

MORIR POR LA PATRIA, MORIR POR LA FE:
LA IDEOLOGIA DE LA MUERTE EN LA
HISTORIA DE REBUS HISPANIAE

Dentro del panorama histórico de la Castilla del siglo XIII aparecen una serie de personajes que contribuyeron a forjar un programa político de vasto alcance que aglutinará un espacio y unas gentes sujetas a cambios de dominio y de poder. Entre dichos personajes se encuentra la figura de don Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo e íntimo consejero de varios monarcas —en especial, de Alfonso VIII—, quien fuera objeto de numerosos estudios en los que sus autores han considerado su desempeño como político, eclesiástico, escritor y, más recientemente, como hombre de negocios¹.

¹ Los trabajos que se han escrito sobre Jiménez de Rada a lo largo de este siglo son variados. A las clásicas obras de JAVIER COROSTERRATZU, *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado*, Pamplona, 1925, y EDUARDO ESTELLA, *El fundador de la catedral de Toledo. Estudio histórico del pontificado de D. Rodrigo Jiménez de Rada*, Toledo, 1926, debe agregarse el estudio de MANUEL BALLESTEROS CAIBROS, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Barcelona, 1936. Hace unos años, el arzobispo fue objeto de un trabajo por parte de HILDA GRASSOTTI, *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XII*, "Cuadernos de Historia de España", LV-LVI, Buenos Aires, 1972, pp. 1-302, donde se analiza su personalidad económica. Por su parte, la edición de una de las obras de este autor, la *Historia de rebus Hispaniae* —que nos ocupará—, a cargo de Juan Fernández Valverde, ha permitido una nueva aproximación a la figura de este arzobispo, en los estudios preliminares que dicho editor ha incluido tanto en la versión latina del texto (aparecida en 1987) como en la traducción castellana del mismo, Madrid, Alianza, 1989. Remito a todos estos estudios para el análisis de la biografía de Jiménez de Rada.

En este caso, quisiera detenerme más detalladamente en una de las obras del Toledano —como él mismo se dio en llamar—: la famosa *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*². Como se sabe, se trata de una pieza significativa dentro de la historia de la historiografía española por varios motivos, entre los cuales debemos señalar el hecho de que no es una simple copia de textos anteriores sino que hay en ella una cuidadosa reelaboración de los mismos por parte del autor y, además, que constituye una auténtica “historia nacional desligada de lo universal [...]. Aunque el propósito fundamental es la monarquía astur-leonesa-castellana”³. Tampoco debe olvidarse el papel que esta obra cumplió respecto de la historiografía posterior, ya que se constituyó en un referente obligado para cualquier otra crónica peninsular.

Por otra parte, la *Historia de rebus Hispaniae* se presenta como uno de los ejemplos más destacados de esa transformación ideológica que se produjera lentamente en el ámbito de la historia a lo largo de los siglos XII y XIII, de la que nos habla Bernard Guenée: “...si la historia no era ya la servidora de la teología y del derecho, se convertía oficialmente en la auxiliar del poder”⁴. Su nuevo objetivo era el de buscar una continuidad a través de un precedente, en especial de tipo político, que demostraría la tradición común que tenían —entre otras cosas— las comunidades existentes. “Era necesario que, para formar una comunidad perfecta, los miembros de este ‘pueblo’ estuvieran convencidos de formar una sola ‘nación’, de tener un origen común, cuyos ancestros eran presentados siempre como dignos y que ellos mismos no los habían traicionado”⁵. Sin lugar a dudas, Ximénez de Rada advirtió —como otros— la necesidad de probar estas “continuidades” y rastrear en el pasado de la península las raíces de la comunidad política española del siglo XIII.

Ahora bien, para lograr su propósito, el Toledano empleó una serie de recursos propagandísticos y paradigmáticos que se prolongan a lo largo de su relato. Entre ellos, quisiera analizar el valor que en el mismo

² Para el presente trabajo he utilizado la cuidadosa edición de esta obra que realizará Fernández Valverde y que mencionara en la nota anterior, *Roderici Ximenii de Rada, Opera omnia (pars prima): Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, Turnhout, Brepols, 1987 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis LXXII). En lo que se refiere a los manuscritos y las ediciones previas de esta obra, véase el estudio preliminar de la misma, pp. XII-XXVIII.

³ CARMEN ORCÁSTEGUI y ESTEBAN SARASA, *La historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental: siglos V-XIII*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 227.

⁴ BERNARD GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1991 (edición original de 1980), p. 345.

⁵ *Ibid.*, p. 347.

tiene la muerte, no como expresión de un sentimiento popular respecto de un fenómeno natural, sino como elemento "aglutinador" y, de alguna forma, gestador de dicha comunidad. Si una de las empresas más significativas que tenía esa sociedad ibérica era la reconquista de sus tierras de manos musulmanas, era lógico que la guerra actuara como tema siempre presente y, con ella, la muerte como posibilidad efectiva.

En otros términos, ¿cuál es el papel ideológico que cumple la muerte en una de las obras más importantes de la historiografía española medieval? Para responder a esta pregunta, analizaremos en primer lugar las distintas "imágenes" de la muerte que aparecen en ella —deteniéndonos en especial en la muerte de un personaje destacado de la sociedad, como es el rey— para luego considerar, en una segunda parte, qué motivos se aducen para justificar esas muertes. Aquí analizaremos particularmente los problemas ideológicos del "morir por la patria" y del "morir por la fe" como recursos que se estructuraban para alentar la necesidad de luchar y morir en la empresa propuesta. Por último, señalaremos brevemente qué empleo se hace en el relato de lo maravilloso vinculado a la muerte, es decir, cómo aparecen el más allá, los presagios de muerte, los seres infernales y celestiales, para apoyar la propaganda en favor de la digna muerte en combate.

Las imágenes de la muerte

Comencemos, pues, analizando las distintas imágenes de la muerte —y de los muertos— que aparecen en la *Historia de rebus Hispaniae*. Para ello, nos centraremos en una serie de consideraciones (algunas calificadas con los mismos términos que usa el autor del texto) sobre la "morte propia", los asesinatos y los crímenes y las prácticas previas y posteriores al deceso, esto es, últimos sacramentos, extremaunciones, duelos y sepelios.

La "morte propia" y el crimen

Sería ésta la primera de las imágenes que nos brinda el Toledano, atribuyéndosela a varios personajes a lo largo de su relato. En efecto, de "morte propia" fallecen, entre otros, los reyes godos Eurico⁶, Atanagildo⁷,

⁶ Libro II, capítulo 10, p. 57. En adelante, se citará como II, 10, p. 57.

⁷ II, 14, p. 60.

Leovigildo⁸, Gundemaro⁹, Suintila¹⁰, Tulga¹¹, Egica¹² y Witiza¹³ y, tras la invasión árabe, lo hacen Aurelio¹⁴, Vermudo I¹⁵, Alfonso II¹⁶, Ramiro I¹⁷, García¹⁸, los condes castellanos Fernán González y García Fernández¹⁹ y el rey portugués Alfonso I Enríquez²⁰. En todos estos casos, "morte propria" actúa como sinónimo de "muerte por causas naturales", es decir, por problemas orgánicos²¹, estableciéndose una clara distinción entre este tipo de fallecimientos y los ocasionados por causas traumáticas (accidentes, crímenes, etc.). También muere por causas naturales el protector de Ximénez de Rada, Alfonso VIII, "et secum Castelle gloriari sepeluit"²², aunque aquí no aparece la calificación de "morte propria" —sólo se habla de una enfermedad grave y de "fiebre".

En otras oportunidades, Ximénez de Rada detalla con mayor precisión las circunstancias que rodearon a estas "muertes naturales" —obviamente, en la medida en que dispone de relatos antiguos que le permiten conocerlas o porque menciona decesos contemporáneos en los que estuvo presente—. Uno de los casos más notorios en este sentido —que nos permitiría abordar un tema controvertido dentro de la historiografía española actual— es el de Fernando I: "Set iam uite sibi termino imminentem apparuit el

⁸ II, 14, p. 62.

⁹ II, 16, p. 64.

¹⁰ II, 18, p. 67.

¹¹ II, 19, p. 69.

¹² III, 15, p. 95.

¹³ III, 17, p. 99.

¹⁴ IV, 7, p. 123. Para las causas de la muerte de este monarca y los siguientes, véase ANÍBAL RUIZ-MORENO, *Enfermedades y muertes de los reyes de Asturias, León y Castilla*, "Cuadernos de Historia de España", VI, Buenos Aires, 1946, p. 100 y ss.

¹⁵ IV, 7, p. 124.

¹⁶ IV, 12, p. 131.

¹⁷ IV, 13, p. 133.

¹⁸ IV, 21, p. 144.

¹⁹ V, 2, pp. 150-51. Pese a lo que confirma el Toledano, García Fernández murió a consecuencia de las heridas que recibiera en un combate contra los musulmanes que tuvo lugar entre Langa y Alcocer.

²⁰ VII, 6, p. 228.

²¹ De hecho, "muerte natural" es la traducción que propone Fernández Valverde en su versión castellana del texto, citada en nota 1.

²² VIII, 15, p. 280. Expresiones como ésta —junto al cúmulo de títulos laudatorios a Alfonso VIII— hacen pensar al citado Fernández Valverde que probablemente haya que revisar la idea acerca de una estrecha relación entre Ximénez de Rada y el sucesor de Alfonso, Fernando III (a quien está dedicada la *Historia*). El gran personaje de la crónica es, sin dudas, el citado Alfonso, en tanto la figura del Rey Santo pasa a segundo plano frente a él. ¿Enemistad encubierta con el nuevo soberano? Según Fernández Valverde, esto quizás explique la supuesta "depresión" que afectó a Ximénez de Rada en los últimos años de su vida, de la que nos habla Hilda Grassotti —aunque es necesario aclarar que ésta no sugiere tal enemistad—. Véase el prólogo de la edición castellana, citado en nota 1, p. 27 y ss. y GRASSOTTI, *op. cit.*, p. 201 y ss.

beatus Isidorus et diem sui obitus intimauit; et cum cepisset post modicum infimari, fecit se Legionem adduci, et [...] ingressus est ciuitatem et ex more corpora sanctorum flexis genibus adorauit, petens et supplicans ut, cum dies obitus iam instaret, anima eius ab angelis duceretur". Luego, el rey protagoniza todo un ritual de despojamiento delante del sepulcro de san Isidoro, en el que expresa a Dios: "quod te donante accepi, restituo tibi regnum: tantum animam meam in eterna luce iubeas collocari". Et hiis dictis exutus regalibus ornamentiis pro uenia exorabat, et recepta ab episcopis penitencia et gracia ultime unctionis, indutus cilicio et conspersus cinere duobus diebus in penitencia et lacrimis superuixit". Finalmente, muere al día siguiente ²³.

