

**ÍNDICE**  
**Cuadernos del Cemyr nº 4, 1996**

MERCEDES BREA, <i>Tipos marginales satirizados en la lírica gallego-portuguesa</i> .....	13
JOSÉ LUIS ALONSO HERNÁNDEZ, <i>Tipos matinales de la Edad Media al Barroco en España</i> .....	35
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA HERRERO, <i>El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales</i> .....	67
BASILIS CHRISTIDES, <i>Marginados en el mundo bizantino y árabo-islámico: lisiados, feos y negros</i> .....	101
PEDRO GUARDIA MASSÓ, <i>Marginación y opresión en los Cuentos de Canterbury y en Pedro el Labriego</i> .....	107
MANUEL MARCOS CASQUERO, <i>Clérigos vagabundos</i> .....	125
ACTIVIDADES DEL CEMYR .....	151

Mercedes BREA

## TIPOS *MARGINALES* SATIRIZADOS EN LA LÍRICA GALLEGO-PORTUGUESA

Si aceptamos la denominación de *marginados* para referirnos a aquellas personas que se encuentran situadas en el límite (o más allá de él) de lo que se considera propio de una sociedad determinada, tendríamos que empezar definiendo qué se entiende por «nuclear» o «normal» en cada circunstancia cronológica y espacial precisa, porque los valores sociales experimentan variaciones en la medida en que se modifican las condiciones que los rodean o incluso, en algunos casos, los originan<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, para Jacques Le Goff, en la sociedad cristiana del Occidente medieval<sup>2</sup> podrían considerarse «marginales» o «marginados» los heréticos («[ils] furent donc pourchassés et rejetés dans les espaces d'exclusion de la société»), los judíos (les fue impuesto por el Concilio de Letrán de 1215 «le port de l'insigne distinctif: la rouelle») y los leprosos («qui sont mis à l'index, parqués, traqués»); y, en cierto modo, también los juglares y vagabundos —incluyendo parcialmente en estos los mendigos y algunos extranjeros sospechosos—, así como los locos y los hechiceros (que practican el culto al demonio), o los que pecan «contra natura». Para ellos (al menos, para una parte de ellos) se habilitaban lugares especiales fuera de los muros de las ciudades<sup>3</sup>, mostrando de ese modo, con total claridad, su posición de seres marginales o marginados.

Resulta, pues, imprescindible fijar con antelación el alcance que pretendemos dar a cualquier aproximación a ese mundo tan difícil de establecer

---

<sup>1</sup> Advértase cómo inicia, por ej., J.L. Alonso su conferencia en este seminario: «con tipos marginales me refiero exclusivamente a aquellos que se caracterizan por un comportamiento delictivo o para-delictivo en relación con la legislación vigente en cada momento histórico».

<sup>2</sup> Cfr. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París, 1977<sup>5</sup>, pp. 387-396.

<sup>3</sup> *Vid.* también el tratamiento dispensado a las prostitutas en la conferencia de M<sup>a</sup> del Carmen García Herrero.

con parámetros fijos<sup>4</sup>. Porque además, por si no fuera suficiente con lo ya indicado, podemos adoptar distintos enfoques y abordar el problema desde un punto de vista puramente histórico, o sociológico, o económico, incluso artístico, pero también utilizando criterios lingüísticos o literarios. Y justamente esto último es lo que nos proponemos intentar en esta intervención: situarnos en un contexto literario prefijado —el código poético conocido como *fin'amor*<sup>5</sup>— y analizar una serie de circunstancias o cualidades que se consideran contrarias, o no conformes, a su configuración. Nos imponemos, todavía, una limitación adicional, relativa al ámbito que pretendemos abarcar, el cual se reduce a la lírica gallego-portuguesa, vista a través de ese espejo constituido por las cantigas de escarnio y maldecir<sup>6</sup>. Dicho de otro modo, no es objeto de nuestra atención en este momento la marginación tal como pudiera ser establecida de acuerdo con unas condiciones históricas y sociales concretas, sino esos seres o categorías que quedan fuera, o en el borde mismo, de unas convenciones literarias determinadas, que son las que rigen un género literario, la lírica trovadoresca, y su aplicación en las cortes de Portugal, León y Castilla desde comienzos del siglo XIII hasta mediados del siglo XIV<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> El vol. nº 5 de *Senéfiance* está dedicado a *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales (II Colloque CUERMA, Aix-en-Provence, 4-6 mars 1977)*, Edit. CUERMA, Aix-en-Provence, 1978.

<sup>5</sup> Una de las obras clásicas sobre la *fin'amor* es la de M. Lazar, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XI<sup>e</sup> siècle*, Klincksieck, París, 1964. *Vid.* también, entre otras, Ch. Camproux, *Le Joy d'Amour des troubadours*, Montpellier, 1965; G. M. Cropp, *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Droz, Ginebra, 1975; E. Köhler, *Sociologia della fin'amor*, Liviana, Padua, 1976. Recientemente, la *Revue des langues romanes* ha dedicado una parte de su número 100,1 (1996) a revisar estos aspectos.

<sup>6</sup> Nada más lejos de nuestra intención que pretender presentar una relación exhaustiva de textos para cada uno de los aspectos que vamos a comentar; nos limitaremos a una muestra representativa (fruto de una selección que pudiera tener bastante de subjetiva) de lo que encierra este corpus poético. Como estudio general sobre el género que nos ocupa, *vid.* G. Lanciani - G. Tavani, *As cantigas de escarnio*, Xerais, Vigo, 1995. La única edición de conjunto de las cantigas de escarnio y maldecir es la realizada por M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer*, Vigo, Galaxia, 1970 (reimpresión en João Sá da Costa, Lisboa, 1995). Puede verse también, entre otros, el estudio de G. Videira Lopes, *A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Imprensa Universitária - Edit. Estampa, Lisboa, 1994, que incluye cuadros interesantes, de personajes a los que van dirigidas las cantigas (p. 213) y de «Motivos que estão na raiz das chufas» (pp. 217-218).

<sup>7</sup> No es éste el lugar de plantear el problema de la delimitación cronológica de la lírica gallego-portuguesa, por lo que aceptamos la convención de que los textos más antiguos conservados corresponden a aproximadamente el año 1200, y los más recientes a ca. 1350.

## 1. LA DAMA Y EL AMOR

La *fin'amor* encuentra su ubicación natural en los ambientes cortesanos, y gira en torno a una relación amorosa en la que *amar* no sólo es sinónimo de *trobar*, sino también de *servir*<sup>8</sup>. El trovador se convierte en vasallo de una *senhor*<sup>9</sup> que, como tal, ocupa siempre una posición superior a la suya, y a la que ama no sólo por ser la más bella, gentil y agradable de cuantas ha conocido<sup>10</sup>, sino también porque es *ensenhada*, culta, además de leal, discreta y generosa; en una palabra, es una suma de perfecciones.

Vistas así las cosas, las mujeres que no reúnen todas esas cualidades se convierten en personajes auténticamente marginados (no pueden ser objeto de ese tipo de amor), lo que, en el corpus que nos ocupa, equivale a decir que son satirizadas, como acontece en composiciones del tipo de las siguientes, atribuidas respectivamente a Johan Garcia de Guilhade (70,4)<sup>11</sup> y Pero Garcia Burgalês (125,34):

Ai, dona fea, fostes-vos queixar  
que vos nunca louv[o] en meu cantar;  
mais ora quero fazer un cantar  
    en que vos loarei toda via;  
e vedes como *vos quero loar*:  
    *dona fea, velha e sandia!*<sup>12</sup>  
    (70,4, estr. I)

<sup>8</sup> Vid., entre otros, A. Pichel, *Ficción poética e vocabulario feudal na lírica trobadoresca galego-portuguesa*, Diputación Provincial, La Coruña, 1987.

<sup>9</sup> *Domna, midons*, para los trovadores occitanos. Vid. al respecto M. Brea, «*Dona e senhor nas cantigas de amor*», *Estudios Románicos*, vol. 4 (1987-88-89). *Homenaje al profesor Luis Rubio*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, vol. 1, pp. 149-170.

<sup>10</sup> *Bellazor y gensor* son dos de los calificativos más utilizados por los trovadores occitanos para describir a sus damas.

<sup>11</sup> Aunque recomendamos la consulta directa de las ediciones críticas existentes para cada uno de los trovadores, y de la edición de conjunto de Lapa (*vid. supra*), empleamos aquí —por su mayor comodidad, a fin de agilizar la información facilitada— el sistema de referencias establecido por G. Tavani en su *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Ediz. dell'Ateneo, Roma, 1967, en la adaptación (y parcial modificación) que del mismo adopta la *Lírica profana galego-portuguesa. Corpus completo das cantigas medievais, con estudio biográfico, análise retórica e bibliografía específica*. Trabajo realizado por F. Magán Abelleira, I. Rodiño Caramés, M<sup>a</sup> C. Rodríguez Castaño, X.X. Ron Fernández, co apoio de A. Fernández Guiadanes e M<sup>a</sup>C. Vázquez Pacho, coordinados por M. Brea, Xunta de Galicia (Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias «Ramón Piñeiro»), Santiago de Compostela, 1996, donde podrán encontrarse abundantes referencias bibliográficas para cada autor, comenzando por las ediciones publicadas hasta ese momento.

<sup>12</sup> No sólo la fealdad (y la obesidad: *vid.*, por ejemplo, Alfonso X, 18,1) era anticortés, sino también la vejez, que es escarnecida de manera muy particular en las prostitutas y

Ay, mha senhor, por Deus en que creedes,  
 poys que por al non vos ouso rogar,  
 poys *se[m]pr'a touca mal posta tragedes*,  
 creede mi do que vos conselhar:  
 en vez de vola correger alguen,  
 correaga volas feyturas mui ben  
*e o falar*, e senon, non faledes!  
 (125,34,III).

De todos modos, una de las mejores descripciones físicas de la antítesis de una «dona» (o «donzela»)<sup>13</sup> es posiblemente *Ũa donzela coitado* (24,2, atribuida en B a Caldeiron, en V a Pero Viviae), que reproducimos completa para que se advierta cómo, después de un exordio propio de una cantiga de amor en la que el trovador se propone alabar a su *senhor*, se van entrelazando los motivos satíricos para ofrecer el detalle de una figura de aspecto desagradable que, por otra parte, permite entrever cuáles eran las partes del cuerpo que más atraían la atención de los trovadores:

Ũa donzela coitado  
 d'amor por si me faz andar;  
 e en sas feyturas falar  
 quero eu, come namorado;  
 rostr'agudo come foron,  
 barva no queix'e no granhon,  
 o ventre grand'e inchado.

Sobrancelhas mesturadas,  
 grandes e mui cabeludas,  
 sobre-los olhos merjudas;  
 e as tetas pendoradas  
 e mui grandes, per boa fé;  
 á un palm'e meio no pé  
 e no cós três polegadas.

A testa ten enrugada  
 e os olhos encovados,  
 dentes pintos come dados ...  
 e acabei, de passada.  
 Atal a fez Nostro Senhor:  
 mui sen doair'e sen sabor,  
 des i mui pobr'e forçada<sup>14</sup>.

---

soldaderas (2,7; 2,16; 2,23, de Afons'Eanes do Coton; 64,21, de Johan Baveca; 81,10, de Johan Vasquiz de Talaveira; 120,21, de Pero da Ponte; etc.).

<sup>13</sup> Vid. al respecto J.L. Rodríguez, «A mulher non cancioneiros. Notas para um anti-retrato descortês», *Simpósio Internacional Muller e Cultura (Compostela, 27-29 fevereiro 1992)*, coord. por A. Marco, Universidade de Santiago de Compostela, 1993, pp. 43-67.

<sup>14</sup> Vid. también, entre otras, una cantiga de Alfonso x (18,27) que va entrelazando el refrán *Non quer'eu donzela fea / que ant'a mia porta pea* con la enumeración de los siguientes rasgos: «e negra come carvon», «nen faça come sison» (I), «e velosa come can», «nen faça come alermâ» (II), «que á brancos os cabelos», «nen faça come camelos» (III), «velha de ma[a] coor», «nen [me] faça i peior» (IV).

Claro que tampoco el enamorado puede irle a la zaga. Es su servidor, pero debe ser apuesto, fiel, educado, correcto..., es decir, tiene que estar a la altura física, intelectual y moral (aunque no social) de aquella cuyo amor pretende, si quiere aspirar a recibir sus atenciones. Por eso son igualmente criticados (excluidos) los que no reúnen los requisitos mínimos:

De grado queria ora saber  
*destes que tragen saias encordadas,*  
 en que s'apertan mui poucas vegadas:  
 se o fazen *polos ventres mostrar,*  
 por que se devan deles a pagar  
 sas senhores, que non tẽe pagadas.

Ai Deus! se me quisess'alguen dizer  
 por que tragen estas cintas sirgadas  
*mui anchas,* come molheres prenhadas<sup>15</sup>:  
 se cuidan eles per i gaanhar  
 ben das *con que nunca saben falar,*  
 ergo nas terras se son ben lavradas.  
 (Alfonso X, 18,8, 1-11).

Incluso la existencia de una diferencia social grande puede ser objeto de crítica, en parte porque quizás pueda subyacer también una diferencia de categoría moral:

Joan Garcia tal se foi loar  
 e enfenger que dava [de] sas doas  
*e que trobava por donas mui boas;*  
 e oí end'o meirinho queixar  
 e dizer que fará, se Deus quiser,  
*que non trobe quen trobar non dever*  
*por ricas donas nem por infançoas.*  
 [...]  
 Ca manda'l-Rei, por que á en despeito,  
*que troben os melhores trovadores*  
*polas mais altas donas e melhores,*  
 o ten assi por razon, con proveito;  
*e o coteife que for trobador;*  
*trobe, mais cham'a coteifa «senhor»;*  
 e andaran os preitos con dereito.  
 (Johan Soarez Coelho, 79,28, 1 e III<sup>16</sup>).

<sup>15</sup> De observaciones como éstas parece deducirse que también entran en la categoría de «marginales», aunque sea sólo circunstancialmente.

<sup>16</sup> La *fiinda* remacha la idea: «E o vilão que trobar souber, / que trob'e chame 'senhor' sa molher, / e averá cada un o seu dereito». Textos como éste permiten suponer que, aunque en la ficción poética pudiera aspirar a ser aceptado como vasallo de la dama más noble un trovador de humilde condición, también podía ser considerada una prueba de «desmesura», y, por consiguiente, motivo de escarnio, tal vez por esa asociación entre «nobleza de sangre» y «nobleza de espíritu» que intenta abolir el *Dolce Stil* italiano con

Este motivo se convierte en tema de debate literario para Johan Baveca y Pedr'Amigo de Sevilha (64,22)<sup>17</sup>, planteado por el primero en los siguientes términos:

— Pedr'Amigo, quer'ora ña ren  
saber de vós, se o saber poder:  
*do rafeç'ome, que vai ben querer*  
*mui boa dona*, de que nunca ben  
atende já, e o bõo, *que quer*  
*outrossi ben mui rafece molher*,  
pera que lh'esta queira fazer ben:  
*qual destes ambos é de peor sen?*

Dado que Pedr'Amigo considera que tiene peor sentido o «rafeç'ome», su contrincante recurre al argumento de que:

o rafeç'ome, *a que Deus quer dar*  
*endendiment'*, en algũa sazón,  
de querer ben a mui bõa senhor,  
este non cuida fazer o peor  
(III, 3-6).

No se da fácilmente por vencido Pedr'Amigo:

ca mui bon ome nunca pod'errar  
de fazer ben, assi Deus me perdon;  
*e o rafeç'ome que vai seu amor*  
*empregar u desasperado for*,  
*este faz mal*, assi Deus me perdon,  
*e est'é sandeo* e estoutro non  
(IV, 3-8).

Ni tampoco Johan Baveca<sup>18</sup>:

— Pedr'Amigo, rafeç'ome non vi  
perder per mui bõa dona servir,

---

proclamas como la de Guido Guinizelli que, entre otras cosas, declara: «dis'omo alter: 'Gentil per sclatta torno'; / lui semblo al fango, al sol gentil valore: / ché non dé dar om fé / che gentilezza sia fôr di coraggio / in degnità d'ere' / sed a vertute non ha gentil core» (vv. 33-38), porque «Al cor gentil rempaira sempre Amore» (*vid.* la edición de M. Marti, *Poeti del Dolce stil nuovo*, Florencia, 1969).

<sup>17</sup> *Vid.*, entre otros, C.F. Blanco Valdés, «La tençon entre Joan Baveca y Pedr'Amigo de Sevilha a la luz del *De amore* de Andreas Capellanus», *Homenaxe ó Profesor Constantino García*, Universidade de Santiago de Compostela, 1991, II, pp. 231-242.

<sup>18</sup> Por eso termina la *tensó* Pedr'Amigo encomendando a los demás el veredicto: «e julguenos da tençon per aqui» (último verso de la segunda —y última— *fiinda*).

mais vi-lho sempre loar e gracir;  
 e o mui bon ome, pois ten cabo si  
 molher rafeç'e se non paga d'al,  
 e, pois el entende o ben e o mal,  
 e, por esto, nõna quita de si,  
*quant[o] é melhor, tant'erra mais i.*  
 (v).

Dejando a un lado la condición social del trovador-enamorado, lo que parece evidente es que una *senhor* no puede ser otra cosa que una dama noble, de posición y cualidades siempre superiores. Por eso, una insinuación de que la destinataria de las cantigas de amor no sea realmente una *domna* no puede dejar de provocar la reacción de otros trovadores, dando lugar a un auténtico ciclo satírico como el referido al *ama*, suscitado por la composición de Johan Soarez Coelho *Atal vej'eu aqui ama chamada* (79,9)<sup>19</sup>:

Esta ama cuj'é Joham Coelho,  
 per bõas manhas que soub'aprender,  
 cada hu for achará bon conselho,  
 ca sabe ben fiar e bem tecer,  
 e talha mui ben bragas e camisa  
 e nunca vistes molher de sa guysa  
 que mays limpha vida sabha fazer  
 (Fernan Garcia Esgaravunha, 43,4, 1<sup>20</sup>)

Juião Bolseiro inicia un debate poético con J.S. Coelho (85,11) preguntándole directamente dónde pudo ver que una *ama* o una *tecedor* pudiera ser cantada como unha *senhor*:

— Joan Soares, de pran as melhores  
 terras andastes, que eu nunca vi:  
 d'averdes donas por entendedores  
 mui fremosas, quaes sei que á i,  
 fora razon; mais u fostes achar  
 d'irdes por entendedores filhar  
 sempre quand'amas, quando tecedores?

Toda la *tensó* gira en torno al papel de las *donas*, las *amas* y las *tecedores*, de modo que, si Joan Soarez declara haber visto «boas donas tecer e lavar / cordas e cintas, e vi-lhes criar, / per boa fé, mui fremosas pastores» (II, 5-7),

<sup>19</sup> Sobre este motivo, *vid.*, entre otros, A. Correia, «O outro nome da dama. Uma polémica suscitada pelo trovador Joam Soares Coelho», *Colóquio / Letras*, 142 (1996), pp. 51-64; V. Beltrán, «Tipos y temas trovadorescos, xv. Johan Soarez Coelho y el ama de don Denis», *Bulletin of Hispanic Studies*, 75, 1 (1998), pp. 13-43.

<sup>20</sup> Toda la composición insiste en sus cualidades como *ama*, que no son, indudablemente, las que corresponden a una *senhor*.

Fernan Garcia rebatirá: «nunca vi chamada / molher ama» (III, 1-2), «nunca mui bõa dona vi tecer, / mais vi tecer algũa lazerada» (III, 6-7), para terminar insistiendo en la tornada:

— Joan Soárez, u soía viver,  
non tecen donas, nen ar vi teer  
berç'ant' o fog'a dona mui'onrada<sup>21</sup>.

El amor es, por su propia condición, libre. Está al margen del matrimonio, porque éste suele concertarse por intereses familiares y patrimoniales<sup>22</sup>. Nace a través de los ojos, de la contemplación por el enamorado del ser más perfecto que pudiera imaginar, y, desde el momento en que rinde vasallaje a la dama, ésta debería adquirir el compromiso de corresponderle con los deberes inherentes a su condición de *senhor*. De este modo, por una parte, es el marido el que queda excluido del código poético (y escarnecido como *corresponde*<sup>23</sup>) y, por otra, no puede aceptarse de ninguna manera la concesión del amor por interés, a cambio de dinero:

O que veer quiser, ai, cavaleiro,  
Maria Pérez, leve algun dinheiro;  
senon, non poderá i adubar prol.  
(Johan Vasquiz de Talaveira, 81,15, 1)

Quando me deostava,  
ben vii ca non andava  
ren na mia esmoleira  
(id., 81,2, 11)

E, meus amigos, mal dia foy nado,  
poys esta dona senpre tant'amey,  
des que a vi, quanto vus eu direy:  
quant'eu mays púdi; non ey d'ela grado,  
e diz que *senpre me terrá en vil  
ata que barate huun maravidil*,  
e mays d'un soldo non ey baratado  
(Pedr'Amigo de Sevilha, 116,20, 11)

<sup>21</sup> Claro que la última palabra la tiene el propio Johan Soarez, que aprovecha para atacar a su contrincante: «o mal vilan non pode saber / de fazenda de bõa dona nada».

