a través de la filosofía/teología cristianas, abre un área central de problemas acerca del modo en que se plantea la comprensión del mundo y de Dios, mediante la

hermenéutica de la palabra revelada; para ello, nos detenemos en dos autores, san Agustín y Eriúgena; consideramos, en el primero, la maduración inicial del tratamiento del problema y, en el segundo, la formulación de los términos en que la cuestión llegará hasta san Buenaventura y Meister Eckhart, aunque no nos ocupamos de este tránsito en el presente artículo.

En este sentido, y con palabras de Cürsgen, el neoplatonismo antiguo constituye una de las cumbres de la metafísica, cuyos esfuerzos especulativos no tuvieron una dirección única, si bien en todos los casos partió de las ideas fundamentales del Uno y sus hipóstasis, del espíritu y del alma (CÜRSGEN 2007: 36-38); así, cuando autores del llamado neoplatonismo tardío como Proclo (412 – 485) y Damascio, el último escolarca de la Academia, muerto después del 538, comentaron el *Parménides* de Platón, se concentraron en la exégesis de las estructuras ontológicas y henológicas de las relaciones entre los principios (SCHÜRMAN 1996: 37-38; CÜRSGEN 2007: 38); esta exégesis permitirá al neoplatonismo tardío tratar y fundamentar las cuestiones metafísicas centrales, es decir, el fenómeno de la unidad como concepto nuclear de la filosofía, lo que permite alcanzar una comprensión de la estructura fundamental del conjunto de la realidad (CÜRSGEN 2007: 12).

En la captación de aquella realidad, el recurso de la metáfora conlleva un doble movimiento: por un lado, sustenta el argumento filosófico, mediante el cual se transmuta la imagen de la luz en un símbolo natural del mundo espiritual y, por otro, el argumento antes mencionado entra en diálogo como hermenéutica de la metáfora. En efecto, si -como dijimos más arriba- el sol es de naturaleza divina, la luz no solo es causa física de percepción, sino de desarrollo de las facultades del hombre; de aquí se colige que la luz solar manifiesta el poder determinante del alma en el universo físico. En nuestro texto, se trata de ver cómo la lectura agustiniana, y la recepción del Eriúgena, recibió la teoría de la luz de Plotino, desarrollada a partir del pensamiento aristotélico; el replanteo agustiniano, a su vez, contribuyó al recurso de la luz como metáfora y como especulación filosófica de una realidad espiritual, y como unificación de la comprensión directa de los universos inteligible y sensible (LADRIÈRE 1984: 124-125). Sin lugar a duda, el pensamiento que podemos seguir en el despliegue del arco que va entre san Agustín y el Eriúgena es producto del diálogo entre (neo)platonismo, cuya pretensión cardinal¹ es no solo que sea compatible con la *religio*, sino que fundamentalmente constituya una unidad significativa con ella: una filosofía fundada en la autoridad y en la argumentación. Por esta razón, la relación que podamos establecer entre neoplatonismo y pensamiento cristiano significará, en principio, una delimitación del problema, según los términos de la bibliografía que constituye el horizonte interpretativo del presente artículo. Tal esquema de jerarquización metafísica del ser como un todo, que ve a Dios y la materia como medidas desiguales del ser, comprende diferentes razones para la

1. ord. 2,4: *Cum Deo est quidquid intellegit Deum.*

“graduación” del cognoscente, según su proximidad y distancia respecto de lo que se conoce. La finalidad de lo anterior es que la fe no pierda el carácter docto ni la razón el piadoso, modelando el encuentro de ambas en diálogo con la revelación (en cuanto naturaleza y en cuanto Escritura) y así salir al encuentro de los fundamentos que permitieran establecer la necesaria concordia entre neoplatonismo y cristianismo (HARRINGTON 2020: 64-92).

La Patrística hizo propia esta línea de argumentación acerca del *continuum* sensible – inteligible (HERMOSO FÉLIX 2015: 30-31; CALABRESE 2020: 105-128), cuya consolidación se debió a san Agustín, para quien la afirmación acerca del carácter luminoso de Dios trasciende el nivel metafórico (de Gen. Ad litt. 12, 32). En el cristianismo primitivo, la reflexión sobre la luz no se circunscribió al orden cosmológico (su naturaleza y sus tipologías), sino que se centró en la continuidad de lo sensible a lo inteligible; de este modo, la luz no aparece solo como parte de la creación, sino fundamentalmente como una dimensión del misterio de Dios (CAMPELO 1986: 151-153). La lectura que hace san Agustín de Plotino, según la cual Dios es la causa de todas las cosas, la luz de las inteligencias, el fin de todas las acciones, tiene una clara continuidad temática y también una evidente ruptura: así como para Plotino la luz expresa, al mismo tiempo, materialidad e inteligibilidad, para san Agustín determina el modo en que se manifiesta la creación; se trata, en efecto, del Verbo del Padre, por quien fueron creadas todas las cosas (Jn. 4, 3-4; Col. 1, 17); el proceso de esta iluminación se realiza desde la luz divina (Enn. In Psalm. 44, 4), es decir, está en Dios, lugar de las verdades eternas. La concepción metafísica agustiniana depende de aquel origen indeficiente:

De Ioanne enim dictum est: Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Potest quidem dici lumen, et bene dicitur et ipse lumen; sed illuminatum, non illuminans. Aliud est enim lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur: nam et oculi nostri lumina dicuntur, et tamen in tenebris patent, et non vident. Lumen autem illuminans a seipso lumen est, et sibi lumen est, et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent caetera ut luceant (In Ioan. Evang. 14, 1).

En sede agustiniana, la iluminación es una impresión de luz y claridad que procede del Verbo y llega a la realidad: en la inteligencia del ser humano, para poder realizar la tarea de comprender a partir de sí mismo; en los objetos, para hacerlos diáfanos, a fin de que más fácilmente pueda la mente conocerlos. Ambas fases se integran en el modo en que san Agustín plantea el conocimiento; en efecto, la iluminación tiene un doble alcance: a) el sostenimiento de la inteligencia humana y b) el resplandor de la verdad en los objetos. Mediante el auxilio de Dios, entonces, el ser humano puede seguir el efecto de una luz superior a él, pero que, sin embargo, se encuentra en sí mismo; también es superior a las cosas, aunque también está en ellas; si bien es una *energeia* propia de las sustancias espirituales, también es la más

sutil de las cosas materiales, la más cercana a la inmaterialidad (ULRICH 2010: 69-70; KENNEY 2021: 551-552).

Esta perspectiva metafísica implica, por un lado, una comprensión de la realidad articulada en un orden jerárquico, cuya unidad disminuye a medida que nos alejamos de un núcleo y, por otro, que este alejamiento no implica necesariamente un descenso lineal, sino un movimiento circular, en cuyo centro se encuentra lo Uno o principio, donde todo está contenido de manera indeterminada (COLLETTE-DUČIĆ 2007: 96-100); en fraseo plotiniano, este principio se encuentra más allá de las formas, es decir, de la inteligibilidad:

Puesto que la Esencia originada es Forma y Forma no particular sino universal, se sigue que aquél [lo Uno] es informe (ἀνείδεον). Y si es informe no es esencia (οὐσία), puesto que la esencia es un “esto” (τόδε), es decir, algo determinado (ὀρισμένον). Ahora bien, al Uno no es posible concebirlo como un “esto” (τόδε); de lo contrario, ya no sería principio, sino únicamente aquello que has dicho que es un “esto”. (V 5, 6)

Del pasaje antes citado, se desprende que lo Uno es δύναμις πάντων o “potencia de todas las cosas”, aunque la potencialidad tiene un sentido diverso del que había establecido Aristóteles, pues se trata aquí de una potencia que hace (V 3, 15) y que, por ello mismo, es todo, como lo indica la expresión “potencia de todas las cosas”; de hecho, Plotino aquí plantea el problema de cómo lo Uno llega a ser algo diferente de sí, aún siendo todo. Si el primer generado, el Noûs o inteligencia, es idéntico a lo inteligible y al ser, esto implica que lo inteligible es acto primero; por ello, es importante tener presente esta afirmación de Plotino: «[Lo Uno] no es ninguno de los seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los seres. Por eso, estos seres son además esencias (οὐσίαι)». Como explica D’Ancona, este pasaje plotiniano enfatiza que la trascendencia de lo Uno no puede separarse de su omnipresencia (D’ANCONA 1986: 356-385): no es ninguno de los seres que produce, pues de él proviene todo lo que es. Por eso mismo, lo Uno es potencia de todo y está más allá del ser sin que él sea el ser mismo (Plot. VI 8, 21, 25-27); ahora bien ¿cómo puede lo Uno ser causa del ser sin ser él mismo ser? Porque el Noûs es no-Uno, puesto que justamente es ya generado y no es idéntico a su causa; por ello, en cuanto no-Uno, es múltiple: «Si algo procede de lo Uno debe ser distinto de lo Uno. Si es distinto, no será uno. Si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás» (V 3, 15, 37-40; NYVLT 2009: 15-29). El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo (AUBRY 2000: 9-32; TONELLI 2015; ZAMORA CALVO 2016: 134-135).

La recepción en san Agustín

En el punto anterior hemos considerado uno de los aspectos centrales de la metafísica neoplatónica; en este que ahora nos ocupa, nos detendremos en la consideración del modo en que san Agustín lo interpretó. Esta lectura pasa, en primer término, por el modo en que comprende las nociones de forma y de materia, a la luz de la creación. Dicho en la clave antropológica del lenguaje, afirmamos que Dios obra según razón: primero se forja una “idea” y luego la traslada al mundo sensible. Ahora bien ¿qué entiende san Agustín por idea? Para él, estas son formas o razones de las cosas que posibilitan aquello que es estable en la realidad creada («stabiles atque incommutabiles»; Div quaest. 83, 46, 2), que no se han dado a sí mismas este modo de ser y que existen en la inteligencia de Dios. De esta referencia de san Agustín se deduce que Dios actúa teniendo en cuenta un modelo que está en el creador, pues aquellas *ideae/formae/rationes rerum* permanecen inmutables en la eternidad. De hecho, san Agustín profundiza y renueva el paso que había dado Plotino respecto de Platón, quien había desplazado las ideas del κόσμος νοητός hacia la Inteligencia o Nou̓s; en efecto, el Hiponense afirma la igualdad absoluta del Padre y el Verbo, donde están las ideas; ello implica que, cuando san Agustín define esta relación entre el Padre y el Hijo, retoma el vocabulario con que había definido el término “ideae”: «Verbum Dei [...] est incommutabilis veritas» (trin. 4, 13). La relación intratinitaria quedaba salvada, porque en ella todo existe al mismo tiempo («simul sunt omnia», trin. 4, 13).

De este modo quedó comprendida la materia; en efecto, el hecho de que el mundo de las cosas sensibles se encuentre en mutación continua pone también de manifiesto la existencia necesaria de un sustrato permanente, que posibilite aquel cambio o «ipsa capax est formarum omnium» (conf. 12, 6). Sin embargo, detrás de esta afirmación subyacen las dificultades para establecer la condición ontológica de la materia, debido a que, en perspectiva neoplatónica, lo informe propiamente no es algo, aunque, sin embargo, tiene que poseer algún tipo de realidad para ser de algún modo: la materia está próxima a la nada, porque es informe, pero es algo, en cuanto es formable: «Ipse [materiam] informem ac formabilem instituit» (Gen litt 8, 39; cf. Gn. litt. inp. 15, 51 y f. et symb. 2, 2). De este modo, la matriz neoplatónica de este concepto (materia increada) es reconsiderada a la luz de la creación, en la cual distinguimos dos operaciones: Dios crea la materia informe y al tiempo su capacidad de ser formada. El latín expresa dicha distinción mediante los verbos *facere* y *perficere*; según el primero, Dios da el ser a la materia, que tiende a la nada por su propia informidad; el segundo expresa que Dios crea como Verbo, es decir, conforma la materia en movimiento de conversión hacia sí o imitación de la cohesión de las personas de la Trinidad; crear, en efecto, es tanto producir algo informe, cuanto un llamado de Dios a esta materia para que alcance la forma:

An cum primum fiebat informitas materiae sive spiritualis sive corporalis, non erat dicendum: Dixit Deus, fiat ... Sed tune imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecta creatura ... ? Fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est: Dixit Deus, fiat; ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo creatori et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille (Gen litt 1, 9; GILSON 2003: 259-260).

En consecuencia, el ser de la cosa existe de dos maneras: en el pensamiento de Dios o en sí mismo; en sentido estricto, esto significa también que el ser real en las cosas es ontológicamente inferior a su ser ideal en Dios. Así surge el entendimiento de la creación en clave neoplatónica: lo creado (cada creatura) es una copia imperfecta de las ideas o modelos perfectos en el Verbo, en quien se verifican tres pasos: 1) llamado a sí a la materia informe; 2) regreso de esta al modelo; 3) establecimiento en la forma. Por ello, se denomina ser verdadero el adecuarse de la cosa a su idea en el Verbo; contrario a lo que sucede con nuestro modo de conocer, para el cual la verdad de lo conocido reside en su adecuación a lo real. En este punto, conviene insistir en que todo este proceso se da estrictamente en el ámbito de la *natura* (GILSON 2003: 260).

En continuidad con lo anterior, san Agustín plantea el co-principio de la forma en el ser espiritual; nuevamente un texto del gen. Litt. 5, 13: «Non temporali sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset» La forma y la materia son principios de todo ser creado, aunque estas son aquí nociones análogas, no unívocas: la forma, en efecto, es el principio de unidad de los seres espirituales y principio de unidad de las partes en los cuerpos (sol. 2, 32; COUTURIER 1955: 70). Cuando san Agustín busca las huellas de la Trinidad en el mundo, encuentra que este está conformado de manera triádica; así, cuando leyó en las Escrituras que Dios creó según medida, número y peso (Sab. 11, 21), aplicó para su elucidación los principios de la filosofía neoplatónica, pues, en efecto, ya desde Platón, la idea es ser verdadero, inteligible, modelo del que participa lo que no es en sí: un demiurgo ordena la materia caótica, configurando así el cosmos, a partir de la dignidad intrínseca de cada ser. Para san Agustín, la frase bíblica explica el modo en que Dios constituyó el mundo; no se trata del establecimiento de un orden solo formal, sino cualitativamente determinado e inteligible (a una, acto de creación y realidad creada), en el que la estructura histórico-salvífica del mundo se da también como su apertura a la obra de la providencia.

Nos proponemos presentar las implicaciones filosóficas de la interpretación agustiniana; *Mensura, numerus y pondus* deben entenderse, con palabras de Beierwaltes,

como lo constitutivo inteligible de lo creado, en cuanto un cierto orden en el mundo, que también lleva lo desordenado (el mal) y lo integra en sí mismo, de modo que lo desordenado o mal solo debe pensarse como una ausencia o desviación de lo ordenado o bueno (BEIERWALTES 1969: 52-53). San Agustín afirmó que, en la formación del ser, se verifica una triple complementariedad en la forma: «mensura, numerus, ardo: ubicumque ista sunt forma perfecta est» (lib. arb 11, 54); la forma es *mensura*, es decir aquello, a partir de lo cual, algo es en cierta medida, es decir sale de lo indefinido; también es *numerus* o *species*, lo que se imprime y hace ser lo que cada uno es y, por último, *pondus* o "peso" que lo lleva a ser uno: todo ser está movido por un *pondus* radical por el que tiende a su lugar (*locus*), con cuya consecución queda ordenado. El orden externo del universo resulta como consecuencia de este ordenamiento intrínseco de cada ser: todos los seres están jerárquicamente dispuestos según su dignidad ontológica (conf. 13, 10 y civ. 11, 28; BEIERWALTES 1969: 53-56; PEGUEROLES 1971: 134-149). Peso o gravedad (*pondus*), entonces, significa que la dirección de los sentidos (la intencionalidad, en términos más próximos a nosotros) sostiene la autocomprensión posible del ser humano y, consecuentemente, san Agustín llama *officium* (c. faust. 21, 6) a la función que se asigna a cada ser según su naturaleza; este es, entonces, un lugar esencial que un ser ocupa o tiene que alcanzar para realizar el *telos* que está en su esencia: «Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt» (conf. 13, 9); la misma idea, pero en términos teológicos: «Ecclesia tendit in caelum» (en. ps. 29, 10). Este horizonte de pensamiento se aplica también al ser humano: «amor meus pondus meum» (conf. X, 9; civ. 11, 28), en tanto que es el motor que lo conduce a Dios como a su propio lugar; por ello, movimiento aquí significa esencialmente ascensión (BEIERWALTES 1969: 59).

De este modo, la dignidad de cada cosa significa el rango de ser que Dios le asignó en la creación; se trata, en efecto, del fundamento lógico y ontológico que es actual en sentido metafísico, es decir, permanente o *lex aeterna*, en vocabulario agustiniano, que depende indiscutiblemente de la tradición neoplatónica (THEILER 1934: 182 ss). Si el orden es la integración, en estado de reposo, de todo lo que es diferente, entonces, el movimiento hacia un *telos* que aún está por alcanzarse es también orden, aunque en menor medida que lo que está en calma, es decir, aquello que ya ha pasado por todos los movimientos (BEIERWALTES 1969: 60). Desde la perspectiva de nuestro tema, esto significa que Dios es la quietud de la inquietud inherente a la naturaleza humana. Desde el punto de vista ontológico, por lo tanto, la sentencia tantas veces citada corre el riesgo de ser gravemente malinterpretada, si únicamente se la considera en parámetros psicológicos: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (conf. 1, 1; cf. gen. litt. 4, 16; civ. 11, 31). Esto significa que el ser humano se ordena a Dios, cada vez que descansa en el orden del mundo, es decir, lo contempla; en términos agustinianos, este es el sentido último del *ordo*

mundi en perspectiva cosmológica, ética, social y religiosa, es decir, aquello que el Hiponense denominó “paz”: «*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*» (civ. 19, 13).

La recepción del Eriúgena

En *Periphyseon* (en adelante, PP), el Eriúgena presenta la visión de que Dios Padre ha establecido en el Principio, es decir en su Hijo, las causas primordiales de todo, al mismo tiempo eternas y creadas. Es posible esbozar una concepción sobre la Primera Causa, si se la considera en el horizonte conceptual de la Trinidad; en principio, recordemos que el Eriúgena, y el conjunto de la tradición neoplatónica, no distinguía entre conceptos “filosóficos” y “teológicos” y, consecuentemente, su modo de argumentar sobre estos problemas no estaba ordenado de manera disciplinar (BEIERWALTES 1990: 53-55; CROUSE 1996: 209 – 220; KIJEWSKA 1996: 173-193; Harrington 2020: 64-92): en efecto, puede principiar tanto por argumentos filosóficos como por las Escrituras y por último echar mano a otras autoridades, pues frecuentaba la patrística griega con asiduidad. Su conocimiento de la patrística latina y de la literatura clásica en esta lengua es considerable, aunque difícil de ponderar puntualmente, porque recorre su prosa con una naturalidad que vuelve espinoso el tema de señalar una fuente concreta; a pesar de ello, podemos señalar como evidente la presencia del *Timeo* en la traducción de Calcidio, la *Historia natural* de Plinio el Viejo y el comentario de Boecio a las *Categorías* de Aristóteles y a la *Isagogé* de Porfirio (McKITTRICK 1992: 85-86; MARENBOON 2008: 29-30). Por el contrario, la presencia de san Agustín se vuelve diáfana, pues la Escritura constituye el punto de partida de la *inquisitio veritatis* sobre Dios, la naturaleza y el hombre (CANTÓN ALONSO 1996: 127); el comentario aporta una metodología refinada de interpretación como requiere una exposición racional (SCHRIMPF 1977: 289-305; O’MEARA, J.J. 1977: 191-200). Queda de manifiesto así el horizonte sobre el que se articula el conjunto de su pensamiento: comprender en profundidad lo que se cree («*quae vere creduntur intelligi*» (PP II, 556b)).