Más allá de la veracidad histórica del relato, veamos en detalle qué modelo de "muerte real" propone el Toledano en este pasaje. En efecto, Fernando I está entre los monarcas más considerados y reconocidos por el autor y su muerte es probablemente una imagen clara de lo que se pretendía fuera una muerte real paradigmática —más allá de la que se producía en el combate.

En primer término, vemos que Fernando I se beneficia con una gracia divina, el conocimiento del día de su muerte, revelación que sólo llegan a tener ciertos elegidos. Entre estos últimos tradicionalmente se encontraban los santos. Así, por citar sólo un ejemplo, saben de la proximidad de su muerte (en virtud de una revelación divina) los protagonistas de las hagiografías redactadas por Gonzalo de Berceo —santo Domingo de Guzmán, santa Oria, san Millán de la Cogolla, san Lorenzo²⁴—, prácticamente contemporáneas al *De rebus Hispaniae*.

Estas revelaciones, de hecho, son uno de los temas clásicos de la literatura hagiográfica. Su función —tal como lo ha señalado André Vauchez²⁵— era doble: en primer lugar, demostraban la resignación cristiana del santo, que aceptaba su destino sin rebeldía y, por otra parte, era la señal inequívoca de la perseverancia final (uno de los criterios de santidad más importantes de la época): "...nada se ha juzgado hasta el último instante y, mientras un servidor de Dios no ha rendido el alma, todo el

²³ Todo este relato se encuentra en VI, 13, pp. 193-94. Fernando I murió en 1065, aunque se desconoce la enfermedad que causó su deceso. Véase RUTZ-MORENO, *op. cit.*, pp. 109-10.

²⁴ He abordado este tema en mi trabajo "La muerte del santo en la obra de Gonzalo de Berceo (modelos ideológicos y creencias populares)", en GIGI GODOY y EDUARDO HOURCADE (coords), *La muerte en la cultura. Ensayos históricos*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 1994.

²⁵ ANDRÉ VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Roma, 1988, en especial p. 608 y ss.

sentido de su vida puede ser transformado por una palabra o por una actitud equívoca”²⁶.

Ahora bien, ¿se habrá querido manifestar con esto que también algunos laicos de reconocido servicio a la obra de Dios podían ser merecedores de tales gracias divinas? Por lo pronto, no podemos aseverar que se haya pretendido transformar el modelo de muerte real al tratar de equipararla con la de los santos. Más bien, parece probable que se tomó una idea relativamente extendida acerca de la facultad que tenían algunos elegidos para conocer el momento de su muerte. De cualquier forma, lo que sí importa es que, al incluir este pasaje en su relato, el Toledano adoptó y ayudó a transmitir una noción que de alguna manera implicaba una laicización de una prerrogativa sagrada y, al mismo tiempo, la sacralización de algunos miembros de la monarquía hispana.

En segundo lugar, también aparece muy explícita en ese pasaje la idea de un juicio individual inmediatamente después de la muerte. Fernando I ruega que su alma sea llevada por los “ángeles” a la “luz eterna”, lo que relega la imagen de un Juicio Final que determinaría el destino de los muertos.

Por último, también es muy significativa la manera en que el monarca se prepara para la muerte: hay una marcada idea de despojamiento y abandono de lo temporal mezclada con prácticas de contrición (la ceniza, el cilicio, los llantos). Lo mismo se repite en el pasaje que narra la muerte de otro monarca destacado en la historia peninsular: el visigodo Recaredo. En su caso, el cronista nos dice que “Bonis iniciis adidit bonum finem: fidem enim recte glorie quam in inicio regni percepit, nouissime *publica confessione et penitencia* consumauit. Toleto fine pacifico migrauit ad Christum”²⁷. Una vez más, como vemos, las circunstancias que rodean la muerte real se remiten al reconocimiento de los pecados y al despojo de lo mundial.

Retengamos, por el momento, esta noción —sobre la que volveremos al analizar el tema de las exequias fúnebres del monarca—, porque creo que nos servirá para internarnos en esa polémica historiográfica a la que aludimos, como es la de la muerte del rey en Castilla.

Por último, en algunos casos el cronista narra la muerte de otro conjunto de personajes en términos de “uiam uniuerse carnis ingresso” (los papas Urbano II²⁸ y Gregorio IX²⁹), “deffectu nature migrauit ad Christum” (Bernardo, primado de Toledo³⁰), “humanis actibus est ademptus”

²⁶ *Ibid.*, p. 599.

²⁷ II, 15, p. 63. El subrayado es mío.

²⁸ VI, 27, p. 210.

²⁹ IX, 18, p. 301.

³⁰ VII, 4, p. 225.

(el rey Silo³¹) o “felicem spiritum Creatori restituens, uite cursum feliciter consumauit” (Alfonso III³²).

Hasta aquí, por tanto, tenemos una primera imagen de la muerte en la obra del Toledano: la que se refiere a ella como un paso inevitable y “natural” de la vida humana, que en algunos casos —las muertes de los reyes— aparece enmarcada en un conjunto de circunstancias que exaltan un despojo y una religiosidad propias del deceso.

Pero si hablamos de una *morte propria* es lógico que también debe aparecer la idea de una muerte que no responde a estas causas naturales. Se trataría, pues, de esas muertes violentas, que “quiebran” la vida. Y aquí debemos analizar en particular la manera en que se presentan los crímenes en el texto³³. Estos manifiestan un doble juicio de valoración: pueden ser relativamente “justificados” si implican la venganza de un crimen anterior o, por el contrario, “execrados” si atacan vidas o valores pacíficos.

El primer conjunto es significativo ya que expresa una suerte de aceptación tácita del crimen cometido a fin de vengar una muerte anterior. Probablemente aquí pesó más en Ximénez de Rada la mentalidad tradicional que la ideología eclesiástica condenatoria del mismo. Así lo vemos en varios pasajes del texto: un grupo de las míticas amazonas mata a los maridos sobrevivientes de sus compañeras para que, “omnes uidue pari fletu” vengaran “uirorum sanguinem”³⁴. Como vemos, la idea de *venganza* va acompañada en este caso de la de *sangre*, en una suerte de reminiscencia de la tradición germánica. También estos dos términos aparecen ligados en el pasaje que narra la muerte del godo Turismundo. Éste, “asesinado” mientras se le practicaba una sangría, llegó a vengar “sui sanguinis” antes de morir y mató a algunos de sus agresores con una pequeña navaja que tenía en la mano³⁵. Es más, lo que importa es que dicha venganza fuera ejercida por un amigo o familiar de la víctima:

³¹ IV, 7, p. 123.

³² IV, 20, p. 144.

³³ He optado por el empleo de la palabra “crimen” y no la de “asesinato” (más adecuada en el contexto que le atribuimos) ya que, como señala Emma Montaños Ferrín, este último término recién apareció en 1249 en la decretal *Pro humani redemptione* de Inocencio IV. De hecho, el asesinato no se encuentra como figura jurídica ni en el Derecho romano ni en el germánico.

En Castilla, la recepción del asesinato se operó en *Partidas* 7, 27, 3 aunque, siguiendo la opinión de la misma autora, dicha inclusión sería un añadido posterior a 1298. Véase su trabajo, *El asesinato, Estudios de derecho romano e historia del derecho comparado. Trabajos en homenaje a Ferrán Valls i Taberner*, vol. XVII, Barcelona, 1991, pp. 5499-5554.

³⁴ I, 12, p. 27.

³⁵ II, 8, p. 53.

otro godo, Theudis (criminal a su vez) es muerto por un tercero antes que llegara su vengador y su "impietas remansit impunita"³⁶; su sucesor, Teudisclo —"qui dum plurimorum potentum connubia prostitutione publica macularet et ob hoc necem pluribus procuraret"— fue por su parte degollado por su víctima³⁷; Viterico "in morte gladio periit quia gladio fuerat operatus: mors quippe innocentis non pertransiuit inulta"³⁸. De forma análoga, el fratricida Fruela fue muerto por los suyos de la misma manera a la que él había dado a su hermano³⁹; la famosa esposa del conde Sancho García de Castilla —la condesa traidora de la épica— "...hausit, ut meruit, mortem in poculo quod parauit" (es decir, el brebaje envenenado con el que pensaba matar a su hijo)⁴⁰.

En otros casos, la venganza no es humana sino divina y, por lo mismo, está tanto más justificada. De Fruela II, por ejemplo, asesino de los hijos del noble Olmundo, se dice que "...quia uiri impii non dimidiant dies suos, percussus lepra, unius anni et duorum mensium expleto circulo, uitam finiuit et [...] inglorius sepelitur"⁴¹. En otros casos, esa venganza divina actúa a través de una mano humana. Witiza, por ejemplo, recibió la misma pena que él había dado a uno de los suyos: le arrancaron los ojos. Así, "...quia iusto iudicio Dei agitur, ut actores scelerum penas subeant ultioris, de manu Domini duplicita suscepérunt qui pro simpli- cibus satisfacere noluerunt"⁴².

El alguna oportunidad, la idea de venganza llega a tal punto en el pensamiento del Toledano que sus palabras parecerían justificar el crimen político si éste acaba con la残酷 de un jefe para con sus subordinados. Es el caso de Fruela Vermúdez —el pretendiente a la corona en tiempos de Alfonso III— que se comportaba "plus tyrrannice quam regaliter" y fue asesinado en Oviedo: "Cuius mors quanto iustior tanto gravior approbatur"⁴³. Lo curioso es que aquí no se justifique la muerte debido a la sublevación de Fruela contra un orden aparentemente legal sino que, como dijimos, la misma parecería encontrar tal justificación en los actos del jefe para con los suyos.

Por cierto, no todos los crímenes son contemplados en estos términos de venganza personal o social. Ximénez de Rada también alude a un

³⁶ II, 12, p. 58.

³⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁸ II, 16, p. 64.

³⁹ IV, 6, p. 123.

⁴⁰ V, 3, p. 151. El subrayado es mío.

⁴¹ V, 1, p. 148.

⁴² III, 17, p. 99.

⁴³ IV, 15, p. 136. El subrayado es mío.

"parricida impius"⁴⁴, la "muerte a traición"⁴⁵ y el "fratricidio"⁴⁶. Es más execrable aun cuando el asesino violenta un sacramento religioso que forja a la vez un vínculo social, el bautismo: el infante García —hijo del conde castellano Sancho García— fue asesinado a los trece años por el conde Rodrigo Vela "con la misma mano con la que lo había sacado de la pila bautismal"⁴⁷.

Un caso particularmente señalado en esta categoría de crímenes es el envenenamiento. Es lo que ocurre con los reyes Sisebuto —del que el Toledano aclara que no sabe si realmente murió asesinado, de enfermedad o por "ingestión excesiva de medicamentos"⁴⁸— y Wamba —a quien se le administró "una yerba"⁴⁹.