<sup>22</sup> No olvidemos que la *domna* de los trovadores occitanos es siempre una dama casada. En la lírica gallego-portuguesa hay pocas referencias a esta circunstancia, por lo que resulta difícil formular cualquier tipo de afirmación al respecto.

<sup>23</sup> Entre las cantigas de maldecir contra los cornudos, véase, por ejemplo, la de Martin Soarez *Pero Rodríguez, da vossa molher* (97,31).

Por esta razón son rechazadas (y entran por derecho propio en el círculo poético de la marginación) también las soldaderas<sup>24</sup>, prostitutas<sup>25</sup> o barraganas, que venden sus favores al mejor postor, y que, además, son descritas como feas, viejas, gordas, mal olientes, etc. (es decir, responden justamente al modelo de retrato «anticortés»):

ca vos quer'eu gran mal de coraçon,  
*covilheira velha*; e sabed'or'[al]:  
 des que fui nado, quig'eu sempre mal  
*a velha fududancua peideira*.  
 (Afons'Eanes do Coton, 2,9, IV, 3-6)<sup>26</sup>.

Por otra parte, en la relación amorosa se puede pecar tanto por defecto como por exceso, por lo que son rechazados los dos extremos, la impotencia y la insaciabilidad, en cantigas como las siguientes:

Deu-mi o Demo esta pissuça cativa,  
 que já non pode sol conspir a saíva  
 e, de pran, semelha mais morta ca viva,  
 e, se lh'ardess'a casa, non s'ergeria.  
 Par Deus, Luzia Sánchez, Dona Luzia,  
 se eu foder-vos podesse, foder-vos-ia  
 (Johan Soarez Coelho, 79-33, III)<sup>27</sup>

Marinha, ende folegares  
 tenho eu por desaguyzado,  
 e soon muy maravillado  
 de ti *por non rebentares*,  
 (Pero Vivíaez, 136,3, vv. 1-4)

Pero también son satirizados los considerados «pecados contra natura»<sup>28</sup>, desde el incesto a, de manera particular, la homosexualidad.

<sup>24</sup> Vid., entre otros, G. Videira Lopes, *A sátira ...*, pp. 221-229.

<sup>25</sup> Vid. también, entre otros, M. Madero, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (ss.XIII-XIV)*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 65-68.

<sup>26</sup> Entre las composiciones de este grupo pueden encontrarse referencias curiosas, como la alusión a la prohibición de que las prostitutas ejerzan su oficio durante la Cuaresma (así, por ejemplo, *Fui eu poer a mão noutro di-*, de Alfonso x, 18,20).

<sup>27</sup> Puede verse también, entre otras —aunque la sátira sea más velada—, *Dũa gran vinha que ten en Valada*, de Estevan da Guarda (30,14).

<sup>28</sup> Vid., entre otros, *Les perversions sexuelles au Moyen Âge (29<sup>e</sup> Congrès du Cercle de travail de la littérature allemande au Moyen Âge)*, Reineke Verlag, Greifswald, 1994, especialmente el trabajo de J. Voisenet, «Perversions sexuelles et repression au Haut Moyen Âge», pp. 207-219.

Para Lapa<sup>29</sup>, uno de los escarnios más atrevidos de todo el corpus gallego-portugués es precisamente una cantiga de Estevan da Guarda que «alude com infernal ironia a um cavaleiro que brigava com sua mãe, mas que de noite ia dormir com ela. [...] E todas as referências à briga, uma estranha briga incestuosa, acusam um segundo sentido, em que se evidencia a insistência da mãe, provocando o filho» (p. 190, ed. 1970):

E disse-m'el: — Sempr'esto ouvemos d'uso,  
*eu e mia madre, en nosso solaz:*  
 de *perfiarmos* eno que nos praz;  
 e quando m'eu de *perfiar* escuso,  
 assanha-se e diz-m'o que vos direi:  
 — Se non *perfiar*, eu te mal direi,  
 que sejas sempre maldito e confuso  
 (30,16, II).

En cuanto a la homosexualidad, si bien es tal vez más frecuente la crítica de la masculina, no faltan composiciones en las que se ataca crudamente la femenina. Veamos un ejemplo de cada tipo:

Fernan Díaz é aqui, como vistes,  
 e anda en preito de se casar;  
 mais non pod'ò *casamento* chegar  
*d'ome* o sei eu, que sabe com'è;  
 e, por aver *casament'*, a la fé,  
*d'ome* nunca vós tan gran coita vistes.  
 (Airas Perez Vuitoron, 16,10, I)<sup>30</sup>

E foi Deus já de conos avondar  
 aqui outros, que o non an mester,  
 e ar feze-os muito desejar  
 a min e ti, pero que ch'és molher.  
 Mari' Mateu, Mari' Mateu,  
*tan desejosa ch'és de cono com'eu!*  
 (Afonso Eanes do Coton, 2,13, II)<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Véase el comentario a esta cantiga, que en su edición lleva el número 119.

<sup>30</sup> Vid. también, entre otros, *Don Estêvão achei noutro dia*, de Men Rodriguez Tenoiro, aunque atribuida también, en V, a Airas Perez Vuitoron (101,2); *Alvar Rodríguez dá preço d'esforço*, de Estevan da Guarda (30,1); etc.

<sup>31</sup> Aunque es menos directa, cfr. también *Direi-vos ora que oi dizer*, de Johan Vasquiz de Talaveira (81,4).

## 2. LA CARENCIA DE LOS VALORES CABALLERESCOS Y CORTESES

Dado que el código poético en el que nos estamos moviendo conlleva una serie de valores tanto caballerescos como cortesés (lealtad, nobleza, generosidad, valor, etc.), todo lo que atente contra ellos, de manera particular los «vicios»<sup>32</sup> que se sitúan en el polo opuesto de esas virtudes, es considerado negativo, y los seres caracterizados por poseer alguno de los rasgos contrarios a aquellos que no sólo eran tolerados, sino también dignos de alabanza, caen de lleno en el terreno de los «marginales» o «marginados». Así, podemos encontrar ataques de todo tipo<sup>33</sup> contra quien manifiesta:

a) deslealtad:

A lealdade da Bezerra pela Beira muito anda:  
ben é que a nostra vendamos, pois que no-lo Papa manda  
(Airas Perez Vuitoron, 16,1)<sup>34</sup>

Come asno no mercado  
se vendeu un cavaleiro  
de Sanhoan'a janeiro,  
três vezes -este provado;  
pero se oj'este dia  
lh'outren der maior contia,  
ficará con el de grado  
(Johan de Gaia, 66,1, 1)<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Algunas cantigas presentan una enumeración de vicios o defectos característicos de personajes marginados. Así, por ejemplo, la *tensó* entre Juião Bolseiro y Men Rodriguez Tenoiro (101,5), cuyo objetivo es precisamente lanzarse respectivamente una serie de insultos; *Nostro Senhor, com'eu ando coitado*, de Martin Soarez, que va precedida de la siguiente rúbrica: «Esta outra cantiga fez a Affons'Eanes do Coton. Foy de maldizer aposto en que mostrava dizendo mal de ssy, as manhas que o outr'avya, e diz assy».

<sup>33</sup> G. Lanciani y G. Tavani (*As cantigas de escarnio*, pp. 105-182) establecen la siguiente tipología dentro de los géneros satíricos: sátira política; sátira literaria; sátira moral; sátira de costumbres y escarnio personal; parodia.

<sup>34</sup> *Vid.* asimismo, como parte también del ciclo relacionado con la guerra civil portuguesa entre los partidarios de Sancho II y los de Afonso III, *Meu senhor arcebispo, and'eu escomungado*, de Diego Pezelho (28,1).

<sup>35</sup> Como ejemplo de lamento, más que de ataque contra los culpables, por la alta traición de que fue objeto, puede verse *Non me posso pagar tanto*, del rey Alfonso X (18,26).

## b) cobardía:

Vi coteifes de gran brio  
 eno meio do estio  
 estar *tremendo sen frio*  
 ant'os mouros d'Azamor;  
*e ia-se deles rio*  
*que Aguadalquivir maior*  
 (Alfonso x, 18,28, III)<sup>36</sup>

## c) ingratitud:

Dizen, senhor, que un vosso parente  
 vos ven fazer de seus serviços conta  
 e dizer-vos, en maneira de fronta,  
 que vos serviu come leal servente;  
 e se vos el aquesto ven frontar,  
 certa resposta lhi devedes dar,  
 u disser que vos serviu lealmente  
 (Estevan da Guarda, 30,10, I)

d) mentira<sup>37</sup>:

«*De longas vias, mui longas mentiras*»:  
 [aqu]este verv'antigu'ê verdadeiro,  
 ca un ricom'achei eu mentireiro,  
 indo de Valedolide pera Toledo  
 (Nuno Fernandez Torneol, 106,7, I, 1-4)

e) ambición desmedida (atenta, entre otras cosas, contra la *mesura*)<sup>38</sup>:

Os privados que d'el-rey ham,  
 por mal de muytos, gram poder,  
 seu saber é juntar aver;  
 e non-no comen nem o dan  
 mays posfaçan de quem o dá;  
 e, de quanto no reyno ha,  
 se compre tod'a seu talam  
 (Pedro de Portugal, conde de Barcelos, 118,7, I)

<sup>36</sup> Son frecuentes los ataques del rey contra los desleales, traidores o cobardes; *vid.* también, entre otras, *Don Foan, de quand'ogano i chegou* (18,13).

<sup>37</sup> Sobre la mentira y la traición, *vid.*, entre otros, M. Madero, *Manos violentas ...*, pp. 133-138.

<sup>38</sup> Al respecto puede verse, entre otros, el apartado que le dedica M. Madero, *Manos violentas ...*, pp. 143-149, que incluye referencias a los ladrones y a los jugadores.

f) pobreza<sup>39</sup>, sobre todo cuando va unida a la mezquindad y a la falta de *largueza*<sup>40</sup>:

De mais, quen á mui gran poder  
de fazer algu'e o non faz,  
mais de viver por que lhi praz,  
pois que non val nen quer valer?  
*A grand'estança que prol lh'á?:*  
ca, pois d'amigos mal está,  
non pode bõa estança aver  
(Pero da Ponte, 120,12, II)<sup>41</sup>

Esta mezquindad resulta especialmente atacada en el grupo constituido por los *ricomes* empobrecidos, que se niegan a aceptar su situación y adoptan, un poco para fingir un estatus que ya no poseen, actitudes ruines y mezquinas:

Hi en ssa casa comer non ousou  
quer ben quer mal, que'ssi como a el praz:  
quem mal nen ben d'el diz sandece faz,  
poys ben nen mal do jantar non gastou,  
nen mal nen ben d'adubar hy non há,  
et mays que a ben a mal lhe salrrá  
de ben nen mal dizer, hu non jantou  
(Pero Vivíaez, 136,6, IV)<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Sobre los pobres, remitimos, entre otros, a M.J. Pimenta Ferro Tavares, *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*, Presença, Lisboa, 1989.

<sup>40</sup> Además de ser uno de los valores cantados por la *fin'amor*, no olvidemos que la generosidad era una cualidad especialmente apreciada por aquellos trovadores que tenían su profesión como único medio de vida, y que, por el mismo motivo, la avaricia, la mezquindad, era cruelmente criticada por ellos.

<sup>41</sup> Entre los varios ejemplos que se pueden encontrar de este tipo de sátira, pueden verse *Ven un ricome das truitas* (147,21) y *Preguntad'un ricome* (147,14), de Roi Paez de Ribela; o *Direi-vos eu dun ricomen* (18,10), de Alfonso x.

<sup>42</sup> Son abundantes las composiciones en que se ridiculiza la actitud de estos caballeros que no pueden ofrecer comida a sus huéspedes, porque carecen de ella, como aquel Don Fagundo que pretendía ir quitando trozos del cuerpo de la única vaca que tenía sin que ésta muriese (Afonso'Eanes do Coton, 2,12); *vid.* también 18,43 (Alfonso x), 116,23 (Pedr'Amigo de Sevilha), etc. Afonso Lopez de Baian ofrece un retrato muy completo, en tono épico, de uno de estos *ricomes* que, además, es fanfarrón y guerrero improvisado (aunque no parece que, en este caso, se trate de un pobre, sino más bien de un nuevo rico) en *Sedia-xi Don Velpelho en hũa sa mayson* (6,9).

Peor parados todavía pueden resultar aquellos que unen a su miseria la falta de compostura o la grosería, como aquellos *Zevrons*<sup>43</sup> a los que «rengelhe[s] a sela» incluso en presencia del rey y que se convirtieron en objeto de burla permanente por parte de Lopo Liáns:

Da esteira cantarey, des aqui,  
e das mangas grossas do ascari  
(e o brial enmentar-vo-l'ey hi)  
e da sela que lh'eu vj rengelhosa,  
que iá lh'ogano regeu ante'el Rey  
ao Zevron, e poys ante ssa esposa  
(87,7, II)<sup>44</sup>

### 3. CLASES SOCIALES Y TIPOS ESPECIALMENTE RECHAZADOS

La estricta compartimentación de las clases sociales dificultaba extraordinariamente el posible ascenso de cualquiera de ellas a la inmediatamente superior. Así, no es de extrañar que los trovadores lancen sus chufas contra aquellos que pretenden subir de categoría, como sucede cuando un villano pretende pasar a hidalgo («pelo vilão, que vilão é, / pon or'assi en seu degred'el-Rey / que se non chame fidalgo per ren»<sup>45</sup>), un escudero quiere ser caballero («Escudeyro, poys armas queredes, / dized'ora con quen comedes»<sup>46</sup>) y, de manera especial, cuando un juglar aspira a ser reconocido como trovador:

pois guarecer [buscas i] per trobar,  
Lourenço, nunca irás a logar  
u tu non faças as gentes riir  
(Johan Garcia de Guilhade, 70,29, II, 5-7)<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Según Lapa (glosario, *s.v.*), este término quiere decir, en sentido figurado (en sentido recto significa «onagro»), «'homem grosseirão, bruto, impetuoso, asselvajado', qualificativos estes bem ajustados aos infanções de Lemos, alvejados nas cantigas de D. Lopo Lias».

<sup>44</sup> También 87,4 (donde identifica a uno de estos personajes como «Ayras Moniz o Zevron»), 87,5 y 87,13 (dirigidas a un *infançon* «e-sseu irmano o Zevron»), 87,8 y 87,15 (en las que usa el plural *Zevrões*), 87,14, 87,20.

<sup>45</sup> Cfr. *Pero d'Ambroa, averedes pesar*, de Pero Mafaldo (131,6), II, 3-5.

<sup>46</sup> Lopo Liáns, 87,11, I, 1-2. La rúbrica explicativa dice: «Esta cantiga fez como respondeu hun escudeyro que non era ben fidalgo e queria seer cavaleiro e el non o tijinha por dereyto e diss'assy».

<sup>47</sup> El juglar Lourenço es atacado por sus pretensiones no sólo por Johan Garcia de Guilhade (también en 70,28, que es una *tensó* entre ambos, o en 70,35), sino también por otros

No es tampoco difícil entender que este código literario al que hacemos referencia margine los mismos grupos étnicos y sociales que eran rechazados por la sociedad cristiana de la época, ni tampoco que trate de justificar esa exclusión atribuyéndoles toda una serie de vicios y pecados execrables:

a) Los judíos<sup>48</sup> habían cometido el peor de los pecados: prender y dar muerte a Nuestro Señor Jesucristo, como recuerdan claramente algunas composiciones (97,28; 116,31; 125,16). Pero, sobre todo, eran conocidos prestamistas (64,28) y, como tales, usureros y engañadores<sup>49</sup>, hombres sin piedad (30,34), que, además, estaban encargados del cobro de determinados tributos:

— Vós, Don Josep, venho eu preguntar,  
 pois pelos vossos judeus talhadores<sup>50</sup>  
 vos é talhado, a grandes e meores,  
 quanto cada un judeu á-de dar:  
 per qual razon Don Foão judeu,  
 a que já talha foi posta no seu,  
 s'escusa sempre de vosco peytar?  
 (Estevan da Guarda, 30,35, 1)<sup>51</sup>

b) Los más denostados son probablemente los «mouros»<sup>52</sup>, que no son protagonistas directos de la sátira en ninguna cantiga, pero que aparecen con frecuencia vinculados a la homosexualidad, y en particular a la pederastia, como mancebos de algunos de los personajes atacados:

---

trovadores, como Pedr'Amigo de Sevilha (116,12) o Johan Perez d'Aboim (75,10: «ben tanto sabes tu que é trobar / ben quanto sab'o asno de leer», I, 6-7). También es motivo de burla por motivos similares Pero da Ponte (*vid.*, por ej., la *tensó* que mantiene con Afons'Eanes do Coton —2,18—, en la que éste le advierte que «en nossa terra, se Deus me perdon, / a todo escudeiro que pede don / as mais das gentes lhe chaman segrel», III, 5-7).

<sup>48</sup> Sobre la consideración de judíos y moros, y los «crímenes» de que eran acusados, *vid.*, entre otros, M. Madero, *Manos violentas ...*, pp. 117-132.

<sup>49</sup> Por ejemplo: «E pois el, aas primeiras, / quer de min levar o meu, / com'enganador judeu» (Estevan da Guarda, 30,27, III, 1-3).

<sup>50</sup> La *talha* era un «impuesto proporcional sobre os bens de cuja cobrança se encarregavam os judeus» (Lapa, ed. 1970, p. 203).

<sup>51</sup> En la tornada de *Quero-vos ora mui ben conselhar*, de Alfonso x (18,37): «E, pol'amor de Deus, estad'en paz / e leixade maa voz, ca rapaz / sol nõna dev'a tẽer nen judeu», parece aludirse «à incapacidade jurídica de rapazes menores de 17 anos e de judeus, como demonstrou Pellegrini» (cfr. Lapa, ed. 1970, p. 34).

<sup>52</sup> *Vid.*, por ejemplo, G. Videira Lopes, *A sátira ...*, pp. 284-288.

Joan Fernándiz, un mour'est'aqui  
 fugid', e dizen que vô-lo avedes;  
 e fazed'ora [a]tanto por mi,  
 se Deus vos valha: que o mooredes,  
 ca vo-lo irán da pousada filhar;  
 e se vós virdes no mouro travar,  
 sei eu de vós que vos assanharedes.  
 (Martin Soarez, 97,12, 1)<sup>53</sup>

c) En el estamento militar, además de otros personajes de superior categoría, que son atacados por su cobardía o su traición, aparece criticada, preferentemente<sup>54</sup>, la masa de soldados de a pie (*peons*<sup>55</sup>), y un grupo concreto que aparece englobado en la designación de *coteifes*<sup>56</sup>, contra los que arremete duramente Alfonso x:

Vi un coteife de mui gran granhon,  
 con seu perponto, mais non d'algodon,  
 e con sas calças velhas de branqueta.  
 E dix'eu logo: —Poi-las guerras son,  
 ai, que coteife pera a carreta!  
 (18,46, 1)<sup>57</sup>

d) Los hechiceros y encantadores eran acusados de mantener tratos con el demonio, como manifiesta este escarnio del rey Alfonso x contra «o daian de Cález»:

<sup>53</sup> Véase también, entre otros, *Joan Fernándiz, aqui é chegado*, de Roi Gomez de Briteiros (144,1); *Álvar Rodríguez dá preço d'esforço*, de Estevan da Guarda (30,1); etc. En algunos casos, la acusación contra los moros puede ser la de haber contagiado a los cristianos alguna enfermedad venérea, como puede verse en una cantiga de Pero d'Ambroa, dirigida contra María Balteira: «E os mouros pense de os matar, / ca de todos gran desonra colheu / no corpo, ca non en outro logar» (126,7, III, 1-3).

<sup>54</sup> Los escuderos tampoco eran bien considerados, pero no hemos encontrado críticas bien definidas contra ellos como grupo social, sino de tipo más particular, como aquella *tensó* entre Pero da Ponte y Afons'Eanes do Coton (2,18) en la que se ridiculizan las pretensiones del primero, que, reconociéndose escudero, aspira a ser considerado trovador. Relacionados con la soldadesca parecen estar también los *rapaces*, a los que se lanzan puyas (casi siempre de forma indirecta, en cantigas dirigidas contra otros personajes) como las contenidas en *O genete*, de Alfonso x (18,28).

<sup>55</sup> Posiblemente las cantigas que, de manera indirecta, resultan más ilustrativas son las dos que dirige Johan Garcia de Guilhade a Elvira López, que llevaba consigo un peón que la *fodía* y la robaba (70,18 y 70,19); también, entre otras, 97,29 (de Martin Soarez) y 120,8 (de Pero da Ponte).