El Libro I presenta el concepto de naturaleza y su división en cuatro partes; el maestro (*nutritor*) lo enseña del siguiente modo: en el conjunto de la realidad, es posible distinguir entre las cosas que son y las que no son, es decir, las que se encuentran agrupadas en los términos *physis/natura* independientemente de que su conocimiento esté o no al alcance de la inteligencia humana (PP 441a). A partir de lo anterior, el maestro plantea cuatro distinciones (PP 442 a) en la noción de naturaleza: a) la que crea y no es creada (la causa del conjunto de la realidad, es decir, Dios), b) la que es creada y también crea (las causas primordiales de todo), c) la que se crea y no crea (la realidad material), d) lo que ni crea ni es creado (Dios como fin del proceso creador; O’MEARA, M. D. 1977: 225-234.). Según este orden, las causas primera y última dependen directamente de Dios y las dos restantes

afectan a la totalidad de la realidad (GERSH 1996: 71-72). Esta cuádruple división proporciona caminos de acceso para comprender la realidad creada, es decir, refleja el modo en que el ser humano conoce lo que puede conocer y lo que queda fuera de sus posibilidades (MORAN 1989: 261). Este modelo pone de manifiesto la estructura del conocimiento humano de lo propiamente cognoscible y de lo que escapa a este y, en cuanto tal, organiza el *Periphyseon* como un comentario de los seis días de la creación, a través de los dos primeros versículos del *Génesis* (ALLARD 1973: 147); el Eriúgena plantea esta exposición de “la obra de los seis días” *secundum historiam*, es decir, atento a la exégesis histórica y literaria, sin tener en cuenta, de manera especial, la comprensión alegórica (PP III, 693c). El tipo de comentario que nuestro autor pone en práctica tiene como finalidad descubrir la estructura del mundo, lo cual implica investigar la realidad en cuanto creada. Las Escrituras y el Universo fueron considerados como dos libros, que se refieren al mismo acontecimiento de la creación. Desde esta perspectiva, se comprende la razón por la cual el Eriúgena argumentó con imágenes originadas en la naturaleza, aunque sin perder de vista las relaciones causales, cuyo fundamento es la causalidad absoluta de la Causa Primera, que actúa de inmediato sobre cada cosa (KIJEWSKA 2011: 42-45).

Los sentidos, que constituyen el punto de partida para la comprensión del mundo físico, pueden enturbiar las facultades intelectivas del alma (STEEL 1996: 253-255). Por ello, la división cuádruple de la naturaleza no se corresponde con cuatro niveles ontológicos diferentes, ya que la primera y la cuarta formas representan una realidad enteramente simple e indivisible. Esto nos permite considerar que la cuádruple división de la naturaleza es una forma convergente de explicar la realidad divina (MORAN 1989: 261-262). El alumno considera que aquella división no existe propiamente en Dios sino en nuestra razón, en cuanto lo consideramos Principio y Fin. Estos no se encuentran en la naturaleza divina, sino en la relación de la inteligencia con las cosas: Principio, porque todo parte de Él y Fin, debido a que en Él cesan (PP 450 c - d).

El segundo libro del *Periphyseon*, donde explica los primeros versículos del *Génesis*, el Eriúgena discute la Causa Primera de todas las cosas. A fin de presentar su pensamiento, primero, enseña una serie de cuestiones esenciales para comprender su complejidad: a) el problema de las relaciones intra-trinitarias (en especial, la procesión del Espíritu Santo del Padre por el Hijo); b) la fundamentación de la existencia de las causas en el Verbo. Luego que ha plantado y esbozado una respuesta a estas cuestiones, el Eriúgena bosqueja su concepción de la Causa Primera. Según él, Dios creó todas las cosas simultáneamente, puesto que puso la creación en su Verbo, identificándolo con la Sabiduría del Padre. En el texto del *Génesis* se designa al Verbo con el nombre de “Principio”, pues allí se encuentran el principio, la sabiduría y el verbo (PP II, 563 b). Por este motivo, Dios, en tanto que eternidad, no tiene principio; la designación del Hijo como Principio se hace en vista de su relación con las causas primordiales, que han sido establecidas en Él. Esta noción de Principio no debe

entenderse en sentido temporal, respecto la cual, las causas primordiales son eternas, porque nunca hubo un momento en el que comenzaron a existir en la Palabra o, más bien, el tiempo mismo no existió en absoluto, ya que *stricto sensu* es una característica del tercer aspecto de la naturaleza, la que se crea y no crea. Además, no puede haber diferencia de tiempo entre la causa y su efecto inmediato, pues ella requeriría otra explicación, es decir, el recurso de otra causa (SOTO-BRUNA 2016:36-39). Por ello, el Eriúgena considera que las causas primordiales de las cosas son coeternas con Dios, si consideramos que subsisten el Él, sin principio en el tiempo, es decir, consideradas en Dios; al mismo tiempo se puede afirmar que no son coeternos en cuanto no reciben su principio de sí mismos (PP. 561d – 562 a). Las causas primordiales, entonces, pueden describirse como eternas y creadas: son eternas en la medida en que no se les aplica la categoría de tiempo; son creados en la medida en que dependen para su origen y subsistencia de su Creador. La mención en el *Génesis* de “cielo y tierra” representa el establecimiento de las causas primordiales: en efecto, por principio debemos entender las causas primordiales de todo ser, creado por el Padre en el Hijo (nombre del principio antes de que las cosas fuesen creadas); luego, con “cielo”, el texto bíblico denominó las causas de las esencias inteligibles y con “tierra”, las de las causas materiales (PP 545B-556 a; SOTO-BRUNA 2016:39-41).

La naturaleza de la materia comprende el conjunto de realidades que se encuentran contenidas en las coordinadas de espacio y tiempo. Las causas primordiales que comprenden el segundo aspecto de la naturaleza proporcionan el modelo según el cual se modelan las cosas contenidas en el ámbito del tercer grado del concepto naturaleza, es decir, todas las cosas circunscritas por el tiempo y el espacio. Por ello, el Maestro se pregunta si es posible creer que la naturaleza corpórea hubiera sido creada de manera eterna y perfecta, antes de que el mundo sensible fuese llamado vacío y desolado («vacuum atque inane» (PP, II 549 a-b)): estaba vacío de toda cosa sensible en sus efectos hasta que se convirtió en los géneros y especies de naturaleza sensible en lugares y tiempos; e “inane”, porque el entendimiento del Profeta que se había adentrado en los misterios divinos aún no había contemplado en él ninguna cualidad, ninguna cantidad, nada denso por la masa corporal, nada mudable en el tiempo (PP 549B). Por ello, ambos términos implican la perfección más elevada, puesto que significan la naturaleza primordial, aquella creada por el Verbo antes de todos los seres. Las causas permanecen todavía invisibles, es decir, no compuestas, dado que únicamente serán visibles en sus efectos. Las causas primordiales, al ser creadas en la Palabra inaccesible, participan, en cierto grado, de esa condición propia del ser divino. El texto sacro hace especial referencia a la imposibilidad de su conocimiento: «Et tenebrae erant super abyssum».² Esta lectura permite al Eriúgena plantear la Trinidad, a partir de la acción específica de cada una de las Personas. En sus propias palabras:

2. La referencia se encuentra en PP II, 554d-555a.

‘Et spiritus dei fouebat aquas’ uel ‘Et spiritus dei foecundabat aquas’, sequi uolueris, diuinam pietatem altitudine suae clementiae tenebrosam [555 C] primordialium causarum abyssum superantem eamque fouentem et fecundantem, ut ex occultis incognitisque suae naturae sinibus in cognitionis facultatem per generationem perque in genera ac formas speciesque proprias sensibilibum intelligibiliumque substantiarum multiplicem processionem in suos uarios innumerabilisque prodirent affectus, his uerbis insinuatam reperies: ‘Et spiritus dei fouebat aquas’. Ac per hoc summam ac singularem ómnium causam, sanctam dico trinitatem, aperte declaratam his uerbis intellige: ‘In principio facit deus caelum et terram [...] Non enim de alio spiritu hunc locum sancta [555 D] scriptura protulit.

En el momento de presentar las características de cada una de las Personas de la Trinidad, el Eriúgena sigue a san Agustín; en efecto, las propiedades que se predicán individualmente de las Personas son atribuidas a la Trinidad en común (trint. 5, 11) y se identifican con el ser de Dios (Esencia o Sustancia), mientras que las Personas particulares se distinguen por sus rasgos individuales, que San Agustín denomina “misiones” (trint. 4, 20). El Eriúgena discierne esta especificidad de las Personas del análisis de las primeras líneas del *Génesis*: Dios Padre crea las causas primordiales en la Palabra, el Espíritu Santo divide estas causas en sus efectos: una causa sustancial no engendrada y que engendra; una causa sustancial engendrada y que no engendra; y, por último, una causa sustancial que procede y no es ingénita ni engendrada ni engendradora; y las tres Causas sustanciales son una causa esencial (PP II, 600 a-b).

El Eriúgena es completamente consciente de que la predicación sobre Dios consiste en conceptos derivados de la creación y que, por lo tanto, se relacionan con Él de manera indirecta; conocemos la causalidad a partir de la realidad creada y, por ello, cuando aplicamos este proceso cognoscitivo a Dios solo podemos afirmar que está ahí, pero no cómo está ahí. Nos encontramos, por ello, en el corazón de la teología apofántica: Dios es una realidad radicalmente trascendente al saber y, entonces, no puede ser conocido por lo que es. El conocimiento humano procede por medio del número, lo que puede describirse como “medir” y “pesar” las cosas; Dios, sin embargo, rehúye a estas categorías, pues se encuentra por encima de los órdenes de la naturaleza, debido a la profundidad de su sabiduría: Él es la medida sin medida, el número sin número y el peso sin el peso («mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere»), ya que ninguna de estas cosas lo contiene, pues sólo Él existe verdaderamente en todas las cosas, siendo infinito sobre todas las cosas (PP II, 590b).

Para el Eriúgena, Dios es incognoscible en Su Ser y va más allá, en una frase difícil de precisar en sus alcances: Dios es incognoscible no solo para el hombre, sino también para sí mismo, y en esto consiste su infinitud (PP 593 C). Todo

saber consiste en distinguir y, a la vez, circunscribir una cosa, en determinarla en una definición, y Dios, como absolutamente infinito, no puede ser circunscrito por ningún límite, sean estos límites meramente cognitivos e impuestos por Él mismo (BEIERWALTES 2009: 173-175, 180-188).

Concebía imposible saber qué es Dios: todo lo que se puede saber de Él es que Él es. El camino privilegiado para conocer la existencia de Dios es el estudio del “libro del mundo” y del libro del alma humana. Eriúgena siguió aquí el camino abierto por Agustín: la estructura interior del humano es la “imagen” de la Santísima Trinidad; se trata, en definitiva, de la senda hecha por el neoplatonismo cristiano del pseudo-Dionisio o de san Gregorio de Nisa. Se implica así la afirmación de la contemplación y la disposición para comprender lo que se cree con la mayor claridad posible, todo lo cual se congrega en el ideal de buscar en sí mismo la imagen de la Trinidad: descender al devenir como a aquello que se experimenta y buscar allí el modo en que resplandece la Bondad, es decir, la semejanza del Padre (PP II, 579 a-b). De este modo, hay una imagen del Creador en el alma humana y gracias a ella el hombre puede descubrir a Dios en su ser, aunque la esencia divina permanezca inaccesible al entendimiento (ALVIRA 2000: 36-37). El ser humano ocupa una posición privilegiada dentro del universo, pues, en su esencia, resplandece la Causa Primera y, por ello, está incluido todo el orden de las criaturas. Se concentra aquí el tema del hombre como microcosmos, que será ampliamente desarrollado en los restantes libros del *Periphyseon*, en particular en el libro cuarto; su importancia para nuestro artículo consiste en señalar el hecho de que el ser humano es el *locus* privilegiado, en el que se vuelve accesible la realidad creada por Dios (KURDZIAŁEK 1971: 35-75; SOTO-BRUNA 2020: 59-87).

Conclusiones

Hemos seguido el modo en que la metáfora *lumen mentium* dialoga con la conceptualización filosófica, acrecentado mutuamente las posibilidades especulativas y exegéticas; en efecto, la metáfora de la luminosidad se remonta a los orígenes de la semántica griega, que siempre conjuntó las nociones de divinidad y de inteligibilidad; en los autores latinos de los que nos hemos ocupado, dicho *lumen* se encuentra delimitado por un genitivo objetivo (*mentium*), que acentúa la perspectiva del cognoscente. En efecto la recepción de este concepto, “luz de los entendimientos” en la filosofía / teología cristianas abrió nuevas vías para plantear en conocimiento y la comprensión de Dios y del mundo creado. La interpretación de *Génesis* 1, 1, cada vez que se realiza en profundidad, plantea una transformación esencial del instrumento filosófico, haciendo posible eso que llamamos una nueva forma de pensar, pues pone de relieve la presencia de elementos conceptuales cristianos (Dios como Persona, la libertad del actor creador, la historia como salvación y su fin escatológico), en el modelo filosófico neoplatónico.

La relación del cognoscente, su proximidad o distancia del mundo que conoce, busca -en un mismo movimiento- sostener el conocimiento que proporciona la fe y una búsqueda piadosa de la razón; este parece el sentido último que pretende sustentar la metáfora que estudiamos, es decir, un modo completamente nuevo de plantear la continuidad sensible – inteligible tras las huellas de Plotino. San Agustín lo expresó en términos de iluminación: la luz del Verbo que ilumina la realidad de la mente humana, para que pueda conocer más y mejor, y de las cosas, para que puedan ser conocidas más fácilmente; se trata de una luz que proviene de Dios, pero que, al mismo tiempo, está simple y sencillamente en la realidad, según las operaciones asignadas a los verbos *facere* y *perficere*. Dios da el ser a lo material y la reclama para que abandone la informidad que marca su origen.

El Eriúgena sigue la senda agustiniana, en perspectiva también hermenéutica, aunque parte de la *inquisitio veritatis* o comprensión de lo que se cree. En este proceso, es necesario comprender la naturaleza de la materia y las cuestiones que esta búsqueda conlleva: ¿es posible creer que la materia corpórea haya sido creada eterna y perfecta? En cuanto el Eriúgena es completamente consciente de que el intento del conocimiento de Dios se lleva a cabo mediante nociones derivadas de la naturaleza creada y que, por lo tanto, conduce a Dios de manera indirecta. Esto nos lleva al núcleo de la teología apofántica: Dios no puede ser conocido por lo que es, sino indirectamente, mediante la comprensión metafísica de la palabra revelada. Sin embargo, la condición de microcosmos permite al ser humano ocupar una posición privilegiada: pueda aproximarse al Incognoscible mediante el libro de la creación y del autoconocimiento.

En el horizonte de nuestro artículo, san Agustín y el Eriúgena constituyen dos piedras miliarenses en la vía que no solo hace compatible *philosophia et religio*, sino que fundamenta una filosofía / teología fundada parejamente en la autoridad y en la fundamentación argumentativa. La tradición neoplatónica, de este modo, alcanza nuevos registros, por su estrecha relación con el pensamiento cristiano.

Bibliografía

ALLARD, Guy - H., 1973. “La structure littéraire de la composition du *De divisione naturae*”, J. J. O’Meara – L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*. Dublin, Irish University Press: 147-157

ALVIRA, Rafael, 2000. “Unidad y diversidad en el neoplatonismo cristiano”. *Anuario Filosófico* 33,1: 29-41.

AUBRY, Gwenaëlle, 2000. “Puissance et principe: la *dýnamis pánton* ou puissance du tout”. *Kairós* 15: 9-32.

BEIERWALTES, Werner, 1969. “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11, 21”. *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 15 : 51-61.

1990. “Eriugena’s Platonism”, *Hermathena* 149: 53-72.

2009. “Autoconciencia absoluta”, W. Beierwaltes, *Eriugena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Pamplona, Eunsa.

CALABRESE, Claudio César, 2020. “Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine* de san Agustín”, *Revista de Humanidades* 41:105-128.

CAMPELO, Moisés María, 1989. “Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana”. *Estudio Agustiniano* 21: 149-181.

CANTÓN ALONSO, José Luis, 1996. “Le rôle herméneutique de la foi dans la pensée érigénienne”, G. Van Riel – C. Steel – J.J. McEvoy. *IOHANNES SCOTTIUS ERIUGENA. The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 127-154.

COLLETTE-DUČIĆ, Bernard, 2007. *Plotin et l’ordonnancement de l’être*. Paris, Vrin.

CORRIGAN, Kevin, 2005. *Reading Plotinus: A practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette (Ind.), Perdue University Press.

COUTURIER, Charles, 1955. “Structure métaphysique de l’être créé d’après saint Augustin”, *Recherches de Philosophie* 1 : 57-84.

CROUSE, Robert Darwin, 1996. “Primordiales causae in Eriugena’s interpretation of Genesis: sources and significance”, G. van Riel - C. Steel – J. J. McEvoy (eds), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 209–220.

CÜRSGEN, Dirk, 2007. *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

D'ANCONA COSTA, Cristina, 1996. "Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle". L. P. Gerson (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press: 356-385.

Gersh, Stephen, 1996. *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin/New York, De Gruyter Mouton.

GILSON, Étienne, 2003. *Introduction à l'étude de saint Augustine*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

HARRINGTON, Michael, 2020. "Eriugena and the Neoplatonic Tradition". A. Guiu (Ed.), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden, Brill: 64-92.

HERMOSO FÉLIX, María Jesús, 2015. "El filósofo y el teurgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo", *Éndoxa: Series Filosóficas* 35: 27-48.

KENNEY, John Peter, 2021. "Augustine of Hippo". M. Edwards (Ed.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, New York, Routledge: 549-561.

KIJEWSKA, Agnieszka, 1996. "The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian", in Van Riel, G. – Steel, C. – McEvoy, J. (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 173-193.

— 2011. "The conception of the First Cause in Book Two of John Scottus Eriugena's *Periphyseon*", *Anuario Filosófico* Vol. 44/1: 29-52.

KURDZIAŁEK, Marian, 1971. "Der Mensch als Abbild des Kosmos", A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*. Berlin / New York, Walter de Gruyter: 35-75.

LADRIÈRE, Jean, 1984. *L'Articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*. Paris, Éditions du Cerf.

MARENBNON, John, 2008. "Logic before 1100. The Latin Tradition", Gabbay, D - J. Woods. J. (eds.). *Handbook of the History of Logic. Volume 2 Mediaeval and Renaissance Logic*. Amsterdam, Elsevier: 1-65.

McKITTERICK, Rosamund, 1992. “Knowledge of Plato’s Timaeus in the Ninth Century: The Implications of Valenciennes, Bibliothèque Municipale MS 293”, H. J. Westra, *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honor of Edouard Jeuneau*. Leiden/New York/Köln, E.J. Brill: 85-96.

MORAN, Dermot, 1989. *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of Idealism in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.

NYVLT, Mark J. (2009). “Aristotle to Plotinus on the Status of Nous: The Passage from Dualism to Monism”, M. Achard – W. Hankey – J. L. Narbonne (éds.) *Perspectives sur Le Néoplatonisme*. Québec, Les Presses de L’Université Laval : 15-29.

O’MEARA, John J. 1997. “Eriugena’s Use of Augustine in his Teaching of the return of the Soul and the Vision of God”, R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*. Paris, CNRS: 191-200.

O’MEARA, Dominique M. 1997. “L’investigation et les investigateurs dans le *De divisione naturae* de Jean Scot Érigène”, in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*. Paris, CNRS: 225-234.

PEGUEROLES, Joan, 1971. “La Formación o Iluminación en la Metafísica de San Agustín”. *Espíritu* 20 : 134-149.

SCHRIMPF, Gangolf, 1977. “Die Sinnmitte von *Periphyseon*“ in Roques, R. (éd.), *Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie*, Paris, CNRS : 289-305.

SCHÜRMAN, Reiner, 2016. *Des Hégémonies Brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.

SOTO-BRUNA, María Jesús, 2016. “Eriúgena y Spinoza frente a la dialéctica de la causalidad”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5/6: 37-76.

—2020. “Comprensión del orden universal desde una ontología dinámica en Eriúgena”. *Scripta Medievalia* 13/2: 59-87.

STEEL, Carlos, 1996. “The Tree of the Knowledge of Good and Evil”, G. Van Riel – C. Steel – J. McEvoy (eds.), *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*. Leuven, Leuven University Press: 239-259.

THEILER, Willy, 1934. *Porphyrios und Augustin*. Halle/Saale: Niemeyer.

TONELLI, Malena, 2015. “Afinidades conceptuales entre Plotino y Nicolás de Cusa”. *Revista de Filosofía y Teoría Política* 46, <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn46a05>, [2022/07/02].

ULRICH, Jörg, 2010. “Widersprüchlichkeit und Kohärenz. Beobachtungen zu einem Argument der Polemik und Apologetik im zweiten Jahrhundert”, F. R. Prostmeier – H. E. Lona. (Hrsg.), *Logos der Vernunft - Logos des Glaubens*. Berlin/New York, Walter de Gruyter: 53-76.

ZAMORA CALVO, José María, 2016. “El primer principio, ‘potencia de todas las cosas’, en Plotino”, *Éndoxa: Series Filosóficas* 38: 131-144.



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 110-137 | ISSN 2014-7023

EL SENTIDO ANÁLOGO DEL TÉRMINO “ESCOLÁSTICA”

Alberto Castillo Hódar

Universitat Autònoma de Barcelona

albertocastillohodar@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6512-8932

Rebut: 20 juliol 2022 | Revisat: 17 juliol de 2023 | Acceptat: 20 juliol 2023
| Publicat: 28 juliol 2023 | doi:10.1344/Svmma2023.21.6

Resumen

Todavía hoy sigue vigente la comparación entre la escolástica y el humanismo por la cual se tiende a desprestigiar a la escolástica pese a que fue una época crucial para la historia de la filosofía. Sin embargo, como se deduce rápidamente de su estudio, para nada es una época separada u oscura, ya que muchos de sus debates y su terminología aún siguen vivos en la filosofía. Revitalizar la escolástica comienza por esclarecer algunas cuestiones al respecto como, por ejemplo: ¿qué significa el término “escolástica”? ¿dónde comienza y hasta dónde alcanza esa corriente filosófica? Existen multitud de estudios sobre la escolástica y sus autores, y, sin embargo, menos abundantes los dedicados a intentar precisar el término, lo que conlleva a que no se alcance una univocidad precisa del mismo. Por tanto, en este artículo nos proponemos resumir las diferentes definiciones del término y su carácter análogo.