Como vemos, por tanto, a aquellas "muertes naturales" se le oponen estas "muertes por espada", violentas y comúnmente quebrantadoras del orden social ya que suelen dar lugar a venganzas personales que engendran nuevas venganzas y así sucesivamente. Pese a ello, Ximénez de Rada las consideró en muchos casos como formas aceptables y hasta deseables para hacer justicia tratándose de un crimen anterior e incluso llega a lamentarse cuando un criminal muere de forma tranquila, sin pagar su culpa con su propia vida.

La extremaunción y el duelo

Revisemos ahora brevemente otros dos temas vinculados a la muerte que también aparecen en la *Historia de rebus Hispaniae*: uno se refiere a los instantes inmediatamente anteriores al deceso, esto es, la última confesión, el viático y la extremaunción; el otro, al tiempo inmediatamente posterior a ella (el entierro y el duelo que lo acompaña).

En lo que hace al primer punto, ya Emilio Mitre ha señalado la progresiva extensión a lo largo del siglo XIII —al menos, entre las élites—, de ciertas prácticas relacionadas con la muerte tales como la redacción del testamento o la comunión de los moribundos⁵⁰. No podemos entrar

⁴⁴ II, 14, p. 61.

⁴⁵ V, 3, p. 151.

⁴⁶ III, 22, p. 108.

⁴⁷ V, 25, p. 174.

⁴⁸ II, 17, p. 65.

⁴⁹ III, 12, p. 92. Uno de los manuscritos añade "cui nomen est sparcus", esto es, esparteína —un alcaloide de la retama—.

⁵⁰ EMILIO MITRE, *La preparación ante la muerte en torno a 1300 (Algunos elementos configuradores del "ars moriendi" en Occidente)*, "Acta historica et archaeologica"

aquí en un análisis detallado de la manera en que se difundió esta última en la España medieval. Nos limitaremos a señalar de qué forma se presenta esta práctica en la obra de Ximénez de Rada. Se refiere a ella en los pasajes que narran la muerte del rey Wamba —que, como vimos, fue víctima de un envenenamiento—. En tales pasajes señala que, ante la perdida de sentido del monarca, "...ne rex catholicus sacramentis fidei fraudaretur, statim confessionis et penitencie antidotum optulerunt..."⁶¹. Reciben también el viático —después de la confesión— los reyes Ramiro II⁶², Alfonso V⁶³, Fernando I —cuya muerte ya hemos analizado⁶⁴— y Alfonso VIII⁶⁵. En este último caso aparece, específicamente, como "uiatici sacramento". Por otro lado, en todos ellos, el Toledano ha señalado cuidadosamente que la comunión se produjo siempre después de la confesión y absolución del moribundo, como queriendo destacar el valor de la institución eclesiástica como garante del tránsito del hombre hacia un promisorio más allá. También es destacable que los reyes que figuran como beneficiarios de este sacramento sean personajes por los que el Toledano ha sentido especial admiración, dadas sus cualidades militares, políticas o religiosas. De alguna manera, ha confirmado con ello el grado de gracia que acompañó a estos personajes en su muerte —gracia, por otra parte, ratificada por la Iglesia.

Por último, no hay que olvidar el valor propagandístico que tenían estas crónicas, en la medida que, como antes decíamos, mostraban paradigmas de comportamiento dignos de imitar, tanto en la vida como en la muerte. Un buen rey cristiano debía morir cumpliendo —entre otras cosas— con los sacramentos religiosos, lo que además reafirmaba el papel de la Iglesia como intermediaria obligada entre el mundo terreno y el divino.

Este "control" de la muerte que la Iglesia pretendió imponer con la absolución y la extremaunción no parece haber sido alcanzado en la otra instancia del deceso: las exequias fúnebres y, sobre todo, el duelo. Las primeras están presentes en numerosos pasajes del texto: el godo Teodredo es hallado muerto en el campo de batalla, de donde los suyos "canti-

logica mediaevalia", nros. 7-8, Barcelona, 1986, en particular p. 227 y ss. (Reeditado en *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval, 1200-1348*, Madrid, Encuentro, 1988). Véase también DÍMAS PÉREZ RAMÍREZ, *Los últimos auxilios espirituales en la liturgia del siglo XIII a través de los Concilios*, "Revista española de teología", vol. X, julio-septiembre 1950, pp. 391-432.

⁶¹ III, 12, p. 92.

⁶² V, 8, p. 156.

⁶³ V, 19, p. 169.

⁶⁴ Véase supra, p. 93.

⁶⁵ VIII, 15, p. 280.

bus honoratum inimicis spectantibus obstulerunt, et per globos dissonis uocibus inter bella furencia funeris debitum exoluerunt..."⁵⁶. A Sancho II —muerto en el cerco de Zamora— "in sarcofago egregie locauerunt, et comercio lugubri et resonis planctibus subsequentes ad Óniense monasterium detulerunt, ubi expletis planctus exequiis sepulture *honore regio* tradiderunt"⁵⁷; Alfonso VI —cuya muerte fue anunciada por un prodigo divino del que ya hablaremos— fue objeto de honras fúnebres (no nos dice cuáles) "durante veinte días" antes de ser enterrado⁵⁸; Alfonso VIII fue llevado desde la aldea en que murió (Gutierre Muñoz) hasta Valladolid en un "decenti sarcophago" donde se celebraron "sus honras fúnebres" con la presencia de "ex omnibus regni partibus pontifices et abbates, religiosi et seculares, milites et magnates, humiles et maiores..."⁵⁹. Como vemos, pocas son las referencias acerca de la manera en que se producían estas exequias, más allá de la asistencia numerosa de participantes, los cánticos fúnebres que se entonaban y, en un caso, el lapso temporal de su duración —veinte días—. Esta escasez de datos, por cierto, no es privativa del Toledano: ya Denis Menjot ha señalado la poca preocupación que pusieron los cronistas castellanos bajomedievales en lo que hace a la descripción de las muertes y los funerales reales, interpretándola como un rasgo de su simplicidad: "probablemente [...], ellas no tenían nada de particular ni de esencial, nada específicamente real"⁶⁰, nada de propaganda política —a diferencia del caso francés, donde el boato de las exequias tenía fines ideológicos precisos, en especial, los de imponer una cierta idea de continuidad real entre el monarca desaparecido y su sucesor—. Por su parte, en un artículo reciente, el citado Emilio Mitre entiende —basándose en un trabajo previo de José M. Nieto Soria— que "...también en Castilla la muerte del rey tiene connotaciones 'inmortalizadoras'. El fallecimiento del rey en este territorio también tiene una fuerza moralizadora: el rey difunto es un personaje que, situado ya en el reino celestial, sigue influyendo en los destinos de su reino"⁶¹. Por mi parte, no creo que

⁵⁶ II, 8, p. 52.

⁵⁷ VI, 18, p. 198. El subrayado es mío.

⁵⁸ VI, 34, p. 219.

⁵⁹ VIII, 15, p. 280.

⁶⁰ DENIS MENJOT, *Un chrétien qui meurt toujours. Les funérailles royales en Castille à la fin du Moyen Age*, en M. NÚÑEZ y E. PORTELA (coords.), "La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media" (Ciclo de conferencias celebrado del 1 al 5 de diciembre de 1986), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, p. 138.

⁶¹ EMILIO MITRE, *Muerte y memoria del Rey en la Castilla bajomedieval*, aparecido en el segundo volumen de las actas citadas en la nota anterior, de 1992. La cita corresponde a la p. 21. Mitre se refiere a la obra de JOSÉ MANUEL NIETO SORIA,

una cosa niegue la otra: la utilización de las honras fúnebres como elemento o no de propaganda política no implica necesariamente subestimar el valor moralizante de las mismas —como en general lo tenía toda la circunstancia que rodeaba la muerte del monarca, tal como vimos en la práctica de la confesión—. Tampoco creo que signifique la negación de la “inmortalidad” real: de hecho, el soberano muerto se incorpora al mundo celestial.

Ahora bien, ¿no sería posible que la propaganda política vinculada al ritual funerario pasara por canales distintos a los del modelo francés? ¿A qué se refiere Ximénez de Rada cuando nos habla del “boato propio” de los reyes? ¿Sería más importante la unión social en *torno* al rey muerto, en vez de la unión proyectada *a partir* de la figura del rey muerto —como en la monarquía francesa—? Por otro lado —y aquí volvemos a las prácticas de despojamiento y penitencia que habíamos señalado al comienzo—, ¿por qué el Toledano ha puesto tanto énfasis en señalar las mismas? ¿Debemos ver en ellas el auténtico ritual de la muerte real castellana? En ese caso, ¿cuál es el trasfondo ideológico que rodea a tales prácticas? Como vemos, muchos son los interrogantes al respecto, pero es indudable que ni la sola ausencia de un ritual funerario semejante al de otros países europeos ni la búsqueda de una pretendida “inmortalidad real” son argumentos suficientes para negar o probar la “sacralidad” propia de dicha monarquía y la utilización como recursos de propaganda, por parte de ésta, de circunstancias como la muerte⁶².

Por el contrario, creo que quizás habría que revisar la segunda parte de la tesis de Mitre y Nieto Soria, esto es, si los monarcas fallecidos seguían influyendo en el destino de sus reinos. En el caso de Ximénez de Rada, por ejemplo, esto no parece coincidir con las lamentaciones que incluye cuando se produce la muerte de un soberano. El enaltecido Alfonso VIII, por ejemplo, es lamentado de tal forma que se sintió ‘luctus omnium et desolatio magnatorum, necon et omnium populorum [...]. Sic enim strenuitas, largitas, cuarialitas, sapiencia et modestia cum sibi ab infancia uendicarant, ut post mortem eius sepulta credantur omnia cum sepulto. Omnes enim non tantum in suis, set in aliis Hispaniae finibus efrrenatis, studiis

Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI), Madrid, Eudema, 1988, p. 240.

⁶² Aún sigue faltando una obra que nos aclare el tema de la muerte del rey en la España medieval. Recientemente, ha aparecido un importante trabajo de Javier Varela sobre este asunto, pero referido a los siglos XVI-XIX. Véase *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española*, Madrid, Turner, 1990. Deseo expresar mi agradecimiento a Adeline Rucquoi por las observaciones que me formulara acerca de este tema.

et laxatis abenis licencie, quo libuit, abierunt et nil sibi retinerunt, cum thesauros uerecundie amiserunt”⁶³. Igualmente, al morir Alfonso VI, “...reliquit luctum populo suo, periculum patrie, gaudium hostibus, lamentum pauperibus, suspiria religiosis. In eius obitu exiuit latro, presumpsit predo, latuit pauper, conticuit clerus, luit incola, seuit hostis, fugit uictoria, circuit fuga, gladius in domesticos efferatur et patria exterminio preparatur, quolibet quod bonum erat in suis oculis faciente”⁶⁴. Como vemos, la desaparición de un monarca es entendida como tal y como un suceso que puede perturbar el orden social. Si aceptamos la idea de una inmortalidad real, ésta posiblemente deba interpretarse como una incorporación del soberano al mundo celeste y una perduración terrestre a través de la fama, pero no vemos —por lo menos, en un representante tan destacado de la política y la propaganda peninsular del siglo XIII como es el Toledano— una referencia a una posible influencia del rey fallecido en los asuntos de su reino.