<sup>56</sup> Lapa los define (ed. 1970, p. 11) como «soldados inferiores, barbudos, ridículos e mal trajados, que se apresentaram (de má vontade) para lutar contra os mouros».

<sup>57</sup> *Vid.* asimismo 18,17, 18,28, etc. Y también la *tensó* que mantiene el rey con Garcia Pérez (54,1), o *O Demo m'ouvera oj'a levar*, de Roi Queimado, por ejemplo.

E mais vos contarei de *seu saber*,  
 que *cônos livros que el ten* [i] faz:  
 manda-os ante si todos trager,  
 e pois que fode por eles assaz,  
 se molher acha que o demo ten,  
 assi a fode per arte e per sen,  
 que saca dela o demo malvaz  
 (18,4, IV)<sup>58</sup>

### O la burla que hace Johan Airas de Santiago de los agoreros:

Os que dizen que veen ben e mal  
 nas aves, e d'agoirar preç[o] an,  
 queren corvo seestro quando van  
 alhur entrar, e digo-lhis eu al:  
 que Iesu-Cristo non me perdon,  
 se ant'eu non queria un capon  
 que ù[u] gran[de] corvo carnaçal  
 (63,50, 1)

e) Los que se apropian de los bienes ajenos contra la voluntad de sus dueños no salen tampoco muy bien parados, aparte de que contra ellos se hace valer siempre el peso de la justicia:

Lourenço Bouçon, o vosso vilão,  
 que sempre vosco soedes trager,  
 é gran ladron; e oí eu dizer  
 que, se o colhe o meirinho na mão,  
 de tod'en todo'enforcar-vo-lo-á;  
 ca o meirinho en pouco terrá  
 de vos mandar enforcar o vilão  
 (Johan Vello de Pedroguez, 82,2, 1)<sup>59</sup>

f) No aparecen muchos ataques contra los condenados a presidio, aunque puede advertirse un cierto rechazo de ellos en cantigas como la siguiente de Martin Soarez:

<sup>58</sup> Esta cantiga contiene también otros datos de interés, como la referencia a enfermedades consideradas graves en la época, como el mal de San Marcial, y a la creencia en endemoniados.

<sup>59</sup> Entre otros, *vid.* también *Don Guilhelm'e Don Adan e Don Migueel Carriço*, de Fernan Soarez de Quinhones (49,3), o la pregunta formulada por Vasco Gil a Alfonso X, en la *tensó* que ambos mantienen sobre quién debe ser tenido por ladrón (152,12), así como la cantiga del mismo rey *Senhor, justiça viimos pedir* (18,41; cfr. asimismo 18,32, 18,39, ...). Existe un tipo de hurto muy especial, el literario, del que son acusados algunos juglares, como puede verse en *Pero da Pont'á feito gran pecado* (Alfonso x, 18,33), *Quen ama Deus, Lourenç', ama verdade* (Johan Soarez Coelho, 79,47), *Jograr, tres cousas avedes mester* (Gil Perez Conde, 56,6).

Un cavaleiro se comprou,  
 pera quitar-se de Jaén,  
 u jazia pres', e custou  
 pouco; pero non mercou ben,  
 ante tenho que mercou mal,  
 ca deu por si mais ca non val;  
 e tenho que fez i mal sen  
 (97,45, 1)<sup>60</sup>

g) Un término que puede aparecer utilizado tanto como sustantivo (designando un grupo social) como en función adjetival, pero en todos los casos con el mismo desprecio por su condición, es *vilão*<sup>61</sup>:

*pelo vilano, que vilão é,*  
 pon or'assi en seu degred'el-Rey  
 que se non chame fidalgo per ren;  
 se non, os dentes lhi quiten poren;  
 e diz: «assi o escarmentarey»  
 (Pero Mafaldo, 131,6, II, 3-7).

Por que tragedes um vilão mao,  
 ladron, convosc', o meirinho vos é  
 sanhud'e brav', e cuid'eu, a la fê,  
 que vo-lo mande pões en un pao  
 (Johan Vello de Pedrogaez, 82,2, II, 1-4)<sup>62</sup>

h) Los jugadores pertenecían a la categoría de «gente de mal vivir», eran tramposos y pendencieros, y, sin embargo, son escasas las referencias directas a ellos, del tipo de la siguiente:

nen torto non faz o taful,  
 quando os dados acha algur,  
 de os jogar i ùa vez  
 (Pero da Ponte, 120,24, II, 5-7)<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Existen también algunos usos figurados (y obscenos) de la prisión, como el que puede verse en *a donzela jaz preto d'aqui*, de Martin Soarez (97,44).

<sup>61</sup> En su trabajo sobre «Image et représentation du *vilain* dans les chansons de geste (et dans quelques autres textes médiévaux)» (*Exclus et systèmes ...*, pp. 7-26), M. de Combarieu llama la atención sobre el hecho de que, pese a que los villanos no sean nunca, en el ejercicio de su función, los héroes de una canción de gesta, al menos «ils pourraient apparaître comme personnages secondaires positifs; or, on ne montre guère à leur égard que mépris ou indifférence» (p. 9). Algo similar podríamos decir, en líneas generales, del código trovadoresco.

<sup>62</sup> Igualmente, entre otros, 2,11; 87,13; 97,2; 101,2; 120,6; etc.

<sup>63</sup> En algunos casos, el juego aparece vinculado directamente a la bebida y las actitudes pendencieras, como sucede en la *tensó* entre Johan Soarez Coelho y Picandon (79,52):

i) En el mismo grupo se sitúan los borrachos, como aquel obispo de Viseu ridiculizado por Johan de Gaia:

Eu convidei un prelado a jantar, se ben me venha.  
 Diz el en est': —E meus narizes de color de berengenha?  
 Vós avede-los olhos verdes, e matar-m'íades con eles!  
 (66,3, 1)<sup>64</sup>

#### 4. LOS ENFERMOS

Las enfermedades eran vistas en buena medida como castigos divinos, como manifestación externa y visible de alguna falta grave cometida, bien por el individuo que la padecía, bien por sus progenitores. Por ello, no sólo eran marginados quienes sufrían enfermedades contagiosas (como la temible lepra), por el peligro que podían suponer de contagio a la población más o menos sana, sino también aquellas personas afectadas de otros males<sup>65</sup> difíciles de mantener ocultos, como pueden ser:

---

«nen por entrardes na tafularia, / nen por beverdes nen por pelejardes» (III, 3-4). Y no olvidemos que eran criticados justamente por ese modo de vivir, en bastantes ocasiones, los juglares.

<sup>64</sup> Este texto va precedido en los cancioneros de una rúbrica explicativa que dice: «Esta cantiga foi seguida per ùa bailada que diz: 'Vós avede-los olhos verdes e matar-m'-edes con eles'; e foi feita a un bispo de Viseu, natural d' Aragon, que era tan cárdeo como cada ùa destas cousas que conta en esta cantiga ou mais; e apoinhan-lhe que se pagava do vinho». El protagonista de *Nostro Senhor; com'eu ando coitado*, de Martin Soarez (97,22), se declara «putanheiro», jugador (a los dados) y bebedor. La bebida puede, además, ser un impedimento para desempeñar adecuadamente la profesión de juglar, como se desprende de la *tensó* entre Johan Perez d' Aboim y Johan Soarez Coelho (75,8), o del ataque de Johan Soarez Coelho a Picandon (79,52).

<sup>65</sup> En algunos casos, se habla de personajes *doentes* sin que resulte claro qué tipo de enfermedad les aqueja, como sucede, por ejemplo, en:

Fernand'[E]scalho leixei *mal doente*  
 con *olho mao*, tan *coytad'assy*  
 que *non guarrá*, cuyd'eu, *tan mal se sente*  
 (Pero Garcia Buralés, 125,13, 1, 1-3),

composición en la que *olho mao* podría aludir al «mal de ojo», pero más bien aparece, en los versos siguientes, con sentido obsceno. También representa un caso interesante la *praga* de la cantiga de D. Denis *Disse-m'oj'un cavaleiro* (25,33), finamente interpretada por E. Gonçalves, «Praga por Praga», en *Poesia de Rei: Três notas dionisinas*, Cosmos, Lisboa, 1991, pp. 65-77.

a) la lepra, que provocaba la exclusión real de la comunidad de quienes la padecían, que eran condenados a vivir fuera de los muros de la ciudad, como podemos comprobar en la rúbrica que acompaña a [*Don*] *Estev'Eanes, por Deus mandade*, de Estevan Fernandiz Barreto (32,1):

Esta cantiga de cima fez Stevan Fernandiz Barreto a un cavaleiro que era *gafo* e morava en Santarem; e soen a ir en romaria a Santa Maria; aa mão direita do caminho esta logo a Trídade, e estava logo a *gafaria* a par dela.

b) la tiña:

mays esto que vus eu digo  
non vo-lo sabha nenguñ:  
aquele é *Pero Tinhoso*  
que traz o *toutuço nuñ*,  
e traz o cancer no pisso  
e o *alvaraz no cuñ*  
(refrán de 136,8, de Pero Vivíaez)

c) la cojera:

Ca o meestre entende já,  
*se decaer*, que *lh'é cajon*  
antr'os que leterados son,  
onde vergonha prenderá  
d'errar seu dereito assi;  
e quen esto vir, des ali,  
por mal andante o terrá  
(Estevan da Guarda, 30,15, III)<sup>66</sup>.

d) la miopía (casi ceguera) es una enfermedad criticada en D. Estevan Anes<sup>67</sup>, favorito del rey Afonso III de Portugal:

Don Estevão, eu eiri comi  
en cas del-Rei, nunca *vistes* melhor,  
e contarei-vo-lo jantar aqui,

<sup>66</sup> La rúbrica que acompaña a esta cantiga dice: «Esta cantiga de cima foi feita a un meestre de leis, que era *manco d'ũa perna e çopegava dela muito*». Para Lapa, la ironía «reside no jogo malicioso entre o perder a demanda e o perder o equilibrio das pernas, pois era muito manco de uma», es decir, en el doble sentido que recibe el verbo *decaer*.

<sup>67</sup> Que, en compensación, tenía un oído muy fino, como señala Roi Queimado en *Don Estevan, a grand'entençon* (148,7).

ca x'á ome de falar i sabor:  
 non *viron* nunca já outro tal pan  
 os *vossos olhos*, nen ar *veeran*  
 outro tal vinho qual eu i bevi  
 (Airas Perez Vuitoron, 16,6, 1)<sup>68</sup>

Indudablemente, en esta aproximación no hemos podido agotar todas las posibilidades que ofrecen las cantigas de escarnio y maldecir, tan ricas en sugerencias de todo tipo, ni hemos profundizado en el concepto social de «marginación», ni siquiera podemos estar seguros de haber interpretado de la manera más correcta todos los casos presentados. Pero, como hemos advertido desde el principio, tampoco era esa nuestra pretensión, ya que no buscamos otra cosa que presentar un panorama general del mundo satirizado en este corpus poético, contemplado desde una perspectiva particular. Cada uno de los rasgos apuntados en estas páginas merecería un estudio de detalle (y una confrontación con otro tipo de fuentes), que en casos muy particulares es posible que ya esté realizado, pero que, en la mayoría de ellos, es todavía un reto que pueden afrontar los investigadores y que debería redundar en un mejor conocimiento de la realidad literaria (y, quizás, a través de ese prisma, también de la sociedad) de la mitad occidental de la Península Ibérica en los siglos XIII y XIV.

---

<sup>68</sup> *Vid.* también, del mismo trovador, la cantiga 16,5.

José Luis ALONSO HERNÁNDEZ

## TIPOS MARGINALES DE LA EDAD MEDIA AL BARROCO EN ESPAÑA

El largo periodo de tiempo enunciado en el título de este estudio —que va desde el siglo VIII al siglo XVII— exige algunas aclaraciones previas que funcionarán como coordenadas en las que van inscribiéndose, en diacronía, una serie de comportamientos especiales de los que llamamos tipos marginales.

Para empezar, con tipos marginales me refiero exclusivamente a aquellos que se caracterizan por un comportamiento delictivo o para-delictivo en relación con la legislación vigente en cada momento histórico; y no a aquellos que por cualquier otra razón fuera de la relación ley / transgresión de la ley, pueden ser marginales pero no delincuentes. Así, ladrones, asesinos, rufianes, alcahuetas, prostitutas, etc., son algunos de los tipos que encontrarán cobijo en este trabajo.

Para evitar el riesgo de que la simple enumeración profesional o de actividad específica haga caer a alguien en la tentación de considerar a estos tipos de manera estática, definidos de una vez para siempre (un ladrón es un ladrón; punto y final), insisto en que el análisis que pretendo hacer es de carácter diacrónico; que dé cuenta de la evolución de estos personajes tanto en lo que se refiere a las variantes legales que los tipifican, como a las especializaciones diversas que, como en toda profesión viva, se van modificando con el paso del tiempo. Por ello, a la evolución general de la sociedad, corresponde la evolución específica del delito y del delincuente. En el periodo que nos concierne, la evolución social viene marcada por el paso progresivo de una sociedad rural, la de las *villae* romanas, a la urbe o ciudad moderna pasando por el intermedio del burgo dependiente o adosado a un castillo o ciudad amurallada. En lo que se refiere a España, todo ello muy condicionado por el fenómeno específico de la Reconquista que comporta, a la vez, una diferenciación subsidiaria entre lo que, muy globalmente, se conoce como Castilla y León por una parte, donde priman los aspectos militares, de hechos de armas contra los árabes y, por otra, Cataluña, la Marca Hispánica, que, al terminar pronto con los problemas bélicos, sigue una línea feudal, de beneficio y vasallaje, más cercana de lo que ocurre en el resto de Europa. Evoluciones, parecidos y diferencias que tienen su reflejo en la consideración del delito y, en consecuencia, del delincuente.

En la misma línea de evolución tenemos un desplazamiento geográfico o de áreas y comportamientos delictivos en relación con la importancia de los centros económicos en los diversos momentos del transcurso histórico, ya que, no lo olvidemos, economía y delito continuado están íntimamente ligados. Nos encontramos, así, con un florecimiento importante de la delincuencia en zona castellana, la más antigua, producto del desarrollo de las ferias y mercados ganaderos medievales, sobre todo a partir de los privilegios acordados a la Mesta desde mediados del siglo XIV. Medina del Campo, Valladolid, Burgos, Zamora, Villalón, diversos poblachones en la actualidad casi abandonados, son famosos en la Edad Media por sus prostíbulos y el tráfico organizado en torno a ellos. Esta situación dura, en continuo declinar, hasta mediados del siglo XVI. En el XVII la pérdida de importancia de esta zona es ya definitiva. Mientras tanto, y a partir del descubrimiento de América y por ello mismo, observamos un desplazamiento de la actividad delictiva hacia el sur, zona andaluza, en un perímetro limitado por Sevilla, Sanlúcar, Cádiz, Málaga, Granada, Jaén y Córdoba, con extrapolaciones hacia el norte, Badajoz, Cazalla, Fregenal, y hacia el este, Cartagena, Alicante, Valencia; esta última zona se extenderá, a partir del siglo XVII, hasta Barcelona y constituye la zona mediterránea que ya, por la época estudiada, no nos interesa hoy.

Otro aspecto sobre el que también quiero llamar la atención es el de la evolución de la tipificación de delitos y de los castigos subsidiarios que, a partir de los siglos XII y XIII, experimenta un cambio sustancial. Hasta entonces el delito a la vez que era daño o lesión que se hacía sufrir a alguien (en la propiedad, contra la honestidad, etc.) era, al mismo tiempo, calificado como injuria que se hacía a la víctima, que era compensada, en consecuencia, tanto desde el punto de vista material como desde el punto de vista de reparación a la deshonra sufrida. A partir de los siglos XII y XIII, lesión o daño por una parte e injuria por la otra evolucionan por caminos cada vez más apartados<sup>1</sup>.

Esto aclarado, sólo me queda una última advertencia de carácter práctico. Los materiales utilizados para este estudio son tanto documentos legales como documentos literarios en interrelación. Ello supone, en líneas generales, que mientras los primeros, los documentos legales, son ricos acerca de la comisión del delito, caracterización jurídica y social de actores y víctimas, pruebas testimoniales, circunstancias especiales y, sobre todo, tipificación de penas y castigos, a veces de manera muy detallada, catalogal, que el delito merece, los segundos, los documentos literarios, suelen ignorar o tratar de pasada muchos de estos aspectos —al menos en lo que concierne a las

---

<sup>1</sup> Esta cuestión está muy bien estudiada en el libro de R. Serra Ruiz, *Honor, honra e injuria en el Derecho medieval español*, Murcia, Universidad de Murcia, Departamento de Historia del Derecho, 1969.

aplicaciones jurídicas precisas— y, en cambio, son mucho más explícitos y detallados en lo que concierne a la ejecución del delito o la caracterización y especialización de los agentes del mismo llegando, en ocasiones, a especificaciones nominales que indican, de manera muy precisa, el tipo de delito y la forma de llevarlo a cabo, con indicaciones de lugar, tiempo, instrumentos, colaboraciones eventuales, grados de habilidad y de dependencia, edad, sexo, etc. Especificaciones nominales que en unos casos constituyen verdaderos vocabularios crípticos —la *germania* a partir de principios del siglo xv— y, en otros, vocabularios especiales, marcadamente jocosos o burlescos, que encontrarán su culminación en el Barroco y por antonomasia en un escritor como Quevedo.

Sin perder de vista las observaciones que preceden, y a las que me referiré a lo largo de todo el trabajo, pasemos ahora al análisis de algunos de los tipos marginales más notables objeto de nuestro estudio. Lo haré siguiendo una clasificación temática de personajes por considerar que es más didáctica pero advirtiendo que las interferencias de comportamientos y tipos son, como veremos, inevitables.

## I. ALCAHUETAS

Como quiera que el orden de análisis de personajes marginales es aleatorio, me parece oportuno empezar con el de la alcahueta por varias razones. De tipo personal, como es la devoción sentimental que desde siempre he sentido por este espléndido personaje; pero también considerando que es ella, la alcahueta, quien sirve de inspiración y guía, es el centro, de las dos obras más notables de nuestra literatura clásica antigua. Me refiero, claro está, al *Libro de Buen Amor* (s. xiv) y a *La Celestina* (ss. xv-xvi)<sup>2</sup>. Y también, en fin, por ser su actividad una de las que mejor se perfilan en los textos legales antiguos debido, acaso, a la importancia que los delitos relacionados con la honestidad tienen en esos textos.

Al alcahuete y la alcahueta se alude ya en el *Fuero de Zamora* (siglo XIII)<sup>3</sup> como sujetos privados de honor a los que se puede ofender y denostar impunemente pero que, por el contrario, no pueden hacer lo mismo y, en caso de hacerlo, sufren un castigo de multa. En el mismo párrafo y de idén-

---

<sup>2</sup> Citas y referencias: *Libro de Buen Amor*, edición de Joan Corominas, Madrid, Gredos, 1967. *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, edición de M. Criado de Val y G.D. Trotter, Madrid, CSIC, 1967.

<sup>3</sup> En *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, A. Castro y F. de Onís, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916.

tica manera —tiene su porqué—, se citan al adivino-a y al agorero-a. En *Las Siete Partidas*<sup>4</sup> (Part. VII, tít. XXII, ley 1 y 2), de Alfonso X el Sabio, se establece un catálogo de los diversos tipos de alcahuetes y de los castigos que merecen por su actividad, y que resumo por su interés:

1. los bellacos malos [rufianes] que tienen mujeres en la putería y cobran por ello.

castigo: destierro del rufián y de sus putas.

2. trujamanes o mercaderes de mujeres en sus propias casas para quienes buscan clientes; es decir, una especie de putería propia o privada.

castigo: pérdida de la casa, que es para el rey, y multa de 10 libras de oro.

3. guardadores de mozas o cautivas a las que prostituyen.

castigo: si son cautivas, quedan horras, libres; si son mozas libres, obligación de casarlas y darles dote. Si no lo hacen, pena de muerte para el alcahuete.

4. cornudos mercantiles de su propia mujer.

castigo: pena de muerte.

5. prestadores de casa, mediante pago, para mujeres casadas o de buena opinión (buen lugar), aunque no actúe de comerciante con ellas.

castigo: pena de muerte y con mayor motivo si la mujer es casada, virgen, monja o de buena fama.

Concluye el título con las siguientes palabras: «Et lo que diximos en este título de los alcahuetes ha lugar otrosi en las mugeres que se trabajan en fecho de facer alcahuetería».