Palabras clave

escolástica; neo-aristotelismo; ontoteología; filosofía medieval; método escolástico; historia de la filosofía.

Resum

Encara avui segueix vigent la comparació entre l'escolàstica i l'humanisme per la qual es tendeix a desprestigiar l'escolàstica, malgrat que va ser una època crucial per a la història de la filosofia. No obstant això, com es dedueix ràpidament del seu estudi, no és en absolut una època separada o obscura, ja que molts dels seus debats i la seva terminologia encara segueixen vius en la filosofia. Revitalitzar l'escolàstica comença per aclarir algunes qüestions com per exemple: què vol dir el terme “escolàstica”? i on comença i fins on arriba aquest corrent filosòfic? Existeixen molts els estudis dedicats a l'escolàstica i els seus autors i, tanmateix, són menys abundants els dedicats a intentar precisar el terme, cosa que fa que no se n'assoleixi una univocitat precisa. Per tant, en aquest article ens proposem resumir les diferents definicions del terme i el seu caràcter anàleg.

Paraules clau

escolàstica; neo-aristotelisme; ontoteologia; filosofia medieval; mètode escolàstic; història de la filosofia

Abstract

The comparison between Scholasticism and the Humanism, which tends to discredit Scholasticism even though it was a crucial period for the history of philosophy, is still valid today. However, as is readily apparent from its study it is by no means a separate or obscure movement, as many of his debates and terminology are still alive in philosophy. Revitalizing scholasticism begins by clarifying some issues in this regard, such as: what does the term “scholasticism” mean? Where does it begin and how far does it reach that mentioned time? There are many studies on scholasticism and its authors, and, however, very few have tried to specify the term, all of them without reaching univocity. Therefore, in this article we intend to summarize the different definitions of the term and its analogous character.

Keywords

Scholasticism; Neo-Aristotelianism; Ontotheology; Medieval Philosophy; Scholastic Method; History of Philosophy.

Introducción

En el presente artículo tenemos el propósito de presentar las principales concepciones del término “escolástica”, algunas muy diferentes entre ellas, ya que van desde su alcance hasta sus modos de actuación o la propia esencia del término que recoge tras de sí un pedazo de la historia de la filosofía. Todo ello, con el objetivo de demostrar que, dicho concepto, tiene un sentido análogo y que en muchas ocasiones no sabemos con la suficiente precisión a qué nos referimos cuando hablamos de escolástica. Los objetivos, por tanto, serán de dos clases, en primer lugar, demostrar que no se puede hablar sobre la escolástica sin primero hacer una precisión de dicho término o una definición nueva del mismo para así intentar entender el periodo y contenido que comprende, que como veremos en ocasiones parece de lo más heterogéneo y problemático e incluso depende de qué factores se prioricen. En segundo lugar, intentar demostrar que es precisamente esta indefinición del término escolástica la que actúa en detrimento de la propia escolástica y, en general, de la filosofía en la Edad Media.

El término “escolástica” ha sido sin duda muy utilizado y su importancia para la historia de la filosofía es capital. Sin embargo, consideramos que su utilización se corresponde con una noción muy general de lo que realmente engloba dicho término, que en muchas ocasiones se usa casi como de sinónimo de filosofía medieval,¹ como señala el *Diccionario de Ferrater Mora* (FERRATER, 2020), otras veces, como filosofía surgida del puño y letra de autores religiosos,² incluso simplemente de autores cristianos «la filosofía cristiana medieval se designa comúnmente con el nombre de “escolástica” (del latín *schola*: escuela, refiriéndose a la enseñanza que en las escuelas se transmitía)» (BEUCHOT, 2013: 68). Otras veces, cuando se precisa más dentro de la filosofía medieval, se entiende como un mero periodo temporal, otorgando un componente historiográfico al término en relación a cuestiones como el renacimiento de Aristóteles y el auge de las universidades, que trataremos más adelante. Sin embargo, sí debemos señalar de antemano, siguiendo a Gilson, que

ce ne peut donc être que pour des raisons de commodité historique que l’on assigne à la philosophie scolastique des limites précises dans le temps. En fait, elle n’est ni un commencement absolu ni la conclusion définitive d’une époque, mais elle continue et prolonge le passé comme elle contient en soi et prépare déjà l’avenir» (GILSON, 1922:5).³

1. Por ejemplo, Paul Vignaux en su libro *El pensamiento en el Edad Media* (1954) solo recoge los siglos XII, XIII, XIV y XV, pues su objeto pese al título es englobar el pensamiento medieval dentro de la categoría de escolástica.

2. A este respecto, es curioso que Étienne Gilson en su libro *La filosofía en la Edad Media* (GILSON, 1958), en ningún momento se atreve a usar el término escolástica para hacer un corte en la filosofía medieval, utilizando un criterio de clasificación según los siglos.

3. Salvo que indique lo contrario, las traducciones han sido realizadas por el autor del artículo: «Por lo tanto, sólo puede ser por razones de conveniencia histórica que se asignen límites precisos en el tiempo».

Gilson parece que defiende una teoría que sin duda suscribimos, aquella que sostiene que, en ningún caso, la escolástica puede encorsetarse dentro de un periodo temporal, ya que sus raíces trascienden épocas, y no solo se identifica con la Edad Media, ya que debemos entender la escolástica como un término que incorpora en su seno la Segunda Escolástica y la neoescolástica.

Como se puede constatar, el problema que envuelve a la escolástica es insólito en la historia de la filosofía, ningún otro método o sistema filosófico tiene tal dispersión. Si, por ejemplo, hablamos de kantismo, podemos establecer de forma sencilla donde empieza el kantismo y cuáles son sus antecedentes, al igual que cualquier otra rama de la filosofía como pueda ser el empiricismo, epicureismo... En cambio, la escolástica es en este sentido, y quizá por carecer de una figura principal que destaque como gran maestro por encima del resto, dispersa, una excepción dentro de la filosofía.

No obstante, sí que ha habido algunos autores que han intentado precisar más acerca del término, trabajo sin duda complicado, y la respuesta más satisfactoria que podemos obtener de sus lecturas es que, ante todo, estamos ante un término análogo. Incluso destacados autores de la neoescolástica de la Universidad de Lovaina como Maurice de Wulf⁴ han señalado cierto carácter ambiguo del término (DE WULF, 1904). Sin embargo, hay que aclarar, que nuestro objetivo no será el de buscar una historiografía del término escolástica, como ya hicieron otros (QUINTO, 1998).

Como veremos a continuación, el debate escolástico, tanto en el seno del propio término como en sus implicaciones filosóficas, está de actualidad, al menos, la actualidad intrínseca que le dota estar recogida dentro del paraguas de la filosofía medieval que vive una nueva juventud, ya que se puede hablar de una cierta tendencia arrastrada del neotomismo del siglo XX a recuperar la vigencia de la escolástica, como demuestra uno de los pilares de la filosofía del siglo XX y XXI, Jürgen Habermas y su reciente trabajo *Auch eine Geschichte der Philosophie* en dos tomos, cuyos nombres son muy significativos “La constelación occidental de fe y saber” y “Libertad racional. Huellas del discurso sobre fe y saber” (HABERMAS 2019).

Por tanto, y resumiendo este apartado introductorio, son tan variadas las definiciones sobre la escolástica, que van desde sus formas y campos de actuación, hasta sus periodos comprendidos. Así, mientras unos hablan de Boecio como el primer escolástico (GONZÁLEZ, 2014), otros solo hablan de escolástica propiamente con los autores de la llamada Alta Escolástica. Incluso podríamos decir que mesurar la importancia de los autores escolásticos o pre-escolásticos sigue siendo un objeto movible de

po a la filosofía escolástica. De hecho, no es ni un comienzo absoluto ni la conclusión definitiva de una época, sino que continúa y prolonga el pasado, ya que contiene en sí mismo y prepara ya el futuro».

4. Maurice De Wulf se formó en la Universidad de Lovaina, donde estudió filosofía y teología. Fue ordenado sacerdote en 1891 y, posteriormente, se convirtió en profesor en la misma universidad en la que había estudiado. Su dedicación y pasión por la filosofía medieval lo llevaron a fundar en 1902 la *Revue néoscholastique de philosophie*, una revista que se convirtió en un importante medio para la investigación y difusión de la escolástica.

estudio, al igual que la influencia de estos. Así, por ejemplo, lo señala O'Reilly: «Cabe destacar que uno de los impulsores claros en el estudio sobre Avicena en la escolástica fue el gran medievalista Étienne Gilson quien entre 1926 y 1929 publicó tres artículos fundamentales sobre esta temática» (O'REILLY, 2012:2). Por tanto, parece que los autores están ahí, detenidos en el tiempo tras su muerte, inamovibles, y, sin embargo, sus interpretaciones y su alcance son todavía hoy en día un objeto de amplio debate.

Exposición y comentario de las principales delimitaciones de la escolástica

En primer lugar, considero que, para hablar de las diferentes interpretaciones que se han hecho del término y con el fin de no extralimitar el artículo, es adecuado hablar de delimitación, ya que intentar resolver el problema, que especialistas tras miles de páginas no han conseguido, sería cuanto menos, pretencioso. Por ello, dichas delimitaciones lo que se proponen es, sobre todo, avivar el debate dentro del buen momento de popularidad que vive la filosofía medieval, entendiendo que la escolástica tiene un alcance que no se limita a la filosofía medieval. Dicho esto, y como buen término análogo, creo que cualquiera con unos conocimientos básicos en filosofía se hace una idea de qué estamos hablando si mencionamos la escolástica. No obstante, es su precisión por medio de una delimitación que deje fuera lo que casi, pero no es aún, o queda fuera de la escolástica como tal, lo que verdaderamente nos importa aquí. Tal y como dice Gilson, estas delimitaciones no son nada sencillas. Para ello es necesario recurrir al estudio más completo y detallado al respecto, que no es otro que el que hace Martin Grabmann,⁵ y que sigue siendo a día de hoy, el gran trabajo sobre el tema, llevado a cabo en dos tomos, bajo el título de *Die Geschichte der scholastischen Methode* donde menciona diferentes definiciones de la escolástica, recogiendo en primer lugar, lo dicho hasta la fecha sobre ella: «Friedrich Paulsen bezeichnet als den Nährboden der Scholastik, das Verlangen, Glauben und Wissen in ein einheitliche System zusammenzutragen oder die Grundartikel des kirchlichen Lehrsystems aus der Vernunft abzuleiten»⁶ (GRABMANN, 1909: 4). Grabmann comienza recogiendo esta premisa básica en la que hay un alto grado de unanimidad para ir añadiendo más matices a la definición.

Esta premisa básica, y ampliamente aceptada, sería de alguna forma el mismo motor sobre el que se apoya Heidegger para definir la ontoteológica.⁷ Al menos si

5. Martin Grabmann (1875-1949) era un filósofo alemán que a lo largo de su carrera académica se dedicó en gran medida al estudio de la filosofía medieval y especialmente a la obra de santo Tomás de Aquino. Su enfoque principal fue la recuperación y el análisis crítico de textos medievales, lo que le llevó a profundizar en la evolución del pensamiento escolástico.

6. «Friedrich Paulsen describe el caldo de cultivo de la escolástica como el deseo de reunir la fe y el conocimiento en un sistema unificado o de establecer los artículos básicos del sistema eclesialístico».

7. Utilizaremos aquí el término ontoteología del Heidegger más maduro, quien en la introducción

se entiende la escolástica, atributo en el que coinciden la mayoría de los autores, basada en la doble definición del objeto de la metafísica por parte de Aristóteles:

Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias [...] y este será el principio primero y más importante. Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes (Aristóteles, 2018: 565-566).

Mientras que, por otro lado, también la define como «Más, puesto la que la ciencia del filósofo versa sobre el Ente en cuanto Ente» (ARISTÓTELES, 2018: 542). De hecho, siguiendo esta definición que recoge Grabmann, escolástica y ontoteología estarían emparentadas al igual que parecen emparentadas en la filosofía aristotélica metafísica y teología. Por otra parte, Grabmann también recoge el sentido de la escolástica en Dilthey: «Wilhelm Dilthey sieht Wesen und Wert des mittelalterlichen Denkens und Wissens in der innigen Verknüpfung der Dialektik und Metaphysik mit der Theologie»⁸ (GRABMANN, 1909: 6), y otros muchos que ampliarían demasiado el artículo, y que, por otra parte, ya nos hacen sospechar de la concepción análoga del término “escolástica”. Por ello, podríamos decir que Grabmann entiende que una buena forma para acercarnos hacia la definición de escolástica es retrotraernos hacia los propios autores escolásticos «eigentliche Wesen des Scholastizismus ausmacht, dann werden wir am besten schon im voraus die Scholastiker selbst zu Rate ziehen und bei ihnen uns befragen müssen, worin sie das Wesen»⁹ (GRABMANN, 1909:32-33). El autor señala a Anselmo de Canterbury como padre de la escolástica “Vaters der Scholastik” y menciona su “credo ut intelligam” «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam»¹⁰ (CANTUARIENSIS, 1946: 100) como una definición interna de la escolástica (GRABMANN, 1909: 33). Siguiendo con su propósito, Grabmann menciona a Pedro de Poitiers:

In der ungedruckten Glosse des Petrus von Poitiers zu Petrus Lombardus der ältesten Erklärung zum “Magister sententiarum”, findet sich folgende Stelle: Omnis,

del texto *Was ist Metaphysik?* afirma «La metafísica es en sí, y precisamente porque lleva el ente en tanto ente a la representación de modo dual y uno [zweifach-einig], la verdad del ente en general y por excelencia [im All-gemeinen und im Höchsten]. Ella es, según su esencia, a la vez ontología en sentido estricto y teología» (HEIDEGGER, 1955: 19). Y por supuesto también, aquella forma de explicar el término que usa en *Identidad y diferencia* (HEIDEGGER, 2013).

8. «Wilhelm Dilthey ve la esencia y el valor del pensamiento y el conocimiento medievales en la íntima conexión entre la dialéctica y la metafísica con la teología».

9. «Si queremos saber lo que constituye la esencia real de la escolástica, lo mejor es consultar previamente a los propios escolásticos y preguntarles lo que consideran que es la esencia de la escolástica».

10. «Porque no busco entender para creer, sino creer para entender».

inquit .doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorem scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et signi ficata. Quod autem, ait Augustine, vel rerum vel signorum idem est ac si dixisset signifiantium et significatorum. Nonnulla tamen est differentia inter theologiae signa et liberalium artium significantia. In illis enim voces significantia, in hac res signa dicuntur. Weiter unten heißt es dann: Auctoritatibus veteris et novi testamenti prius veritas est astruenda, secundo rationibus, tertio similitudinibus.¹¹ (GRABMANN, 1909: 33)

En un sentido similar también menciona diferentes autores como Pedro de Capua o san Buenaventura para, como buen tomista, rematar con la sentencia de santo Tomás de Aquino:

Mit der ihm eigenen Klarheit und Schärfe umschreibt der hl. Thomas das Wesen der in der Theologie zu befolgenden Methode. Er stellt sich die Frage: Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione? und gibt hierauf zur Antwort: Disputatio ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuus abscedet.¹² (GRABMANN, 1909: 35)

Tras la mención de dichos ejemplos, Grabmann concluye lo siguiente:

11. «En el comentario no impreso de Pedro de Poitiers sobre Pedro Lombardo, la explicación más antigua del Magister sententiarum, se encuentra el siguiente pasaje: Cada uno, dice, es o una doctrina de cosas o de significados. Este estilo de hablar es bastante educativo, porque de esta manera se suele enseñar la doctrina de la introducción de la lógica. El diseño lógico se ocupa de dos cosas: el significado y el signo ficticio. Pero lo que dice Agustín es lo mismo que si hubiera hablado de cosas o de signos y de significados. Hay, sin embargo, alguna diferencia significativa entre la teología y las artes liberales. Porque en las palabras que significan, en las últimas las cosas se llaman signos. Luego más abajo dice: Con los textos del Antiguo y Nuevo Testamento se debe construir primero la verdad, segundo con razones, tercero con metáforas.»

12. «Con la claridad e incisividad que le caracterizan, santo Tomás describe la naturaleza del método a seguir en teología. Se hace la pregunta: ¿Deberían hacerse las determinaciones teológicas por la autoridad o por la razón? Y da una respuesta a esto: La disputación tiene un doble propósito. Ciertamente que esta disputación está dirigida a eliminar la duda en sí; y en tal disputa teológica debemos usar los textos que son aceptados por aquellos con quienes se discute, aquellos que investigan la raíz de la verdad y aquellos que la practican para saber cómo la afirmación es verdadera.»

Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht.¹³ (Grabmann, 1909: 36-37)

Esta definición es muy similar a la expuesta por Zeferino González:

El carácter más fundamental y universal de la Filosofía escolástica es la unión de la Filosofía con la Teología, o si se quiere, de la ciencia humana y natural, con la ciencia divina y revelada; la información aristotélica, o sea, el organismo lógico y metafísico del fundador del Liceo, caracteriza también, aunque en segundo término, o de una manera menos universal, a la Filosofía escolástica (GONZÁLEZ, 2014: 85).

Sin embargo, podemos reprocharle a Grabmann, cuando busca una coherencia interna del término en los textos de los propios autores, que es difícil pensar que estos autores se sintieran parte de un mismo método. Más bien, creían situarse, siguiendo la autoridad divina y la de los antiguos filósofos, especialmente Aristóteles, en el camino hacia la verdad como único camino posible que podía tener la filosofía. Así, la valiosísima exposición de Grabmann es sobre todo un rastreo de aquellos primeros autores que comenzaron a utilizar modos de redacción y argumentación similares a los que más tarde desarrollarían los grandes escolásticos como santo Tomás de Aquino, siendo en este sentido muy extensa y precisa, recuperando autores poco estudiados y casi desaparecidos a día de hoy.

Por ello, y siguiendo la definición que acentúa el rasgo de unión entre filosofía y fe, uno de los rasgos más unánimes, y sin duda el más acertado si buscamos un nexo de unión desde las propias definiciones de los autores escolásticos, podemos hacer algunas objeciones para ir más allá, ya que este rasgo está presente en todos los autores medievales, no siendo todos ellos, al parecer, escolásticos. En ese sentido, si dejamos la definición tal y como esta, entendiendo la unión entre la filosofía

13. «El método escolástico tiene por objeto profundizar al máximo en el contenido de la fe, aplicando la razón y la filosofía a las verdades de la revelación, con el fin de acercar la verdad sobrenatural a la mente humana pensante en términos de contenido, para hacer posible una presentación global sistemática y orgánicamente resumida de la verdad de la salvación y poder resolver las objeciones planteadas contra el contenido de la revelación desde el punto de vista de la razón. En un desarrollo gradual, el método escolástico ha creado una determinada técnica externa, una forma externa, y se ha sensualizado y encarnado, por así decirlo.»

y la fe de forma pura, sin precisar un sistema filosófico particular, un método particular o la necesidad de una infraestructura común, los orígenes y el alcance de la escolástica serían de lo más amplios, llegando incluso a abarcar la patrística, aunque Grabmann precise a San Anselmo como padre de la escolástica, de ahí que anticipemos que la categoría “filosofía medieval” es más general que la “escolástica”. En segundo punto, si vamos más allá, y añadimos a dicha definición la coletilla de fe y filosofía aristotélica, lo que sin duda ya es un gran paso hacia una explicación racional de Dios basándonos en el libro *lambda* de la Metafísica; en este caso, el origen de la escolástica lo deberíamos situar en la filosofía medieval árabe y especialmente en Avicena y Averroes, siendo aún más precisos en la obra “Tahafut al-Tahafut” (AVERROES, 2005). Averroes, por tanto, sería clave en la argumentación a favor de la comprensión de la fe por medio de la filosofía aristotélica, ya que como es fácil deducir a través de sus escritos, filósofos como Anselmo de Canterbury no eran propiamente aristotélicos, al menos no en el sentido de Averroes o autores posteriores como santo Tomás de Aquino. En Anselmo de Canterbury, “El filósofo” aún no tiene tal autoridad suprema.