Ahora bien, si decimos que Ximénez de Rada actuó como un reconocido propagandista de cierta ideología referida a la muerte —que propendía a exaltar el valor de la confesión y la extremaunción, el despojamiento de los bienes materiales, el acompañamiento de las exequias— parece no haber respondido a la misma concepción ideológica en lo que hace a otra parte de dichas exequias: el duelo. En efecto, la Iglesia castellana, desde fecha muy temprana había tratado de contener —y luego directamente reprimir— una práctica funeraria muy arraigada en los sentimientos y las costumbres populares, como era la de los llantos y los lamentos desgarrados que deploraban la muerte de un miembro de la comunidad. Ya en 589 el III Concilio de Toledo intentaba moderar esos excesos prohibiendo que los asistentes a los funerales de los religiosos se den “golpes en los pechos” y canten “el lúgubre cántico” que se acostumbraba⁶⁵. Poco tiempo después de la muerte del Toledano, Alfonso X volvía a restringir las mismas manifestaciones, considerándolas cosa de paganos y ofensivas a los ojos de Dios ya que implícitamente negaban la inmortalidad de las almas y la resurrección futura⁶⁶ —argumentos que repiten las autoridades eclesiásticas a comienzos del siglo XIV en un Sínodo de Toledo⁶⁷.

⁶³ VIII, 15, p. 280.

⁶⁴ VI, 34, p. 219.

⁶⁵ H. FLÓREZ, *España sagrada*, Madrid, 1754, tomo VI, cap. 4, p. 142.

⁶⁶ Las siete partidas, I, título IV, leyes XLIII y XLIV. El monarca repite los mismos principios en su *Setenario* (edición de Kenneth Vanderford), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1945, pp. 227-30. Véase también el trabajo de JOAQUÍN YARZA, *Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos*, incluido en su libro “Formas artísticas de lo imaginario”, Barcelona, Anthropos, 1987.

⁶⁷ JUAN TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia española*, Madrid, 1851, tomo III, p. 518 (año 1323).

Pese a todas estas disposiciones, es notable comprobar cómo los mismos hombres de la Iglesia peninsular —como es el caso de Ximénez de Rada— seguían refiriéndose en sus obras a dichas manifestaciones como muestras legítimas del dolor que se sentía ante la muerte de un miembro prominente de la sociedad o, simplemente, de algún ser querido. Así, Ordoño II —al enterarse de la muerte de su esposa— “plus de morte coniugis contrastatus quam de uictoria [frente a los musulmanes] iocundatus”⁶⁸; la prometida del infante García —aquél que asesinara su propio padrino de bautismo— “lugubri semiuiua lacrimas cum occisi sanguine anmiscebant, se occisam ingeminans cum occiso. Qui cum in eccelesia sanct Iohannis cum patre sponte sepeliretur, et ipsa cum sepulto uoluit sepeliri”⁶⁹. Alfonso VI, al enterarse de la muerte de su hijo, el infante Sancho, “...dolore ineffabili conturbatus talia dixis eis [i.e., sus nobles]: ‘Vbi est filius meus, iocunditas uite mee, solacium senectutis, unicus heres meus?’ Ni las palabras de consuelo de sus caballeros pudieron calmar el profundo dolor del soberano, “quanto enim talia dicebantur, tanto amplius rediuius singultibus memoria filii torquebatur”⁷⁰. El caso más significativo de este dolor es el de la hija de Alfonso VIII, Berenguela, que estaba tan transida por el dolor, “quod fere dilaceratione et lacrimis se extinxit”⁷¹.

Es evidente, pues, que con estas acotaciones, el Toledano respondió más a esa mentalidad y costumbre popular que a la ideología eclesiástica⁷².

Esta relación entre mentalidad e ideología también aparece en otra práctica de la que se hizo uso en la historia peninsular y que igualmente está registrada en el texto que estamos analizando: el papel del cadáver como garantía —al igual que cualquier vivo— del cumplimiento de una promesa anterior. Sancho V de Aragón, muerto en el sitio de Huesca, no

⁶⁸ IV, 23, p. 147.

⁶⁹ V, 25, p. 175.

⁷⁰ VI, 32, pp. 216-17. Poco se ha escrito sobre el problema de la muerte de los niños en la sociedad medieval. Sólo me permito señalar aquí un trabajo reciente de MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *El concepto de la muerte en la "aetas imperfecta": iconografía del niño*, en “La idea y el sentimiento...”, II, cit., pp. 37-64.

⁷¹ VIII, 15, p. 280. Véanse otros ejemplos en VII, 36, p. 258; IX, 6, p. 287; etc.

⁷² Otro caso semejante lo tenemos, por ejemplo, en la obra de Gonzalo de Berceo —también un hombre del cuerpo eclesiástico— que tampoco dudó en considerar en sus poemas a este dolor desgarrado como una muestra del auténtico sentir personal y social ante la muerte. Ni siquiera Alfonso X fue coherente con su actitud: si en un caso se esforzaba en prohibir tales manifestaciones —como ya vimos—, por el otro entendía que los grandes llantos que se hicieron cuando murió su padre, Fernando III, eran una señal del dolor popular (*Primera Crónica General*, Madrid, Gredos, 1955, tomo II, p. 773). Para este tema, me permito remitir a mi trabajo *Douleur, deuil et sociabilité dans l'Espagne médiévale (XIVe-XVe siècles)*, en CHRISTIANE MONTANDON-BINET y ALAIN MONTANDON (coords), *Savoir Mourir*, Paris, L'Harmattan, 1993.

fue sepultado hasta que sus hijos conquistaron finalmente esa ciudad⁷³. Aquí, el cadáver del soberano sirvió para avalar el cumplimiento de la acción, tal como el monarca se lo había hecho prometer a sus hijos (y, por cierto, el hecho no merece reprobación alguna por parte del cronista). En cambio, sí aparece condenado por el Toledano el acto de desenterrar un cadáver, como es el caso del cuerpo de Gutierre Fernández (el ayo de Alfonso VIII)⁷⁴.

La muerte y la sangre

Antes de concluir este apartado, quisiera hacer unas breves reflexiones sobre un tema en algunos casos directamente vinculado a la muerte (ya que muchas veces actúa como sinónimo o metáfora de ésta), o bien relacionado a la destrucción y el caos. Se trata de la sangre. Nuestro cronista, por ejemplo, emplea este término en múltiples sentidos:

- en primer término, actúa como símbolo de la残酷和 tiranía (por ejemplo, las costumbres paganas vinculadas al sacrificio de prisioneros⁷⁵);
- es la imagen clásica de la batalla encarnizada, tanto en un sentido negativo (cuando se trata de una derrota) o positivo ("Tanta enim fuit *cruoris* effusio ut fluminis aliens, [...] , fluenta traheret mixta cruore" —la batalla de Campos Cataláunicos—; "Rubet ensi sanguine Arabum et ardes fidei..."; "Agmen omne ad nutum illius et sanguis Arabum in conspectu illius"⁷⁶);
- como ya vimos, expresa también idea de venganza frente a un crimen anterior⁷⁷;
- es la mácula de la ambición desmedida vinculada al poder (Sancho II sanguinem fratrum sitire et ad eorum regna cepit cupidus anclare...")⁷⁸).

Pero, de la misma manera en que cuenta con todos estos significados negativos, la sangre también tiene otro conjunto de connotaciones positivas. Entre ellas debemos destacar:

⁷³ VI, 1, p. 178.

⁷⁴ VII, 16, p. 238.

⁷⁵ En I, 10, p. 25.

⁷⁶ En II, 8, p. 51; VII, 27, p. 250; VII, 28, p. 251, respectivamente.

⁷⁷ Véase supra, p. 96 y ss.

⁷⁸ VI, 14, p. 195.

- es un rasgo de enaltecimiento personal y social (“..quia reges Hispaniae a feroci Gothorum sanguine contraxerunt ne maiores aliquem uelint parem nec minores superiorem...”; Ramiro II, “...autem plus sanguine Arabum quam predis uel spoliis cupiens saciari...”⁷⁹);
- la frase “cesar la sangre” o “parar la sangre” se emplea como sinónimo de paz o tregua⁸⁰;
- la ausencia de sangre en determinadas ocasiones es interpretada como un hecho maravilloso o milagroso (los agarenos, “...quod mirabile [...], licet iacerent in omnibus partibus corporis detruncati et iam a pauperibus spoliati, in toto campo nec signum sanguinis poterat inueniri”⁸¹);
- por último, en una ocasión, la abundancia de sangre —que, tal como vimos, es generalmente atributo de la muerte— puede llegar a salvar la vida a un soldado herido (“...in campo cesi usque ad XII milia remanserunt, ita quod de utroque exercitu nulli alii euaserunt preter X qui obtecti sanguine remanserunt”⁸²).

En suma, la sangre goza en la obra de Ximénez de Rada de esa ambigüedad de la que habla Jean-Paul Roux: “Intimamente ligada a las imágenes de la muerte, y más aún a las de la vida [...], la sangre se ha considerado al mismo tiempo como peligrosa y bienhechora, nefasta y fausta, impura y pura. Si no ha dejado de rechazar y de atraer, es porque, como todo lo sagrado, y más aún, es esencialmente ambigua”⁸³. La sangre es positiva y negativa según las circunstancias, es el estigma de la violencia y la señal del espíritu indomable al mismo tiempo, de la tiranía y del ardor bélico.

* * *

Ahora bien, llegados a este punto y conforme a nuestro análisis, hemos visto dos grandes grupos de imágenes de la muerte en la obra de Ximénez de Rada: uno que se expresa como un ideal de muerte tranquila y debida a causas naturales y otro que evoca la violencia y la destrucción. Sin embargo, en una misma realidad histórica como la española, trádicio-

⁷⁹ En VI, 14, p. 194; V, 7, p. 154.

⁸⁰ III, 8, p. 86.

⁸¹ VIII, 10, p. 274. Esta referencia al “pillaje de los pobres” es significativa, ya que da cuenta de la práctica de saquear los campos de combate después de cada batalla y despojar a los muertos de sus pertenencias lo que, según da a entender el Toledano, debía hacerse con cierta残酷 ya que el autor se maravilla de que no corriese sangre.