De este título y leyes tenemos que destacar varios puntos:

Primero, se refieren a un sujeto masculino aunque el citado párrafo final indica claramente que todo lo dicho para los hombres sirve de igual manera para las mujeres que practiquen la alcahuetería. Andando el tiempo, muy pronto, veremos que la alcahuetería, tal y como se entiende hoy, es obra fundamentalmente de mujeres. Probablemente ello tenga que ver con la fama de los antiguos personajes ya citados, Buen Amor y Celestina, paradigmas absolutos de alcahuetería; hasta el punto de que el nombre propio de una de las protagonistas, Celestina, pasa a convertirse en nombre común para designar a la alcahueta por antonomasia, sin que ni siquiera exista el masculino *celestino* con este significado tan específico. Pero también hay que tener en cuenta que entre los delitos de alcahuetería apuntados en las *Partidas*, algunos empiezan a tomar, desde muy pronto, direcciones diferentes que los convierten en verdaderas profesiones diferenciadas y específicas. Por ejemplo, en el caso del rufián, protector-explotador de putas, que es personaje

<sup>4</sup> *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio* (3 tomos), Madrid, Real Academia de la Historia, Atlas, 1972.

pronto asociado a la valentónica, como veremos luego, sin duda por la utilización de armas para ejercer la fuerza necesaria a su oficio, y que, con pocas variantes, se conserva hoy día. Parecido es el caso de lo que llamo «cornudo mercantil», explotador de su mujer, que adquiere sus mayores timbres de gloria y provecho en pleno Barroco, con Quevedo y su *Cartas de un cornudo a otro*, por poner sólo un ejemplo.

Así las cosas, de los tipos de alcahuetería censados en las *Partidas*, apenas nos quedan dos o tres elementos esenciales: que tienen mujeres en sus casas para prostituirlas (una especie de prostíbulo privado y aquí podemos incluir el caso de Elicia, eventualmente Areusa, con respecto a Celestina), o que prestan sus casas a mujeres de cierta calidad, alcahueteándolas, para que realicen en ella sus negocios. Y aquí tenemos el ejemplo de Buen Amor que presta su casa donde el Arcipreste «acabó lo que quiso» con doña Endrina, y también el de Celestina cuya casa es escenario de un verdadero tráfigo de clérigos, abades, despenseros, mujeres recatadas y hombres desatacados que «entrauan allí a llorar sus pecados»; aunque, curiosamente, Calisto y Melibea hagan su hecho en el jardín de la última, como es, simbólicamente, natural.

Queda, sin embargo, que el aspecto más llamativo y desarrollado en los dos textos literarios es el de la alcahueta que actúa de intermediaria amorosa en situaciones difíciles, sea por diferencias sociales o de estatuto personal entre los amantes o por cualquier tipo de impedimento. Y queda, también, que es en la forma de superar los obstáculos donde el trabajo y la habilidad de la alcahueta, su manera de actuar, resultan imprescindibles y, por ello mismo, determinan su grado de especialización y los nombres que recibe en razón de ésta. «Nombres e maestrías más tienen (las alcahuetas) que raposa» (*Buen Amor*, 927d.) es lo que dice Buen Amor al Arcipreste después de enumerar una serie de términos negativos que no le gusta que le apliquen. Siguiendo algunos de estos nombres es como encontraremos la actividad especial que caracteriza a la alcahueta.

En un estudio viejo ya de veinte años pero que sigo considerando válido<sup>5</sup>, establecía un modelo de análisis que permitía explicar, de forma estructurada en cuatro series, las numerosísimas designaciones que recibía el genérico *alcahueta* en la Edad Media y que, después, curiosamente, se van perdiendo hasta quedar prácticamente reducidos a los muy bien asentados de *alcahueta*, *celestina*, *tercera* y alguno más. Estas series son:

1. Serie lexemática, de familias léxicas formadas a partir de una comunidad de lexemas. Así, el lexema COB- que está en el origen de *cobertera*, *cobertor* y de *cobejera* para indicar la actividad de la alcahueta como *encubridora*, protectora de amores. Un lexema CAND- que aparece en *candelera*,

<sup>5</sup> J.L. Alonso Hernández, «De Buen Amor a Celestina», *Les Langues Néo-Latines*, nº 212, 1975, pp. 3-39.

*encandiladera* o *encandiladora* en alusión al fuego amoroso y la manera de mantenerlo vivo. Un lexema CORR- que se encuentra en *corredera* y *corredor* de carácter mercantil, y un lexema TROT- que comprende *trotera* y *trotaconventos*, aludiendo al hecho de corretear de la alcahueta en busca de negocios, en el segundo caso conventos e iglesias, lugares excepcionales de contacto tanto por una clientela específica, de clérigos, ser lugares de reunión privilegiados para el contacto disimulado, y ser la religiosidad uno de los mantos más frecuentes con que la alcahueta cubre sus trapazas y tiende sus anzuelos.

2. Serie morfemática que engloba a los términos de una misma familia por comunidad de morfema especial, con exclusión de los de género y número. Así, el morfema -ERA, que ya aparecía en algunas de las designaciones anotadas, como *cobertera*, etc., pero también en otros como *tercera* y *escalera*, escala simbólica entre amantes, *medianera*, *entendedera*, *casamentera*, *mensajera* y *rezadera*, de fácil explicación.

3. Serie sémica o de familias léxicas formadas por términos que comparten semas comunes privilegiados. Así, el sema «andar» que veíamos en *trotaconventos* y que también existe en *trainel*, *handora*, *andorra*, *tarabilla*, etc. Sema «guiar o dirigir» que aparece en *cabestro*, *jáquima*, *guía*, *freno*, *aguijón*, *trailla*, *adalid*, etc., que nos dan cuenta de las distintas modalidades en que la alcahueta establece la relación amorosa entre sus clientes: a veces acelerando para frenar enseguida, arrastrando a los remisos, tranquilizando a los apasionados, guiando a los más tontos o tímidos; en fin, todos aquellos trucos que Celestina explica muy bien, con objeto de que el negocio dure lo más posible —de ello vive— pero sin consentir el decaimiento de los amantes que terminaría con él.

4. Serie de relación o procedencia, de familias léxicas constituidas por términos —generalmente préstamos de lenguajes especializados— y que sólo significan alcahueta en la medida en que forman parte de un vocabulario más amplio empleado para describir la relación amorosa por transposición. Casos notables son los préstamos de los vocabularios *bélico* o *agrícola* al erotismo medieval en general y que se ha transmitido, a través de folclore, hasta no hace tanto; cuestión en la que no nos detendremos más.

Creo que estas cuatro series son suficientes para justificar cualquiera de los numerosísimos nombres que recibe el personaje.

Pero la alcahueta, celestina, es algo más que un simple depredador de la honestidad de encerradas doncellas y patosos galanes. Ya en el *Fuero de Zamora* veíamos que se asociaba a los adivinos y agoreros. Las *Partidas* son más precisas. El título que sigue inmediatamente al de los alcahuetes trata «De los agoreros, et de los sorteros, et de los otros adivinos, et de los hechiceros et de los truhanes». Y en el prologuillo que introduce a estos personajes no falta la alusión a la relación que existe entre unos y otros:

por ende pues que en el título ante deste fablamos de los alcahuetes  
que facen errar a los homes et a las mugeres en muchas maneras,

queremos aqui decir otrosi destos que son muy dañosos a la tierra  
(tít. XXIII).

Sigue una descripción bastante detallada de las dañinas actividades de estos individuos y, entre otras cosas, en la ley II, se alude, de nuevo, a prácticas que tienen que ver directamente con la alcahuetería:

defendemos que ninguno non sea osado de facer imágenes de cera, nin de metal nin de otros fechizos malos para enamorar los homes con las mugeres, nin para partir el amor que algunos hobiesen entre sí. Et aun defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas ni brebage a home o a muger por razon de enamoramiento, etc. (Part. VII, tít. XXIII, ley II).

Tanto estas prácticas hechiceriles concretas como las relativas a la adivinanza —a través del agua, el espejo, cabeza de cadáver humano o de perro, palma de la mano de niños o vírgenes, búsqueda nocturna por cementerios o patíbulos de utensilios diversos— se encuentran descritas muy detalladamente en el larguísimo retrato físico, profesional y moral (que el lector interesado puede consultar entre las pp. 40-46 del acto I del libro) que Pármeno hace a Calisto de Celestina. La cual, por si fuera poco, no dudará más tarde en invocar al demonio —y llevarlo envuelto en unas madejas hiladas— para corromper a Melibea.

Las penas impuestas a tan nociva actividad son, como para la alcahueta simple, duras: pena de muerte para los autores y de destierro para los encubridores. Dada la gravedad del castigo lógico resulta que los profesionales no se presenten a cara descubierta.

Pienso que la mejor manera de cerrar el estudio de un personaje tan sumamente complejo y polifacético, es intentar dar una definición global y profesional del mismo, aunque resulte larga y a pesar de las dificultades que conlleva. La alcahueta es:

- una mujer madura o vieja, con frecuencia antigua prostituta y, en todos los casos, experimentada en lides de amor;
- con una o varias profesiones más o menos legales que sirven, por una parte, para ocultar otras actividades claramente delictivas, pero también para desarrollarlas. Así, se hace buhonera, partera, fabricante de productos de cosmética, herbolaria, hilandera, modista, etc., lo que le abre las puertas más cerradas,
- para practicar actividades ya claramente ilícitas como la alcahuetería, el fomento de la prostitución semipública, la fabricación de virgos perdidos en malos pasos o la hechicería de tipo amoroso
- que, aplicadas sobre todo (pero no sólo) a las clases acomodadas de la sociedad, le producen sustanciales ingresos.
- Descubiertos sus delitos, sufre penas —de mayor a menor y según las épocas— de: muerte, destierro, azotes, emplumamiento y picota.

## II. BUSCONAS Y PROSTITUTAS

El orden de análisis seguido nos obligaría a darle la vuelta al antiguo refrán que reza «antes ser olla que cobertera» y convertirlo así, traducido, en el de «ser alcahueta antes que puta» cuando, por edad y por experiencia de una y otra, sabemos que resulta de lógica imposible. Respetemos, pues, la cronología laboral y sigamos con el programa por aleatorio que resulte.

Llama la atención la poca que los documentos legales de carácter general prestan a la prostitución sobre todo si tenemos en cuenta la mucha dedicada a la alcahuetería y al adulterio. Ello se debe a que desde muy pronto el adulterio se ve como una transgresión de la legalidad que se vincula a otros aspectos como el de la herencia y la injuria que supone del punto de vista personal, familiar e, incluso, de solidaridad social que resulta gravemente dañada; mientras que la prostitución se concibe como un mal, lamentable pero necesario para el funcionamiento social correcto.

Un breve paréntesis sobre el adulterio nos ilustrará acerca de la diferencia señalada. En diversos fueros breves (ss. XII-XIII) el castigo señalado para los adúlteros es el de pena de escarnio, de azotes, los dos desnudos, por las calles de la ciudad. Al margen del castigo por ley, los *Fueros leoneses* (s. XIII)<sup>6</sup> recogen un tipo de castigo privado destinado a lavar la injuria que sufre el marido traicionado. Si este mata a los dos delincuentes (su mujer y el amante de ésta) no sufre pena alguna; si mata sólo al amante, la tiene de homicidio, porque no sería justo que, acaso por amor o motivos económicos, la mujer siga viva. En las *Partidas* (Part. VII, tít. XVII) se sigue casi la misma línea extendiendo la obligatoriedad del lavado de injuria al padre de la mujer y a otros familiares. Como castigos públicos legales se establece la pena de muerte para el amante y para la mujer de azotes, más encerramiento en un monasterio, más pérdida de lo que haya llevado en arras; puede, sin embargo, ser perdonada con el tiempo por el marido. Ahora, si la mujer comete adulterio con siervo los delincuentes deben ser quemados. Pienso que las sutilezas penales apuntadas dan bien cuenta acerca de la consideración social que tenía el adulterio. Muy diferente de lo que ocurre con la prostitución. El *Fuero de Teruel* (ss. XII-XIII)<sup>7</sup> considera *puta pública* a la que se acuesta con cinco varones o más. El *Fuero de Sepúlveda* (ss. XII-XIII)<sup>8</sup> baja la cuota, «de dos a tres que la jodieren». Como insulto injurioso el *Fuero Viejo de Castilla* (s. XIII)<sup>9</sup> recoge el de «puta sabida o probada» y el *Fuero de*

---

<sup>6</sup> Cf. nota 3.

<sup>7</sup> *Fuero de Teruel*, Max Gorosch, Estocolmo, 1950.

<sup>8</sup> *Fuero de Sepúlveda*, Diputación Provincial de Segovia, 1953.

<sup>9</sup> *Fuero Viejo de Castilla*, Códigos Españoles, Madrid, 1847.

*Cuenca* (s. XII)<sup>10</sup>, en lo que nos concierne, los de «*puta pública, rocianada, rocina*», los últimos en alusión a que es *cabalgada* y que se conservarán hasta mucho después.

Cosa muy diferente es lo que ocurre con los textos literarios desde la Edad Media hasta el Barroco en lo relativo a la descripción de la prostituta y su actividad.

Casi trescientas apelaciones diferentes recibe la mujer de costumbres alegres y desenfadadas tal y como he podido registrar en mis lecturas de la literatura clásica española<sup>11</sup>. Ante la evidente imposibilidad de citarlas a todas hoy, me limitaré a hacer un repaso general siguiendo pautas tipológicas de estas mujeres, el grado de dependencia con respecto a un rufián, marido consentidor o alcahueta, topológicas en relación con los lugares donde ejercen su trabajo, y el tipo de clientela más característico del mismo.

### *Prostitutas que van por libre*

Como términos genéricos uno de los más frecuentes es el de *ramera* que, aunque primitivamente era llamada así por practicar el oficio en una especie de chozas fabricadas con ramas a lo largo de los caminos en el campo, después pasa a designar a la que lo hacía en una casa señalada con un ramo verde colgado en la fachada —antecedente de las actuales luces rojas en algunas ciudades— y, por último, a significar únicamente prostituta.

También muy frecuente es *cortesana* en quien, aunque con poco fundamento, algunos autores quieren ver a una moza soldadera, que «seguía las cohortes»; con el paso del tiempo pasa a convertirse en genérico de manera que la Lozana andaluza puede preguntar a un cliente:

Loz.- ¿Qué quiere decir *cortesanas* ricas y pobres? ¿Putas del partido o mundanas?

Balij.- Todas son putas; esa diferencia no os sabré decir (*Lozana*, xxii)<sup>12</sup>.

La *buena mujer* para Covarrubias «vale puta» y también es frecuente, por sentido contrario y llamada con sonsonete; del mismo tipo es *honrada*. Otras designaciones son *mujer al trote* por lo que trota en busca de clientes o por ser *cabalgada* por ellos cuyo antecedente era el *rocina* medieval; *dama de alquiler* o *de interés* o *de conversación* ya que conversación significa trato amoroso.

<sup>10</sup> *Fuero de Cuenca*, R. de Ureña, Madrid, Academia de la Historia, 1935.

<sup>11</sup> Sigo aquí las líneas generales (t. 1) de mi libro *El lenguaje de los maleantes españoles de los siglos XVI y XVII: La Alemania*, Universidad de Salamanca, 1979.

<sup>12</sup> F. Delicado, *Retrato de la lozana andaluza*, Ed. de B.M. Damiani y G. Allegra, Madrid, Porrúa Turanzas, Madrid, 1975.

Una categoría ya más especial es la de la mujer de costumbres ligeras y aprendiz de prostituta sin que muchas veces pueda señalarse con precisión el límite entre unas y otras y siendo característica frecuente la de su juventud. De este tipo son la *rabicaliente* o *caliente de rabadilla* que no hay que entender exclusivamente como un moderno «cachonda» ya que en los registros aparece como un tipo de prostituta libre con un protector que puede ser el mismo marido. La *cendolilla* y la *saltabardales* son jovencillas livianas e inquietas que si se prostituyen no lo hacen de manera profesional. Otra cosa es la *apretada* que se hace pasar por virgen varias veces gracias a un mejunje, las *apretaduras*, que tiene la virtud de estrechar el instrumento de trabajo; y *estrecha* es otro de los nombres y podía serlo por naturaleza o por zurcido o remiendo, del tipo de los que tan hábilmente realizaba la vieja Celestina; estos trabajos de rehabilitación, a veces se hacían para fingir virginidad con vistas al matrimonio y no puede hablarse en estos casos propiamente de prostitución, sino de corrección de errores y deslices.

Un paso más hacia la prostitución sistematizada y profesional es el de la *buscona*, mujer que se busca la vida utilizando trazas y artimañas que le permiten vivir a cuenta de otros: invitándose a comer, pidiendo dinero prestado o joyas que no devolvía, haciendo pequeños hurtos. Unas veces pagaba en carne, se prostituía, y siempre de pescado, de lo que pescaba o robaba. Sus caracterizaciones son:

a) Por la manera de ejercer el callejeo en busca de clientes, como la *trotona*, *andorrera* o la *aventurera* que suponen todas el hecho de andar de una parte a otra; en el caso en que se quedaran paradas en una esquina se llamaban *cantoneras*.

b) Cuando la característica de la buscona era el sentido económico la ganancia se llamaba *pedidora*, *demandadora*, *tomajona*, *tomasa*, o *mujer de Santo Tomé*, *Atenazadora* o *niña mendicante*, esta última, claro está, con sentido jocoso.

c) Pero también podían caracterizarse por la manera de ir vestidas. Este es el caso de la *tapada*, buscona generalmente nocturna, con un manto sobre la cabeza que le cubría la cara a excepción de un ojo que utilizaba para ver y no caerse y para atraer mediante guiños a los clientes que a veces se llevaban sus buenas sorpresas al comprobar que no todo era oro y ni siquiera relucía.

Pero en lugar de andar correteando por las calles en busca de clientes la prostitución podía ejercerse desde casa propia o alquilada a la que estos iban. Se trataba de un ascenso en la vida y podía suponer ya bastante categoría. La manera de indicar que en la casa se vendía carne ya he dicho que podía ser un ramo. Pero por ser el ramo también indicador de que en una taberna había vino —si se había terminado el ramo se quitaba— la confusión entre unas y otras tenía que ser frecuente; ahí empieza la especialización y en lugar de ramo, las señoras ponen en la ventana una celosía particular que incluso podía indicar el grado de categoría que el habitante se atribuía, y así tenemos, atendiendo a este grado, la *puta de empanada*, la *encerada* por la calidad de la tela, encerada, y *de tapete* que suponía ya más

categoría por las pinturas o bordados que llevaba. Dicha categoría también aparece en los nombres del género en sí, p.e., la *trucha* totalmente opuesta al *abadejo* que es puta de poca categoría; la *mujer de encarama*, *punto* o *de rumbo y manejo*; incluso la *puta honesta* por ejercer el oficio con honestidad dentro de lo que cabe.

En el lado opuesto tenemos a las de baja categoría, el citado *abadejo* también llamada *gusarapa*, la *badea* o sin sustancia, la *bagasa* o *gabasa*, *pelleja-o*, *haldraposa*, *zurrada* y la *bizmaca* que se relaciona en parte con la *apretada*, por lo que significa bisma, pero que en el registro textual tiene carácter insultante.

La *relación de dependencia* de la prostituta seguía tres direcciones que acaso puedan reducirse a dos: dependencia de una alcahueta o celestina y dependencia de un rufián que podía ser también un marido consentidor.

La dependencia de una alcahueta solía fingirse como una relación de tipo familiar en la que la alcahueta en cuestión era llamada *tía*, *madre* o *madrina*. *Prima* es un eufemismo con que se designan las prostitutas entre sí y también, como *primera*, indica relación con la *tercera*, otro de los nombres de la alcahueta.

Dependiente de un marido consentidor, oficio que Quevedo recomienda mucho por el reposo y ganancias que supone, es la *mujer de condición al uso* por lo mucho que se llevaba. *Contento* es tanto el rufián con respecto a su protegida como viceversa; alude en todos los casos a una relación prostibularia. La *desempeñada* es la prostituta que se encuentra durante algún tiempo sin la protección de un rufián, ya que *empeñarse* es liarse entre ellos.

En lo que se refiere a la *clientela* de la prostituta, si lo más normal es que fuera diversificada y, en todo caso, en relación con la categoría y precio de la misma, también hay casos en que parece guiarse por cauces estamentales o de oficio hasta el punto de constituir verdaderas especializaciones. Así tenemos a la *moza* o *moza de soldado* por ser este el cliente habitual; también de soldado son *piquera* y *barbacanera*. Si los clientes eran mozos de caballos o criados, o si la moza trabajaba en algún mesón o posada, se llamaba *establera* —de este tipo era la madre de Lázaro de Tormes—, *moza de soldada* o *celeminera* por ser la que da paja y cebada a las caballerías.

*Devota* es la prostituta que comercia fundamentalmente con hombres de iglesia; podía ser una especie de concubina de un clérigo o de varios que la instalaban en una casa determinada y se la repartían escrupulosamente.

La *mula del diablo* «así llaman en Toledo a las amancebadas de los clérigos» nos dice el Segundo Lazarillo<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *La Segunda Parte de Lazarillo de Tormes*, Ed. de M. Ferrer Chivite, Madison, 1993.