Estudiar un método, en este caso el escolástico, tal y como lo define Grabmann, supone establecer un pilar fundamental sobre aquellos autores que se busca envolver bajo el paraguas de la escolástica, o al menos buscar su unión en base a las fuentes en las que se apoyan dichos autores. Si, por ejemplo, y de forma clara, el neokantismo tiene el pilar de Kant, la escolástica debe tener un pilar principal, que no puede ser otro que la filosofía de Aristóteles y su máxima expresión en la figura de santo Tomás de Aquino. Aristóteles, en primer lugar, porque su figura es la referencia filosófica desde su recepción completa y estudio desde el mundo árabe. Santo Tomás de Aquino, en segundo lugar, como el más destacado de los filósofos escolásticos, y de los pocos sobre el que no cae sospecha de ser o no ser partícipe de la escolástica. Incluso, llegados a este punto, podríamos preguntarnos desde qué momento histórico se pueden considerar a estos autores ya plenamente aristotélicos. Sin duda, santo Tomás como gran maestro,¹⁴ es ya plenamente aristotélico, pero más autores disponían ya de la plenitud del corpus aristotélico y su metafísica creacionista del acto puro. Por ello, y siguiendo este importante matiz, hay una gran diferencia coyuntural entre los autores que solo pudieron leer una parte muy sesgada de la obra de Aristóteles o la conocieron por textos de otros, y aquellos otros posteriores al renacimiento del siglo XII y el nuevo Aristóteles (MENZA I VALLS, 2012: 133) que disponían del *Corpus aristotelicum* completo gracias a las nuevas traducciones que lo hicieron posible, tema que abordaremos más adelante. Además, es preciso señalar, que no solo aconteció en dicho siglo un renacimiento

14. A este respecto sería interesante estudiar los escritos *Le XXIV tesi Della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*. G. Mattiussi, Roma 1917. Y el texto del mismo nombre redactado por el Papa León XIII recogido en la encíclica *Aeterni Patri* (1879).

de Aristóteles, sino que tal y como señala Vignaux refutando la oscuridad de la Edad Media, «a finales del siglo XII, París parecerá la nueva Atenas» (VIGNAUX, 1954: 14). El propio autor ve un renacimiento en el siglo XII como comienzo de la escolástica (VIGNAUX, 1954: 27).

Es por ello, que no podemos entender la escolástica tanto como una búsqueda a ciegas de la verdad, sino como una búsqueda de la verdad dialogada con los textos de Aristóteles. Es decir, en cierta forma el papel de los escolásticos consiste en explicar los aspectos fundamentales y más complejos del mundo, siendo estos los divinos (sobre todo en su conexión con lo mundano), desde los textos de Aristóteles y apoyándose en aquellos otros que también lo habían intentado antes, sin perjuicio de que en muchas ocasiones llegaran más lejos que el propio Aristóteles en diferentes avances filosóficos. De aquí, por ejemplo, vienen algunas críticas a la escolástica por parte tanto de autores humanistas (MELCHOR CANO, 2006), como contemporáneos. Famoso es el caso de Ortega y Gasset,¹⁵ con una crítica basada en la poca originalidad de estos autores, crítica recientemente retomada por Mariano Pérez Carrasco (PÉREZ CARRASCO, 2012) y que alcanza su mayor esplendor en el mencionado Ortega y Gasset y sus “escolasticismos”:¹⁶

No recuerdo libro alguno que, ni de lejos, se ocupe, siquiera que vislumbre este tema. Lo cual quiere decir que sobre el Escolasticismo está también por decir todo lo enjundioso [...]. No se puede comprender lo que es la realidad histórica llamada “filosofía escolástica” si no se comienza por construir la idea de “escolasticismo” como categoría histórica. (ORTEGA Y GASSET, 2021: 260).

La tesis de Ortega parece achacar al “escolasticismo” cierto carácter dogmático. Al respecto, cabe decir que, si bien es cierto que ninguno de estos autores se desliga completamente del maestro, como puede ser el caso de otras filosóficas sistemáticas: — Aristóteles de Platón o Heidegger de Husserl —, creo que es latente la originalidad que suponen la mayoría de las grandes figuras, siendo quizá el caso más destacado el de santo Tomás de Aquino y el viraje de la metafísica esencialista de Aristóteles hacia una metafísica existencialista del *esse* (GILSON, 2015); autor que no solo consigue ampliar y explicar mejor al propio Aristóteles, sino que también aporta frescor a la filosofía de corte aristotélico con definiciones como el *actus essendi* (ver GILSON, 2015), que lo llevan a, históricamente, brillar con luz propia.

Por otra parte, debemos precisar aún más el alcance de la escolástica entendiendo que recopilando algunas de las características mencionadas se puede extraer

15. “Breve paréntesis sobre los escolásticos” (ORTEGA Y GASSET, 2021).

16. El autor Riccardo Quinto lleva a cabo en su trabajo *Scholastica. Storia di un concetto* no solo un buen trabajo al respecto, sino también una buena distinción entre el concepto escolástica, el concepto escuela y el concepto de escolasticario. (QUINTO, 2001)

un cierto componente metodológico, es decir, el método escolástico, tal como lo entendían Grabmann y otros como De Rijk (DE RIJK, 1985), un método propio de aquellos entre los cuales indudablemente debemos incluir como principales escolásticos, casos como santo Tomás de Aquino o Duns Escoto, y el uso de las Sumas y su modelo argumentativo de disputar, es decir, un método especialmente didáctico, dentro de un contexto didáctico:

Von dieser Auffassung der scholastischen Methode als eines schulmäßigen Formalismus zum Behufe einer Überbrückung von sachlichen Widersprüchen und Schwierigkeiten, die durch den überlieferten Lehrstoff in Bezug auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Autorität nahegelegt sind, von dieser Beschreibung und Begriffsbestimmung der scholastischen Methode ist grundverschieden eine andere Anschauung, welche unter scholastischer Methode die hauptsächlich seit Abälard allgemein in Gebrauch gekommene Anwendung des dreigliedrigen Schemas: Einwendungen und Gegeninstanzen (videtur. quod non; sed contra), Lösung der Frage (respondeo dicendum, corpus) und Beantwortung der Einwände (ad primum etc.) versteht. Diese Begriffsbestimmung ist dann richtig, wenn man hier scholastische Methode in einem engeren Sinne als die namentlich im 13. Jahr hundert übliche Lehrmethode, als die äußere Technik des Unterrichts und größtenteils auch der schriftstellerischen Tätigkeit dieser Zeit faßt.¹⁷ (GRABMANN, 1909: 30-31).

Este punto de vista metódico ya establece una cierta delimitación, al igual que el componente aristotélico, con otros autores medievales. El problema para rastrear la escolástica a través del método, tanto filosófico como didáctico de sus autores, se incrementa por un motivo fundamental que apunta Grabmann «daß der größere Teil der Sentenzen und Summen, die den großen Summen des Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Heinrich von Gent vorangingen, noch ungedruckt sind»¹⁸ (GRABMANN, 1909: 40). Por tanto, cuando hablamos de método, es más fácil entenderlo propiamente como método didáctico, lo cual, como se puede deducir, es simplemente una característica más que una definición propiamente dicha del término general “escolástica”, y que, sin embargo, nos

17. «Esta concepción del método escolástico como formalismo escolástico para salvar las contradicciones y dificultades inherentes a la enseñanza tradicional de la relación entre razón y autoridad, se diferencia fundamentalmente de otra visión, que entiende por método escolástico la aplicación del esquema tripartito, que se ha generalizado sobre todo a partir de Abelardo: objeciones y coninstancias (videtur. quod non; sed contra), solución de la cuestión (respondeo dicendum, corpus) y respuesta a las objeciones (ad primum, etc.). Esta definición es correcta si se entiende el método escolástico en un sentido más estricto como el método de enseñanza que era común en el siglo XIII, como la técnica externa de la enseñanza y, en gran medida, de la escritura en esa época.»

18. «la mayor parte de las sentencias y sumas que precedieron a las grandes sumas de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Enrique de Gante siguen sin imprimirse.»

ayuda a delimitar la definición. Por ejemplo, De Rijk entendía el término en este sentido (DE RIJK, 1985: 85).

Por otro lado, si metodológicamente añadiéramos también las sentencias, sin duda la clasificación escolástica se podría ampliar hasta Pedro Lombardo. Claro que añadir las sentencias haría que también tuviéramos que considerar las cuestiones disputadas y las quodlibetales, lo que nos hace pensar que, si bien es un aspecto importante para tener en cuenta, tampoco obtenemos aquí el factor decisivo. Además de la cuestión metodológica, también se suelen analizar otros aspectos materiales relevantes, como podrían ser las ya mencionadas traducciones latinas de Aristóteles, o el surgimiento de las universidades –lugar físico de enseñanza del método-, sin las cuales el periodo de la Primera Escolástica habría sido imposible, ya que permitían la lectura de los clásicos y su enseñanza bajo un modelo educativo detallado atrás como “método de enseñanza escolástico”. Siguiendo este sentido, podemos volver a la definición más sencilla de escolástica, en su elemento literal del término, como un conjunto de escolares reunidos entorno a lugares tales como la universidad o los *studia* y sus antecedentes como la escuela urbana vinculada a la catedral (LÁZARO PULIDO 2018: 381) que cobran un papel importante para ampliar la definición. Esta definición está bien desglosada aquí desde el término griego *scholasticos*:

Según una indicación de Diogenes Laercio, el nombre “*scholastikos*” se encontraba ya en una carta de Teofrasto a un alumno suyo. En la temprana Edad Media *scholastici* eran los maestros [...]. Más tarde, el nombre *scholasticus* sirvió para designar a todos los que se dedicaban escolarmente a la teología y a la filosofía (Verweyen, 1970: 67).

Otra definición ampliamente difundida del término es la siguiente:

(griego *scholasticos*: escolar) “Filosofía escolar” medieval, cuyos representantes –escolastas– procuraban fundamentar y sistematizar racionalmente la doctrina cristiana. Se valieron para ello de las ideas de la filosofía de la antigüedad (*Platón* y, particularmente, *Aristóteles*, cuyas concepciones, la escolástica trataba de adaptar a sus fines). En la escolástica medieval ocupó un gran lugar la disputa sobre los universales. La historia de la escolástica se divide en varios períodos. La escolástica temprana (siglos IX-XIII) experimenta la influencia del neoplatonismo (*Erigena*, *Anselmo de Canterbury*, *Ibn Rušd*, *Ibn Sina*, *Maimónides*). En la época de la escolástica “clásica” (siglos XIV-XV) dominó el “aristotelismo cristiano” (*Alberto Magno*, *Tomás de Aquino*). Las discusiones posteriores (siglos XV-XVI) entre los teólogos católicos y protestantes reflejaban en definitiva la lucha de la iglesia católica contra la *Reforma*. Algunos autores burgueses asocian a esta lucha ideológica el florecimiento de la filosofía escolástica. En los siglos posteriores, la escolástica pierde su influencia bajo la acción destructora de las doctrinas filosóficas de vanguardia del tiempo nuevo (*Descartes*, *Hobbes*, *Locke*, *Kant*, *Hegel* y otros). Desde el siglo XIX empieza la

animación de la escolástica, que agrupa distintas escuelas de la filosofía católica y protestante» (FROLOV, 1984: 140).

La precisión “filosofía escolar medieval” nos parece muy pertinente, ya que separa en base a la enseñanza de escuela a los diferentes autores que componen la Edad Media, ahora el predicador es también maestro. La propia definición sitúa un cierto componente de lugar, sobre el que enfatiza, y también al método en cuanto es un método de escuela, un método que se imparte y reproduce dentro de la escuela, es decir, una vuelta a la filosofía académica fundada por Platón y por muchos siglos pérdida o deslocalizada, una vuelta a la institucionalidad de la enseñanza y desarrollo de la filosofía basándonos en el lugar donde se reproduce, sentido de nuevo expuesto recientemente: «El pensamiento escolástico se habría caracterizado por recluir la producción de teoría a un ámbito determinado: la escuela, es decir, la Universidad» (PÉREZ CARRASCO, 2012: 283). Mientras que, por otra parte, esta consideración como filosofía académica también refiere a la sistematicidad, así, la usa de ejemplo Kant: «La crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia, que necesariamente debe ser desarrollada de manera dogmática y sistemática según la más estricta exigencia, y, por tanto, conforme al uso escolástico (no popular)» (KANT, 2019: 31).¹⁹ Por tanto, esta definición, de nuevo, hace una criba importante entre aquellos autores que podrían considerarse escolásticos, pues, por un lado, se les exige pertenecer al gremio *scholar*, mientras que, por otro, también se les exige esa sistematicidad en sus escritos, que en el momento histórico que nos inmiscuye, sería una suma de Sumas, comentarios²⁰ a los libros fundamentales de Aristóteles y otros requisitos. Así, dejaríamos fuera tanto autores neoplatónicos, como autores que pese a seguir a Aristóteles, no hicieron un amplio uso de él, como puede ser, desde una interpretación estricta, el caso de Ockham y la ausencia de un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, que se antoja clave si aceptamos como parte de la definición del término escolástica este componente academicista. Por supuesto, no podemos limitarnos a esta pretensión académica, que solo supone un complemento a la definición, esta es la posición de Kurt Flasch (FLASCH, 2002). No obstante, y pese a compartir en parte el argumento de Flasch, los autores que pone como ejemplo en su exposición, como es el caso de Escoto Erigena o de Dante Alighieri, son claramente ejemplos de autores que quedan fuera de la escolástica en muchas de las acepciones que hemos recogido aquí.

Como consideración final al factor de las universidades en el desarrollo de la escolástica, es importante decir que la universidad no solo es un aspecto material de la escolástica, sino también, una forma de entender el propio proyecto. Así, podemos

19. Prólogo a la segunda edición.

20. Es interesante al respecto el artículo “El comentario como género escolástico transversal” de Celina A. Lértora Mendoza (LÉRTORA MENDOZA, 2012)

hacer una contraposición con algunas de las corrientes de la filosofía adheridas o desarrolladas con un factor nacional importante, una suerte de concentración de nombres ilustres en un lugar determinado, ejemplos como la Antigua Filosofía Griega o el Idealismo Alemán. Sin embargo, la escolástica, siguiendo el lema *universitas*, es completamente opuesta a este factor nacional, siendo un movimiento que se desarrolla en el seno de Europa, y que sin duda responde más a un componente idiomático que nacional, la *latinitas*.

Al igual que Grabmann, como caso poco conocido y previo al propio Grabmann, Lasplatas en su texto “Ensayo de una definición de la escolástica, et alia” (LASPLASAS, 1902), también intentó una precisión del término escolástica que pasamos a comentar. Veamos a continuación la definición de M.F. Picavet,²¹ que recoge Lasplatas:

M. Picavet en las siguientes líneas publicadas en la Grande Enciclopedia, a la palabra Escolástica: «La escolástica cristiana, árabe, judía, es, lo mismo entre herejes que entre ortodoxos, un concepto sistemático del mundo y de la vida, en el que entran en proporciones desiguales religión, la teología, la filosofía griega y la latina sobre todo el neoplatonismo, y los datos científicos procedentes de la antigüedad o resultado de inquisiciones contemporáneas [...] en la acepción común se entiende por escolástica la filosofía medieval de los bizantinos, árabes, judíos y cristianos de occidente.» (LASPLASAS, 1902: 6-8).

Lasplatas, en su búsqueda del bosquejo de una definición de escolástica, nos arroja al respecto unas consideraciones de De Wulf, que considero muy útiles:

La teodicea de la escolástica es creacionista [...] de otro lado la filosofía escolástica es espiritualista, no materialista: experimental, no apriorista o idealista: objetivista, no subjetivista. La definición misma de la filosofía por los escolásticos implica la posibilidad de que la inteligencia perciba una realidad extra mental. (LASPLASAS, 1902: 9-10).

Convenientemente, es necesario hacer unas consideraciones. En primer lugar, y como objetivo principal de los autores escolásticos de definir lo extramental mediante la razón, la escolástica es principalmente metafísica, acertadamente todos los autores la consideran, siguiendo a Aristóteles, ciencia primera. En segundo punto, esta metafísica es siempre en la escolástica una metafísica creacionista, que va desde la creación del acto puro hasta la generación de los seres creados. Dicho de otra forma, escolástica se engloba bajo la categoría de “metafísicas creacionistas”.

Pero, siguiendo con el libro de Lasplatas, el autor se pregunta si «¿es la escolástica una especificación o una clasificación?» (LASPLASAS, 1902: 12-13), nueva dicotomía donde tampoco obtenemos unanimidad alguna. Sin embargo, el autor apunta a

21. Para saber más, consúltese la obra original de Picavet (PICAVET, 1907).

que «Para mí la escolástica ha sido siempre y sigue siendo una filosofía determinada [...]. No es la escolástica una clasificación que comprende varias filosofías, sino una filosofía determinada, un organismo filosófico específico» (LASPLASAS, 1902:13-14). Y arroja ya algunas conclusiones: «la escolástica no es un sistema filosófico nuevo, sino la prolongación del aristotélico [...]. En sí teología y filosofía no se distinguen, las dos son explicación de la realidad constatada [...]. La escolástica no fue obra de un solo autor, como lo fueron las demás filosofías. (LASPLASAS, 1902: 14-15).

El autor continúa exponiendo las definiciones de diferentes autores, acercándose a su propia definición del término y dice: «Pero siendo una filosofía la filosofía escolástica, es la misma filosofía aristotélica aplicada a la realidad cristiano-católica» y que además en su propia formulación tiene ya implícita su condena, «la impotencia escolástica proviene del empeño de la escolástica en ser fiel a la aristotélica» (LASPLASAS, 1902:28). Y matiza: «De esta manera, latamente, toda filosofía medieval, aun no siendo la escolástica, puede llamarse escolástica según participe más o menos del aristotelismo» (LASPLASAS, 1902: 107-108). En definitiva, podríamos sintetizar dicho sentido de escolástica, como la explicación filosófica de Dios como acto puro, con diferentes grados de implicación en la balanza fe-razón, tras la que volveremos más tarde. Por otro lado, tal y como dice el autor, no podemos entender la escolástica como un conjunto o conglomerado de filosofías, y menos aún bajo la influencia de diferentes filosofías, pues sería obviar el peso que ellas tienen dentro de la escolástica. El método escolástico filosófico,²² si por algo se caracteriza, como ya hemos dicho antes, es por atribuir a Aristóteles el honor de ser primera autoridad, “El filósofo”. Así, como suele suceder en casi todos los sistemas filosóficos, la solución a los problemas pasa por una relectura o interpretación de la filosofía del maestro, en este caso Aristóteles. Pese a lo señalado, no hay duda de que dentro de la escolástica se recogen opiniones muy diversas de las diferentes ciencias filosóficas, que siempre, sin embargo, sus autores creen poder encontrar justificación en las doctrinas de Aristóteles. Así, Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* señala:

Otra acepción fundamental, la cuarta, es la que la expresión filosofía aristotélica cobra en la Edad Media, cuando un conocimiento impreciso hace que sea denominada «filosofía aristotélica» lo que no era, en realidad, sino la filosofía escolástica. Los escolásticos se dedicaron con gran ahínco al estudio de la filosofía aristotélica, pero en modo alguno podemos considerar como la forma auténtica de esta filosofía la que cobra en ellos la doctrina de Aristóteles (HEGEL, 1997: 249-250).

22. Recordar aquí las dos precisiones que hemos realizado dentro de “método escolástico” que, por una, parte supone un método de enseñanza escolástico y, por otra, un método filosófico escolástico, pese a que en su sentido historiográfico se difuminan las diferencias.

Hegel, sin embargo, es un ejemplo destacado del descrédito que sufre la escolástica y en general la filosofía medieval en su época.

Por tanto, y precisando más en el término que buscamos, vemos que irremediablemente la escolástica, no solo está influida por las nuevas traducciones de los textos aristotélicos, sino que incluso puede considerarse como una suerte de neoaristotelismo que no se limita a su categoría y acaba volando, en casos celebres como el de santo Tomás, con sus propias alas.

Relación de la escolástica con sus características y posibilidades

Como podemos observar en la acotación de las diferentes definiciones recogidas por los autores, la mayor parte de ellas, cuando intenta precisar el término escolástica, acaba por hablar del método escolástico en alguna de sus dos precisiones. Pero la escolástica no es solo un método, sino que también son unas características comunes que van en muchos sentidos más allá de un método. Estas características son las que intentaremos analizar a continuación.

Escolástica y metafísica

La necesidad de aunar razón y fe hace que se deba comprender a Dios dentro de una ciencia filosófica. Esta ciencia filosófica, de manera prácticamente unánime, es la metafísica, considerada como ciencia primera y encargada del estudio de Dios, como manifestarán grandes autores como santo Tomás de Aquino: «Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat» (DE AQUINO, 2019: Proemio), basados en la propia definición de Aristóteles.

Por ende, debemos también añadir a la definición de escolástica el importante componente de la metafísica como ciencia primera, que supone que, si bien no completamente, sí de forma esencial, la escolástica es una cuestión metafísica que intenta la homogeneización entre la filosofía aristotélica y Dios.