⁸² IV, 15, p. 138.

⁸³ JEAN-PAUL ROUX, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Barcelona, Península, 1990, p. 9.

nalmente ligada a la lucha y al combate —aunque éstos no estuvieran siempre presentes—, con su inevitable secuela de muertos, ¿cómo se articulan ambas imágenes para demostrar que era necesario aceptar esa muerte violenta y que ésta podía llegar a ser feliz? Por otro lado, ¿cómo justificar esa violencia a los ojos de la religión cristiana, aun cuando ella transgredía el sacramento bíblico del *non occides*?⁸⁴

Tratemos ahora de ver dicha articulación, para lo cual nos centraremos en dos construcciones conceptuales del pensamiento del Toledano (que tuvieron gran difusión posterior) como son las ideas de *morir por la patria* y el *morir por la fe*.

¿Morir por la patria o morir por la fe?

El tema del *pro patria mori* fue objeto de un importante estudio por parte de Ernst Kantorowicz en 1951⁸⁵. Según este especialista, la nación de patria en la Edad Media conoció varios significados: en primer término, *patria* era una de las invocaciones del Paraíso, según la concepción del cristianismo primitivo —todo cristiano era ciudadano de la patria celeste—. En segundo lugar, *patria* era sinónimo de lugar natal —un significado próximo a la idea antigua de patria como equivalente a *polis*—; por último, encontramos el sentido más moderno de la voz *patria*, que alude a una comunidad mayor que la del simple lugar de nacimiento. Sin embargo, esta tercera acepción —en un momento en que las relaciones personales primaban sobre las públicas— “habían perdido el contenido emocional que las había caracterizado durante la Antigüedad, mientras que, por otro lado, este término estaba todavía bien lejos de corresponder a un territorio nacional o a un Estado territorial como los de la época moderna”⁸⁶.

Kantorowicz considera que, a lo largo de los siglos XII-XIII, hubo una profunda transformación del concepto de patria, cuyos “valores emocionales” descendieron “del cielo a la tierra”⁸⁷. En ese momento, los nacientes Estados —en particular, la monarquía francesa— adoptan el

⁸⁴ Para este tema, véase el trabajo de PHILIPPE CONTAMINE, *L'Eglise et la violence*, en “Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome IV. Un temps d’appréhension (1274-1449)”, París, Desclée-Favard, 1991, pp. 489-499.

⁸⁵ ERNST KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie (Pro patria mori) dans la pensée politique médiévale*. Aparecido originalmente en la “American Historical Review”, N° 58, fue publicado luego en francés en la obra de este autor, *Mourir pour la patrie et autres textes*, París, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 105-41. Mis citas corresponderán a esta última edición.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁷ *Ibid.*

término a partir de la primera acepción que enunciamos para laicizarlo y luego, poco a poco, atribuirlo a sí mismos.

Otro tanto ocurre con la idea del *morir por la patria*. Originalmente, quienes morían por la patria celeste eran los mártires. A partir del siglo XI, una vez convocada la cruzada, aparece la costumbre de equiparar al muerto en combate con un mártir de la fe⁸⁸ y, más tarde, la noción se extiende al principio de "morir por la fe y los hermanos", esto es, por la comunidad. Finalmente, a mediados del siglo XIII —siempre considerando la evolución francesa—, la "idea de guerra santa, que databa de las cruzadas, es casi totalmente secularizada y reemplazada por una guerra quasi santa por la defensa del reino..."⁸⁹. En este último caso, por tanto, el incipiente Estado se impregna de contenido divino —a través del paradigma del *corpus mysticum*— y traslada la noción del "morir por la patria celeste" a la de "morir por la patria terrestre".

Este doble movimiento de las monarquías medievales europeas (de laicización de la noción de *patria* y de transformación de la idea del *morir por la patria*) es uno de los mejores ejemplos de la relación poder secular - poder religioso dentro de la ideología política medieval.

A todo esto, ¿cómo se manifestaban estas ideas de *patria* y de *morir por la patria* en la España medieval? Ron Barkai ha dedicado unas páginas a este tema en su libro *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*⁹⁰. Partiendo de las grandes crónicas castellanas del siglo XIII —la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, el *Chronicon mundi*, de Lucas de Tuy y las *Historia Arabum e Historia de rebus Hispaniae*, de Ximénez de Rada, que nos ocupa— Barkai sostiene que "el nuevo fundamento [que aparece en estas crónicas con respecto a las precedentes], cuya importancia sobrepasa a todos los demás [...] junto con el fortalecimiento de la conciencia nacional patriótica y la mentalidad de lucha total contra el Islam, es la disposición y aún la ambición de morir por la patria y por la Iglesia"⁹¹.

⁸⁸ Existe toda una polémica historiográfica en torno al tema del surgimiento de la noción de combatiente-mártir en tiempos de la primera cruzada. Sin entrar en ella, señalemos brevemente las tesis opuestas de J. RILEY-SMITH (*The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, 1986), quien supone que tal noción surgió en el espíritu mismo de los cruzados —y no sería anterior a la propia cruzada— y su crítica por parte de JEAN FLORI (en particular, en *Mort et martyre des guerriers vers 1100. L'exemple de la première croisade*, "Cahiers de Civilisation Médiévale", nº 2, abril-junio 1991, p. 121 y ss.), que considera que la misma se gestó en los medios monásticos antes incluso del Concilio de Clermont.

⁸⁹ KANTOROWICZ, *op. cit.*, p. 123.

⁹⁰ Madrid, Rialp, 1991 (edición original de 1984). Véase en particular pp. 209-19.

⁹¹ *Ibid.*, p. 212.

En el caso particular de Ximénez de Rada, sostiene Barkai que en su obra se produce la unificación de dos conceptos, *patria* y *fe*, lo que "evidencia dos tendencias en una: la cristalización total del espíritu nacional y la conciencia española, y la profunda infiltración de los conceptos y la mentalidad de las cruzadas en la conciencia nacional"⁸².

Ahora bien, si analizamos la cantidad y forma en que aparecen las nociones de *patria* y *morir por la patria* en la obra del Toledano, creo que estas apreciaciones de Barkai necesitan matizarse. Por cierto, no cabe duda que el caso de Ximénez de Rada es significativo dentro de la historia del pensamiento peninsular —como dice Barkai— por varios motivos. Entre ellos me limitaré a citar dos que —creo— son de particular importancia para el análisis de este tema: el Toledano fue al mismo tiempo un representante de la Iglesia peninsular y del poder político local (su pensamiento, por tanto, se desarrollará e incidirá en ambos dominios); por otro lado, Ximénez de Rada fue nombrado en 1218 legado pontificio en España para convocar la cruzada a Oriente "y para la que los españoles, relevados de enviar efectivos humanos y materiales, tienen que emprender una gran ofensiva de distracción en la península..."⁸³. Por tanto, es lógico que estuviese bien informado de la legislación pontificia y de las ideas comunes en torno a la cruzada (la mentalidad, podríamos decir con Barkai) que primaba al otro lado de los Pirineos.

Ahora bien, ¿de qué manera aparece el término *patria* en la *Historia de rebus Hispaniae*? En total, Ximénez de Rada cita la voz cincuenta y nueve oportunidades, empleándola en sentidos semejantes pero con una cierta diferencia entre sí:

- 1) en primer lugar, *patria* es un sinónimo de tierra o de espacio físico sobre el que se mueven los personajes: los godos "discessione contempta in sua patria toto tempore feliciter remanserunt" —I, 16, p. 34—; los godos "ad patriam sibi traditam processrunt" —II, 4, p. 44—; Hilderico "Iudeos in patriam reuocauit" —III, 2, p. 76—; "alii [i.e., los godos] redire ad patriam et ampliorem sumere apparatum..." —III, 4, p. 78—; "[Rodrigo] a patria propulsauit [a los hijos de Witiza]" —III, 18, p. 99—; "[el obispo Sinderedo] Romanae patrie sese dedit oues deserens..." —III, 19, p. 101—; "[Alfonso I devolvió] ad patriam [a los prisioneros cristianos rescatados de manos de los musulmanes]" —IV, 5, p. 121—; "[Fernán González] fines patrie ampliuit" —V, 2, p. 150—; "[el rey García],

⁸² *Ibid.*, p. 213.

⁸³ FERNÁNDEZ VALVERDE, *op. cit.*, p. 23.

sue patrie restitutus..." —VI, 10, p. 187—; "[Pedro Ansúrez] pro rumoribus patrie curiosus... [señalando aquí el territorio cristiano]" —VI, 19, p. 200—; el asedio de Baeza se prolongaba "nec a patria uictualia portarentur..." —VIII, 14, p. 278—; "Rege itaque cum exercitu ad patriam redeunte..." [después de una campaña en el sur de España] —VIII, 14, p. 278.

Como vemos, estas utilizaciones de la voz *patria* oscilan entre dos de las acepciones medievales del término, según la caracterización de Kantorowicz antes señalada. *Patria* actuaría aquí en algunos casos como locativo, indicando el lugar de nacimiento o de procedencia y, en otros, designando un marco territorial mayor a aquél en que se muevan los personajes. Sin embargo, ni en un uno ni en otro sentido, se observa la idea de *patria* vinculada a un *Estado* territorial a la manera moderna. De hecho, esto se aprecia con mayor claridad en aquellas citas en que el Toledano limita el término al territorio en poder de los cristianos (los reyes, en sus campañas contra los árabes, van y vuelven desde y a la *patria*), aun cuando en otros pasajes del texto ha identificado a España como una comunidad y un área geográfica definida y bien delimitada;

- 2) en una segunda acepción, *patria* se acerca a la idea de comunidad, en sentido político y social, designando al conjunto de habitantes con un cierto grado de organización propia, que los diferenciaría de otros grupos semejantes. Así aparece en pasajes tales como "...diuersos populos effecerunt, et ab inuicem segregati climata prouincias et patrias diuiserunt..." —I, 1, p. 10—; "[Alfonso II rechazó a los musulmanes y] pacem patrie confirmauit [aquí puede aludir tanto a la tierra como a la comunidad de gentes]" —IV, 8, p. 124—; "[Fernán González] pacis dulcedinem in patriam nutriebat [refiriéndose a Castilla]" —V, 2, p. 150—; "[los nobles solicitaban a García III de Navarra que les devolviera sus tierras] et leges patrias confirmaret" —VI, 10, p. 188—; "[Alfonso VIII consideró que era preferible el combate antes que] uidere mala patrie et sanctorum" —VII, 36, p. 257—⁹⁴; "[la muerte del infante Fernando fue] fletus patrie..." —VII, 36, p. 258—; "[el rey Alfonso VIII conciliaba las posiciones de los distintos grupos de extranjeros llegados a España para participar en la campaña contra los musulmanes] quasi non unius patrie incola, sic mores omnium in se sciuit assumere..." —VIII, 4, p. 263—; "[Fernando III llevó con paz y moderación las riendas del] regnum et patriam" —IX,

⁹⁴ Esta aclaración "de los santuarios" parecería sugerir que en este caso *patria* aludiría a la organización no religiosa del territorio, esto es, el poder político laico.