En alusión a los lugares donde las prostitutas desarrollan sus actividades tenemos a la *carcavera* o puta de cementerio; esto debe entenderse por ser el cementerio un lugar tranquilo y reposado al que solían retirarse mendigos y tahúres de poco a ejercer sus trapazas. Es profesional de ínfima categoría. Como también lo es la *cotorrera* que se empleaba en los cotarros o refugios de pobres; y la *piltrofera* y *piltraca* por ser *piltra* cama de mala calidad y *piltro* cuartucho.

Al margen de los problemas y dificultades que la vida de estas prostitutas libres podía conllevar aparecen otros, anejos a ella, y el más importante es, sin duda, el de la persecución que sufren, motivada o no, por parte de la justicia.

Para evitar el contratiempo de tener que pagar o ser encarceladas, una de las artimañas consistía en buscarse un marido complaciente que fuera garante y valedor de su esposa. Pero lo mejor, y también muy frecuente, era conchabarse con los mismos personajes de la justicia, alguaciles, escribanos o jueces encargados de perseguirlas y que le imponían una especie de chantaje.

De estos inconvenientes estaban libres las que trabajaban en un prostíbulo o mancebía ya que, como sindicadas, pagaban religiosamente las cuotas por las que recibían protección. A ellas dedicamos el apartado siguiente.

### *Prostitutas de prostíbulo*

Solía estar la mancebía en el espacio próximo fuera de las ciudades, adosada a las murallas, en caso de tenerlas, por dentro o por fuera de las mismas. Era un espacio cerrado, generalmente con una sola puerta cuyo acceso era controlado por un portero o *mozo de golpe* por el que daba el pestillo de la puerta que únicamente se abría desde el interior. Este espacio, según el tamaño y la importancia de la mancebía, estaba dividido en uno o varios pasillos o corredores a cuyos lados se situaban una serie de casillas, generalmente de una sola planta que ocupaban las inquilinas dedicadas al oficio.

Las casillas eran bastante simples y de escaso mobiliario: una cama generalmente de cordeles —especie de hamaca que se podía enrollar en caso de traslado—, una estera, una mesilla con su vela y aguamanil o palangana. Con mucha frecuencia los propietarios de estas casillas y de los lugares donde se levantaban eran familias ricas, incluso nobles, iglesias y obispados u hospitales que se mantenían de las rentas que producía la propiedad. El director o gerente de la mancebía era el *padre* que podía ser un antiguo rufián y valentón a quien todos respetaban por edad y méritos adquiridos. Pero también podía serlo un honrado padre de familia u oficial de justicia respetado y temido. El aspecto práctico, alquiler de la casilla, venta de velas o comestibles, cambio de sábanas, etc., corría a cargo de la *madre*, antigua y meritoria prostituta pero también madre honrada generalmente esposa del honrado padre de que hablaba poco antes.

Y ya estamos en la mancebía que recibe otros nombres como *corral*, *corrincho*, *cambio*, *dehesa*, *coto*, *casa*, *montaña de pinos*, etc.

A diferencia de las prostitutas libres que con frecuencia reciben denominaciones jocosas, las trabajadoras de la mancebía las reciben germanescas; lo que es indicio de grado de profesionalidad en el asunto.

La de buena ganancia es la *tributaria* en alusión al *tributo* o ganancia que la misma da a su rufián; lo mismo *censuaria* por el *censo* pagado y lo mismo la *cigatera* o *ciguatera* en alusión a la *cigarra* o bolsa de dinero. La *marca de cuenta*, *flor del cambio* o *mujer de ganancia*. *Marca* es categoría y prostituta que la tiene; de ahí una serie de derivados como *marquesa*, *marquida*, etc.

Al otro extremo tenemos a las prostitutas de muy poca ganancia y categoría. Como la *mujercilla*, las *ganfa* y *ganforra*, procedentes de la *gafa* medieval, muy insultantes. La *hurgamandera* cuyos clientes parecen ser los criados de rufianes o prostitutas, los *hurgamandales*; las *rabizas*, «garce à chiens», dice Cesar Oudin.

También como claramente insultantes, tenemos a la *grofa*, la *trinquete*, cuyo nombre es el mismo de la cama de cordeles donde ejerce el oficio, y las *trongas*.

A pesar de estar en el prostíbulo, burdel o mancebía —con lo que todo debería resultar bastante claro— las profesionales no desdeñaban la presión publicitaria para vender el género. Así la *iluminaria* o *luminaria*, prostituta joven, hermosa, que seguramente atraía a los clientes como luz a mariposa, solía mostrarse cerca de la puerta de entrada —donde el alquiler de las casillas era más elevado, las viejas estaban en los últimos confines— deslumbrando a los recién llegados. La *seltenca*, sentada en una silla, los fascinaba cantando —también era llamada *cisne*— acompañándose de una varilla con la que golpeaba los travesaños de su cátedra.

Y con esto dejamos la mancebía; pero no nos vamos muy lejos ya que la asistencia a ella de valentones, rufianes y ladrones, sus pendencies y desasosiegos, así nos lo aconseja.

### III. VALENTONES Y RUFIANES

Aunque el empleo de la violencia y de la fuerza en la comisión de delitos —empleo de armas, agravantes de indefensión, nocturnidad, traición— aparece sancionado desde muy pronto en los documentos legales, son pocas las veces en que se considera la figura del delincuente como formando parte de un grupo social cerrado y muy bien estructurado. Habrá que esperar hasta finales del siglo XIV para que la delincuencia organizada y profesional tenga nombre propio en lo que se conoce como la *germania*. Hasta entonces, de lo que se habla es de delitos de violencia y penas que merecen quienes los cometen aludiendo, solamente de pasada, al carácter estructural de la delincuencia a través de fórmulas como «delincuente conocido» por reiteración en el delito o el hecho de cometerlo «en compañía, formando banda».

De los delitos de violencia que podríamos considerar menores si no fuera por la fuerte carga de injuria que contienen, llama la atención la temprana aparición de uno y su conservación hasta muy tarde. Me refiero al hecho de poner huesos y cuernos a la puerta de una casa que el *Fuero de Cuenca* considera muy injurioso para los habitantes de la misma e incluso la comunidad entera. En otros varios fueros municipales de los siglos XII y XIII, bajo el influjo del de Cuenca, el delito se detalla y amplía en forma de catálogo, al hecho de hacer campo o de cuerpo en el mismo lugar, y tirar huevos podridos o cosa que ensucia. Todo ello volveremos a encontrarlo más adelante en el *Rinconete y Cortadillo* de Cervantes.

Del mismo tipo pero más graves, son la *decalvación* y *mesadura* de barba y cabellos que se registran ya en el *Liber iudicum* (Recesvinto, s. VIII)<sup>14</sup> como delitos y como penas infamantes para otros delitos. Este tipo de violencia injuriosa, muy grave en toda la Edad Media —recordar cómo el Cid se presenta a las Cortes de Toledo, con la barba y cabellera cuidadosamente recogidas y atadas para que nadie, ni por casualidad, pueda mesárselas (*Cantar de Mio Cid*, vv. 3094-3098)<sup>15</sup>— desaparece como pena en las *Partidas* aunque como injuria dura mucho más.

Daño e injuria más graves (desde el *Liber iudicum*) son los golpes, bofetadas, puñetazos, coces o patadas, delitos todos diferentes que se castigan con penas pecuniarias que si no se pagan convierten al delincuente en siervo de la víctima por un determinado tiempo, o le hacen sufrir un castigo de azotes públicos o privados según la gravedad. También hay diferencia entre las heridas en la cara, parte visible, que cuentan doble que las que se hacen en otra parte del cuerpo; en la cara, los *Fueros leoneses* registran un verdadero baremo de partes y penas correspondientes: pérdida de un ojo, 100 sueldos; de oreja, 50; de lengua, 100; cuatro dientes y más, 50 cada uno; puñetazo o coz, 1. A señalar la influencia que estos textos han podido tener, mucho más tarde, en el *Buscón*, de Quevedo, quien hablando del Mata convertido en el asesino a sueldo Matorral, dice:

Trataba en vidas, y era tendero de cuchilladas, y no le iba mal. Traía la muestra dellas en su cara, y por las que le habían dado, concertaba tamaño y hondura de las que había de dar (*Buscón*, III, 10, p. 274)<sup>16</sup>.

Los mismos *Fueros leoneses* pueden llegar a castigar con pena de muerte el hecho de herir en la cabeza y mesar y derribar a uno.

<sup>14</sup> *Liber Iudicum aut codex wisigothorum*, Códigos Españoles, Madrid, 1847.

<sup>15</sup> *Cantar de Mio Cid*, Ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, Espasa Calpe, 1956.

<sup>16</sup> F. de Quevedo, *La vida del buscón llamado don Pablos*, ed. de Lázaro Carreter, Universidad de Salamanca, 1965.

Ni que decir tiene que las diversas maneras de homicidio reciben penas de muerte en el peor de los casos y de destierro perpetuo en las *Partidas*, pero sobre esto volveremos más adelante. Veamos, ahora, cómo entre finales del siglo XIV y finales del XVII están organizados los especialistas de delitos con fuerza y violencia: los valentones y los rufianes<sup>17</sup>.

Constituyen el núcleo central de la *germanía* que es tanto la hermandad formada por hampones y maleantes en el periodo citado, como el lenguaje especial que hablaban entre ellos para protegerse de la justicia y entenderse en los negocios, casi siempre delictivos, que llevaban a cabo. La separación entre unos y otros no es nada tajante y por eso los trataremos juntos.

El valentón es una especie de asesino a sueldo que se hacía respetar gracias a su arrojo y a su espada<sup>18</sup>. Con mucha frecuencia se dedicaban a esta profesión los mulatos y los cardadores de paños, sobre todo los segovianos, en los ratos libres. Trabajaban por contrato y a veces al servicio de un gran señor como guardaespaldas o para que le vengaran de los disgustos que pudiera tener; a cambio, el señor contribuía a su sustento (el principal procedía de las prostitutas) y le brindaba protección frente a la justicia en los casos de necesidad. Si trabajaba por cuenta propia solía hacerlo en cuadrilla. Su actividad en los conflictos podía ir de un *repiquete de broquel*, alboroto causado golpeando el broquel con la daga o espada para, desde lejos, asustar a alguien —recordar que esto es lo que causa la muerte de Calisto en la *Celestina*— hasta el asesinato, pasando por palizas con sangre o sin sangre, cuchilladas en la cara a las víctimas para darles un aviso, etc. Un buen ejemplo lo tenemos en *Rinconete y Cortadillo*, donde Monipodio lleva las cuentas en una agenda o libro de memoria cuyos títulos, calcados de las legislaciones medievales, son:

Memorial de las cuchilladas que se han de dar esta semana. Memorial de palos. Memorial de agravios comunes, conviene a saber: redomazos, untos de miera, clavazón de sambenitos y cuernos, matracas, espantos, alborotos y cuchilladas fingidas, publicación de libelos, etc. (pp. 317-320)<sup>19</sup>.

Con objeto de atemorizar con su sola presencia, la caracterización del valentón es bastante tópica: llevaba una cota de malla y un jubón de cuero

<sup>17</sup> Cf. *El lenguaje de los maleantes, etc.* (t. 3).

<sup>18</sup> Uno de los ejemplos más antiguos donde aparece este personaje organizado, lo tenemos en las *Partidas*, en el título que trata de los desesperados: «Asesinos son llamados una manera que hay de homes desesperados et malos, que matan a los homes a traycion de guisa que se non pueden dellos guardar; ca tales hay dellos que andan vestidos como religiosos et otros como peregrinos, et otros que andan como en manera de labradores et lleganse a fabla con los homes porque se aseguren en ellos, etc.» (*Part.* VII, tít. XXVII, ley III).

<sup>19</sup> Cervantes, *Rinconete y Cortadillo*, Ed. de Rodríguez Marín, Sevilla, 1905.

para defenderse; un sombrero de grandes alas, calado hasta las orejas y caído sobre los ojos que ocultaba un casco o *mollerón* de acero; la mirada hosca, plegando las cejas en actitud amenazadora, mirando de lado y si podía bizquear la vista mejor; bigote enorme y con las guías hacia arriba; la capa caída de medio lado y como si arrastrara la parte del lado de la espada para indicar prontitud en desenvainarla; daga de hoja fuerte y grandes gavilanes en S para proteger la mano y enredar las armas de los contrarios; la *espada en gavia*, es decir, apretando fuertemente la empuñadura hacia abajo de manera que se levantara por detrás del cuerpo hasta casi tocar con la punta el sombrero que es la *gavia*. Andaba de medio lado y a veces cojeando un poco para indicar heridas de pendencia o de tormento no siempre ciertas; un broquel o escudo redondo y pequeño colgando en la cintura. En casos de pendencia llevaba una o varias dagas finas ocultas en las medias o la caña de la bota, piedras o bolas de plomo en la faltriquera y una o varias charpas de pistoletas.

Todas estas características se aplican del mismo modo al rufián con la particularidad de que en el caso de éste se insiste en la idea de tener una o varias putas a su cargo y que trabajan para él, y de que el rufián propiamente dicho es considerado un falso valentón aunque se vista como él.

La «carrera» de estos personajes estaba fuertemente estructurada y jerarquizada, y pasaba por varias fases desde la más tierna edad y un periodo de aprendizaje en el uso de las armas, hasta el momento de ser considerado por sus hazañas de sangre un verdadero *jaque* o *jayán* de categoría. Si tenía suerte y las galeras o la horca no se cruzaban en su camino y llegaba a viejo, por méritos entraba a formar parte del *trono subido*, especie de consejo de ancianos que enseñaba, terciaba en los conflictos y resolvía las cuestiones que pudieran plantearse a la comunidad germana. Con objeto de tener una visión global de lo que podía ser la vida completa y sin accidentes de un rufián valentón, veamos las fases por las que pasaba.

De niño recibe los nombres de *chulo*, *chulamo* o *chulillo*. No lleva armas y su ocupación fundamental es servir de criado y recadero entre prostitutas y rufianes. Sirve de compañía a las putas cuando no trabajan pero también las vigila para que no se fuguen. En esta situación va recibiendo las enseñanzas propias de su edad hasta llegar a la categoría de *jorgolín* que implica que ya puede acompañar a los rufianes en sus correrías, avisarles en los casos de peligro o indicarles dónde se presenta un negocio; sigue siendo, sin embargo, algo ingenuo y puede sufrir estafas y engaños, lo que es una manera de aprender. En ocasiones servía de esportillero.

Después pasa a ser, entre los quince y diecisiete años, *mandil* o *trainel* que puede considerarse el bachillerato del futuro rufián. En esta fase aprende a utilizar el cuchillo, prácticas ladronesas y de fullería; es lo que hacen Rinconete y Cortadillo. De aquí, si sigue el curso normal pasará por la *media talla* hasta *mandilandín*, pero si es aprovechado saltará a *rufián*.

En la fase de *mandilandín*, aunque hace su aparición la espada, siguen siendo considerados como criados de rufianes y putas. Dos opciones se le

presentan: dedicarse a la valentónica o a la rufianería. Aunque lo más frecuente es que se dedique a ambas, por motivos de claridad las estudiaremos por separado.

Si sigue la valentónica pasa a *espadachín* con ese *-ín* que quiere indicar poca categoría y después, sucesivamente, a *jaque*, *jayán* y *jayán de popa* ya verdaderos doctores de la valentónica, sobre todo el último que es «cum laude».

Si sigue la rufianería de mandilandín pasa a *rufezno* o *rufezno de media talla*, términos que indican bien que todavía no llega a la categoría de *rufio* o *rufián* con que culminará su carrera.

Insisto en el hecho de que lo más común es que sea valentón y rufián al mismo tiempo.

De jaques, jayanes y jayanes de popa, ya viejos y jubilados, se forma el *trono subido* o *padres de la facultad matante*, especie de consejo de ancianos respetables y respetados por todos. El *monipodio* que Cervantes retrata tan bien en el personaje de ese nombre en *Rinconete y Cortadillo*.

#### IV. LADRONES Y AYUDANTES DE LADRÓN

De los grupos marginales delincuentes el más estructurado en cuanto a la especialización es el de los ladrones. Indirectamente, en las *Partidas* se alude al delito que supone ayudar a alguien a realizar un robo y las formas de hacerlo:

Et decimos que darie ayuda al ladron todo home quel ayudase a subir sobre alguna pared porque pudiese furtar, o le diese escalera con que subiese, o le emprestase ferramienta o le mostrase otra arte con que pudiese descerrajar o abrir alguna puerta o alguna arca, o para foradar pared, o en otra manera qualquier quel diese ayuda a sabiendas que fuese semejante de alguna destas para facer furto. Et consejo da al ladron todo home quel conseja, ol esfuerza o le demuestra alguna manera de como faga furto (*Part. VII*, tít. XIV, ley IV).

Pues bien, todas estas ayudas y más se encuentran enseguida como especializaciones nominales de los profesionales del robo<sup>20</sup>.

Ateniéndonos a la forma de realizar el robo tenemos el ladrón que entra en las casas por las partes altas de las mismas escalándolas, es el genérico *escalador* o *altanero*. Cuando se introducía por las ventanas se llamaba *ventoso* por ser *ventosa* la ventana. Si utilizaba un garfio atado a una cuerda

<sup>20</sup> Cf. *El lenguaje de los maleantes, etc.* (1. 2).

larga se llamaba *volteador* y si una escala de cuerdas con dos ganchos a uno de los extremos, *grumete*. Por último el *escalona* que era un escalador de paredes.

El antepasado de los modernos *butroneros*, es decir, de los ladrones que entran en las casas haciendo un agujero en la pared, era el *caleta* o *guzpatarero*.

Otra forma de robar era coger algo y salir huyendo con ello de manera parecida a los actuales *tironeros*. Era treta muy practicada por los estudiantes pobres o apicarados que la ejercitaban en los puestos de tiendas y mercados; se conocían como *rastilleros* y *levadores*.

También los instrumentos utilizados para robar constituían especialización. Así el ya citado escalador solía llevar martillo, tenazas, sierra, escoplo y palanqueta. En cambio el *apóstol* o *San Pedro* llevaba ganzúas y llaves falsas, como también el *calabacero*, el *garabero* y el *justador* que son todos lo mismo. La *percha* es una uña artificial, metálica y afilada cual cuchilla de afeitar, con la que el *cortador sobre percha* cortaba el cordón que sujetaba la bolsa a la cintura. El *barahustador* es puñal afilado y el individuo que lo empleaba para cortar cualquier cosa robable: una bolsa, un trozo de la capa de un caballero en los apretones del templo, también forzar cerraduras. Un caso especial es el del *sangrador* capaz de rajar una bolsa de manera que las monedas que contiene caigan en la mano, puesta debajo, del ejecutor de la traza o de un compinche; también puede hacerse con tijeras y es treta de gitanos.

Con respecto al lugar donde se ejecuta el robo encontramos dos grandes grupos: ladrones urbanos, *lobos de garo*, y ladrones campestres, *lobos de verdón*.

Entre los ladrones urbanos la categoría más baja es la del *ladroncillo* o *rateruelo* que roba cosas de pequeña importancia, a veces es un simple ladrón doméstico, tipo de criado sisador. Más importante es el *comadreja*, que se mete en cualquier casa, y más curioso el *maleta*, ladrón que escondido en un fardo o baúl, es dejado en depósito o para guardar en una casa o almacén: por la noche sale del escondite, abre la puerta a sus compañeros y, entre todos y con suerte, vacían el edificio; cuando se especializan en robos de comestibles se llaman *mayordomos*. También curioso es el *bajamanero*, ladrón de tiendas que mientras apunta con una mano algo en la estantería que dice querer comprar y obliga al tendero a darle la espalda, con la otra mano atrapa lo que tiene más cerca.

Pero había y hay los ladrones más especializados que ya aparecen en las *Partidas*: los de iglesias. Los que roban troncos y cajas de limosnas se llaman *juaneros* o *devotos de mase juan*. El *devoto*, además de esto, va un poco más lejos y desnuda y desc corona imágenes, mutila retablos y arrambla con todo lo que puede. Por último, como ejemplo de ladrón urbano tenemos el *comendador de bola* por ser la *bola* o feria el lugar en que ejercen sus habilidades. De la realidad de este personaje nos dan una idea las tretas descritas en las *Partidas* (*Part.* VII, tít. XVI, ley X) y que consisten en echar serpientes en el mercado y aprovechar el espanto y admiración que provocan entre

público y mercaderes para robar a unos y otros; o fingir entre algunos compinches una pelea y alboroto grandes cuya confusión es aprovechada por el resto de la compañía para lo mismo.

El ladrón campestre o que roba en campos y caminos se caracteriza por las víctimas de sus robos, viajeros y campesinos, y por lo robado, fundamentalmente ganado. *Desvalijador* es término claro y que se conserva en la actualidad. *Sátiro* es genérico que alude sobre todo al lugar del robo, el campo, con independencia de lo que robe que suele ser toda clase de ganado; del mismo tipo es el *delate* que se esconde en la espesura. El *lagarto* es ladrón campestre pero también el que cambia con frecuencia de vestido para disimular; no era de mucha categoría.