Hay varias vías para explicar la importancia de la metafísica en el método escolástico, pero la que considero más sencilla y precisa, y que además usan la mayoría de autores escolásticos, es la que se sustenta en la definición de Aristóteles del hombre como animal compuesto de razón (ARISTÓTELES, 2018:224-225), puesto que desde esta premisa el ser humano, que busca el conocimiento, deberá buscar el conocimiento de las cosas más separadas como objeto de la metafísica, que bajo la influencia de la religión, se concentra especialmente en una búsqueda de razón para entender a Dios como acto puro, pilar principal sobre el que se apoya la escolástica. Así, consideramos difícil afirmar la posibilidad de hablar de una filosofía de corte aristotélico, como debe ser la escolástica, que no centre su estudio sobre esta ciencia. Dicha pesquisa es la que podemos hacer a muchos autores que, si bien

algunos de ellos sí conocían ya el “organon” completo de Aristóteles traducido al latín, como el caso de Juan de Salisbury (GRABMANN, 1911), se limitaron a comentar su lógica. Por ello, escolástica y metafísica van de la mano, y es aquí donde podemos encontrar otra delimitación, la ruptura entre el intento teológico de conocer a Dios por parte de los Padres de la Iglesia y la metafísica de corte aristotélico, la cual da un nuevo impulso a la filosofía.

Escolástica y fideísmo

En el caso opuesto, podríamos decir que están las diferentes opiniones fideístas como otro de los grandes problemas que recoge el término escolástica en casi todas sus variantes, es decir, el de encuadrar en el mismo método estos autores fideístas y los autores plenamente convencidos de la capacidad de una explicación racional posible de Dios. Así, por ejemplo, nadie duda en incluir a Ockham dentro de la escolástica, el cual, sin embargo, supone cuanto menos cierto fideísmo, un antecedente al escepticismo de siglos posteriores (FAUQUIE WEFER, 2009). Mientras que, si entendemos la escolástica como la posibilidad de una explicación racional de Dios, lo deberíamos entender literalmente como un “propósito”, el propósito o creencia en la adecuación entre razón y fe, ya que, de lo contrario, deberíamos estudiar minuciosamente cada autor para determinar si realmente se alcanza ese conocimiento por vías racionales de Dios. Además, el propio nominalismo que defiende Ockham arrastra la metafísica, que acabamos de señalar como parte esencial de la escolástica, hacia una posición relegada, puesto que la confronta con la posibilidad de su ineficacia o sus deficiencias.

Todo ello, nos lleva hacia una nueva pregunta: ¿es el método escolástico principalmente un método gnoseológico? ¿o simplemente una forma de metafísica ontoteológica? Son dos cuestiones que dan para mucho estudio, sin embargo, lo que sí podemos afirmar es que cualquier clase de fideísmo o concepción de la filosofía que no priorice la metafísica, por lo argumentado atrás, supone una contraposición a la escolástica, un límite o diferencia que puede ayudarnos a entender mejor el propio término. Para seguir avanzando en la definición debemos profundizar en la relación entre escolástica y Dios.

Relación entre escolástica y Dios

Siguiendo la consideración previa que hemos hecho del término “escolástica” ligado al término ontoteología en cuanto prioriza en su estudio el conocimiento de Dios, debemos precisar sobre ello. Por ejemplo, podemos ver una clara diferencia entre el Alberto Magno que comenta el *Liber de Causis* y el que comenta la *Metafísica* de Aristóteles.²³ Dicho esto, en este apartado nos propondremos demostrar cómo el

23. Sobre esta diferencia interna del autor, véase RESNICK 2013.

método escolástico solo tiene sentido como rechazo absoluto al fideísmo, en cuanto convergen en él la búsqueda de la unificación de la filosofía aristotélica y la teología, donde, siguiendo al maestro Aristóteles, no podemos entender una filosofía que no alcance todos los vórtices de la realidad, incluido el propio Dios, ni una metafísica que deje fuera el elemento teológico de su contenido, siguiendo la pretensión de unificación de la razón y la fe hacia una única verdad, una pretensión visible en toda la Edad Media, que se acentúa especialmente con el auge del aristotelismo en detrimento del neoplatonismo.

Así, podemos afirmar que, si bien no toda la filosofía de la Edad Media es onto-teológica, y aquí se puede ejemplificar con los autores fideístas, tampoco toda filosofía ontoteológica es escolástica. Por tanto, la categoría “escolástica” respondería a una precisión aún mayor que la de la ontoteología que, no olvidemos, como es usada en primera instancia por Heidegger, comprende principalmente una crítica al sistema filosófico hegeliano (HEIDEGGER, 2013) que se extrapola a toda la historia de la filosofía. Bajo esta precisión entenderemos, pues, que, como veníamos sospechando, el factor de unión entre la teología y la filosofía no es el factor fundamental de la escolástica, sino solo una característica importante más. Esta característica fue definida por De Wulf como: «Avant tout la scolastique est une métaphysique pluraliste et non moniste. La distinction substantielle de Dieu, act pur, et de ses créatures, mélangées d’act et de puissance, fait de la scolastique l’irréductible ennemie du panthéisme» (DE WULF, 1925:294).²⁴ Pues, autores que claramente también tienen este propósito son susceptibles a quedar fuera de una posible definición de escolástica, según lo atrás expuesto, si, por ejemplo, utilizáramos el término escolástica en un sentido de Neo-aristotelismo radical. Algunos ejemplos de ello serían: Avicena, Anselmo de Canterbury, incluso algunas partes de la mencionada obra de Alberto Magno en las que erróneamente, intentando comentar a Aristóteles, comenta y se adhiere al neoplatónico *Liber de causis*.

Tal y como hemos dicho al principio, y de una forma historiográfica, podemos ver a la escolástica como el paso medio entre el «Se da el consejo de creer primero, para que después podamos entender lo que creemos» (De Hipona, 2022) de San Agustín y el destierro dogmático del componente de fe implícito en los autores medievales que fue llevado a cabo por parte del humanismo. En este caso, el término medio parece ser la escolástica desde una conciliación sin supeditación entre la fe y la razón.

Escolástica y lengua latina

Sin duda, el mencionado renacimiento de Aristóteles es en gran parte una labor que debemos a los traductores. Son los traductores los que hacen posible la lectura

24. «Ante todo, la escolástica es una metafísica pluralista, no monista. La distinción sustancial de Dios, acto puro, y sus criaturas, mezcladas con acto y poder, hace de la escolástica el enemigo irreductible del panteísmo».

de primera mano (traducida al latín) de la obra de Aristóteles, lo que hasta entonces era solo una cuestión parcial o supeditada al conocimiento de otras lenguas. Así, en cierta forma, las revolucionarias universidades, entre sus muchas funciones, también tenían la función de traducir:

La universidad cristiana va a ser, a partir de ese momento la institución que asimilará el trabajo de traducción a la lengua latina [...]. El centro de traducción más importante del mundo cristiano hasta entonces era Toledo, que a partir del 1126 se transforma en el foco de la cultura occidental, gracias a la fundación de la escuela de traductores (LEÓN FLORIDO, 2013:126).

Sin duda, es esta función otro punto decisivo para demostrar la importancia de la universidad en la Edad Media y en la historia de la filosofía en general y que, de una forma directa, no solo por la cantidad de textos, vincula el latín a la escolástica mediante un latín académico que ejerce a la misma vez de *lingua franca* y de lengua de pensamiento. También Lázaro Pulido destaca la importancia de latín:

Aquí se trata de ver cómo la filosofía occidental medieval, en su parte fundamental adquiere el latín como lenguaje filosófico y, a su vez, como ese lenguaje latino (*latinitas*) se cristianiza, pasando de ser el lenguaje de la expresión del mundo romano al lenguaje de la filosofía y la teología del mundo medieval y de occidente: la lengua franca del saber, y ello gracias, en gran parte, al mundo cristiano (LÁZARO PULIDO, 2013:104).

Pese a la señalada importancia de las escuelas de traductores que impulsaron nuevas traducciones más amplias y perfeccionadas de los clásicos griegos, no podemos señalar este latín académico como una característica exclusiva que surge a partir del siglo XII, ya que como señalan la mayoría de los especialistas en la materia, este latín filosófico se desarrolla en diferentes etapas: “*Latinitas* antigua”, “*Latinitas* Patrística” y “*Latinitas* medieval” (LÁZARO PULIDO, 2013: 104). Sin embargo, para señalar el latín como una característica excluyente de la escolástica, deberíamos hacer un estudio muy amplio acerca de la procedencia, herencia y traducción de los términos filosóficos que componen este latín académico, lo cual, se nos escapa para el objeto de este artículo. Más aún, si entendemos la escolástica, como han hecho gran parte de los autores, como un método, dejando, por tanto, al latín, simplemente como una causalidad histórica de la propia escolástica y de otras corrientes filosóficas acontecidas durante la Edad Media. No obstante, nosotros nos resignamos a pensar que este componente idiomático, especialmente por el papel de inteligibilidad que juega, no resulte destacado.

¿Escolástica árabe y escolástica latina?

Tras destacar la relativa importancia del idioma dentro de la escolástica, nos surge inevitablemente la contraposición entre escolástica árabe y escolástica latina. Esta diferenciación es una precisión muy habitual entre los diferentes medievalistas, por ejemplo: «la forma en la cual se introdujo la teoría aviceniana en la escolástica latina» (O'REILLY, 2012: 27), lo cual nos lleva a preguntarnos si efectivamente es solo eso, una precisión dentro del conjunto proposicional genérico que es el término “escolástica” o bien significa una diferencia mayor. Así, en el mismo texto, O'Reilly afirma lo siguiente: «En este sentido, las tesis fundamentales de la filosofía de Avicena que se destacaron a lo largo de la exposición no son las normalmente reconocidas como avicenianas sino como parte del fondo común de la filosofía escolástica» (O'REILLY, 2012: 27). Aquí, de nuevo, tenemos que volver a revisar las definiciones dadas atrás por los diferentes autores. Por ejemplo, si usamos una definición amplia de la escolástica como el concilio entre filosofía y fe, la escolástica árabe es plenamente escolástica, valga la redundancia. A este respecto, es muy ilustrativa una nota al pie de Ortega:

Abenaldún, con su ojo vivo de gran gerifalte historiador, hace constar que los libros griegos yacían muertos desde siglos en las bibliotecas y al apoderarse los árabes de Siria, fueron estos quienes los reanimaron. Ibn Khaldun, prolégomènes, traducción Slane, 1863, tomo III, p. 121. Los árabes fueron los primeros Escolásticos de Aristóteles y nada prueba mejor lo que en el fondo de este había como su desenvolvimiento hasta el averroísmo que tanto dio que hacer a santo Tomás. (ORTEGA Y GASSET, 2021:265)

A continuación, este autor añade: «Los primeros escolásticos “cristianos” (!) son los árabes». Sin embargo, usando una definición muy restringida que adhiera la escolástica a la tradición cristiana, dejaría a los autores árabes como importantes antecedentes. De la misma forma, si nos acogemos al factor de “escuela” de la escolástica, debemos entenderla como fuertemente unida al auge de las universidades, y de la misma forma, los filósofos árabes medievales quedarían relegados a antecedentes directos de la escolástica. Esta, por ejemplo, parece ser la distinción a la que se adhiere Clemente Fernández: «Van, pues, incluidos no sólo los filósofos que en una consideración estricta cronológica son medievales (s. v al xv) (filósofos escolásticos, árabes y judíos y otros independientes)» (CLEMENTE FERNÁNDEZ, 1996: 11).

En este punto es relevante acudir a los principales manuales de Filosofía Medieval, los cuales en su gran mayoría y de forma canónica distinguen diferentes periodos dentro de la Filosofía Medieval: la Patrística, la filosofía árabe y judía, y la filosofía escolástica con su época de esplendor y su época de decadencia, e incluso, una Segunda Escolástica o “Silver Age” (MARENBOON, 2006: 350). Por supuesto, hay que entender

que esta clase de manuales tienen principalmente una función historiográfica y su redacción responde a un orden temporal que necesita de diferenciaciones. A este respecto, es interesante ver el diálogo con la propia Edad Media que tiene Marenbon, usando precisamente las diferentes etapas de la escolástica para defender la dificultad de establecer un periodo temporal (MARENBN, 2006). Además, consideramos que esta división temporal tan estricta que solo reconoce como tal a la escolástica como escolástica cristiana, es una corriente de pensamiento en contra de la propia escolástica, que intenta encorsetarla en el repetido discurso de *ancilla theologiae*, argumento que se refuerza cuando se habla de escolástica cristiana o filosofía cristiana, dando a entender precisamente esta supeditación de la filosofía.²⁵ Por ello, el estudio preciso sobre la escolástica es hoy en día un complemento fundamental al estudio sobre la filosofía medieval, a la que, sin embargo, no se limita, ya que algunas de las épocas de la escolástica como la Segunda Escolástica o la neoescolástica trascienden el periodo temporal medieval. Su estudio detallado aventura resultados que nos pueden sorprender, como el estudio *Descartes among the Scholastics* (ARIEW, 2011).

Como vemos, observando la historia de la filosofía, entre los peripatéticos árabes y la escolástica aristotélica cristiana hay un salto temporal mucho menor que el sucedido entre el propio Aristóteles y el aristotélico Alejandro de Afrodisias, pero que, sin embargo, nos sugiere que la escolástica no es para nada un periodo temporal, puesto que incluye diferentes saltos temporales, algunos de ellos muy largos, incluso la llamada neo-escolástica, con tantos siglos de diferencia, formaría parte de una definición de escolástica. Por ello, junto a las precisiones señaladas atrás, podemos añadirle otra más, una indiferencia por un credo determinado.

Conclusión

Podríamos sintetizar la escolástica en tres acepciones: como método, como sistema, y una tercera, en el sentido recogido principalmente por Ortega, como escolasticismo, que como dice el propio Ortega aún está por desarrollar, y que, sin embargo, está presente de forma tácita en casi todas las críticas hechas hacia la escolástica. Dentro de estas tres acepciones se recogen componentes coyunturales de difícil baremación como el idioma, la universidad o la indiferencia de credo, y una última de más sencilla apreciación, el componente aristotélico.

Como síntesis de todo lo dicho, considero que cualquier autor que se precie a tratar la escolástica deberá, en primer lugar, precisar qué sentido del término usa, o dónde sitúa las delimitaciones, así como que características de las destacadas barema por encima del resto para delimitar el cupo de autores. Como se ha podido ver, existe una multitud de precisiones, que, si bien se sitúan en un ámbito cercano, no todas están interrelacionadas, tal y como debe ser un término para considerarlo como análogo.

25. Esta cuestión queda muy bien explicada en LÁZARO PULIDO, 2018: 20.

En un plano general de la descripción de la escolástica no parece demasiado importante esta consideración, sin embargo, cuando el propósito es estudiar un cierto tema dentro de la escolástica, si es muy necesario, ya que de ello dependerá comenzar por cierto autor, abriendo o cerrando más la horquilla y evitando caer en consideraciones precipitadas sobre las disposiciones principales que representan a los candidatos a ser llamados “autores escolásticos”, más allá de los más evidentes nombres.

Por tanto, creo que es difícil establecer una definición unívoca y anteponer unas características de la escolástica por encima de otras, al menos desde el alcance de este artículo. Son muchas las definiciones que pueden ser consideradas con la misma valía y será una cuestión muy personal lo fino que se quiera hilar para decantarse por una u otra, ya que como hemos señalado atrás, la escolástica no está tan fuertemente supeditada a un solo autor o campo como lo están otras muchas ramas y/o escuelas de la filosofía. Esta falta de supeditación, que hace tan complicada su definición precisa y unívoca, es algo que a lo largo de los siglos sin duda ha jugado en contra de la propia escolástica, siendo muchas veces vilipendiada a base de atributos poco precisos, como la contraposición clásica entre Escolástica y Humanismo.

Sin embargo, sí pienso que la exposición ha arrojado algo, que sin duda ya se venía sospechando o deduciendo, y es la dificultad de encorsetar a un llamado “método escolástico” que sin duda arroja siempre un término análogo más basado en demostraciones negativas de lo que no es y algunas pesquisas, que, en mayor o menor medida, sí la caracterizan.

En mi caso, he intentado realizar un bosquejo del término, sobre el concepto que considero más determinante: la explicación filosófica de Dios como acto puro, con sus diferentes y fundamentales grados de implicación en la balanza fe-razón. A dicha definición se le debe añadir un matiz de corte neo-aristotélico, algunos autores lo han expresado como “escolarización de Aristóteles”: «Ortega presta especial consideración a la doctrina de los trascendentales, que aparece en el siglo XII con Alejandro de Hales y está tomada de los árabes, que son los primeros escolásticos al escolarizar el pensamiento de Aristóteles» (CONILL, 2022: 217), lo cual, nos hace recuperar el sentido gramatical del término escolástica.

Pero más importante aún creo que es señalar la escolástica como un movimiento fundamental para la historia de la filosofía, que se engloba bajo otro periodo tan crucial como estigmatizado como es la Edad Media. En base a ello podemos preguntarnos: ¿Cuál es la posibilidad filosófica si seguimos y hacemos justicia a los métodos escolásticos? Tal y como dice Zubiri, «Solo el desconocimiento de Suárez y de la Escolástica ha podido llevar alguna vez al ánimo de los historiadores la convicción de que aquellos [conceptos sobre los que se haya asentada la filosofía moderna] han sido creaciones absolutamente originales del idealismo moderno».²⁶

26. Prólogo a la traducción de Suárez. “Sobre el concepto del ente”, *Revista de Occidente*; Madrid, 1935. <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/notashistoricas.htm>, [2022/07/05].

Cabe en este punto afirmar, de forma escueta, algunos de los grandes logros de la escolástica. En primer lugar, la escolástica supone la posibilidad de razón absoluta de la filosofía para penetrar en la realidad a todos los niveles. En segundo punto, la escolástica recupera la metafísica como saber principal y de más digna graduación tras un periodo oscuro después de la caída de la Antigua Grecia. En tercer lugar, la escolástica implica que la metafísica se establece como un saber fundamentalmente creacionista, y, por tanto, ontoteológico. Por último, la escolástica de la mano de autores como santo Tomás de Aquino nos han legado distinciones tan poderosas, que todavía hoy siguen en el centro del tablero del debate filosófico, como por ejemplo la famosa distinción *esse/essentia* (DE AQUINO, 2010). Pero no solo eso, la influencia de la escolástica en sus diferentes periodos es también determinante en la historia de la filosofía y no demasiado estudiada, a modo de ejemplo podemos citar la influencia de Suárez en los llamados “autores renacentistas” (ESCRIBANO CABEZA, NICOLÁS MARÍN, 2020). Es por todo lo expuesto, que considero que un estudio detallado del término escolástica que consiga precisar más sobre él sería un gran aporte a la filosofía, y no solo con carácter histórico, también plenamente insertado en el debate filosófico actual arrojando así cierto crédito a debates y terminología muy presente a día de hoy sobre la cual su origen escolástico no es del todo resaltado.

Bibliografía

ÁGUILA RUIZ, Rafael, 2000. *Liber De Causis*. [Bilbao]: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.

ARIEW, R. and ARIEW, R., 2011. *Descartes among the Scholastics*. Leiden: Brill.

ARISTÓTELES, 2018. *Política*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

AVERROIS, 2005. *L'ensorrament de l'ensorrament*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (trad. Josep Puig Montada).

Beuchot, M., 2014. *Historia de la filosofía medieval*. Fondo de Cultura Económica.

CANO, Melchor, 2006. *De Locis Theologicis*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (ed. Juan Belda Plans).

CANTUARIENSIS, Anselmus, 1946. *Opera Omnia*. F. S. Schmitt (Edinburgh, 1946-1961), Vol 1.

CONILL SANCHO, Jesús, 2022. "Actualidad de la tradición escolástica en Ortega y Gasset, Zubiri y el último Habermas". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39, nº 1: 215-24. <https://doi.org/10.5209/ashf.77962>, [2022/07/05].

DE AFRODISIAS, Alejandro, 2018. *Comentario A La Metafísica De Aristóteles*. Ediciones Antígona.

DE AQUINO, Santo Tomás, 2010. *Suma teológica / texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Fr. Francisco Barbado Viejo, OP de Santo Tomás de Aquino*: Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

— 2019. *Sententia libri Metaphysicae. Textum Taurini 1950 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*. Fundación Tomás de Aquino, <https://www.corpusthomicum.org/cmp00.html>, [2022/07/05].

DE HIPONA, San Agustín, 2022. "Carta 120", *Sant'Agostino / Augustinus Hipponensis*. Nuova Biblioteca Agostiniana e Citta' Nuova Editrice, https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_121_testo.htm, [2022/07/05].

DE RIJK, Lambert Marie, 1985. *La Philosophie Au Moyen Âge*. Brill.

DE WULF, Maurice, 1904. *Introduction A La Philosophie Neo-Scolastique*. Institut Supérieur de Philosophie.

— 1925. *Histoire de la philosophie médiévale, Tome I*. 5th ed. Paris: Louvain: Institut Supérieure de Philosophie.

ESCRIBANO CABEZA, M., NICOLÁS MARÍN, J. A., 2020. “La influencia de Suárez en la metafísica de Leibniz”, *Endoxa*, 46: 323-348.

FAUQUIE WEFER, Revistarafael, 2012. “Implicaciones escéticas del fideísmo Ockhamista”. *Lógoi. Revista De Filosofía*, n.º 16 (marzo). <https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/690>, [2022/07/05].