10. p. 290—; etc. Aun cuando en estos ejemplos parecería que *patria* tiene un contenido, si se quiere, más moderno del vocablo (en la medida que hace referencia a la tierra, lo social y lo político) todavía no parece advertirse el sentido ideológico de patria, que implica la interiorización subjetiva de dichos componentes;
- 3) por último, de todas las veces que Ximénez de Rada emplea la palabra patria en su texto, sólo en muy pocos casos se puede decir que haya empleado el vocablo con el sentido propio de patria al que nos referíamos, con toda su carga subjetiva (y aún así, algunos de estos empleos son bastante ambiguos): “Tempore enim uastationis Arabum scripta et libri pereunte patria perierunt...” —prólogo, p. 6—; “[el traidor Paulo] regi et patrie iuramento [...] roborauit. [La sentencia de los señores y dignatarios consideró a Paulo y los suyos] regis et patrie proditores, eo quod in regis mortem et patrie exterminium coniurassent” —III, 9, p. 88—; “[En el reinado de Alfonso VI] habundauit [...] iusticia, finem accepit seruitus, consolaciones lacrime, augmentum fides, dilatationem patria, audaciam populus [...] dextera eius presidium patria...” —VI, 21, p. 202—⁹⁵.

En suma, vemos que la simple utilización del término *patria* no debe ser considerado como exponente de una “conciencia patriótica” y mucho menos a nivel nacional —aunque sí puede decirse que hay una idea de unidad histórica vinculada a nociones como “Hispaniae” o la búsqueda de un pasado común—. Por otro lado, no debemos olvidar que estamos analizando destacados ejemplos de la cronística española medieval —tanto en este caso como en los otros considerados por Barkai—, con un contenido ideológico y propagandístico propio. En otras palabras, ¿hasta qué punto esta noción de patria —con todas las salvedades hechas— se extendió y arraigó en la sociedad, fuera de los marcos de poder laico y eclesiástico que la formularon? ¿Cuándo realmente se impuso dicha “conciencia patriótica”? ¿En el siglo XIII —como sugiere Barkai, lo que no parece en este caso—, en el XV —como sostiene Nieto Soria— o recién con el Estado moderno de los Austrias⁹⁶?

⁹⁵ En esta última cita, el primero de los usos de la palabra —*dilatationes patria*— parece corresponder más a nuestra primera acepción, es decir, como tierra. La segunda, en cambio (aunque igualmente ambigua) tendría una connotación más moderna, lo que nos llevó a incluirla en este tercer grupo.

⁹⁶ NIETO SORIA, *op. cit.*, p. 241. El autor formula una pequeña observación sobre el tema de la patria en el apéndice de su obra, limitándose a señalar que dicha “modernización” del concepto es consecuencia —tal como lo explicara Kantorowicz— de la consideración del reino como *cuerpo político*. En cambio, señala que lo verdaderamente importante es que esa concepción supone un lazo de fidelidad hacia Castilla —espacio que analiza— situado por sobre cualquier otro, que implica la

La misma pregunta aparece si consideramos la ideología del "morir por la patria", según la expone el Toledano. En primer lugar, en el texto que analizamos sólo se menciona en una oportunidad la frase "mori pro patria", y ésta no tiene nada de contenido nacional: el conde castellano García Fernández, frente a los saqueos y conquistas de los musulmanes en su territorio, se enfrentó a ellos, "magnanimitate pulsatus, licet gens sua in eum et filium esset diuisa, eligens mori pro patria..."⁹⁷. Como vemos, patria aludiría en este caso al condado castellano (y de ningún modo a la totalidad del territorio español). Por otro lado, también parece seguro que hace referencia a la comunidad de tierra y gente, ya que el cronista ha aclarado que el conde prefirió "morir por su patria" pese a la oposición de parte de la población y que, además, eso era un rasgo de la generosidad de su corazón. En suma, patria aludiría más a una causa (la defensa del territorio) que al concepto moderno del vocablo.

Lo mismo ocurre en otras dos oportunidades en que se alude a significados próximos al de "morir por la patria"—en el sentido de sacrificio personal por un objetivo—. En uno, Alvar Fáñez se dirige a Alfonso VI recordándole la sangre que derramara por "...civitatem et oppidorum, patrie et castrorum..."⁹⁸, utilizando el término en su acepción de territorio. En el otro, aunque más ambiguo, se hace referencia también a la tierra y las gentes en poder de los cristianos; cuando alude a las Ordenes militares, el Toledano escribe: "Qui laudabant in psalmis accincti sunt ense et qui gemebant orantes ad defensionem patrie"⁹⁹, siempre delimitándola a la zona bajo control cristiano.

Si tenemos en cuenta, por tanto, las escasas oportunidades en que Ximénez de Rada expone la concepción ideológica del "morir por la patria" y el contenido que atribuye a ésta, no parece que dicha noción constituyera una clave esencial de su pensamiento y que tampoco tuviera la intención de difundirla.

Sin embargo, en su texto figura una clara afirmación de la necesidad de luchar y morir frente al musulmán, a la que dota de un contenido ideológico propio. Aquí, tendríamos que considerar otra coordenada de su exposición, mucho más abarcadora que la de *patria*—para la época— y más asimilable para la mentalidad popular: la de morir por la fe.

equiparación de la fidelidad a la patria con la fidelidad al monarca. De aceptarse esta última idea, tenemos que pensar que la ideología política del siglo XV ha variado notablemente de la del XIII —por lo menos, según nuestro ejemplo— ya que Ximénez de Rada, en todas sus citas, ha identificado separadamente al rey de la patria.

⁹⁷ V, 18, p. 168. El subrayado es mío. La crónica alude al levantamiento del hijo de García Fernández, el conde Sancho García, ocurrido en 995.

⁹⁸ VI, 32, p. 217.

⁹⁹ VII, 27, p. 250.

La fe religiosa como motor de la lucha aparece constantemente en la *Historia*, de Ximénez de Rada. Esta concepción no resulta extraña si consideramos que el Toledano fue, como antes señalábamos, el representante papal para la difusión de la cruzada en España. De hecho, tal carácter se aprecia tanto en la terminología que utiliza como en el cuidado que pone en difundirla. A la fe —junto con la lealtad— dedica la primera parte del capítulo 18 del libro VII de su obra, señalando: “Quid fide gloriosius? *Impossibile est Deo placere quempiam sine fide*, si prima gracia in iustificatione impii fides a theologis predicatur et per hanc dampnatus home gracie redonatur”¹⁰⁰.

De la misma manera, uno de los atributos mayores que puede adjudicar a un monarca es el de “defensor fidei”¹⁰¹. La fe justifica la lucha en todo sentido: Ramiro I, “...nolens ociosus a Dei servicio inueniri, aggressus est loca Arabum et tam in uillis quam in agris cuncta que repe-riit...”¹⁰² y Alfonso VIII, “...set strenuitatis proposito et zelo fidei ani-matus in nomine Domini mouit guerram”¹⁰³.

La fe —y esto es muy importante— santifica el combate y a aquéllos que participan en él (claro está, en defensa de ella). El ejército cristiano es el “exercitus Domini”¹⁰⁴, la lucha es la “bellum Domini”¹⁰⁵, las victorias se consiguen “per Dei gratiam”¹⁰⁶, “dante Domino sic euenit”¹⁰⁷.

Por último, la fe llega a justificar lo que llamaremos el “suicidio militar”, la voluntad de morir en la lucha en defensa de la religión¹⁰⁸. Como bien lo expresara Jean-Claude Schmitt, “...en el ejercicio mismo de la violencia, en el torneo o en la guerra, el noble podía sin dificultad adoptar una conducta suicida conforme a su estado”¹⁰⁹. Es el caso del

¹⁰⁰ VII, 18, p. 240. El subrayado corresponde a *Hebreos*, II, 6.

¹⁰¹ VII, 27, p. 249.

¹⁰² IV, 13, p. 133.

¹⁰³ VII, 34, p. 256.

¹⁰⁴ VIII, 5, p. 264.

¹⁰⁵ Por ejemplo, en VIII, 6, p. 266; VIII, 9, p. 270, etc.

¹⁰⁶ VIII, 7, p. 267.

¹⁰⁷ VIII, 8, p. 289.

¹⁰⁸ Estas intenciones suicidas de los guerreros en esta crónica ya fueron señaladas por JOSÉ MARÍA GÁRATE CÓRDOBA en su libro, *Espríitu y milicia en la España medieval*, Madrid, Publicaciones españolas, 1967, p. 224. El mismo autor también las encuentra en los versos 438 y 444 del *Poema de Fernán González* (véase p. 62 de la obra citada).

¹⁰⁹ JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Le suicide au Moyen Age*, “Annales (E.S.C.)”, 1976, nº 1, pp. 3-28. La cita corresponde a la p. 7. En el caso francés, Jean-Pierre Poly y Eric Bournazel ya habían señalado la “violencia irreprimible” que primaba en la nobleza caballeresca exaltada en la *Chanson de Geste* (*El cambio feudal [siglos X al XIII]*, Barcelona, Labor, 1983).

citado Alfonso VIII, quien "pro fide Christi mori desiderans"¹¹⁰. En vísperas de la batalla, el monarca dice al arzobispo de Toledo —el propio Ximénez de Rada—, "Hic, archiepiscope, moriamur. Talis enim in tali articulo mors dedecet", a lo que este último respondió "Si Deo placet, corona uictorie, non mors instat; sin autem aliter Deo placuerit, uobis comori omnes communiter sumus parati"; el rey "mori aut uincere firmus erat"¹¹¹. Idénticas consideraciones se pueden ver en el pasaje referido a la resistencia presentada por Pelayo y los suyos ante los invasores, llegando los primeros a preferir "pro fide commori"¹¹².

Por cierto, ésta no es la única justificación al suicidio militar que aparece en la obra. El deseo de morir en el combate se encuentra igualmente reconocido en caso de hambrunas desesperadas ("...elegerunt bello magis quam fame deficere..."¹¹³), de encuentros decisivos —aun cuando no se tratase de guerras por la defensa de la fe ("Fertur [de Atila] autem desperatis rebus in supremo agmine de sellis equinis pyram struxisse, ut si irruerent aduersarii flammis se ingereret consumendus, ne aut aliquis eius uulnere letaretur aut in posttestatem hostium dominus tantarum gencium deueniret"¹¹⁴)—; de una esclavitud posible o de un dominio opresor ("[los españoles] malebant enim mori liberi quam in Franco-rum degere seruitute..."¹¹⁵) o de deshonra (el ayo de García III de Navarra le hace saber a éste "Intelligo quod hodie uictus et inglorius morieris, set ego premoriar, ne te uideam morientem quem tanto studio entriui. [Acercándose el enemigo] ille nutricius depositis clipeo, galea et lorica pannis dumtaxat usualibus circumiectus, sola lancea et gladio comitatus, morti in prima acie se obiecit, ne alumpni et gentis excidii esset testis"¹¹⁶).