De los ladrones que se caracterizan por lo robado los grupos más numerosos son los ladrones de bolsas y los de animales.

De los primeros el más conocido es el *ratero* que no indicaba exclusivamente lo que hoy, sino también ladrón de *ratas* o bolsas o *cicas* de donde se forman *cicatero* y *cicarazate*. Lo mismo ocurre con *cazador de gatos*, de *gato*, bolsa, en alusión a la piel del animal con que se fabricaba y con *cigarrero*, ladrón de *cigarras*, bolsas. Este mismo tipo de ladrón ampliaba sus habilidades a cortar joyas y colgantes de adorno, de donde el nombre de *corte* y más específicamente de *cachuchero*, de *cachucho*, oro, pero que en este caso preciso designa las joyas en general.

Entre los ladrones de animales tenemos al que lo es de altos vuelos como el *cuatrero* todavía actual, pero que en la época clásica se refería sobre todo al ladrón de equinos por la especial importancia que las caballerías tenían en las lides guerreras medievales. Nombres especiales son el *abigeo* o *abejero* ya señalados con castigos concretos desde las *Partidas* de Alfonso X el Sabio: pena de muerte para el *abigeo* habitual y trabajos forzados para el ladrón no habitual y siempre que roben, como mínimo, 10 ovejas, 5 cerdos o 4 yeguas o vacas, «porque tanto cuento como sobre dicho es, de cada una destas cosas facen grey» (*Part.* VII, tít. XIV, ley XIX). Menos importantes son el *lobatón*, ladrón de ovejas y cabras, el *gruñidor*, de cerdos, y *gomarrero*, de gallinas o *gomarras* y hoy *gumas* en caló.

Otra especialidad también frecuente es la del ladrón de telas y vestidos, como el *capeador* y *redero*, ladrón de capas que podía ir más lejos y desnudar totalmente a la persona, en este caso se llama *desmotador*; de estos ya se habla repetidas veces en distintos fueros breves. El ya citado *cigarrero* además de bolsas podía robar trozos de vestidos y capas, y el *alcatífero*, aunque específicamente es ladrón de seda, es el que roba cualquier tipo de tela y sobre todo en las tiendas de tejidos.

Si el ladrón era sobre todo nocturno se llamaba *lechuza*, *murciélago* o *murcigallero*.

Por razones de eficacia el ladrón solía hacerse acompañar por otros de su misma categoría o de categoría inferior, sus *ayudantes* y *colaboradores*.

Un tipo de colaboración era la de servirle de guía y vigía mientras realizaba el robo y avisarle en caso de peligro. Este es el caso del *piloto* y del

*puntero*. El *mozo de garabato* era el que llevaba al ladrón las ganzúas o llaves falsas y ya podemos considerarle un verdadero *garabero*.

Pero también el acompañante podía ocultar al profesional mientras realizaba el robo; tal es el caso del *paletero* que se coloca entre el comerciante para impedirle la vista y el ladrón que atrapa lo que puede. Está muy relacionado con el *bajamanero* al que antes he aludido.

En otros casos el ayudante recibe el producto del robo recién realizado por el profesional; tal son los casos del *aliviador* y *azorero* como genéricos y sus especializaciones *cesto*, *sobaco* y *capilla* aludiendo al lugar o instrumento en el que llevan y ocultan lo robado.

Pero hay casos en que la colaboración no se presenta en términos de compañía y sí de ayuda para preparar el robo, como el *caleta* que investiga los lugares donde es provechoso robar, el *hondeador* que sondea por dónde, y el *abispón*, personaje de aspecto respetable que indaga acerca de los lugares y posibilidades de robo, que es capaz de calcular el grosor de los muros al servicio de los butroneros y que presume de otras habilidades. El *palanquín* se limita a cargar con lo robado y apenas pasa de ser un esportillero o mozo de cuerda.

Realizado el robo sólo queda, en el caso de bienes muebles no monedados, hacerlos monedables, es decir, cambiarlos por dinero. Esta es tarea del *arrendador* o *polinche* que toma de los ladrones lo que afanan y se encarga de transformarlo o venderlo.

Los personajes que estudiaremos a continuación —*mendigos* y *demandantes* por una parte y *gitanos* por otra— forman parte de lo que al principio llamaba tipos para-delictivos. Se encuentran en el límite impreciso de la delincuencia organizada, con la que a veces colaboran, y un marginalismo nada delictivo, pero que los conforma como víctimas de segregación y, en ocasiones, hasta de la intolerancia social.

## V. MENDIGOS Y DEMANDANTES

Son personajes que viven de la caridad pública. Los hay que lo hacen a causa de una verdadera pobreza e imposibilidad para ganarse la vida, y los hay que son fingidos y que practican la mendicidad por considerar que es una forma cómoda de vivir y, en todo caso, libre y sin tener que depender de nadie. Esta es la única diferencia entre ambos tipos de pobres: o por necesidad o por capricho. En lo demás, las semejanzas entre unos y otros son totales, de tal manera que, ignorada la motivación inicial de la práctica de la mendicidad, es imposible distinguirlos. El género de vida que practican es conocido con los nombres de *bribia*, en indudable alusión a «bribón», y *vida poltrona*, de «poltrón» u holgazán, con lo que nos encontramos que se hace referencia a la «vida holgazana del mendigo o del pícaro» y al «arte de enga-

ño de los que la llevan» (Corominas)<sup>21</sup>. Referencias, claro está, que apuntan a los falsos mendigos sobre todo pero que sirven también para los otros, para los verdaderos, en la medida en que resulta imposible distinguirlos.

Lo primero que llama la atención de esta *vida poltrona* es la sistematización con que es descrita, muy abundantemente, por los escritores clásicos que la presentan en forma de Ordenanzas, Premáticas, Estatutos, Recopilaciones Legales, Cartas y Consejos que los mendigos más viejos y experimentados dan a los que se inician a cambio de pago o hipoteca sobre las futuras ganancias. Está claro que esta legislación, sobre todo jocosa, de la mendicidad, imitada de las normativas sociales de la época, si no tuvo una verdadera existencia real, traduce muy de cerca una realidad social que la vida imponía a los observadores atentos que eran los escritores que de la vida poltrona tratan.

Según las descripciones, en cuanto al *vestido* de los mendigos se aconseja que sea viejo, roto, desgarrado o con remiendos de diversos colores y superpuestos aunque no sea necesario. También es bueno que el mendigo vaya descalzo o con los zapatos rotos; lo mismo el sombrero y la camisa, aunque los tenga y sanos. También debe llevar un garrote o palo, de preferencia herrado, para apoyarse en él y mover a compasión o por si le fuera de utilidad en las peticiones en que pueda encontrarse.

En cambio, no es conveniente que lleve armas ofensivas o defensivas (esto es relativo), ni guantes, ni anteojos, ni un costal o saco grandes, por el mal efecto que dichos útiles pueden causar en las almas caritativas. Lo mismo deben evitar el llevar cántaro o jarro de agua y, por el contrario, beber de bruces, como si fueran bestias, de un barreño o balde agua, por tierra, lo que causa gran compasión.

Escondidas, los mendigos pueden llevar una bolsa para los dineros, una escudilla de madera, una calabaza de vino y, mejor todavía, una gran bota de cuatro azumbres en la que irán echando, disimuladamente, el vino que, so pretexto de dolor de estómago, recogen en un jarrillo. También pueden llevar atado a la cabeza un paño sucio y mejor sanguinolento; y una bolsilla con hilo, aguja y dedal por lo que pudiera ofrecerse. En algún caso el mendigo puede llevar dos trajes, uno puesto y otro guardado, viejo y nuevo o viceversa, intercambiables según si se mendiga o no.

Muchos son los textos que nos ilustran acerca de la variedad de mendigos, según naciones, que tienen su asiento en España. Al margen de la diversidad de maneras de pedir que ello supone y que responde a tópicos tradicionales sobre las distintas nacionalidades psicológicas europeas, es de tener en consideración que los centros económicos medievales, zona castellana, y renacentistas, zona andaluza sobre todo a partir del descubrimiento de Amé-

---

<sup>21</sup> J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Berna, Francke, 1970.

rica, debieron atraer a multitud de mendigos extranjeros que encontraban en ellos un fácil modo de subsistencia. Que estos mendigos se reunieran por afinidades nacionales, incluso de lengua, no tiene nada de particular y así se repite en los textos.

Las formas de pedir eran variadas y los pobres se reunían para ensayar exclamaciones, inventar bendiciones y fórmulas petitorias que los más hábiles vendían a los otros y a los aprendices de pobre.

Cosa muy importante para los pobres era saber fingir llagas, remedar cojos y mancos, hinchar una pierna, teñir el color del rostro, imitar la tiña o la lepra con un casquete de pez y sangre aguada sobre la cabeza, andar con muletas y en los casos más espectaculares arrastrándose apoyado en las manos y sobre dos pedazos de corcho atados a las rodillas.

Si estas taras físicas eran muchas veces fingidas había casos en que eran muy reales aunque voluntarias. Tal es el caso de los terribles *dacianos* especialistas en dejar contrahechos a niños pequeños, propios o raptados, que después vendían o alquilaban a otros mendigos para la explotación mendicante. Ejemplo notable es el del *daciano* Pantalón Castelletto, pobre de cerca de Génova, quien, con objeto de dejar a su hijo herencia de la que pudiera vivir descansadamente, no duda en deformarlo de manera horrible aunque, eso sí, dejándole intacta la inteligencia puesto que tanto cuenta en la elaboración de una buena treta y de un buen vivir<sup>22</sup>.

No hay que pensar que se trata de una crueldad italiana. En 1575 Fray Juan de Medina, en Valladolid, increpa a quienes «tullen, ciegan y mancan a sus hijos y hijas», y C. Pérez de Herrera cuenta que «en Madrid cegaba un hombre sus hijos con hierro ardiente» y otros falsos mendigos «en naciendo los estropean, torciéndoles pies y manos».

Conviene señalar que la simple exhibición de taras fingidas o reales a veces no es suficiente para mover a caridad y de ahí la necesidad de manifestarlas cuanto más aparatosamente mejor, mediante gestualidad exagerada, cambios de voz para exponer cuitas y necesidades en las que podían alternarse varios mendigos lo que constituía, sin duda, un verdadero espectáculo teatral.

Sin llegar a extremos de crueldad, el robo o el alquiler de niños para pedir con ellos y mover más a compasión está recogido en las «Ordenanzas Mendicativas» del *Guzmán de Alfarache* de la siguiente manera:

Damos licencia y permitimos que traigan alquilados niños hasta cantidad de cuatro, examinando las edades, y puedan los dos haber nacido de un vientre juntos, con tal que el mayor no pase de cinco años. Y que, si fuere mujer, traiga el uno criando a los pechos, y, si hombre, en los brazos, y los otros de la mano y no de otra manera (I, III, 2º).

<sup>22</sup> En *Guzmán de Alfarache* (pp. 388-390), ed. de F. Rico, *La novela picaresca española 1*, Barcelona, Planeta, 1967.

Y un ejemplo similar encontramos en *El Diablo Cojuelo* de Vélez de Guevara.

De vital importancia para los mendigos es respetarse unos a otros los lugares, calles y puestos para pedir guardando un orden prioritario por antigüedad.

A temporadas —me imagino que cuando hacía buen tiempo— los mendigos solían recorrer las tierras de la comarca cercanas a una ciudad buscando provisiones de comida y ropas. Por razones obvias era mejor hacerlo en grupo y allá iban todos en alegre compañía hasta que al advertir de lejos caminantes, comenzaban a pedir a grandes voces, al estilo de Ricote y los alemanes cuando ven venir a Sancho Panza, apoyándose unos en otros y ayudándose a caminar en el mejor estilo de los ciegos y mendigos de los cuadros de Brueghel.

También el respeto a los horarios para la demanda era importante y tenía su porqué. En líneas generales se aconseja que los mendigos se pongan en pie de guerra media hora antes de salir el sol, humedeciéndose la cara con un paño mojado para no parecer ni sucios ni limpios, y se recojan media hora antes de anochecer con objeto de no sufrir percances a causa de la oscuridad; aunque esta ley no va con los mendigos *animeros* que a primeras horas de la noche atemorizaban a los vecinos con sus lúgubres arengas pidiendo por las ánimas del purgatorio.

Por otra parte era conveniente madrugar los días de fiesta con objeto de alcanzar los perdones pero sobre todo los mejores puestos en las iglesias: la pila de agua bendita, por donde los fieles pasaban como en taquilla, y la capilla donde se celebrara la estación. Y, en todo caso, era obligatorio asistir puntualmente a las horas de distribución de la sopa de los conventos y casas particulares, cuantos más sitios y veces mejor, estableciendo un verdadero horario de turnos; aunque, después, hubiera que vomitar lo comido a la vuelta de la esquina, *trocar a trascantón*, lo que, aparte de dejar plaza libre en el estómago, tenía la virtud de conmovier a los que lo veían y compadecidos daban una limosna.

Terminantemente prohibido estaba el comprar, públicamente, carne, pescado, dulces o confites por el mal ejemplo que esto suponía; y lo mismo el tomar tabaco rapé por los estornudos que provocaba y que incitaban a las almas caritativas a un «¡Dios te ayude!» que era lo mismo que negar la limosna.

Dejemos aquí la descripción de la vida y comportamientos generales y válidos para la mayoría de los mendigos y demandantes, y pasemos a estudiar algunos tipos en particular por las características especiales que ofrecen.

### *Hipócritas religiosos*

Son personajes que viven de la caridad pública so capa de religiosidad excesiva y misticismo. Cuando se trata de mujeres la práctica religiosa suele estar emparentada con la alcahuetería —no olvidar que uno de los nombres

más antiguos de la alcahueta es, precisamente *trotaconventos*— a la que, además, sirve de cobertura o tapadera y por ser la iglesia uno de los lugares privilegiados para sus negocios. Cuando se trata de hombres es la práctica en sí del misticismo y beatería la que les da de comer. Este tipo de vida se llama *mística bribónica* y el texto que mejor la describe se titula, muy significativamente, *Virtud al uso, y mística a la moda* de Fulgencio Afán de Ribera, ya del siglo XVIII por lo que no hablamos de él. Pero ya mucho antes, concretamente en las *Partidas*, aparece el hipócrita religioso de manera tan explícita que tenemos que considerar que se trataba de un delincuente peligroso con quien había que tomar toda precaución. Se escribe en las *Partidas*:

Et aun hay otros que toman el pan caliente o reciente cocho, et métenlo todo entero en el mas bermejo vinagre que fallan, et desi pónenlo a secar, et quando es bien seco van a las aldeas et facen muestra a los homes que son homes religiosos et sanctos, et meten aquel pan en el agua ante los nescios, et tiñese de la bermejez del vinagre, et facen creer a los homes con este engaño que el agua se torna vino por la virtud dellos; et embaboquéenlos de manera que les dan muchas cosas: et a las vegadas franse en ellos cuidando que son santos et buenos, et liévanlos a sus casas, et fúrtales todo quanto les pueden furtrar (*Part. vii*, tít. xvii, ley x).

En tan preciosa cita queda claro que este es el antecedente del falso buldero que aparece en el *Lazarillo de Tormes* y en muchos textos más que tratan de la falsa religiosidad aliada frecuente del crimen organizado: el asesino disfrazado de religioso o peregrino (*Partidas* cf. nota 18) de que hablábamos páginas atrás; del que se retira al descampado para desde él hacerse capitán de cuadrilla de ladrones o receptor de sus robos; del que penitente de día, cargado de rosarios y estampitas y falsa simplicidad, hace de su casa una verdadera cueva de Alí-Babá.

### Ciegos

Un personaje más conocido y frecuente que el anterior es el del *ciego*. En los textos aparece ya desde la Edad Media en varios países europeos. En cuanto a la apariencia, al margen de la ceguera real o fingida, no difiere mucho en la manera de vestirse los mendigos en general que ya hemos visto: lleva un fardel o talega para guardar las limosnas, una calabaza o bota de vino y, como es lógico, un garrote o palo herrado. Suele ir acompañado de un lazarillo que le sirve de guía, y el más famoso es el *Lazarillo de Tormes*, aunque, como se desprende de pinturas, grabados y numerosos cuentecillos folclóricos, también viaja en compañía de otros mendigos y sobre todo tullidos a los que lleva a cuestas sirviéndole éstos, a cambio, de vista.

Lo más curioso de este personaje acaso sea el hecho de que se le atribuye una manera particular de hablar, la *jerigonza*, aunque, como creo haber

demostrado en otro lugar<sup>23</sup>, este lenguaje específico en realidad no ha existido en forma lingüística. Aunque sí como un conjunto de consejos y demostraciones prácticas de comportamiento astuto que es lo que el ciego enseña a Lázaro. Efectivamente, característico de los ciegos y que los diferencia de los otros mendigos en la manera de pedir, es el hecho de conocer y recitar oraciones especiales sea para entretener, sea para —acompañando prácticas herbolarias— curar diversas enfermedades, hacer parir a las estériles, ayudar a las parturientas, reconciliar a las mal casadas; lo que, en parte, lo acerca relativamente a la actividad de la alcahueta.

## VI. GITANOS

Los *gitanos* aparecen en Europa en la primera mitad del siglo xv. En 1417 vagan por las inmediaciones del Mar del Norte, Hungría, Moldavia y Suiza. En 1422 llegaron a Italia y en 1427 se presenta cerca de París una banda compuesta por unas 120 personas bajo el mando de doce penitentes (un duque, un conde y diez hombres a caballo). Dicen proceder de Egipto y estar cumpliendo una penitencia impuesta por el Papa de andar errantes por el mundo durante siete años en castigo a haber negado la hospitalidad a la Virgen María y al Niño Jesús cuando huían de Herodes 1.400 años antes. Son descritos como de cabellos negros y rizados, zarcillos de plata en las orejas, las mujeres feas, ladronas y que decían la buenaventura. Parece admitido que llegaron a España también a principios del siglo xv y aquí empiezan las dudas: para unos a través del norte de África, para otros a través del nordeste de la Península. Sea como quiera, lo general es que estos personajes causaron en toda Europa primero un momento de estupor y curiosidad, acaso por la vertiente penitencial, y después de persecución y odio, acaso por la vertiente agorera y de latrocinio que se les atribuye desde temprano. Ocurre con los gitanos que pasan por épocas de cierta tolerancia hacia ellos, de aprecio y estima, acaso temor, y por épocas en que son profundamente odiados; predominan las últimas.

Durante la mayor parte del siglo xv los gitanos son considerados un pueblo extranjero que nadie se atrevió a perseguir. Pero después se pasó a desconfiar de ellos y a denunciarles acusándoles de: robos de ganados y aves de corral, raptos de niños, espionaje a favor de los moros, incendios, asesinato de viajeros, brujería, hacer mal de ojo, envenenamientos e incluso canibalismo. Su general pobreza, sin embargo, no suscita contra ellos la persecución y expulsión que sufren los ricos judíos y moriscos; se les consi-

---

<sup>23</sup> J.L. Alonso Hernández, «Notas sobre un lenguaje que nunca existió: la jerigonza», en *Hommage à Maxime Chevalier*, Burdeos, 1990 (pp. 29-44).

dera como unos personajes aislados que viven del robo por ser tráfugas del hambre, pero pronto las cosas empiezan a cambiar.

En 1492 los Reyes Católicos publican el decreto de expulsión de los judíos que servirá de base para otras expulsiones y otros países. En 1499, a instigación del Cardenal Cisneros, se publica la pragmática de Medina del Campo en la que ya se habla de gitanos; en ella se ordena que:

los egipcianos y caldereros extranjeros, durante los sesenta días siguientes al pregón, tomen asiento en los lugares, y sirvan a los señores que les den lo que hubieren menester; y que no vaguen juntos por los reinos; o que al cabo de esos sesenta días salgan de España, so pena de cien azotes y destierro perpetuo la primera vez, y de que les corten las orejas y los tornen a desterrar la segunda vez que fueren hallados, etc. (Pabanó, 32-33)<sup>24</sup>.

Carlos I renueva la pragmática por tres veces entre 1525 y 1534, pero ninguna de las abundantes disposiciones tiene éxito con respecto a los gitanos que siguen con sus hábitos y oficio de caldereros (nótese que los caldereros solían ser franceses o italianos y no forzosamente gitanos). En 1586 Felipe II da una Ordenanza instituyendo una especie de pasaporte para gitanos donde constase el lugar de residencia y la propiedad de los objetos que querían vender si pretendían entrar en ferias y mercados.

En el año 1619 el doctor Sancho de Moncada, catedrático de Sagrada Escritura, dirige un discurso al rey en el que dice:

No son gitanos sino enxambres de zánganos, y hombres ateos, y sin ley, ni religión alguna. Españoles que han introducido esta vida o secta del gitanismo, y que admiten en ella cada día la gente más ociosa y rematada de toda España... No son de Egipto sino Españoles que toman el gitanismo por nuevo modo de vida, la cual consiste en andar en tropas, vagando y robando... y obligándoles a vivir de por sí, y de assiento, con oficios, o amos, quedan Españoles meros, y les quitamos el Gitanismo (Torrione, 136)<sup>25</sup>.