FERNÁNDEZ, Clemente, 1996. *Los Filósofos Medievales*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

FERRATER MORA, José, 2020. *Diccionario de Filosofía*. Edición digital, <https://www.diccionariodefilosofia.es/>”<https://www.diccionariodefilosofia.es/>, [2022/07/05].

FLASCH, Kurt, 2002. *Introduzione Alla Filosofia Medievale*. Torino: Einaudi.

FROLOV, Iván T. (coord.), 1984. *Diccionario De Filosofía*. Moscú: Editorial Progreso.

GARCÍA YEBRA, Valentín (ed.). 2018. *Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: RBA Libros.

Gilson, Étienne, 1922. *La Philosophie au Moyen-Âge*. Paris: Payot.

— 1958. *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos. (trad. Arsenio Pacios, Salvador Caballero)

— 2015. *Le thomisme : introduction à la pensée de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

GONZÁLEZ, Zeferino, 2014. *Historia de la filosofía*, Tomo Segundo. Oviedo: Biblioteca Filosofía en español.

HABERMAS, Jürgen, 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial. (trad. José Gaos)

HEIDEGGER, Martin, 2013. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos. (trad. por Arturo Leyte Coello, Helena Cortés Gabaudan)

— 2003. *¿Qué es Metafísica?*. México: Seneca. (trad. Xavier Zubiri)

— 1955. *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt am Main: Klostermann.

KANT, Immanuel, 2019. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus. (trad. Pedro Ribas)

LASPLASAS, 1902. *Ensayo de una definición de la Escolástica, et alia*. Barcelona-Gracia: Imprenta Arolas.

LÁZARO PULIDO, Manuel. 2018. *Historia de la filosofía medieval y renacentista*. Madrid: UNED - Universidad Nacional de Educación a Distancia: Sindéresis.

LÉRTORA MENDOZA, Celina. 2012. “El comentario como género escolástico transversal”. *Studium. Filosofía y Teología* 15 (30): 251-66. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/478>, [2022/07/05].

LEÓN FLORIDO, F., 2013. *Filosofías en la Edad Media: Crisis, controversias y condenas*. Biblioteca nueva, S.L.

MARENBNON, J., 2006. *Medieval philosophy: an historical and philosophical introduction* / John Marenbon. London: Routledge.

MENSA I VALLS, Jaume, 2012. *Introducció a la filosofia medieval*. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona.

NYS D. M., DE WULF. 1904. “Introduction à la philosophie néo-scholastique”, *Revue néo-scholastique*. 11e année, n°42: 238-239. https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1904_num_11_42_3162_t1_0238_0000_1, [2022/07/05].

O'REILLY, Francisco, 2012. “Avicena en el surgimiento y desarrollo de la escolástica latina”, *Studium. Filosofía Y Teología* 15 (29): 11-27. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/495>, [2022/07/05].

ORTEGA Y GASSET, José, 2021. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Ed. Javier Echeverría)

PÉREZ CARRASCO, Mariano. 2012. “Pensar, Recibir, Interpretar”, *Studium. Filosofía y Teología* 15 (30): 279-90. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/480>, [2022/07/05].

PICAVET, François, 1907. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Félix Alcan.

QUINTO, Riccardo, 1998. “‘Scolastica’ como categoria della storiografia filosofica”. *Patristica Et Mediævalia* 19 (noviembre): 51-64. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7899>, [2022/07/05].

— 2001. *Scholastica: storia di un concetto*. Padova: Il Poligrafo.

RESNICK, Irven (ed.), 2013. *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences: 38 (Brill's Companions to the Christian Tradition)*, Leiden: Brill.

VERWEYEN, Johannes Maria. 1970. *Historia de la filosofía medieval*. Editorial Nova.

VIGNAUX, Paul, 1954. *El pensamiento en el Edad Media*, Fondo de Cultura Económica de España, S.L. (trad. Tomás Segovia).

ZUBIRI, Xavier, 1997. “Notas históricas. Prólogo a la traducción de Suárez. Sobre el concepto del ente. *Revista de Occidente*, Madrid, 1935”, The Xavier Zubiri Foundation of North America, <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/notashistoricas.htm>, [2022/07/05].



Revista de Cultures Medievales

Núm. 21 (Primavera 2023), 138-157 | ISSN 2014-7023

Ressenyes

doi: 10.1344/Svmma2023.21.7

FUENTES ORTIZ, Ángel, 2021

Nuevos espacios de memoria en la Castilla Trastámara. Los monasterios jerónimos en la encrucijada del arte andalusí y europeo (1373-1474)

Madrid: Ediciones de La Ergástula

Reseña de PILAR ABELLÁN. Universitat de Barcelona

La presente obra está basada en la tesis doctoral de Ángel Fuentes Ortiz, con la que se doctoró en la Facultad de Historia del Arte por la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección del profesor Juan Carlos Ruiz Souza. Sus líneas de investigación incluyen la construcción de identidades y sus narrativas a través del arte, el estudio de los monasterios bajomedievales como espacios de memoria y el análisis interdisciplinar de los documentos iluminados en la corona de Castilla.

El autor realiza una aproximación a los particularismos de la arquitectura bajomedieval castellana y el papel del arte andalusí como catalizador de muchos de ellos, centrándose en el concepto “espacios de memoria”. Mediante el uso de este concepto, Fuentes Ortiz se refiere a “monumentalizar memoria, devoción y anhelos de salvación”; se trata de “modos de construir (o destruir) la memoria” a través de la promoción artística. Es decir, patronazgo real y nobiliario y monumentos funerarios en la Castilla Trastámara. En el subtítulo se concretan los espacios de memoria en los que se centra y se delimita temporalmente: *Los monasterios jerónimos en la encrucijada del arte andalusí y europeo (1373-1474)*. La elección cronológica abarca casi exactamente un siglo, desde la primera bula de fundación de monasterios jerónimos por parte de Gregorio XI hasta el reinado de los Reyes Católicos, que supuso todo un cambio de paradigma, “no solo a nivel territorial, sino también en las relaciones de la Orden de San Jerónimo y las élites de su época” (p. 20).

Hallamos dos cuestiones fundamentales en la obra: la cuestión artística en los monasterios jerónimos y la previa contextualización introductoria sobre la Orden de San Jerónimo, en una investigación que supone un ejemplar trabajo interdisciplinar entre la historia y el arte.

El objetivo de Fuentes Ortiz es “abordar una serie de aspectos que hasta la fecha apenas habían sido tenidos en cuenta conjuntamente, tales como la creación y fijación de discursos identitarios a través del patronazgo artístico, la negociación de los espacios de memoria dentro de la compleja topografía monacal o la articulación de narrativas devocionales mediante el uso de diferentes lenguajes formales” (p. 17). Se trata de un buen ejemplo de estudio de caso y al mismo tiempo de propuesta de patrones, puesto que a través del análisis del ejemplo jerónimo pretende aportar una nueva visión sobre las dinámicas y tensiones que caracterizaron la estrecha relación entre las jerarquías castellanas y el paisaje espiritual de su tiempo.

Las conclusiones que alcanza son parciales y revisables, puesto que “el estudio de un fenómeno tan complejo como el de la construcción de la memoria a través de la promoción cultural se torna prácticamente inabarcable si reparamos en que los jerónimos llegaron a fundar casi una treintena de monasterios antes siquiera de celebrar su primer capítulo general en 1415” (p. 16). A lo largo de todo el primer siglo de existencia de la orden, fue ingente la cantidad de producción material e intelectual que se desarrolló en sus monasterios castellanos destinada a la reivindicación de la memoria y los mecanismos que fueron desplegados dentro de sus cenobios para tal propósito.

Fuentes Ortiz repasa temas conocidos del nacimiento de la orden aportando datos inéditos que dotan a su contextualización histórica preliminar de una perspectiva apasionante. Indica cómo con el inicio de la Orden de San Jerónimo en 1373 “asistimos probablemente al último y más exitoso epígono del movimiento monástico en la Europa medieval” y se pregunta qué llevó a una de las últimas órdenes nacidas en la Edad Media a convertirse, de la noche a la mañana, en un instrumento crucial para la articulación visual y espiritual de la nueva monarquía Trastámara castellana. A su vez explora por qué la nobleza surgida al calor de esta nueva dinastía decidió que los monasterios de la Orden de San Jerónimo representaban los lugares idóneos para verter en ellos sus necesidades de reafirmación personal y familiar.

El autor estudia exhaustivamente algunos de los conjuntos jerónimos más importantes de la península ibérica, como Guadalupe, San Bartolomé de Lupiana, Fresdelval, Santa María de El Parral o Valparaíso, monasterios que fueron escenario del mecenazgo de la dinastía Trastámara y constituyeron importantes lugares de memoria, tanto de la nobleza castellana como de la propia orden religiosa.

Esta obra es una gran inspiración para investigadores que deseen con sus trabajos encontrar nuevas vías de aproximación a los diversos temas, así como abrir brechas en las fronteras historiográficas, puesto que intenta superar los paradigmas tradicionales, lo cual ha permitido al autor ofrecer una nueva lectura del impactante vocabulario artístico utilizado por los jerónimos en el monasterio de santa María de Guadalupe, fruto, entre otros, de la particularidad hispana en que se hacían presentes distintos grados de asimilación del patrimonio andalusí pasado a manos

castellanas. El autor recurre a conceptualizaciones acuñadas por su maestro, el profesor Ruiz Souza, como la reinteriorización artística de la Castilla bajomedieval o la arquitectura *aljamada*; incide en inquietudes relativas al principio de disyunción forma-función y alerta de las consecuencias de los enfoques historiográficos.

Fuentes Ortiz realiza también contribuciones relevantes que obligan a reescribir capítulos de la historia del gótico peninsular, así como de la historia de los monasterios jerónimos y su “exclusiva hispanidad” tan alabada por los cronistas jerónimos. Aporta, asimismo, novedades importantes, como la constatación del papel crucial que jugaron los monasterios de Fresdelval y Guadalupe en la difusión de las fórmulas flamígeras en la Península, en fecha más temprana de lo hasta ahora probado, y las insospechadas conexiones entre el gótico catalán y el cordobés, apuntando a la necesidad de reconsiderar la importancia de diversas creaciones escultóricas y pictóricas.

JOHNSON, Ian, RODRIGUES, Ana Maria S.A. (eds.), 2021

Religious Practices and Everyday Life in the Long Fifteenth Century (1350-1570): Interpreting Changes and Changes of interpretation

Turnhout, Brepols (New Communities of Interpretation. Contexts of Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe).

Ressenya de MARIA DE LA PAU SERRAT ADELL, Universitat de Barcelona

Ian Johnson i Ana Maria S. A. Rodrigues editen aquest segon volum de la col·lecció *New Communities of Interpretation. Contexts of Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe*, publicada a Turnhout per l'editorial Brepols. L'anterior volum, publicat a l'any 2021, portava per títol *Religious connectivity in Urban Communities (1400-1550): Reading, Worshipping and Connecting through the Continuum of Sacred and Secular*; completen la col·lecció dues obres més que han de veure la llum al llarg d'aquest any 2023: *Religious Transformations in New Communities of Interpretation in Europe (1350-1570): Bridging the Historiographical Divide*, i, *Networking Europe and New Communities of Interpretation (1400-1600)*.

Si la primera entrega versava sobre la transferència de coneixement religiós en el marc urbà, aquest segon volum aborda la religiositat a finals de l'edat mitjana i principis de l'època moderna de manera més eclèctica, però seguint un discurs cohesionat i coherent. Aquesta publicació es gestà durant el col·loqui 'Religious Practices and Everyday Life (1350-1570)' que se celebrà a la Universitat de Lisboa el març de 2016, sota el paraigües de la iniciativa COST Action *New Communities of Interpretation: Contexts of Religious Transformation in Late Medieval and Early Modern Europe*.

L'obra està dividida en quatre grans blocs, el primer dels quals s'endinsa en la religiositat i el dia a dia de les comunitats monàstiques de regions diverses arreu d'Europa a través de tres capítols que evidencien la importància de la lectura i l'escriptura com a elements que, encara que seguint una gradació, vehiculaven l'espiritualitat monàstica de manera diària, ja fos a través de la lectura personal o com a eines de preservació i construcció d'una col·lectivitat que havia de ser recordada per la resta de la comunitat a través dels rituals i de la lectura de certs manuscrits.

El segon apartat, format per cinc capítols més, es destina a l'estudi de la religiositat i l'espiritualitat a nivell particular entre la comunitat laica. S'inicia amb dos capítols dedicats a l'inici de l'ús de les denes de pregària, introduïdes per l'Islam a Europa, tant a l'Europa central com a Itàlia, tot i que en el segon cas el focus se situa en la literatura sorgida al voltant de la popularització de la pregària entorn al rosari. El capítol següent es dedica al llibre de pregàries del rei de Bohèmia, Jordi de Podebrad, que ens aporta una visió molt més íntima de la religiositat laica. Els darrers dos capítols d'aquest apartat s'emmarquen en la religiositat dels laics que formaven el gruix de la població, i l'aproximació a aquesta vivència espiritual es realitza a través de dues obres en llengua vernacle, una en anglès i l'altra en lituà, ambdues dedicades a la catequizació del poble, tot i que una tingué més èxit que l'altra.

El tercer apartat es dedica a les *Artes Moriendi*, és a dir, la literatura sorgida al voltant de l'art de morir en un moment en què la devastació de la pesta negra havia transformat la relació entre el clergat i els laics en el moment de perir, de manera que la mort havia quedat més secularitzada i, en consonància, el moribund havia de ser acompanyat dels seus amics espirituals i no tant del clergue, si bé es continuava contemplant l'extrema unció i la resta de rituals *perimortem*. Aquestes guies per a la mort foren acompanyades d'una proliferació en l'art i la iconografia, com també en els discursos del clergat, de les representacions macabres i els discursos entorn la fi del món, de manera que la salvació es presentà de manera dual: tant de manera individual, en el moment de la mort, com de forma col·lectiva, al·ludint a l'Apocalipsi i el Judici Final. Per últim, es repassa el cas hispànic de Carles V i com l'erasmisme influencià el regnat i, fins i tot, la preparació de la mort per part del propi monarca.

En quart lloc, tenim un recull de tres estudis dedicats als canvis en la religiositat. El primer es dedica a les pràctiques cristianes en entorns islàmics de la zona de frontera, on diverses evidències tant històriques com arqueològiques permeten constatar la pervivència de pràctiques cripto-cristianes. El segon i el tercer, en canvi, estudien els canvis en el cristianisme de l'Europa central a resultes de la Reforma protestant i la continuïtat de rituals catòlics i, en alguns casos, fins i tot pagans, a inicis d'època moderna. Finalment, trobem una conclusió realitzada per Géraldine Veysseyre que obre la porta al futur: Veysseyre assenyala que, si bé moltes de les investigacions aporten nova informació i obren noves línies de recerca, encara queda camí per recórrer.

Ara bé, malgrat la necessitat de continuar aquesta recerca incipient, cal recalcar que, en aquesta obra, es recullen noves aproximacions metodològiques que situen l'objecte en el centre de la investigació: per exemple, aposten per una interpretació que se centra no tan sols en el contingut, sinó en els usos d'aquests llibres, com en el dia a dia dels ordes monàstics. És per aquesta raó que, en els estudis sobre religiositat, és tan important ser conscients dels canvis que ha patit la societat per tal de no projectar la nostra pròpia realitat i analitzar, cada vegada de manera més conscient, l'ús devocionari dels objectes com a eines per al desenvolupament de l'espiritualitat en el món medieval cristià. Ens trobem davant d'una obra que, a més d'obrir noves vies d'investigació, ens acosta de manera concreta a la realitat espiritual del que la pròpia publicació anomena "el llarg segle quinze".

MARTÍN PASCUAL, Llúcia (ed.), 2022

Bestiari medieval

Barcelona: Barcino (Biblioteca Barcino).

Ressenya d'ENRIC CASAS REIG. IRCVM-Universitat de Barcelona

L'editorial Barcino ofereix l'edició de la versió catalana del bestiari medieval, denominació que rep el conjunt d'obres de gran difusió durant l'edat mitjana que es caracteritzen per contenir una llista d'animals (reals o fantàstics), en què cada entrada es divideix en dues parts: primer trobem la descripció, més o menys fantasiosa, de les característiques naturals de la bèstia, per, a continuació, oferir l'explicació del seu significat simbòlic.

Fins ara, tan sols comptàvem amb una edició crítica del bestiari català, de la qual va ocupar-se Saverio Panunzio i que fou publicada per la mateixa editorial Barcino, dins la col·lecció «Els nostres clàssics» (PANUNZIO, Saverio, 1963-1964. *Bestiariis*, 2 vols., Barcelona: Barcino). Més recentment, s'havia publicat una versió divulgativa (BELLÉS, Xavier, 2010. *Bestiari. Bestiari català (s. XIV)*, València: Universitat de València). Aquesta vegada, conforme l'esperit de la col·lecció «Biblioteca Barcino», se'ns ofereix una edició ambivalent a càrrec de Llúcia Martín Pascual, catedràtica del Departament de Filologia catalana de la Universitat d'Alacant, especialitzada en la tradició animalística.

El volum es divideix en dos grans apartats: la introducció (p. 9-75) i l'edició del bestiari que va circular en territori català (p. 95-194). La introducció s'obre amb un comentari sobre la simbologia dels animals i la seva presència en l'imaginari popular al llarg de la història. A continuació, es planteja un breu repàs dels orígens dels bestiaris, començant pel *Physiologos* grec i les seves versions llatines conegudes com a *physiologi* (ss. III-IV). Aquestes enumeracions d'animals, vegetals i minerals, amb un contingut al·legòric que servia per explicar els dogmes cristians, van confluïr amb els tractats enciclopèdics de filosofia natural del XII, donant a lloc, entre els segles XII-XIII, als bestiaris llatins, sorgits en centres culturals britànics com Oxford o Cambridge.

Paral·lelament, van apareixent els primers bestiaris en llengües romàniques, escrits en prosa francesa. Llúcia Martín s'atura en dues fites del segle XIII com són el bestiari moral atribuït a Pierre de Beauvais i el bestiari amorós assignat a Richard de Fournival.

Però el català procedeix de l'anònim bestiari toscà en prosa del *Libro della natura degli animali* (darrer quart del segle XIII), que es caracteritza per les influències de l'espiritualitat franciscana. El bestiari català consisteix en la traducció dels quaranta-quatre primers capítols del toscà i mantindrà aquest esperit pròxim als framenors. Acompanyen aquest text altres traduccions al català d'obres amb elements animalístics, com són el *Llibre del tresor* de Guillem de Copons (1418) i les toscanes *Flors de Virtut*.

Martín Pascual prossegueix fent un repàs de la influència que va tenir la simbologia animal present en els bestiaris dins la literatura catalana medieval, sobretot en autors del segle XV que escrigueren en català com, per exemple, Pere March, Gilbert de Pròixida, Joanot Martorell, Andreu Febrer, l'anònim del *Curial e Güelfa*, Ausiàs March, Jaume Roig, Vicent Ferrer, Joan Roís de Corella o Francesc Eiximenis.

A continuació, s'ofereix una descripció dels testimonis conservats del bestiari català. Destaquen els dos textos complets: el manuscrit *A* (Barcelona, CRAI Biblioteca de Fons Antic de la Universitat de Barcelona, ms. 75; segona meitat del XV) i el *B* (Barcelona, Biblioteca de Catalunya, ms. 87; darrer quart del XV i primer del XVI). L'*A* és més pròxim al bestiari toscà, mentre que el *B* presenta ampliacions de contingut. Pel que fa als testimonis fragmentaris, per primera vegada es dona notícia de la troballa d'un fragment de manuscrit, datat en el segle XIV, a l'Arxiu Diocesà de Solsona (Fragment 45), que consisteix en quatre fulls que contenen alguns capítols del bestiari (manuscrit *J*). A la pàgina 71 el lector trobarà una taula amb tots els manuscrits conservats del bestiari català i la seva ordenació en capítols. Llúcia Martín exposa que en cada testimoni trobem unes peculiaritats internes que es deuen al fet que el bestiari era una obra funcional, per a l'ús de predicadors, de manera que cada frare adaptava el text a les seves necessitats.

En el segon gran apartat de la publicació es troba l'edició del text del manuscrit *A*, a partir d'una revisió de l'edició de Panunzio i de la consulta directa del còdex. Seguint els principis de la crítica textual, però amb l'objectiu d'oferir al lector un text comprensible, Llúcia Martín ha regularitzat l'ortografia i la puntuació del text i n'ha introduït algunes esmenes, indicant en nota errors i omissions o diferències rellevants de contingut a partir de la consulta de la resta de testimonis conservats de la traducció catalana i de la versió toscana. Les notes també contenen informacions lèxiques, històriques, culturals o apunts que faciliten la interpretació i comprensió del text.