Todas estas invocaciones al combate y a la necesidad de luchar y morir en él —que llegan a justificar el suicidio por una causa— encuentran su expresión más acabada en un pasaje muy significativo del texto, en el que Ximénez de Rada asimila dicha muerte en defensa de la fe con el *martirio*. Así, se verifica el traslado de una auténtica noción ideológica nacida en el ambiente de las cruzadas —sin importar ahora si la misma

¹¹⁰ VII, 34, p. 256. También en VIII, 5, p. 264 (haciendo referencia a los extranjeros que intervinieron en la Reconquista en esa época).

¹¹¹ VIII, 10, p. 273.

¹¹² IV, 4, p. 120.

¹¹³ II, 2, p. 41.

¹¹⁴ II, 8, p. 52. También en III, 20, p. 103: "[Rodrigo] antequam fugeret, permetteret se occidi...".

¹¹⁵ IV, 10, p. 127. En el mismo párrafo, más abajo, se repite "[todos] elegerunt mori pocius quam seruire...".

¹¹⁶ VI, 10, p. 188.

se forjó en la mente de los autores canónicos o en el espíritu de los cruzados¹¹⁷— al pensamiento castellano medieval. Sin embargo (y en esto también creemos que deben matizarse las conclusiones de Barkai), habría que analizar hasta qué punto tal noción se generalizó en la sociedad castellana de la época —su inclusión en otros ámbitos ya ha sido estudiada—. La cita en cuestión se encuentra en la descripción de la batalla de Las Navas de Tolosa: “Dispositis itaque aciebus, eleuatis ad celum manibus, directis ad Deum oculis, *cordibus ad martirium excitatis*, protensis uexilli fidei et nomine Domini inuocato, ad belli discrimina omnes pariter peruererunt”¹¹⁸. Por cierto, ya no se trataba de un mártir según el modelo del cristianismo primitivo, esto es, aquél que aceptaba resignadamente el sufrimiento y la muerte por la fe. Ahora, en cambio, el martirio implicaba una actitud activa, la de la lucha, aunque el fin último seguía siendo el mismo.

Esta idea se repite con cierto matiz diferente en un pasaje anterior del libro, aunque de una manera más ambigua (y sin anotar expresamente la palabra *martirio*). Cuando Ximénez de Rada cuenta la forma en que se produjo la concentración de fuerzas previas a la misma batalla citada, refiere que llegaron a España “multi [...] christiane religionis diuersorum uotorum et professionum zelo et compassionē moniti...”¹¹⁹, dando a entender que dichas promesas y votos estaban difundidas, al menos, en ciertos círculos de combatientes ultrapirenaicos.

Si comparamos ahora estas dos últimas nociones —el suicidio militar y el martirio militar—, vemos que el Toledano ha puesto especial énfasis en la primera frente a la segunda que, de hecho, sólo ocupa un breve pasaje de su obra. ¿Habrá que suponer entonces que aquélla estaba más difundida en la Castilla medieval que ésta? Si nos atenemos al relato, habría que concluir que la mentalidad del autor —y quizás la de toda su sociedad— parece haber puesto más énfasis en exaltar el arrojo del combatiente y la fama que dejaba en este mundo que las promesas de una vida paradisiaca (que parece haber relegado a los extrapeninsulares)¹²⁰. De ser correcta esta hipótesis, tendríamos un paralelismo con las expresiones desgarradas de dolor en las exequias fúnebres, donde también se lamentaba una desaparición terrestre y se olvidaban las recompensas divi-

¹¹⁷ Véase supra, nota 88.

¹¹⁸ VIII, 9, p. 271. El subrayado es mío.

¹¹⁹ VIII, 3, p. 282.

¹²⁰ Para el tema de la fama en la literatura castellana medieval sigue siendo de consulta indispensable la obra de MARÍA ROSA LIDA DE MALKIEL, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983 (edición original de 1952).

nas. Por lo pronto, lo que sí es seguro es que ese espíritu bélico primó en el arzobispo más que la doctrina canónica, manifestando su tácita aprobación a esas acciones suicidas —inclusive en circunstancias ajenas a la defensa de la fe, como pueden ser la esclavitud o el hambre— aun cuando éstas contravenían el principio bíblico de que la vida sólo es quitada por voluntad de Dios y de que esas desgracias e infortunios eran una prueba divina que sopesaba la resignación del cristiano hacia el destino que le fuera impuesto por Dios.

Quedaría finalmente por ver cuáles son las imágenes de lo maravilloso que figuran en la *Historia de rebus Hispaniae*, deteniéndonos especialmente en la intervención de lo sobrenatural en lo terreno y la utilización de lo escatológico como recurso ejemplarizador (castigando o recompensando una labor humana).

Lo maravilloso y lo sobrenatural en la obra del Toledano

Dentro de este conjunto de representaciones, distinguiremos cuatro grandes grupos de hechos maravillosos¹²¹: 1) la participación de lo celestial junto a lo humano en actos concretos, 2) el castigo divino, 3) los acontecimientos asombrosos (en ellos lo celestial, aunque no intervenga directamente, guía la acción —lo que lo diferencia del primer grupo—), y 4) los mensajes de trasmundo (ya sea a través de fenómenos cósmicos o de anuncios enviados por los habitantes del más allá).

En lo que hace al primer conjunto considerado, debemos señalar especialmente la participación directa que tiene la divinidad junto a los peninsulares en ciertos momentos críticos de la historia de España: es el caso de la desesperada resistencia de Pelayo y los suyos frente al avance musulmán. Refugiados entonces los cristianos en una cueva y asediados por el invasor, se cuenta que "...Dei manu pro suis conclusis misericorditer dimicante..."¹²², las flechas y piedras que lanzaban los musulmanes volvían a ellos matándolos, con lo cual perecieron "por disposición divina" veinte mil invasores.

¹²¹ La teoría sobre la función de lo maravilloso en el mundo medieval ha conocido en los últimos años una abundante bibliografía. Sólo a título de ejemplo me permito remitir a los trabajos de JACQUES LE GOFF, en especial su artículo *Lo maravilloso en el Occidente medieval*, en "Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval", Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 9-24. También analizó el tema de lo maravilloso —vinculado a la religión— RAOUL MANSELLI en "Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo", Roma, Studium, 1985 (donde hizo uso de las cuestionables categorías de análisis "eruditio-popular").

De la misma manera, esa intervención divina prosigue cuando los sobrevivientes de esa matanza celestial que volvían a sus asentamientos fueron arrojados al río al derrumbarse la cornisa por la que caminaban “et Egipciorum submersio nouo miraculo presentatur”¹²³. Con esta última acotación, Ximénez de Rada —como otros tantos representantes de la historiografía hispana medieval— establece la analogía con el texto bíblico, insistiendo en el valor de los españoles como *nuevo pueblo elegido*.

Este protagonismo divino —hasta ahora reservado a Dios— es atribuido a Santiago Apóstol, en su carácter de protector de España, a medida que avanzamos en el relato. Así aparece en el episodio de la lucha entre Ramiro I y los normandos, cuando el monarca recibe la visita del santo instándolo a la lucha. En medio de ésta apareció el propio Santiago “in equo albo nexillum album manu baiulans [...]. Ex tunc, ut fertur, hec inuocatio inoleuit: *Deus adiuua, et sancte lacobe*”¹²⁴.

La segunda forma de participación de lo maravilloso que reseñamos es la que corresponde al castigo divino. En este caso hay una diferencia significativa con respecto al anterior, ya que el cronista da a entender que la participación celestial cumple aquí una función penalizadora sin importar el carácter o condición de quien la ha cometido (aunque naturalmente los castigados son, en su mayoría, los musulmanes). El ejemplo más claro es el saqueo que Almanzor cumplió en la sede compostelana. Espantado por un rayo, el musulmán se vio impedido de profanar el cuerpo del Apóstol, pero consiguió arrebatar las campanas de su iglesia. Por ello, “...percussus a Domino [los árabes] pro scelere sacrilegii dignam sustinuit ultionem, nam qui sanctum locum apostoli prophanaerat, inmunda sui plaga, scilicet, dissenteria, fere totus exercitus est consumptus...”¹²⁵.

Como dijimos, también los cristianos pueden ser víctimas de estos castigos: los mismos ataques de Almanzor son interpretados como la “ira celestis Regis”¹²⁶; una tremenda sequía (y la consiguiente hambruna) fue la represalia del cielo por el prendimiento del obispo de Oviedo por parte del rey Vermudo¹²⁷; los “excesos de los hombres... los delitos y los robos” son la causa de las epidemias que Dios enviará después de la caída de Úbeda¹²⁸; etc.

¹²² IV, 2, p. 117.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ IV, 13, p. 133.

¹²⁵ V, 16, p. 165. Una imagen semejante se encuentra en la epidemia lanzada por el mismo santo contra los musulmanes en tiempos de Ramiro III (V, 12, p. 160).

¹²⁶ V, 15, p. 164.

¹²⁷ V, 17, p. 166.

¹²⁸ VIII, 12, p. 276.

En lo que hace al tercer grupo de manifestaciones —hechos asombrosos sólo explicables por la intervención divina— sus protagonistas son generalmente personajes de reconocida devoción y celo religioso que, gracias a tales intervenciones, consiguen afrontar empresas riesgosas o librarse de muertes seguras. Es el ejemplo del obispo zaragozano Tajón (quien recibe la visita de un grupo de santos que le revelan el lugar donde se encontraba, dentro de la biblioteca vaticana, el libro que se le había encargado hallar y llevar copiado a España¹²⁹); san Ildefonso —famoso por la casulla que le regala la Virgen—¹³⁰ y el obispo Ataúlfo —a quien el rey Vermudo tratara de matar por medio de un toro, que finalmente se doblega ante su presencia¹³¹—. Por cierto, no sólo los miembros del cuerpo eclesiástico son los beneficiarios de estas gracias: éstas también pueden manifestarse en seglares como la hermana de Alfonso V —enviada como esposa al rey de Toledo, Abdalla— quien, al ser forzada por su marido, recibió la ayuda de un ángel que golpeó a éste y finalmente fue devuelta a su hermano¹³², o la reina Urraca (esposa del navarro García Iñíguez Arista), quien dio a luz a su hijo después de haber sido atravesada en el vientre por una lanza árabe y a través de esa misma herida¹³³.