Interesante cita que niega la calidad de «pueblo extranjero» a los gitanos atribuyéndoles la calidad de maleantes; coincide en ello con la tendencia iniciada ya en 1573 por Lorenzo Palmireno.

En torno a 1629 tienen lugar una serie de ejecuciones de gitanos, después de torturados, acusados de canibalismo.

Por estar ya claramente fuera de los límites temporales fijados a nuestro trabajo, no nos detendremos aquí en la presentación de la abundantísima legislación que desde entonces y hasta la actualidad se refiere a los gitanos.

<sup>24</sup> F.M. Pabanó, *Historia y costumbres de los gitanos*, Barcelona, Montaner y Simón, 1915.

<sup>25</sup> M. Torrione, *Diccionario caló-castellano* de don Luis Usoz y Río, Perpiñán, CRILAUP, 1915.

Acerca del *comportamiento o cualidades morales* atribuidos a los gitanos, junto a lo que puede deducirse de las prohibiciones y obligaciones a que se han visto sometidos, lo más característico es su propensión al robo y aquí se hace necesaria la cita, tópica por otra parte, del comienzo de *La gitanilla*<sup>26</sup>, de Cervantes, con ese finísimo y dubitativo «Parece que...», que no sabemos si le parece a él, a Cervantes, o a otros de los que recoge la opinión, o si se trata de un parecer real. Así, dice Cervantes:

Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones; nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones, y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte (p. 774).

Y como ladrones son presentados la mayoría de las veces, innumerables, por los escritores clásicos y modernos, en verso y en prosa. Tradicionalmente la forma de robar en las ciudades se emparenta más con el engaño, la estafa y el timo que con el empleo de la fuerza y la violencia; aunque en los campos y caminos, al desplazarse en grupos, la violencia no estuviera descartada.

En cuanto a las *ocupaciones, género de vida y costumbres* conviene tener en cuenta la progresiva sedentarización del gitano, sea por obligación, sea por asimilación, que hace aparecer diferencias notables entre el gitano tradicional nómada y el ya asentado aunque a veces las ocupaciones fueran similares.

En España, desde el momento de su llegada, los gitanos se dedicaron a la cría y compraventa de ganado equino, la forja y manufacturas del hierro, cobre y estaño, fabricación de cestas, de mimbre sobre todo, y esteras de junco o esparto.

Los gitanos con algún capital en zonas de Sevilla, Cádiz y Málaga se dedicaban a ser posaderos, carniceros o chalanos de ganado vacuno y lanar. Los hombres se dedicaban a una veterinaria «sui generis» por el conocimiento práctico que tenían de los animales. Las mujeres solían ser mondongueras, castañeras, buñoleras (probablemente herencia de los moriscos), fabricantes de flores de papel o tela, y, lo que es más importante, quirománticas como hasta la actualidad. Las viejas se ocupaban de nigromancia y ardidés adivinatorios cercanos o similares a los que empleaba la vieja Celestina. Estas prácticas, quiromancia y nigromancia, fueron causa de que en tiempos lejanos y no tan lejanos, fueran muy bien recibidas y protegidas y amparadas por las diversas clases sociales, hasta las más altas, a pesar de las prohibiciones y denuncias de las distintas pragmáticas.

<sup>26</sup> Cervantes, *La gitanilla*, ed. de Valbuena Prat en *Obras completas de Cervantes*, Madrid, Aguilar, 1965.

Estimo que estas rápidas notas son suficientes para hacernos una idea de la vida y costumbres de estos personajes y de las relaciones que, como grupo marginal especial, han podido mantener con los vistos antes del punto de vista delictivo.

## VII. EL MARGINALISMO DELINCUENTE Y LA JUSTICIA

Aunque a lo largo del trabajo hemos ido apuntando ya algunas de las penas y castigos que se aplicaban a los reos de diferentes delitos, creo que vale la pena completar el panorama estableciendo un marco cronológico que dé cuenta de la evolución general de unos y otros.

El talión, que existe ya en el *Liber iudicum*, se aplica sobre todo a delitos contra la propiedad que exigen restitución compensatoria, pero no a los casos de injuria, golpes o heridas. En los *Fueros breves*, aunque la figura sigue existiendo, se proponen ya penas compensatorias que eviten su aplicación. Así, por ejemplo:

Si algún varón o mujer llevados de la lascivia, agarran a un hombre casado por los cabellos, por las barbas o por los testículos, salve su puño con la pena equivalente al medio homicidio y, si no pudiere pagar, permanecerá en la cárcel treinta días, tras los cuales será apaleado de una parte de la villa a la otra (Serra Ruiz, *Honor, honra e injuria*, p. 39).

En los delitos de injuria se observa una evolución de los insultos que va de los que aluden a deficiencia física (podrido de la cabeza, tiñoso, ciego, bizco, corcobado, hediondo, *Liber iudicum*) a, progresivamente, los que indican comportamiento moral propio o de familia (cornudo, sodomítico, traidor, *fodidenculo*, puta o hijo de, *Fueros breves, de Cuenca y leoneses*).

La decalvación (injuria y castigo) del *Liber iudicum*, se conserva parcialmente en el *Fuero de Cuenca* aplicada a los ladrones de posadas que son trasquilados a cruces, pero también pueden sufrir corte de orejas. Este último castigo es el que acabará imponiéndose para los robos en general y siempre que no sean muy graves.

El simple hecho de tomar o sujetar un caballo ajeno, en los *Fueros breves*, tiene multa de diez sueldos, pero también el espolearlo, veinte, y el apalearlo, diez. Este tipo de delitos propios de la época medieval, va desapareciendo y únicamente se conserva, en relación con los animales, cuando se trata claramente de robos.

El derecho de asilo e inmunidad del delincuente mientras esté en la iglesia aparece también en los *Fueros breves* y se conservará hasta muy tarde; pienso que los primeros en perderlo son los gitanos, en 1745, por decreto de Felipe v.

De los tormentos como medio para obtener la confesión de delitos, las *Partidas*, muy proteccionistas, citan el tormento de azotes y el colgar al reo por los brazos con cosas pesadas en el cuerpo para que se descoyunte un poco. Después veremos cómo la *cuestión*, nunca mejor dicho, se va afinando.

También las *Partidas*, en delitos, penas y castigos (*Part.* VII, tít. XXXI) establecen como delitos genéricos más graves, el asesinato y el robo, el testimonio falso por denuesto o infamación, la fabricación de documentos y moneda falsos y de libelos, y el formar compañía para delinquir. A ellos corresponden:

*penas mayores:*

1. muerte o pérdida de miembro
2. encadenamiento perpetuo más trabajos forzados
3. destierro perpetuo en isla y pérdida de bienes
4. encadenamiento perpetuo en cárcel

*penas menores:*

1. destierro temporal o perpetuo sin pérdida de bienes
2. pérdida de derechos civiles u oficio
3. setena, que comprende azotes y/o picota y/o untar de miel y poner al sol. Estos últimos, con el añadido de las plumas a la miel, son los que se aplican más tarde, de manera regular, a las alcahuetas.

Pero hay diferencias en la aplicación de penas. Por ejemplo, para la de muerte se descarta que sea por apedreamiento, crucifixión o despeñamiento, sin duda por reminiscencias religiosas o bíblicas. También se descarta cortar la cabeza con hoz o segur (aunque más tarde ésta se aplique a nobles); es mejor, a los hidalgos, cortársela con espada o cuchillo, y a los otros, los villanos, ahorcarlos, quemarlos o hacerlos devorar por «bestias bravas» o perros. Si estas últimas condenas, por gravedad de delito, hubiera que aplicárselas a hidalgos, lo mejor, a cambio, es «afogarlos» —que pienso que es el antecedente del garrote vil y que, curiosamente, después se convierte en eso, vil, y no se les aplica— sangrándolos o desterrándolos si se les perdona la vida.

Un caso curioso es el del castigo a los parricidas a cualquier nivel: azotes, más *enodramiento* —en compañía de un perro, una culebra, un gallo y un mono— y arrojó a un curso de agua. Su apariencia primitiva se ve compensada por su fuerte función simbólica y a esa pena es condenada la protagonista de *La hija de Celestina* (1612), de Salas Barbadillo, ahora *encubada* después de darle garrote.

Los tiempos pasan y me gustaría terminar con un rápido repaso de lo que, en lenguaje de germanía, se registra para esta relación poco amable entre el delincuente y la justicia.

Como es natural las actividades de los *germanos*, prostitutas, rufianes, valentones y ladrones, solían terminar con la intervención de la justicia, *gura*. Detenidos por corchetes, *porqueros*, y alguaciles, *guros*, *postas*, eran llevados a la cárcel, *trena* y entregados al alcaide, *gurón*.

Para hacerse una idea cabal y completísima de lo que era una cárcel, dirigirse a la descripción que de la de Sevilla hace Cristóbal de Chaves<sup>27</sup>. La organización germanesca en ella tenía poco que envidiar a la del exterior. Se guardaba la misma jerarquización, las mismas preeminencias que fuera de ella y sólo se perdían en el caso de que el delincuente confesara sus delitos en el tormento, en cuyo caso era menospreciado y expulsado de la celda, *ranchito*, por los presos que la compartían con él.

Los presos de categoría, económica y por valentía, alquilaban las mejores celdas que a su vez realquilaban a otros de menos categoría o por amistad. Pícaros y presos pobres, mediante pago o protección, se ocupaban de las labores domésticas en ellas. Las armas abundaban, desde el cuchillo hasta el terciado y el palo afilado y endurecido al fuego, y salían a relucir en las pendencias. Ropavejeros, prestamistas, tenderos, memorialistas, dibujantes y demás, se ganaban la vida con sus oficios. Preso había que, en actitud de donante, se hacía representar pintado junto a una imagen religiosa en la pared de la celda.

Como durante el día la entrada era libre, la cárcel se convertía en un hormiguero de visitantes y amigos que llevaban dinero, comida y ropa limpia a los encarcelados. Cerradas las puertas dentro quedaban hasta el día siguiente los que, y las que, no habían podido o querido salir a tiempo.

Juzgado por el juez, *gurullón*, con frecuencia atormentado sobre una especie de banco, *potro*, en el que sus extremidades eran atadas con cordeles que retorcidos se incrustaban en la carne, *trato de cordel*, quedando cojo o manco *gafo*, o con el tormento de agua que, arrojada en la boca, iba introduciendo poco a poco una gasa hasta la garganta de la que después se tiraba violentamente *ansia*, *agua y cendal*. El preso, según la calidad de sus delitos, era condenado, si era menor a ser azotado en la cárcel *arrimado al aldabilla* por temor a que no soportara el mismo castigo, *jubón colorado*, subido en un asno que hacía procesión por las calles de la ciudad, *las acostumbradas*. El castigo de azotes variaba entre los cien, *centenario*, y los trescientos.

A mayor delito mayor castigo: le cortaban una oreja o las dos, *desmirlar*, lo que podía encubrirse con el pelo, de donde las premáticas que prohíben el uso del pelo largo. Era condenado a remar en las galeras, *gurapas*, de las que normalmente no salía vivo. Castigo éste que cobra toda su importancia en las batallas con los corsarios árabes y turcos, y a partir del descubrimiento de América, cuando la zona andaluza alcanza toda su importancia económica y allí se encuentran las bases operacionales de las galeras: Cádiz, Puerto Real, Sanlúcar, Málaga y Cartagena son los puertos donde fondean las galeras durante mucho tiempo y a éstas va a parar gran número de germanos, galeotes visitados por sus amigos y socorridos por sus amigas que procura-

---

<sup>27</sup> C. de Chaves, *Relación de la cárcel de Sevilla*, ed. de J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos* (t. 1), Madrid, Gredos, 1968.

ban instalarse en las mancebías próximas a los fondeaderos. Por último el germano era condenado a la horca, *finibusterre*, *basilea*, donde perecía a manos del verdugo o *boche*.

En todos estos contratiempos era asistido por sus congéneres con dinero, ropa, sobornos a jueces y verdugos; o moralmente: acompañamiento de la cofradía de presos de la cárcel mientras estaba en capilla, o la seguridad de que, ahorcado, le limpiarían las babas y lo dejarían presentable mediante pago al verdugo, cosa muy importante.

Para evitar estos contratiempos la germanía acudía al soborno de los ministros de justicia, a veces ellos mismos verdaderos germanos; el delincuente se refugiaba en lugar sagrado, iglesia, *antana* o *altana*, donde era intocable por crímenes que hubiera cometido dado el celo con que la iglesia defendía sus prerrogativas frente al poder civil bajo la amenaza de excomunión. Allí podía permanecer por tiempo indefinido, el necesario para poder fugarse, siempre atendido y cuidado por la hermandad.

Hermandad que hoy pido para mí rogándoles disimulen los defectos que mi trabajo tiene sin duda.

María del Carmen GARCÍA HERRERO

## EL MUNDO DE LA PROSTITUCIÓN EN LAS CIUDADES BAJOMEDIEVALES

A finales de la Edad Media cesa o se ralentiza —porque ya no es centro de interés prioritario— el discurso ambiguo y justificativo que los poderes temporales han sostenido con anterioridad sobre el amor venal y que, probablemente enraizado en San Agustín<sup>1</sup>, les ha llevado a meditar una y otra vez sobre la prostitución como mal, pero mal necesario puesto que capaz de evitar otros mayores. Las contradicciones se mantienen, porque si las autoridades se encuentran frente a un mal, su deber consiste en extirparlo, pero si por otra parte se admite que la prostitución es precisa para la buena marcha de la cosa pública, resulta impensable su abolición<sup>2</sup>. En el Cuatrocientos no se documentan drásticos intentos globales de erradicar todo tipo de prostitución como el protagonizado por Luis IX de Francia en 1254, propósito fallido que llevó al monarca a suavizar sus propias ordenanzas dos años después, ante la fuerza de los hechos y la ineficacia de sus mandamientos<sup>3</sup>.

En general, la Baja Edad Media es un período de prostitución institucionalizada, tal como lo ha calificado Otis acertadamente<sup>4</sup>. Los diversos pode-

---

<sup>1</sup> San Agustín es citado como la fuente última de este discurso dúplice por algunos estudiosos, por ejemplo, Geremek, B., *Les marginaux parisiens aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, París, 1976, p. 259.

<sup>2</sup> Vinyoles i Vidal, T.M., *Les barcelonines a les darrerries de l'Edat Mitjana (1370-1410)*, Barcelona, 1976, pp. 49-50. En 1377, el infante Juan escribe una carta a Pedro el Ceremonioso preocupándose por este asunto, a la que el rey responde: «ço que deyts que l'Esgleya permet bordells per esquivar majors pecats e per desviar majors mals, que açó, és ben fet». Vid. López Beltrán, M.T., «La prostitución en Andalucía medieval: Fuentes para su estudio», *Nuevas preguntas, nuevas miradas*, M.M. Birriel Salcedo (comp.), Granada, Feminae, 1992, pp. 47-58, p. 48.

<sup>3</sup> Geremek, *op. cit.*, pp. 239-240.

<sup>4</sup> Otis, L.L., *Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc*, Chicago, 1985, pp. 25-39. También su artículo «Prostitution and Repentance in Late Medieval Perpignan», *Women of Medieval World*, J. Kirshner y S.F. Wemple, eds., Oxford-Nueva York, 1985, pp. 137-160.

res temporales, en la práctica y de modo muy práctico, dan por zanjada la cuestión sobre la conveniencia o inconveniencia del fenómeno, se legitiman a ellos mismos y encuentran una construida coherencia: puesto que no pueden luchar contra lo inevitable, las autoridades o sus delegados asumirán las tareas de organización y control de los burdeles de las ciudades y de sus moradores. Así, valga de ejemplo, en 1407, los oficiales y prohombres del concejo de Daroca se hacen cargo de su tarea de evitar malos contagios, porque entre sus deberes se encuentra que «incitemos e indugamos las fembras a pudicia e castidat, la qual es plazible a Nuestro Sennor Dios»<sup>5</sup>.

Por su parte la Iglesia, ante la prostitución, topa con uno de esos problemas morales intrincados que propicia que los pensadores eclesiásticos despeguen de la realidad a la hora de ofrecer respuestas y soluciones, que por tanto no son tales<sup>6</sup>. Para el cristianismo el mundo de la prostitución es, a todas luces, censurable, de forma que prostituirse es pecado y acudir al servicio de las mujeres públicas, también. De hecho durante la Alta y Plena Edad Media, los delitos y desmanes relacionados con la sexualidad, así como la prostitución misma, fueron, en su mayor parte, competencia de la Iglesia y de los tribunales eclesiásticos<sup>7</sup>. Sin embargo, más allá de esta generalidad que a nada conduce, conviene considerar los diferentes aspectos y matices, y estos son muchos y con frecuencia contradictorios. Podemos subrayar algunos de ellos.

Desde antiguo se viene estableciendo que la fornicación, siempre pecaminosa, lo es menos si se realiza con una profesional que con una virgen, una casada, una viuda o una religiosa y en este sentido los penitenciales, entre otras fuentes, no dejan lugar a dudas<sup>8</sup>. Es más, algunos eclesiásticos han sostenido que delinque muy gravemente el varón que da rienda suelta al deleite carnal y a las fantasías eróticas en el seno del matrimonio, cuya finalidad es la procreación y un ordenado y balizado intercambio sexual, pues con su actitud lasciva prostituye a su mujer legítima<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Archivo Municipal de Daroca (AMD), *Libro de las Ordinaciones*, fols. 21v-22, «Estatuto como han de seyer vestidas las mulleres que viven desonestament».

<sup>6</sup> Estoy pensando, por ejemplo, en la lactancia mercenaria, cara e inalcanzable para la mayoría de la población, ofrecida desde la Iglesia como alternativa a la continencia sexual dentro del matrimonio durante el largo período estipulado para amamantar correctamente a los niños (3 años). *Vid.* Flandrin, J.L., «La actitud hacia el niño pequeño y las conductas sexuales», *La moral sexual en Occidente*, Barcelona, 1984, especialmente pp. 209-214.

<sup>7</sup> Brundage, J.A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, 1987, pp. 481-486.

<sup>8</sup> *Ibid.* También Payer, P.J., *Sex and the Penitentials*, Toronto, 1984.

<sup>9</sup> Flandrin, J.L., «La réglementation du commerce conjugal dans les pénitentiels: Réflexion sur ses effets possibles et son application», *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, pp.85-95; *Vid.* también la introducción crítica

Si se cambia la mirada y se enfoca hacia las mujeres que comercian con el uso sexual de sus cuerpos, también han de establecerse distinciones precisas, pues no es lo mismo venderse empujada por la necesidad económica o por la pública deshonra, por ejemplo, que movida por el deseo de conocer a muchos varones y no ser de ninguno o de hacerse con más dinero codiciosamente sin que entre en juego la propia supervivencia.

En cualquiera de los casos, sin embargo, remarcan los eclesiásticos el carácter engañoso del trato con las prostitutas, puesto que las profesionales fingen amor en donde subyacen otros sentimientos como lujuria o apetito de ganancia<sup>10</sup>. Y no sólo hay mentira en el sentir, sino en los propios cuerpos, ya que las meretrices recurren a todo tipo de argucias para aparentar mayor belleza y seducción de la real, de manera que los clientes son burlados y pagan más por su trato de lo que hubieran dado de haberlas visto sin sus arreglos<sup>11</sup>.

La falta de claridad y las ambigüedades de los discursos eclesiásticos sobre la prostitución se evidencian cada vez que las prostitutas aparecen en escena como trabajadoras<sup>12</sup>. Así, a finales del siglo XII, se suscita cierta polémica cuando las meretrices parisienses, como grupo, hacen voto de ofrecer una vidriera para Notre-Dame de igual modo que los restantes oficios<sup>13</sup>; también se discute, en ocasiones con ardor, si las instituciones de la Iglesia deben o no deben aceptar las limosnas de las prostitutas y si éstas han de satisfacer los diezmos<sup>14</sup>. Aún más, la Iglesia tiene la obligación de considerar a las mujeres públicas como potenciales contritas e incluso como candidatas a la santidad, pues de hecho María Magdalena, despojada de rasgos esenciales de su personalidad, fundida y confundida a menudo con otros personajes como Santa María Egipciaca<sup>15</sup>, y reducida a la condición de pros-

---

que Keith Whinnom realiza en su edición de la Obra de Diego de San Pedro, *Obras completas, II. Cárcel de amor*, Madrid, Castalia, 1972, especialmente pp. 9-12.

<sup>10</sup> Brundage, *op. cit.*, pp. 464-466, y del mismo autor, «Prostitution in Medieval Canon Law», *Signs*, 1976, p. 828.

<sup>11</sup> Así razona en su manual de confesores, de principios del siglo XIII, Tomás de Chobham; Labarge, M.W., *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1988, p. 248.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 248-249.