D'aquesta manera, podem llegir un total de quaranta-cinc capítols dedicats a insectes (com la formiga, l'abella o l'aranya), aus (com el gall, l'àguila, el fènix, el corb, el voltor, el colom, el cigne, el pelicà, l'estruc o el paó), rèptils (com l'apris, la vibra o el calcatrix), animals marins (com la balena, la virgília o la sirena) i quadrúpedes (com el lleó, la pantera, la símia, el tigre, l'elefant, el ca, el cavall, el lleó, el volp, l'eriçó, la mostela, la talpa o l'unicorn). Es tracta d'un grup ben heterogeni conformat per animals reals i fantàstics, alguns de ben coneguts a l'Europa del moment, d'altres de més exòtics, cadascun dels quals conjuguen uns simbolismes que serviren per exemplificar la societat cristiana. Aquest complex sistema d'exemples animals va consolidar unes creences que actualment encara formen part del nostre imaginari i patrimoni cultural.

Al cos del text apareixen un total de catorze crides en xifres romanes que remetent a un apèndix (p. 179-194) on s'han transcrit fragments del manuscrit *B* que amplifiquen significativament el text d'*A*. La principal diferència entre *A* i *B* es troba en la redacció del capítol del papagai, un capítol de *B* dedicat a la grua que no

apareix en *A* i el capítol de l'esparver que tanca el text d'*A* i que manca en *B*, passatges tots ells consultables en la present edició. A continuació de l'apèndix, s'afegeix la bibliografia referenciada.

A més a més, entre la introducció i l'edició s'inclouen unes làmines amb setze miniatures (p. 77-94) que il·lustren diverses espècies animals, procedents de bestiaris anglesos (com el d'Aberdeen), holandesos i francesos. Tot plegat, conforma una edició amena, de lectura àgil i lleugera, contextualitzada amb una curiosa introducció, que satisfarà el gust tant del lector ocasional d'obres medievals com de l'especialista més format en la matèria.



Reglero de la Fuente, Carlos Manuel, 2021

Monasterios y monacato en la España medieval

Madrid: Marcial Pons.

Reseña de María Braguin Varfolomeeva, Universitat de Barcelona

Cuando pensamos en los monasterios medievales recordamos grandes construcciones monumentales románicas y góticas: arcos espectaculares y capiteles esculpidos; imaginamos monjes silenciosos con hábitos sencillos, los cuales con su labor y su predica muestran al mundo profano y laico el camino espiritual hacia la eternidad.

Estamos acostumbrados a leer libros sobre los monasterios escritos por los historiadores del Arte, donde se estudia los edificios, su arquitectura y su decoración escultórica, que son testimonios de la grandeza y de la riqueza de los movimientos monásticos medievales. Pero no todos los monasterios eran iguales, no todos han alcanzado un prestigio que les haya permitido hacer construcciones grandiosas, y tampoco todos los movimientos monásticos buscaban esta suntuosidad. También encontramos frecuentemente trabajos que profundizan en el papel que los monasterios han jugado en la transmisión del conocimiento antiguo y en el desarrollo de la cultura cristiana.

Carlos M. Reglero de la Fuente aborda en su libro el estudio de los edificios monásticos, del trabajo de los monjes en el *scriptorium*, de la copia de los manuscritos, del *ora et labora*, de la regla monástica, pero eso no es su objetivo principal. En su obra encontramos otro ángulo de visión importante: la descripción centrada en el caso de la España Medieval de la vida real monástica y su relación con el mundo laico, con los poderosos y con los pobres, con los ancianos y con los niños. La trayectoria investigadora del autor le permite manejar con particular agilidad la información y la documentación relacionada con la historia del monacato de los reinos de León y Castilla (muchos ejemplos vienen del monasterio de Sahagún), pero recoge oportunamente también los trabajos de sus colegas, investigadores del ámbito de la corona de Aragón, lo que le permite presentar un panorama global de los territorios de la España actual.

El profesor Reglero de la Fuente afronta el tema de los monasterios y del monacato en la España medieval partiendo de una profunda y larga experiencia profesional. Esta experiencia le ha permitido afrontar una síntesis muy amplia del monacato de este periodo: un proyecto ambicioso que intenta mostrar en unas 400 páginas la evolución de todo el monacato hispano teniendo en cuenta su relación con la historia del monacato europeo y cristiano en general. Se puede decir que ha cumplido su propósito.

El libro está dividido en tres partes. La primera, “El monacato en la Alta edad media”, comienza con los movimientos ascéticos y la formación de las primeras comunidades que son los orígenes de la vida monástica cristiana. Después, el autor

describe el monacato en la Hispania visigoda fijando nuestra atención en algunos detalles como la vida cotidiana de los monjes o la aparición de los monasterios irregulares. Un capítulo entero está dedicado a la variedad de monasterios y su posición en la sociedad. El siguiente capítulo analiza las comunidades y sus formas de vida. Pasando por los problemas más conocidos como las elecciones del abad o dificultades económicas, el autor explica la aparición de los conflictos internos o los detalles de la “dieta” monástica. Un apartado de este capítulo está dedicado a las mujeres en los monasterios: a las devotas, a la presencia femenina en comunidades masculinas o en los monasterios mixtos. Por su puesto, hay apartados que hablan de la regla de san Benito y de la cultura escrita altomedieval.

La segunda parte del libro está dedicada a “La integración del monacato hispano en el mundo de las órdenes religiosas”. Buen conocedor del mundo Cluny, el autor dedica bastantes páginas a la historia de la difusión de los monasterios y las costumbres cluniacenses, al triunfo de la regla de san Benito y al posterior éxito de la organización cisterciense. Después vienen los canónigos agustinianos, los cartujos y las ordenes mendicantes. El proceso de la internacionalización tuvo que integrarse con las tradiciones hispanas propias, como los monasterios familiares. Hay unos apartados dedicados a las devociones regias y sus sepulturas, a las donaciones de la aristocracia, a las relaciones entre el monacato y el poder y a la administración de los dominios monásticos. Quizá, lo más interesante es el séptimo capítulo enfocado en “Las comunidades monásticas y sus formas de vida”. Aquí leeremos sobre las relaciones “políticas y económicas” dentro de los monasterios, atendiendo a las diferencias en la organización según la orden de pertenencia y la situación concreta. Conoceremos los problemas de la disciplina monástica, la organización de la alimentación y las actividades culturales de los monjes. Veremos la vida de los oblatos y la posibilidad eventual de la elección de su propio destino. Leeremos sobre la variedad de personajes que podrían establecer relaciones con el convento, como los *fratres* o los familiares.

La tercera parte, “Crisis y reformas en la baja edad media”, habla de los monasterios y su relación con los reyes y con la aristocracia, de los problemas económicos de los antiguos monasterios, la profunda crisis disciplinaria y la tendencia hacia la secularización de las órdenes militares. Desde el poder, el papado o los reyes, se intenta remediar la crisis con las reformas, empezando por el monacato tradicional benedictino y cisterciense; después siguen las reformas de las órdenes mendicantes. Como respuesta a la crisis, en Castilla nacen nuevos movimientos como los jerónimos o cartujos. El autor también describe las relaciones sociales y políticas de la reforma llevada a cabo por los Trastámaras y por los Reyes Católicos.

Como indica en sus conclusiones, el profesor Carlos M. Reglero de la Fuente: “Lo expuesto en este libro no deja de ser una generalización a partir de situaciones concretas. Cada monasterio es una realidad diferente, desarrolla de una forma propia la regla, las normas...” (p. 384) y, analizando la realidad económica y social,

aun podemos encontrar diferencias mayores. Este libro es una síntesis que permite una aproximación a la realidad sin pretender abarcar lo inabarcable.

La tarea es difícil, pero el autor la afronta con seguridad y éxito utilizando el material estudiado en profundidad. La obra está acompañada con una extensa bibliografía que permite a un lector interesado a profundizar en los temas concretos. El libro puede ser recomendado para los especialistas que quieren ampliar su campo de conocimiento o cambiar el ángulo de visión, para los estudiantes que quieren acercarse a la historia y a los problemas del monacato español y para los lectores en general interesados en el tema.

REXACH CAMPS, Sergi, 2022

Els monjos del monestir de Sant Miquel de Cruïlles i la justícia: crònica d'un assassinat fallit (1353). La cúria episcopal de Girona a l'edat mitjana
Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Ressenya de JORDI SAURA NADAL. IRCVM-Universitat de Barcelona

En els darrers anys, els estudis sobre la justícia medieval estan suscitant un creixent interès a Catalunya. La poca atenció que entre la historiografia havien merescut fins ara la documentació de caràcter judicial i algunes de les principals institucions (d'àmbit general i local) que n'asseguraven el seu exercici i compliment sobre el territori s'ha vist recentment contrastada per l'interès renovat d'alguns investigadors que van encetant nous camins. De fet, la renovada atenció que mereix el món de la justícia es va reflectir, de manera destacada, en la reunió de molts d'aquests especialistes el novembre de 2021, en el marc del VII Seminari d'Estudis Medievals d'Hostalric, on es posà en evidència tant la producció científica al respecte, com la necessitat d'obrir noves i interessants línies d'investigació, moltes d'elles ja en curs (SALES; REIXACH, 2022).

Tot i així, malgrat la nova mirada historiogràfica envers el món judicial i les seves fonts, cal fer constar que la immensa majoria dels estudis giren entorn de la justícia secular civil. Així, malgrat l'enorme riquesa dels nostres arxius diocesans, manquen encara a Catalunya estudis aprofundits i específics sobre el funcionament i els mecanismes de la justícia eclesiàstica catalana dels períodes medieval i modern. Per aquest motiu, crec que és de celebrar la publicació d'estudis com els d'en Sergi Rexach, que avui ressenyem.

Publicat dins de la històrica i prestigiosa editorial montserratina, el llibre de Rexach és fruit del seu Treball Final del ja prolífic en medievalistes Màster en Cultures Medievals de la Universitat de Barcelona. El treball se centra en un procés criminal de l'any 1353 conservat en el ric Arxiu Diocesà de Girona (corresponent al manuscrit nombre 274), per a reconstruir, a partir d'un cas particular, el funcionament de la justícia episcopal a mitjan segle XIV. El document objecte de l'estudi – transcrit íntegrament a l'apèndix – és una de les parts del procediment judicial incoat contra un monjo del monestir benedictí de Sant Miquel de Cruïlles, situat a la comarca del Baix Empordà, per l'intent – fallit – d'assassinat del prior del cenobi.

No es tracta, però, d'una mera narració anecdòtica i superficial dels fets, ni tampoc cap crònica negra del tipus 'true crime' (com ha estat erròniament qualificada fa poc), sinó d'una exhaustiva i acurada anàlisi documental per tal de reconstruir una realitat històrica viva i, sobretot, real. La comparació amb la invenció documentada – i esplèndida – d'Umberto Eco, per tant, és lluny de la realitat. És així com al llarg de les pàgines del procés s'intueix el pols vital i palpitant d'un món quotidià que supera tota ficció, i que sovint se'ns escapa als investigadors. Així, per exemple,

malgrat l'enquadrament estructural i la rigidesa del llenguatge jurídic del llastí medieval, la font traspua sovint expressions quotidianes, oralitats vivificades a través del relat dels actors i la veu dels testimonis que l'escrivà intenta fidelitzar. En efecte, la riquesa de la tipologia documental obre una escletxa per on s'entreveuen els individus, però també s'intueixen les intencions, les accions, els silencis, permetent intuir relacions de veïnatge, xarxes clientelars de cert relleu que dibuixen una imatge concreta de la societat rural en un moment precís.

Però l'autor no es queda en la mera relació del 'crim', sinó que s'endinsa en la font en el que és, al nostre parer, l'apartat més interessant del llibre. Així, en el tercer capítol, el principal de l'obra, l'autor procedeix a descriure, pas a pas, les diferents fases del procés judicial i els diversos actors implicats en el procediment (el jutge, l'oficial, el notari), els quals integren la cúria gironina. D'aquesta manera, la mostra d'estudi permet a Rexach oferir una primera aproximació al funcionament intern de la cúria episcopal de Girona en matèria de justícia criminal, per a treure conclusions molt interessants i innovadores, com ara el càstig corrector que suposa la presó en el món eclesiàstic. Amb tot, l'anàlisi documental permet posar de relleu l'estat formatiu en què es troba la justícia eclesiàstica en aquest segle XIV, cosa que caldria comparar encara amb altres processos similars.

En definitiva, ens trobem davant d'un estudi que, des d'una bona anàlisi d'un sol procés particular, ens aproxima no sols a la microhistòria d'un lloc, d'un monestir concret, sinó a una realitat molt més complexa com eren els mecanismes i els procediments judicials seguits en la Cúria del bisbe de Girona. El gran valor de la breu obra de Rexach rau justament en assenyalar els punts clau d'aquest funcionament de la justícia criminal i en oferir a l'investigador una font molt rica en possibilitats d'estudi per demostrar-nos, un cop més, tota la feina que ens queda encara per fer. Esperem que aquest sigui – juntament amb la bona i sonada acollida que ha rebut el llibre – un estímul per al jove historiador per a continuar la seva recerca i aportar-nos nova llum entorn de la justícia eclesiàstica.

SALES FAVÀ, Lluís; REIXACH SALA, Albert (coord.), 2022

Les corts jurisdiccionals a la Corona d'Aragó (S. XI-XVIII) Fonts per al seu estudi

Girona: Documenta Universitaria.

Ressenya de JOAN BUSOMS CABANAS. Universitat de Barcelona

No és cap secret que Catalunya és un territori privilegiat tant per la producció com per la preservació d'un volum documental descomunal. De fet, resulta tan enorme que esdevé complicat abastar-lo. És per això que la historiografia ha tendit a centrar la mirada en tipologies documentals concretes que permetin una seriació i una comprensió major de la font treballada, i en conseqüència fer menys feixuga i agilitzar la tasca investigadora. Recentment, s'ha pres en valoració la documentació emanada de la pràctica judicial, una font que resulta excepcionalment rica, car ofereix multitud de respostes a les preguntes que es plantegen des del present. Però, per ambicionar entendre-la, hom ha de conèixer primer la institució productora per tal de ser conscients de les característiques i limitacions d'aquesta. Tot això, però, xoca frontalment amb una problemàtica i és que s'ha de ser conscient que la història institucional ha sigut tradicionalment una de les branques més febles de la història catalana, salvant, però, algunes notables excepcions. Malgrat tot, la realitat està canviant, puix que els estudis entorn de les institucions judicials han augmentat prodigiosament, circumstància que condiona que la salut d'aquest camí sigui òptima i com a tal es tinguin bones previsions de futur. No és estrany, per tant, que hom hagi pogut contemplar l'estela de treballs que han vist la llum en aquesta última dècada, tant obres que anhelien desxifrar els mecanismes de la justícia o, fins i tot, la seva representació a nivell artístic, com altres que han dut a terme la tant agredia edició de fonts, ja sigui per als temps altmedievals com baixmedievals.

I és en aquest punt on l'obra ressenyada aquí pren notable rellevància, atès que dona veu a la majoria dels protagonistes que han fet prosperar aquesta temàtica en aquests últims temps. De fet, va un pas més enllà en ampliar una mirada que abasta la major part dels antics territoris de la Corona d'Aragó, així com també amplia l'arc cronològic que es dilata des del segle XI fins al XVIII. Els coordinadors de l'obra són Lluís Sales i Albert Reixach, productius medievalistes al voltant dels estudis econòmics de la Catalunya baixmedieval. Encara més, Lluís Sales es postula com una de les autoritats més significatives pel que fa a el funcionament de les corts jurisdiccionals d'abast local de finals del període medieval. Els estudis acaparats en aquest recull tenen el punt de sortida en unes jornades que es van celebrar l'octubre del 2020 sobre les corts jurisdiccionals sota el paraigua de l'Institut de Recerca Històrica de la Universitat de Girona.

Els treballs pretenen apropar-se a aquesta institució que simbolitza com cap altra la justícia, la cort jurisdiccional. El primer, la introducció, és un brillant escrit dels coordinadors de l'obra. Aquí, es recorda la importància que té l'estudi de la

justícia per tal de comprendre el funcionament del poder i l'execució d'aquest en una determinada societat. A més, se'ns reivindica la riquesa de la documentació produïda per la justícia així com el seu ús, especialment els llibres de cort. El següent és aportat per Josep M^a Salrach i ens permet veure els precedents per tal d'entendre el fenomen baixmedieval. Aquí, l'autor indaga i exposa de manera acurada i perfectament esquematitzada l'evolució del funcionament de la justícia des de poc abans de l'any 1000, quan hi havia una justícia pública presidida per comtes i abats especialment, però bàsicament desenvolupada per jutges professionals, per desembocar després en una justícia feudal ja en temps de la feudalització caracteritzada per uns nous patrons, però que, al mateix temps, sembla coexistir, en part, amb el model previ. Finalment, en els últims moments del segle XII es desenvolupa la justícia d'estat feudal que recuperava velles pràctiques que retornaven.

El treball que segueix és aportat novament pels coordinadors. En aquest, se centren bàsicament en les fonts que emanaven dels tribunals d'àmbit local baixmedievals, les corts jurisdiccionals, unes corts que, en general, quedaven subscrietes al mixt imperi i, per tant, solament discernien causes civils, causes penals de poca gravetat i documentació relativa al govern i administració de la senyoria. Són importants les dades aportades pels autors, car ofereixen una fotografia de la realitat d'aquesta font a terres del bisbat de Girona. De fet és immensament rellevant el fet que entreguen una vista general dels llibres de cort en aquelles terres, a més, que fan l'exercici de contemplar quina és la tipologia documental preponderant, o si hi ha tipologies més repetides en un lloc o altre. Finalment, cal escriure que aporten un llistat als annexos on es poden veure tots els llibres de cort apareguts, classificats per districte jurisdiccional, on s'enuncia quina és la tipologia documental més repetida en aquell llibre, a més de qui era el titular de la jurisdicció. Matthieu Allingri és l'autor que ens entrega el següent treball, un escrit que se centra novament en les corts jurisdiccionals baixmedievals de terres de Girona. Aquesta vegada l'enfocament és des de l'òptica notarial i la relació que s'establia entre les escrivanies de les referides corts i els notaris que hi exercien l'ofici, això és l'estudi de la seva praxi i activitat diària. Per enriquir de manera excepcional aquest treball, l'autor, en els annexos, aporta un formulari d'estil de cort jurisdiccional descobert a l'arxiu parroquial de Sant Feliu de Pallerols, tot semblaria indicar, però, que l'origen és de la cort reial de la ciutat de Girona.

Pel següent escrit, ens trasllem cap a terres valencianes, car Pau Viciano ens il·lustra sobre el funcionament de les corts de justícia valencians en el món rural del segle XIII al XV. Se centra especialment en observar com actuaven els escrivans d'aquestes corts i quina documentació produïen, o sigui, els llibres de justícia. Aquí Viciano estudia l'essència d'aquesta font, les tipologies documentals contingudes en el seu interior, els seus usos i la seva preservació. En definitiva, l'estudi esdevé una mostra magistral del nivell avançat del coneixement sobre la matèria en terres valencianes. Per il·lustrar l'estudi contigu, ens movem cap a l'Aragó, el nou territori

enfocat gràcies a l'enginy del medievalista Guillermo Tomás Faci. En aquesta recerca l'autor ens mostra la tasca dels justícia aragonesos i la documentació que produïen. Paradigmàticament, l'autor, per esquematitzar-nos la realitat aragonesa, agafa quatre localitats i la seva respectiva documentació de la institució judicial i les compara magistralment per tal de mostrar-nos les divergències i semblances en els procediments. D'aquesta manera hom observa fàcilment quins eren els procediments emparats en normatives generals i quins es devien a regulacions més locals i/o consuetudinàries.

Finalment, l'última aportació prové de Ricard Torra Prat. L'escrit indaga en els mecanismes de fiscalització dels oficials que decantaven les prerrogatives públiques. L'autor centre l'arc cronològic en l'alta edat moderna on ens mostra el cas paradigmàtic dels que actuaven en l'engranatge del Consell de Cent de Barcelona en els anys 1564-1714. L'autor mostra la preocupació que hi havia entorn de la corrupció, és per això que era necessari un desplegament de mecanismes per tal que els oficials rendissin comptes per les seves accions. Per altre costat, recorda com eren aquests mecanismes, com s'accionaven i es desenvolupaven. Ricard Torra, en un altre sentit, no ha deixat de reivindicar la riquesa de la documentació emanada d'aquestes visites fiscalitzadores.

Per donar punt final a aquestes línies, voldríem reprendre el fil de l'inici de la ressenya, l'estudi de la justícia en els temps medievals i moderns en l'àmbit català està sent objecte d'una eferescència historiogràfica excepcional fet que col·loca el llibre aquí ressenyat en una dinàmica que creiem que, tard o d'hora, ens farà canviar la manera d'entendre la societat medieval i moderna, així com el feudalisme que tants anys es va dilatar sobre el territori català.

YEGUAS GASSÓ, Joan, 2021

Sobre portes i finestres de pedra. Tipologies arquitectòniques a les terres de Lleida entre el segle XVI i part del XVII

Bellpuig: Saladrignes.