Finalmente, el cuarto grupo de hechos sobrenaturales correspondería a los mensajes celestiales, transmitidos bajo dos formas: como fenómenos cósmicos o bien como anuncios divulgados por santos, ángeles, etc. Es de remarcar, en este último sentido, que estas *revelaciones* no siempre comportan *apariciones*, es decir, el mensaje puede ser transmitido sin necesidad de que aquél que lo difunde se presente ante el receptor del mismo. Entre ellos debemos señalar, por citar algunos, el anuncio dado por Santiago a Ramiro I en vísperas de su combate contra los normandos —aquí el monarca ve efectivamente al apóstol¹³⁴—, el anuncio recibido por el peregrino griego acerca del día y la hora de la toma de Coimbra por Fernando I¹³⁵; el aviso de la caída de Baeza en manos cristianas dado por el apóstol a Alfonso VII¹³⁶ y el mensaje de San Isidoro al sacristán de Ciudad Rodrigo sobre el inminente ataque musulmán en tiempos de Fernando II¹³⁷.

¹²⁹ II, 20, pp. 69-70.

¹³⁰ II, 22, pp. 71-74.

¹³¹ V, 13, pp. 160-61.

¹³² V, 18, p. 167.

¹³³ V, 22, p. 171.

¹³⁴ IV, 13, pp. 132-33.

¹³⁵ VI, 11, pp. 190-91. Esta leyenda también se encuentra como uno de los milagros de Santiago en el *Liber Sancti Jacobi*, libro II, milagro XIX.

¹³⁶ VII, 11, p. 232.

¹³⁷ VII, 21, p. 243.

Por su parte, los fenómenos cósmicos también actúan como indicadores de sucesos extraordinarios. Éstos aparecen en el pasaje sobre la batalla de Campos Catalaúnicos que contuvo el avance de Atila: "Multus signa celi et terre eodem tempore precesserunt quorum prodigiis tanta belli crudelitas signabatur. Nam assiduis terre motibus homines conturbati, a parte Orientis luna fuscata, a solis occasu apparuit stella cometes atque ingenti manitudine infausta prenuncians diu fulsit; ab Aquilonis plaga celum rubuit sicut ignis, inmixtis per ruborem igneum lineis clarioribus, que in speciem hastarum fulgencium rutilabant. Nec mirum si tantarum gencium tanta strages tot portentis diuinitus mostraretur"¹³⁸.

Igualmente, estos fenómenos cósmicos se señalan en tiempos de Recesvinto —cuando se siente pánico por un "eclipsi solis, stellis in meridie apparentibus..."¹³⁹— y de Ramiro II¹⁴⁰.

Por otro lado, estos mensajes celestiales podían adoptar otra forma, como ser la de hechos prodigiosos o asombrosos. Entre éstos, Ximénez de Rada cita la columna de humo y la abeja que salieron de la cabeza del godo Wamba cuando éste fue ungido (lo que fue interpretado como un signo de paz y prosperidad para su reinado)¹⁴¹; las voces angelicales que acompañaron en su muerte a Alfonso I¹⁴²; el mensaje de San Isidoro a Fernando I revelándole el día de su muerte —según vimos más arriba¹⁴³— y el vaticinio sobre el deceso de Alfonso VI, cuando "octauo etenim die, in natuuitate sancti Iohannis, hora VIa, de lapidibus qui erant in altaris gradibus cementari, non ex terra uel ex iuncturis, set ex ipsa substancia lapidum cepit aqua cunctis uidentibus emanare, et tribus diebus continue emanauit. [Una vez conocida la muerte del rey el hecho encuentra explicación ya que] luctus et tribulatio Hispanie orphane imminebat, quare et duri lapides plorauerunt"¹⁴⁴.

Estos mensajes reveladores del futuro no deben confundirse con los presagios adivinatorios que también tienen su lugar en la obra de Ximénez de Rada. En este último caso, las profecías no proceden directamente de lo divino sino que son hechas por los hombres. En este sentido, el Toledano mantiene la misma actitud de desprestigio y rechazo hacia las prácticas de agoreros y adivinos que vemos en la alta jerarquía peninsular.

¹³⁸ II, 8, p. 53.

¹³⁹ II, 22, p. 72.

¹⁴⁰ V, 7, p. 154.

¹⁴¹ III, 1, p. 75.

¹⁴² IV, 5, p. 122.

¹⁴³ VI, 13, p. 193. Véase supra, p. 93.

¹⁴⁴ Vi, 34, pp. 218-19.

lar¹⁴⁶. Así, al referirse a éstos lo hace en términos de “respuestas erróneas de los adivinos”¹⁴⁶, señalando que tales consultas eran propias de romanos como Liborio, quien hubiera conseguido su propósito –vencer a los godos– de haber actuado por la fe “quam fallacibus demoniorum auspiciis...”¹⁴⁷.

Finalmente, hemos separado de este conjunto de manifestaciones aquéllas que atañen exclusivamente al demonio. Éste, en comparación, no cumple un papel demasiado destacado en la *Historia* ni tampoco aparece como el único instigador de las desgracias de los cristianos. Por ejemplo, ya vimos que muchas veces las venganzas divinas eran producto de las mismas faltas de los hombres y, de idéntica forma, la derrota en el campo de batalla suele ser explicada porque “así lo quiso el Señor”¹⁴⁸. Ximénez de Rada se refiere al diablo como Lucifer una sola vez en todo el texto, al comienzo del mismo, cuando compara la soberbia que llevó a los hombres a construir la torre de Babel con aquélla que hizo rivalizar al demonio con Dios¹⁴⁹, lo cita como Satán en dos oportunidades –apareciéndolo éste como figura subalterna al demonio propiamente dicho y actuando como su enviado–¹⁵⁰, simplemente como “demonio” en otras tres¹⁵¹, como “diablo” en una¹⁵² y utilizando la idea de “enemigo del género humano” un par más¹⁵³.

¿Cómo se manifiestan estas referencias demoníacas? El diablo puede ser el consejero nefasto del hombre, el que lo conduce al error (como es el caso del romano Liborio que antes señalábamos); puede ser el motivo aducido por algún rebelde arrepentino para explicar su acción pasada (el duque Paulo en tiempos de Wamba)¹⁵⁴ o sirve para catalogar a todo enemigo cristiano, en particular al musulmán, al que se presenta genéricamente como “adorador de demonios”¹⁵⁵. Por último, figura como insti-

¹⁴⁶ Véase, por ejemplo, el artículo LIX del II Concilio de Braga (572); artículo XXIX del IV Concilio de Toledo (633); artículo V del Concilio de Compostela (1056); artículo XI del XII Concilio Compostelano (1289), etc., citados por RAQUEL HOMET, *Cultores de prácticas mágicas en Castilla medieval*, “Cuadernos de Historia de España”, LXIII-LXIV, Buenos Aires, 1980, p. 178 y ss.

¹⁴⁷ II, 8, p. 50.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ IV, 23, p. 146.

¹⁵⁰ I, 1, p. 9.

¹⁵¹ En III, 17, p. 98 y VIII, 6, p. 265.

¹⁵² En II, 8, p. 50 (2 veces) y VII, 27, p. 250.

¹⁵³ En III, 9, p. 88.

¹⁵⁴ En III, 16, p. 97 y VIII, 1, p. 259.

¹⁵⁵ III, 9, p. 88.

¹⁵⁶ Por ejemplo, en VII, 27, p. 250.

gador de las malas acciones y la discordia humana en un par de casos. El primero, en tiempos de Witiza, aun cuando en todo momento se remarca que la acción del diablo se introdujo a partir de la obra de ciertos hombres (como el propio rey) o directamente por mandato de Dios: "...quia Dominus uoluit Gothorum gloriam incuruare, Sathan inmisit in pacem quam simulauerat Witiza"¹⁵⁶. Igualmente, el diablo es el causante de la discordia y la división del ejército cristiano en vísperas de Las Navas de Tolosa¹⁵⁷. En ningún otro pasaje Ximénez de Rada incorpora al demonio como factor de destrucción o desgracias humanas. Las grandes traiciones —como la del conde Don Julián—, los crímenes, los sangrientos sacrilegios son obra de hombres y no de demonios.

En suma, vemos que el Toledano ha mantenido en su relato esa firme convicción del papel que cumplía lo maravilloso en la vida cotidiana que es propio del ambiente mental de su tiempo. Sin embargo, esta relación con lo sobrenatural debe ser matizada: si bien manifiesta claramente su convicción acerca del papel que cumplen los anuncios o las profecías para revelar el destino del hombre (capacidad de revelación que reserva a algunos elegidos del Señor), en cambio expresa cierta reserva sobre las intervenciones directas de lo celestial o lo infernal sobre este mundo. En especial, dicha reserva se manifiesta en aquellos pasajes que describen los combates en que los hombres aparecen ayudados por seres sobrenaturales. En estos casos, el cronista ha marcado una distancia en el relato utilizando perífrasis tales como "se cuenta que..." —distancia que, repito, no se aprecia en otros pasajes en los que cuenta hechos maravillosos *propiciados* pero no *actuados* por lo sobrenatural—. No queremos aseverar con esto que Ximénez de Rada dudase de estas intervenciones celestiales, pero resulta llamativo el matiz "despersonalizador" que ha puesto en estas referencias, al parecer sin querer asumir la responsabilidad de las mismas.

En general, la *Historia*, sin prescindir de lo maravilloso, lo emplea como un recurso moderado, ligándolo más a lo celestial que a lo infernal. En todo caso, esas intervenciones sobrenaturales parecen secundar lo humano pero no actúan en su lugar. Con esto, el Toledano refuerza una vez más la idea de que la historia de España debe ser entendida como el resultado de una empresa humana, que cuenta con el favor divino y responde a sus designios pero que también tiene una cuota de "libre arbitrio" —que a su vez puede ser objeto de castigo o recompensa celestial.

* * *

¹⁵⁶ III, 17, p. 98.

¹⁵⁷ VIII, 6, p. 265.

En síntesis, estas observaciones nos han permitido ver cómo la muerte y lo escatológico vinculado a ella se revela como una de las formas de divulgación de un tipo de discurso, en el que se mezclan ideas tradicionales, ideologías explícitas y recursos propagandísticos. Dicho discurso sirve, a su vez, para analizar los objetivos y programas comunes que se presentan en una sociedad. El análisis de estas "historias locales" —como la del Toledano— demuestran qué paradigmas de muerte existieron en cada época —más allá de los sentimientos populares— y, sobre todo, en cada región. No debemos olvidar que así como se compartían formas de vida, también se compartían formas de muerte y no resulta extraño, por tanto, que se empleen unas y otras para difundir los ideales históricos propios de cada comunidad.

ARIEL GUIANCE