Ressenya d'ANTONI CONEJO DA PENA. IRCVM-Universitat de Barcelona

Al començament de 2021, encara colpits pels estralls i les restriccions de la pandèmia de la COVID-19, veia la llum aquest llibre del Dr. Joan Yeguas, conservador del MNAC. Penso que està bé començar aquesta ressenya amb un record a aquell maleït confinament que ens va recloure a tots i totes a les nostres llars, perquè *Sobre portes i finestres de pedra* és, precisament, una invitació a sortir al carrer, a passejar, a mirar, a complaure la nostra curiositat i a observar tot allò que ens envolta, en aquest cas el patrimoni arquitectònic de les terres de ponent, en concret de les comarques del Segrià, la Noguera, les Garrigues, el Pla d'Urgell, l'Urgell i la Segarra. I per què només aquestes sis? Doncs, ras i curt, perquè en paraules de l'autor és el "seu" àmbit territorial i el que té més a l'abast i, per tant, el que coneix millor.

Tot i ser una àrea geogràfica que de manera injusta sol quedar relegada als marges de la historiografia artística catalana, Joan Yeguas en reivindica la importància i en fa un estudi aprofundit sobre les múltiples variants formals de portes, finestres, columnes, pilastres, llindes, frontons que podem veure en els seus edificis datats entre els segles XVI-XVII. I aquí rau, precisament, la primera de les moltes virtuts de l'obra, atès que, lluny de convertir-se en un treball d'interès merament local, es planteja com una oportunitat per comparar les experiències ponentines amb les d'altres demarcacions territorials, no només catalanes.

En el pròleg, la Dra. Maria Garganté ja ens adverteix que es tracta d'un llibre complex, ja que no és en absolut una simple guia pràctica, ans un veritable diari de camp rigorós i erudit fruit d'una exhaustiva recerca. No endebades, estem davant del punt culminant de més de vint anys d'escapades en cotxe o a peu, en solitari o acompanyat per la família, que han permès al Joan Yeguas trepitjar els carrers i l'entorn rural dels 149 municipis que integren les esmentades comarques. Dues dècades en què ha pres milers de fotografies i notes que després ha hagut d'endrecar, classificar i analitzar; el resultat és el que ara tenim a les mans. En certa mesura, un té la sensació de tornar als orígens de la disciplina de la Història de l'Art, a l'època d'aquells pioners que a cavall dels segles XIX-XX se n'anaven d'excursió i no pararen de "descobrir" edificis, ermites i pintures amagades que van permetre configurar els primers inventaris de l'art medieval i modern de les nostres contrades.

El llibre s'organitza en tres parts. La primera, titulada "Metodologia i qüestions prèvies" és una introducció en què l'autor justifica el perquè i la motivació de la seva investigació, però alhora és una declaració d'intencions, car de bon començament ens avisa que les coses no són sempre el que sembla i que el lector no ha de donar

res per cert de manera absoluta. Al respecte, resulta il·lustratiu l'exemple de la Casa Pejoan d'Escunhau (la Vall d'Aran), datada el 1393 per la senzilla raó que a la clau d'un portal voltat hi figura la inscripció d'aquest any. Qui en podia dubtar? Quin marge d'error hi podia haver? Doncs un, i de dos segles, perquè resulta que el que als nostres ulls sembla un 3, en realitat és un 5 i, per tant, la cronologia correcta és 1595. De ben segur que encara hi hauria gent entossudida a voler veure-hi un 3, però els seus arguments s'esvairien de cop al saber que la numeració aràbiga no es va generalitzar a Catalunya fins després de 1540 ja que abans només se'n feia servir la romana. Reitero que això és només un cas puntual, però summament útil per entendre que la base de la recerca del Joan Yeguas radica en l'observació i en contrastar allò que veiem amb el seu context històric i geogràfic, i amb el que ens diuen els documents. Per això, la datació de l'enfilall de cases, masos, castells i esglésies citades al llarg del text no és fruit d'una intuïció o només del que hi posa en una inscripció, sinó d'una anàlisi aprofundida i de la comparació rigorosa amb altres exemplars anàlegs. Encara a la introducció, es dediquen alguns apartats als mestres d'obra, els noms dels quals a vegades ens són coneguts, mentre d'altres els hem oblidat per la manca de referències documentals. Però, al cap i a la fi, no es podien menystenir perquè ells foren els veritables responsables dels dissenys i l'execució material de les portes i finestres que protagonitzen el llibre.

Fet aquest nodrit preàmbul, entrem en el segon bloc dedicat a la "La permanència del gòtic", que ben fàcilment podria haver-se completat amb el subtítol "en els segles XVI-XVII". Gòtic és un terme polièdric que des d'un punt de vista formal no podem circumscriure, exclusivament, als "seus" segles canònics (XIII-XV), perquè molts dels trets que li són característics van tenir un recorregut força més llarg, i això es fa encara més evident en les portes i finestres. Aquí és on comença el veritable viatge que ens proposa en Joan Yeguas. La ingent quantitat d'edificis, repertoris ornamentals i tipologies arquitectòniques recollides en aquest apartat resultaria del tot impossible d'assimilar sinó fos per la capacitat didàctica i l'esforç de l'autor per classificar-les i per definir tots i cadascun dels conceptes que introdueix. Entre molts d'altres ens parla de motlures, guardapols, del portal voltat o d'arc de mig punt adovellat, de múltiples tipus d'arcs i finestres, i així un llarg etcètera. De tot plegat se'n deriva un catàleg extens i completíssim, amb un profund esperit positivista i culte, però a l'abast de tots els públics, que defuig l'abús de tecnicismes només comprensibles per als experts en la matèria. El llenguatge és proper i entenedor i, quan es fan servir termes tècnics, se'n fa la pertinent explicació i, fins i tot, se'n precisa l'origen etimològic. Mots habituals en els manuals d'història de l'art i de l'arquitectura com arc conopial i mixtilini, bossell, columna acanalada, motllura aixamfranada, traceria, i d'altres menys comuns, però força arrelats en l'ambient ponentí, com és el cas d'esmotxadura, són puntualment definits. Pel que fa a aquest darrer, l'autor ens recorda que prové del verb esmotxar, una acció pròpia de la sastreteria que consisteix a retallar la vora o el perímetre d'alguna cosa de manera que

formi un entrant. Així doncs, en el lèxic arquitectònic, una esmotxadura no és res més que una petita pessigada, un subtil perfil apuntat que corona una llinda o un arc. D'exemples aclaridors com aquest, el llibre n'és curull.

A títol personal, he trobat especialment interessant l'apartat dedicat a les "obertures creuades", és a dir, les finestres dividides en quatre compartiments per un mainell central i un travesser que en justifiquen la denominació. Sembla que el seu origen cal buscar-lo a França en la primera meitat del segle XIV, però no està clar quan començaren a difondre's en l'àmbit catalanoaragonès. A Mallorca, les primeres es remunten al darrer quart del segle XV, però contemporàniament ja n'apareixen de pintades en alguns retaules catalans. A partir de les dades documentals exhumades fins a la data, les terres de ponent podrien haver estat una de les vies d'entrada i propagació d'aquest prototipus. Per exemple, el 1493, el mestre Joan Barrufet es va comprometre a muntar set finestres "crusades" per al castell de Montcortès de Segarra. Joan Yeguas ens en dona a conèixer un grapat, totes del cinc-cents, a Bellpuig, Vilagrassa, la Vall d'Aran, etc., i també para compte de l'invariant anomenada en l'argot provençal *media-croseria* —mitja creu, o el que és el mateix, sense el mainell inferior— de les quals sobresurten les d'Aspa, Tornabous, Maials o Cervera.

El darrer apartat porta un títol prou eloqüent: "L'arribada del classicisme". Efectivament, la moda "clàssica" s'anà introduint en l'àmbit català a poc a poc i més tard que en altres indrets, i d'acord amb una "versió dialectal" —tal com diu l'autor— ateses les seves constants hibridacions amb les formes gòtiques, almenys fins ben avançat el segle XVII. Joan Yeguas no parteix de zero, sinó que, seguint l'estela d'altres historiadors de l'art que com ell han treballat el tema (amb Joaquim Garriga i Marià Carbonell al capdavant), ens obsequia una vegada més amb una detallada anàlisi comparativa de les múltiples variants i invariants d'obertures que comparteixen perfils, motius ornamentals i dissenys propis d'allò que en diem llenguatge clàssic.

En definitiva, ens trobem davant d'una obra personal, que només podia fer una persona com en Joan Yeguas: curiós i rigorós per igual, i sobretot, radical coneixedor i defensor de les virtuts del "seu" territori. Emperò, el llibre no el va escriure per ser llegit d'una tirada, ni una sola vegada, sinó per obrir-lo i reobrir-lo tants cops com calgui per copsar els matisos formals que diferencien una porta i una finestra d'unes altres, o per gaudir dels seus repertoris decoratius. A més a més, resulta summament útil per dur sota del braç si algú decideix endinsar-se en l'atractiu geogràfic i patrimonial de les comarques de ponent, i així poder contrastar *in situ* les obertures que s'hi comenten. Malauradament, l'edició no inclou una fotografia de totes elles, així que n'hi ha moltes que el lector-observador haurà de descobrir pel seu propi peu. D'altra banda, és probable que algú critiqui l'excés de llistats d'edificis i que no s'hagi inclòs un estudi raonat de cadascun d'ells. Amb tot, perquè això hagués pogut ser així, hauria estat necessari un llibre molt més extens, però hom ha de ser conscient que la totalitat de les portes i finestres comentades, o senzillament

citades, es presenten amb la seva corresponent datació i han estat objecte d'una acurada anàlisi. Caldrà esperar, doncs, a futures publicacions per conèixer tot allò que ara ha deixat al tinter.

En un món com el que ens ha tocat viure en què sense moure'ns del sofà de casa podem passejar-nos pels carrers d'una gran ciutat, visitar les obres dels museus més cèlebres estalviant-nos les sempre incòmodes cues i l'entrada, llibres com els d'en Joan Yeguas són un alè fresc. És un veritable retorn als orígens de la Història de l'Art en què el seu principal propòsit és convidar-nos a mirar, descobrir, gaudir i, sobretot, aprendre.



Biblioteca/Library

doi: 10.1344/Svmma2023.21.8

Aquesta secció recull la producció científica de l'Institut de Recerca en Cultures Medievales pel que fa a la publicació de llibres i a la presentació de tesis doctorals.

Publicacions

GIMENO BLAY, Francisco M., IGLESIAS-FONSECA, J. Antonio (eds.), 2023

Ut amicitiam omnibus rebus humanis anteponatis. *Miscelánea de estudios en homenaje a Gemma Avenoz Vera*

València, Universitat de València.

Resum

El volum, en homenatge a la professora Gemma Avenoz Vera (†2021), catedrática de Filologia Romànica de l'Institut de Recerca en Cultures Medievales-Universitat de Barcelona, reuneix vint-i-tres treballs que s'interessen per l'estudi del llibre manuscrit medieval o els primers impresos situats en l'inici de la modernitat, en la seva polièdrica diversitat, analitzats per investigadors des de l'òptica de les seves tradicions disciplinàries, allunyades entre si per tradició disciplinària, com l'arxivística, la codicologia, la filologia, la història, la història de l'art, la incunabulística o la paleografia, però convergents en els materials d'anàlisi. Les temàtiques estudiades conflueixen en l'espai de recerca de la Xarxa del Llibre Medieval Hispànic, grup de recerca interdisciplinari que impulsà el 2014 la Dra. Avenoz i coordinà fins al seu traspàs.

Paraules clau:

homenatge, manuscrits, codicologia, paleografia, impresos antics, miniatura medieval, biblioteques, arxius

Abstract

The volume, in tribute to Professor Gemma Avenoza Vera (+2021), professor of Romance Philology at the Institute for Research in Medieval Cultures-University of Barcelona, brings together twenty-three works that are interested in the study of medieval manuscript book or the first printed books located at the beginning of modernity, in their multifaceted diversity, analyzed by researchers from the perspective of their disciplinary traditions, distant from each other by disciplinary tradition, such as archives, codicology, philology, history, art history, incunabulistics or paleography, but convergent in the materials object of study. The topics studied converge in the research space of the Hispanic Medieval Book Network, an interdisciplinary research group that was promoted in 2014 by Dra. Avenoza who coordinated it until her passing.

Keywords:

homage, manuscripts, codicology, palaeography, early printed books, medieval illustration, libraries, archives

URL:

<http://dx.doi.org/10.7203/PUV-OA-568-9>

Tesis Doctorals

Autor: Chiara Fragomeli

Títol: *Quanto contava far di conto? Sul lessico matematico dei libri d'abaco / Quina importància tenia fer els comptes? Sobre el lèxic matemàtic en els llibres d'abac*

Directors: Pär Gunnar Larson (CNR-OVI); Lluís Cifuentes i Comamala (UB)

Data de lectura: Siena, 05/06/2023

Resum

El projecte d'investigació té com a objectiu la valorització del lèxic matemàtic dels tractats o llibres d'abac, manuals d'aritmètica comercial escrits en llengua vulgar pels mestres de les escoles d'abac a partir del *Liber abaci* de Leonardo Fibonacci. El primer capítol tracta de l'estudi de les matemàtiques i la transmissió de textos matemàtics a l'Edat Mitjana, centrant-se en les característiques principals dels manuals italians. La reflexió sobre els tractats d'abac s'estén també a la península Ibèrica, en concret a l'àmbit català, on l'ensenyament de l'"art de l'abba" es va confiar a mestres particulars, dels quals en conservem algunes traces. En els darrers anys, diversos estudiosos s'han ocupat de tractats d'abac, però gairebé tots els estudis analitzen els textos des d'un punt de vista predominantment històric, i se centren, sobretot, en les obres més famoses, en detriment d'altres que també mereixen atenció. Entre els aproximadament tres-cents llibres d'abac identificats per Warren Van Egmond al seu catàleg, el *Libro di raxoni merchantesche*, transmès pel manuscrit Palerm, Biblioteca Comunale, 2 Qq Ee 13 (any 1398), ha estat considerat un dels exemplars més representatius del gènere, perquè n'inclou tots els temes característics. A més, el text també és present al manuscrit Ciutat del Vaticà, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4825 (any 1430): aquesta circumstància ofereix l'oportunitat de reflexionar sobre els mecanismes de còpia dels tractats d'abac, que per la seva naturalesa estan subjectes a contaminació i reelaboració. En el segon capítol es proposa l'edició del *Libro di raxoni merchantesche*. Com s'ha exposat anteriorment, la producció de textos aritmètics pràctics no és un fenomen limitat a l'àrea italiana, sinó que també s'esdevé en altres regions europees. Entre els manuals produïts fora de la península Itàlica, el *Llibre de l'art de l'abba* català, una de les seccions del *Llibre que explica lo que ha de ser un bon mercader* conservat al còdex Palma, Arxiu del Regne de Mallorca, Diversos 37B/2 (segle XV), sembla l'únic text comparable per cronologia, forma i contingut als llibres d'abac italians. El tercer capítol de la tesi està dedicat a l'edició del *Llibre de l'art de l'abba*. Tant el *Libro di raxoni merchantesche* com el *Llibre de l'art de l'abba* van acompanyats d'una secció de taules formada per imatges de les taules de càlcul i esquemes geomètrics, que formen part del text. El quart capítol presenta un glossari comentat del lèxic matemàtic del *Libro di raxoni merchantesche*. L'objectiu del glossari és dotar el lector d'una eina per accedir al llenguatge especialitzat del text i potenciar el patrimoni lèxic dels tractats d'abac mitjançant l'aportació de

noves dades al repertori lexicogràfic ja existent i la identificació de termes no recollits prèviament. Les entrades estan inspirades en el model del *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (TLIO), i els significats identificats s'han comprovat amb la resolució dels problemes presentats pel compilador del *Libro di raxoni merchatantesche*. L'apèndix presenta dos llibres d'àbac que no van ser catalogats per Van Egmond: els manuscrits conservats a la Biblioteca Palatina de Parma sota les signatures Pal. 295 i Pal. 312.

Paraules clau:

aritmètica comercial; tractats d'àbac; crítica textual; lexicografia

Abstract

The thesis aims to highlight the mathematical vocabulary of the trattati or libri d'abaco, which are manuals of commercial arithmetic written in vernacular Italian by the masters of the abacus schools and based on Leonardo Fibonacci's *Liber abaci*. The first chapter deals with the study of mathematics and the transmission of mathematical texts in the Middle Ages, focusing on the main characteristics of the Italian manuals. Finally, the reflection on abacus treatises extends to the Iberian Peninsula, particularly the Catalan area, where some documents are preserved on the activities of masters of practical arithmetic. Among the approximately 300 abacus books identified by Warren Van Egmond in his catalogue, the *Libro de raxoni merchatantesche* transmitted by the codex Palermo, Biblioteca Comunale, 2 Qq Ee 13 (14th cent., 1398) was considered one of the most representative examples of this genre, as it deals with all its characteristic subjects. Moreover, the text is also transmitted by the codex Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4825 (15th cent., 1430) and that allows us to reflect on the copying mechanisms of abacus treatises, which are subjected to contamination and reworking. Therefore, in the second chapter we propose the critical edition of *Libro de raxoni merchatantesche*. The production of practical arithmetic texts is not limited to the Italian area but is also found in other European regions. Among the manuals produced outside the Italian peninsula, the Catalan *Llibre de l'art de l'abba*, one of the sections of the *Llibre que explica lo que ha de ser un bon mercader* preserved in the codex Palma, Arxiu del Regne de Mallorca, Diversos 37B/2 (15th cent.), seemed to us the only text comparable in chronology, form, and content to the Italian abacus books. The third chapter of the thesis is therefore dedicated to the edition of the *Llibre de l'art de l'abba*. Both the *Libro di raxoni merchantesche* and the *Llibre de l'art de l'abba* have a section of tables consisting of images of calculation tables and geometric diagrams. The fourth chapter presents an annotated glossary of the mathematical vocabulary of the *Libro di raxoni merchantesche*. The glossary aims to enhance the lexical heritage of the abacus treatises through the addition of new data to the existing lexicographic repertory and the identification of entries not otherwise attested. The appendix presents two abacus

books not included in Van Egmond's catalogue. These codices are preserved in the Biblioteca Palatina in Parma under the shelf mark Pal. 295 and Pal. 312.

Keywords:

commercial arithmetic; abacus books; textual criticism; lexicography

URL:

<https://hdl.handle.net/11365/1232487>

Autor: Albert Lizandra-Prieto

Títol: רעש מימשה - *Xáar ha-Xamayim* de Guèrxon ben Xelomó d'Arle, una porta al coneixement jueu medieval sobre les ciències naturals (segles XIII i XIV). Edició comparada, traducció i estudi.

Director: Meritxell Blasco Orellana

Data de lectura: 21/04/2023

Resum

La base d'aquesta tesi doctoral és l'estudi d'una popular obra de ciències naturals, teologia i astronomia, titulada רעש מימשה (*Xáar ha-Xamayim*), en català *La Porta dels Cels*, redactada a la fi del segle XIII en territori provençal pel mestre jueu Guèrxon ben Xelomó d'Arle. Aquesta valuosa peça enciclopèdica és un tractat de divulgació que va circular principalment entre les comunitats jueves de Provença i Catalunya i de la qual es conserven nombrosos manuscrits i edicions impreses. L'objectiu de la tesi ha estat dur a terme l'edició comparada del text basant-se en dos manuscrits, un d'escriptura semicursiva provençal i l'altre semicursiva sefardita, contrastant-los amb les cinc edicions impreses que existeixen, acompanyada de la traducció al castellà, així com realitzar un estudi lingüístic i una anàlisi del contingut i de les fonts, posant l'accent en les nombroses veus aljamiades que apareixen en aquesta obra.

Paraules clau:

judaisme medieval, llengua hebrea, ciències naturals, enciclopèdia, aljamiats (prés-tecs lingüístics).

Abstract

The aim of this dissertation is to reveal linguistic meaning of the world-known encyclopaedia titled רעש מימשה (*Šáar ha-Šamayim*), in English *The Gate of Heaven*, that contends with issues pertaining to the natural sciences, theology and astronomy written towards the end of the 13th century by Rabbi Geršom ben Šlomoh of Arles, Provence (France). Ben Šlomoh's masterpiece is a compound of treatises studied by

Jewish communities of Provence and Catalonia, including other locations around Europe throughout the centuries. Those contributions have created a large number of manuscripts which are available today. This scholarship provides an analysis of the text and translation into Modern Spanish, which attempts to elucidate the language for its content and meaning; this was done by actively comparing two manuscripts, one with Provençal semi-cursive handwriting and the other with Sephardic semi-cursive handwriting, against various other printed editions of the text currently in circulation. In addition, it's carried out a linguistic study, an analysis of the content and sources, emphasizing the numerous loanwords (words in *aljamia*) that appear in this work.

Keywords:

Medieval Judaism, Hebrew Language, Natural Sciences, Encyclopaedia, Loanwords (words in *aljamia*).