<sup>13</sup> Geremek, *op. cit.*, p. 259.

<sup>14</sup> Brundage, libro citado, pp. 393-394 y 465-466 y Labarge, *op. cit.*, 248-250.

<sup>15</sup> La confusión y fusión de santos y personajes con idéntico nombre fue un fenómeno bastante habitual; respecto a los Juanes, el Bautista y el Evangelista, *vid.* «Por que sepáis todos los nombres», Sesma, J.A., San Vicente, A., Laliena, C., García, M.C., *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, Zaragoza, 1991, pp. 67-68. Los contagios entre San Cipriano y Cipriano el Mago en García Herrero, M.C. y Torreblanca Gaspar, M.J., «Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)», *Alazet*, 2 (1990), pp. 67-82, pp. 69-70.

tituta recuperada por el arrepentimiento, se convierte en punto de referencia inexcusable<sup>16</sup>.

Así las cosas, caminando entre contradicciones de fondo ignoradas o solapadas, a finales de la Edad Media, en las ciudades, las autoridades pertinentes centran su esfuerzo en controlar y extraer beneficio del mundo de la prostitución, un mundo multiforme.

## LA PROSTITUCIÓN OFICIAL

En el estado actual de nuestros conocimientos, se puede sostener que a lo largo de dos siglos, desde finales del XIII hasta principios del XVI, los diversos poderes públicos intentaron fijar los límites admisibles dentro de los cuales había de moverse la prostitución<sup>17</sup>. Una de las preocupaciones prioritarias fue acotar el espacio urbano en el que podía y debía practicarse el comercio carnal, así, por ejemplo, en 1285, el baile del rey de Mallorca asignó una determinada calle en los suburbios de Montpellier para que las prostitutas trabajasen en ella<sup>18</sup>. Otis observa este fenómeno desde una doble vertiente, pues si bien es verdad que las meretrices quedaban recluidas en lugares concretos, también es cierto que adquirirían el derecho a ejercer su oficio en un sitio propio en el que no habrían de ser molestadas por sus vecinos<sup>19</sup>.

En la España bajomedieval la implantación de burdeles oficiales parece haber sido más temprana en las ciudades de la Corona de Aragón. Esta es la hipótesis de María Eugenia Lacarra, quien, al estudiar la prostitución en Castilla en época de los Reyes Católicos, sostiene: «Pienso que la influencia del rey Fernando en este cambio [se refiere a las medidas impositivas y represivas] es fundamental, pues se va a imponer en Castilla el mismo sistema que se extendía desde

---

<sup>16</sup> Labarge, *op. cit.*, p. 249. *Vid.* también, Frugoni, Ch., «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», *Historia de las mujeres*, bajo dir. de G. Duby y M. Perrot, vol. 2. *La Edad Media*, dir. por Ch. Klapisch-Zuber, Madrid, 1992, p. 431.

<sup>17</sup> Anderson, B.S. y Zinsser, J.P., *Historia de las mujeres: Una Historia Propia*, vol. 1, Barcelona, 1991, p. 388: «Ya en el siglo XII el rey Enrique II de Inglaterra reforzó estos reglamentos, autorizó los burdeles o “stewes” (lupanares), como se los denominaba, y encomendó al obispo de Winchester el cuidado del cumplimiento de ciertas regulaciones sobre las vidas y el trabajo de las prostitutas. El rey inglés fijó salarios, alquileres, días en los que podían ofrecer sus servicios y exigió exámenes médicos semanales. En los siglos XIV y XV, la idea del rey Enrique del burdel legal, supervisado por el municipio o la corona, se convirtió en un modelo para toda Europa...».

<sup>18</sup> Otis, libro citado, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 26.

hacía un siglo en las ciudades de la Corona de Aragón»<sup>20</sup>. A pesar de que no se ha trabajado sistemáticamente este aspecto, los diversos estudios que se ocupan de las mancebías permiten trazar ya una primera aproximación cronológica.

El burdel de Valencia cuenta con documentación que atestigua su funcionamiento, como lugar exclusivo para la práctica del amor venal en la ciudad, desde principios del siglo XIV (1325)<sup>21</sup>, en el último cuarto del siglo, existían dos burdeles en Barcelona, el de Viladalls (cuya primera noticia data de 1330) y el de la Volta d'en Torre que se mantenían, a mediados de la centuria siguiente, como únicos enclaves en los que podía desarrollarse la prostitución dentro del marco de la legalidad<sup>22</sup>. En 1391 se ordena en repetidas ocasiones que las meretrices de las ciudades, villas y lugares del Reino de Aragón permanezcan en los prostíbulos, uno de estos mandamientos afecta específicamente a las mujeres públicas de Huesca, Jaca, Barbastro y Sobrarbe; con anterioridad, la reina Violante había mandado que todas las mujeres de mala vida de Calatayud fueran recogidas en burdeles<sup>23</sup>. Medidas similares, tendentes a concentrar a las prostitutas y limitar en el espacio el desarrollo de su oficio, se documentan para Palma de Mallorca en 1414 y se repiten en 1420 y 1430<sup>24</sup>. Por su parte, y fuera de la Corona aragonesa, Murcia cuenta también con alusiones tempranas a una prostitución organizada y controlada por el municipio: en 1379 los hombres buenos y oficiales de la ciudad afrontan el problema de los rufianes que tienen mancebas entre las hembras públicas y duermen con ellas en los mesones y casas de la putería o mancebía, por lo que se siguen problemas de orden público, «que buelven pelea e se acuchillan unos con otros e fazen otros males que non deven ser consentidos», por lo que ordenan que ni las prostitutas ni los hosteleros acojan a los rufianes en los citados mesones durante la noche<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Lacarra, M.E., «La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas», *Fernando de Rojas and «Cecilia»: Approaching the Fifth Centenary*, edited by I.A. Corfis and J.T. Snow, Madison, 1993, pp. 33-78, p. 40.

<sup>21</sup> Graullera, V., «Los hosteleros del burdel de Valencia», *Revista d'Història Medieval*, 1 (1990), pp. 201-213, p. 201.

<sup>22</sup> Vinyoles i Vidal, T.M., *Les barcelonines a les darrerries de l'Edat Mitjana (1370-1410)*, Barcelona, 1976, pp. 54-56 y «La mujer bajomedieval a través de las ordenanzas municipales de Barcelona», *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid, Univ. Autónoma, 1983, pp. 137-154, p. 151.

<sup>23</sup> Vinyoles, libro citado, p. 58.

<sup>24</sup> Puig Valls, A. y Tuset Zamora, N., «La prostitución en Mallorca (siglos XIV, XV y XVI)», *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986, pp. 272-288, p. 278.

<sup>25</sup> Rubio García, L., *Vida licenciosa en la Murcia Bajomedieval*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1991, p. 136.

Respecto a las ciudades castellanas, la documentación investigada indica la existencia de un control y un enclaustramiento de las prostitutas bastante generalizado a finales del siglo xv<sup>26</sup>. En Cuenca las ordenanzas de 1494 pretenden concentrar la prostitución en la mancebía, ubicada en el arrabal de la Puente Seca y regida por los municipales, que delegan la gobernación de la misma a Bernardina Rodríguez. Ese mismo año el concejo se vio obligado a levantar una cerca con puertas alrededor del prostíbulo para evitar los asaltos nocturnos de los que eran víctimas las mujeres públicas. A raíz de dictar estas medidas se recibieron las quejas de diversos establecimientos de la ciudad, pues el encerrar a las prostitutas en un solo punto perjudicó los intereses de otros mesones<sup>27</sup>. En el caso de Segovia, la mancebía intramuros aparece documentada desde 1478, y en la década de los noventa, Antón González de Hitero, a quien la ciudad había concedido por asiento la explotación de este negocio, consiguió situarla fuera de las murallas, construyendo un burdel nuevo. Algunos años más tarde, en 1514, recibió la merced real de las rentas de la mancebía para compensarle de su inversión y una década después sus herederos continuaban haciéndose cargo de la explotación del burdel y luchando contra la competencia ilícita de la prostitución clandestina<sup>28</sup>.

En el caso de Córdoba, las prostitutas aparecen aisladas por una pequeña barrera que cierra la calle del Potro desde el siglo xiv. Posteriormente, durante la segunda mitad del siglo xv, la mancebía experimenta sucesivas ampliaciones que, según la hipótesis de Padilla y Camacho, pudieron deberse a un incremento de la demanda por parte de los viajeros y soldados participantes en la guerra de Granada. A finales del Cuatrocientos, la putería cordobesa aparece configurada como un conjunto importante que genera pingües beneficios<sup>29</sup>.

Sin duda la explotación de las mancebías oficiales fue negocio ventajoso, lo que explica, por una parte, este tipo de concesiones reales como pre-

---

<sup>26</sup> Menjot, D., «Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media», *Temas Medievales*, 4 (1994), pp. 189-204.

<sup>27</sup> Cabañas, M.D., «La imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a través de las ordenanzas municipales de Cuenca», *Las mujeres en las ciudades medievales*, C. Segura, ed., Madrid, 1984, pp. 103-108, p. 107. También en Palencia, Ciudad Real, Baeza, Plasencia, Burgos, Alcalá de Henares, etc. la prostitución oficial fue ubicada cabe la muralla o en los arrabales, Menjot, D., *op. cit.*, pp. 191-192.

<sup>28</sup> Asenjo González, M., «Las mujeres en el medio urbano a fines de la Edad Media: el caso de Segovia», *Las mujeres en las ciudades medievales*, pp. 109-124, pp. 120-122.

<sup>29</sup> Padilla González, J. y Escobar Camacho, J.M., «La Mancebía de Córdoba en la Baja Edad Media», *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La sociedad medieval andaluza: Grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 279-289, pp. 282-283.

mio a los servicios prestados y, por otra, las reacciones de los municipios y los intentos de la ciudades de quebrar el monopolio de los particulares. Dos ejemplos bien estudiados de lo expuesto los presentan Málaga y Salamanca. En el caso de Málaga, el 4 de noviembre de 1486, antes de que la ciudad quedara incorporada a la Corona de Castilla, el rey Fernando hacía merced —entre otras— a su criado, vasallo, trinchante y capitán, Alonso Yáñez Fajardo, de

todas las casas e sytios en que agora están e usan todas las mugeres públicas del partido en las çibdades de Ronda e Lora e Alhama e Marbella [...] e de todas las casas e sytios en que están las mugeres públicas del partido en las çibdades de Granada e Málaga e Guadix e Baca e Purchena e Vera e de todas las otras çibdades e villas e sennorios cualesquier que sean del reyno de Granada al tiempo que por la gracia de Dios se ganaren<sup>30</sup>.

Alonso Yáñez Fajardo, el «señor de las mancebías», a veces nombrado por sus coetáneos con menos contemplaciones Fajardo «el putero»<sup>31</sup>, había conseguido un privilegio para sí y sus sucesores por el que el concejo malacitano luchó con paciencia e ingenio, como tendremos ocasión de ver posteriormente.

En el caso salmantino, la primera referencia a la mancebía pública data del 17 de julio de 1497, cuando el hijo de los Reyes Católicos, el Príncipe Juan, otorga la merced de explotación de la misma al mozo de ballesta del rey Fernando, García de Abarrastigui. El Concejo de Salamanca reaccionó con rapidez y en octubre de ese mismo año, los regidores apelaron a los Reyes Católicos suplicándoles la concesión de la mancebía para la ciudad. Los Reyes resolvieron la petición favorablemente fijando la indemnización que había de abonarse a Abarrastigui. Los intercambios entre la ciudad y los monarcas continuaron durante cierto tiempo, al carecer el Concejo de recursos para saldar la cantidad fijada y construir un burdel nuevo, lo que finalmente se resolvió en 1498, cuando Salamanca sacó la mancebía a pregón en los términos mandados por Isabel y Fernando y Juan Arias Maldonado, regidor de la ciudad, pudo hacer frente a las condiciones establecidas<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> López Beltrán, M.T. *La prostitución en el Reino de Granada en época de los Reyes Católicos: el caso de Málaga (1487-1516)*, Málaga, 1985, p. 17.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>32</sup> Lacarra, M.E., «La evolución de la prostitución en Castilla...», pp. 40-41. En otro artículo posterior de la misma autora, «El fenómeno de la prostitución y sus conexiones con *La Celestina*», *Historias y Ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*, R. Beltrán, J.L. Canet y J.L. Sirera, eds., Valencia, 1992, pp. 267-278, p. 273, Lacarra sugiere que la prisa del Concejo Salmantino pudo deberse a la muerte del Príncipe y al miedo a quedar excluidos los municipios de los beneficios de la prostitución.

La prostitución oficial, cercada, controlada, no era un mal asunto para quienes la explotaban: proporcionaba ganancias estables, sin graves sobresaltos, y era una fuente segura<sup>33</sup>. A finales del siglo xv, principios del xvi, la inmensa mayoría de las ciudades, villas y núcleos con una densidad de población significativa, cualquiera que fuera su estatuto jurídico, contaba con una mancebía o putería, único espacio en donde se ejercía legalmente el intercambio sexual mercenario<sup>34</sup>. Este panorama general, no obstante, requiere algunas matizaciones, así Bazán Díaz advierte: «por lo que respecta a las villas y ciudades vascas, la documentación que hemos podido consultar nos pone de manifiesto la existencia de prostitutas, pero no de una prostitución municipalizada»<sup>35</sup>; adjunta diferentes ejemplos como el de Bilbao, en donde hubo un intento municipal de organizar el comercio carnal en 1502, San Sebastián, cuyas ordenanzas de 1489 no permiten suponer la existencia de ningún burdel, y Vitoria, en cuyas ordenanzas de 1483 se perseguía cualquier tipo de prostitución y que un siglo después continuaba sin consentir mancebía o ramería<sup>36</sup>.

Los argumentos a favor de la instalación de burdeles conocidos, controlados y legitimados insisten hasta la saciedad en que se trata de ofrecer un servicio público necesario que garantice el orden y evite el desparramamiento de actividades peligrosas y contaminantes por toda la ciudad. Ello implica que la mancebía y las mujeres que en ella trabajan han de reconocerse a simple vista para evitar cualquier tipo de confusiones. El burdel, para cumplir adecuadamente su función, ha de estar en la ciudad, pero instalado en alguno de los márgenes del plano urbano, de forma que quienes acudan a él sepan con certeza la zona en la que se están moviendo y accedan a la misma con plena consciencia. En Málaga, en 1490, ante las interesadas quejas del Concejo, el propio Fajardo, señor de la mancebía, admitía explícitamente

---

<sup>33</sup> Grandes figuras tuvieron intereses en este negocio, en Anderson y Zinsser, *op. cit.*, p. 388 se recogen algunos ejemplos de diferentes épocas. En el siglo xiv se rumoreaba que el Lord Mayor poseía algunos de los burdeles de Londres; en 1309 el obispo de Estrasburgo construyó un burdel y en 1390, el duque Alberto iv de Austria poseía el mejor lupanar de Viena.

<sup>34</sup> *Vid.* Molina Molina, A.L., «Notas para el estudio de los grupos sociales marginales: la prostitución en Albacete a finales de la Edad Media», *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Albacete, 1984, vol. 2; Floriano Cumbreño, A.C., *Documentación Histórica del Archivo Municipal de Cáceres*, Cáceres, 1934, vol. 1 y Viña Brito, A., «La prostitución en las Islas Realengas en el siglo xvi», *El Museo Canario*, XLVII (1985-1987), pp. 187-193.

<sup>35</sup> Bazán Díaz, I., *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria, 1995, pp. 332-333.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 333-334.

que ésta «no estaba en honesto lugar por estar en medio de la çibdad»<sup>37</sup>. Algunos años después, en 1498, la putería malacitana se ubicaba en emplazamiento idóneo y excéntrico, cerca del muro.

Por su parte Daroca tuvo su burdel en el extremo de la ciudad lindando con la Puerta Baja y la muralla, en el siglo xv a la derecha de la Calle Mayor, junto a la Puerta de San Valero, en el xvi, en un espacio más reducido, a la izquierda de dicha rúa, cabe la Puerta de Valencia<sup>38</sup>. También junto al muro se encontraba el burdel de Cuenca y extramuros las nuevas instalaciones de Segovia —como ya vimos— y de Murcia<sup>39</sup>.

El crecimiento de la ciudad conllevaba que áreas periféricas dejaran de serlo con el paso del tiempo, así, en Zaragoza, la prostitución oficial siempre estuvo situada en los términos de la populosa parroquia de San Pablo, hasta mediados del siglo xv entre la calle de Predicadores y la ribera, en una calle que, de modo gráfico, tomó el nombre de Burdel Viejo<sup>40</sup>; posteriormente hubo que trasladarla a las afueras, al Campo del Hospital. Allí se construyó un conjunto, nombrado como ámbito o cerramiento, «con sus casas, habitaciones si quiere stachas dentro el burdel nuevament fecho cerrar e barrar por la dita ciudat», los munícipes aprovecharon la ocasión para recordar a las mondarias su obligación de permanecer en él, prohibiéndoles terminantemente «tener su stacha e abitacion fuera del dito bordel e limites, si quiere clausura», y advirtiendo que las transgresoras del estatuto serían azotadas públicamente<sup>41</sup>.

Sospecho que el burdel zaragozano, bien delimitado y tapiado, proclamaba su dedicación mediante algún símbolo o letrero colocado en la entrada, si estoy en lo cierto, otro tanto debía suceder en el establecimiento bilbilitano, sin duda los dos mayores de Aragón a finales del siglo xv. Baso mi suposición en las anotaciones del Fogaje General del Reino de 1495, pues los encargados de dar cuenta de la población aragonesa fueron recorriendo los diferentes núcleos y levantando listas en las que, puerta por puer-

<sup>37</sup> López Beltrán, *La prostitución en el Reino de Granada...*, p. 41.

<sup>38</sup> Esta información me la ha facilitado generosamente el Dr. José Luis CORRAL.

<sup>39</sup> Rubio García, *Vida licenciosa...*, pp. 100-103.

<sup>40</sup> Falcón Pérez, M.I., *Zaragoza en el siglo xv. Morfología urbana, huertas y término municipal*, Zaragoza, 1981, p. 51.

<sup>41</sup> En el estatuto, de 13 de agosto de 1474, se explicitan los límites del burdel nuevo: «de la carrera que va a Sancta Maria del Portiello adentro, como size la casa e ostal de Thomas Antich do de present habita, las casas de don Pedro Aldeguer, las casas de Gracia de Larraz, que fueron de Joan de Seron, las casas de Pedro de Leon, que afruentan con las eras, las casas de Rodrigo d'Ubeda e otras casas del dicho Pedro de Leon, e assi mismo otras casas del dicho Rodrigo d'Ubeda...». Publicado por Falcón Pérez, M.I., *Organización municipal de Zaragoza en el siglo xv*, Zaragoza, 1978, pp. 293-295.

ta, se recogía la identidad de los cabezas de fuego. Pues bien, tanto en Calatayud como en Zaragoza, al llegar al enclave del burdel, se limitaron a consignar «La Putería», cosa que no hicieron en otras ciudades como Daroca, Teruel o Albarracín, que también tenían organizada su prostitución<sup>42</sup>. Por otra parte la existencia de carteles informativos está refrendada por la documentación malagueña, pues cuando el Concejo de la ciudad logró romper el monopolio de los Fajardo y encargarse de un tipo concreto de prostitución—el protagonizado por las rameras o mujeres enamoradas—, en una sesión de 1525 se ordenó que

en la calle donde está la dicha ramería a su entrada se haga un arquillo y se ponga un lebrero que diga ramería y a la otra entrada que sale a la Puerta del Baluarte se haga otro arquillo como el susodicho con otro lebrero que diga lo mismo<sup>43</sup>.

Quienes tenían el derecho de disfrutar de los beneficios proporcionados por el burdel de la ciudad, tenían también la obligación de garantizar el adecuado mantenimiento del mismo, lo que comprendía no sólo el velar por las instalaciones, sino también por el orden y la seguridad en el recinto, tanto para las trabajadoras como para los usuarios. El buen estado de la mancebía era importante para la ciudad y para su imagen, no en vano Antón González consideraba que Segovia debía estarle agradecida por haberla dotado de un adecuado burdel nuevo<sup>44</sup>.

Sin duda ningún recinto prostibulario de España, en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, gozó de la fama y alabanzas del valenciano<sup>45</sup>. Cuando el noble flamenco Antoine de Lalaing se detuvo en Valencia en 1501, quedó impresionado por el burdel, al que calificó de «admirable» y del que dejó una vívida descripción en la que asegura que es tan grande como un pueblo, totalmente cerrado por una muralla con una sola puerta. En ésta, un centinela se incauta de las armas de los visitantes y les ofrece la posibilidad

---

<sup>42</sup> Serrano Montalvo, A., *La población de Aragón según el Fogaje de 1495*, I, Zaragoza, 1995, p. 99 (Zaragoza) y p. 398 (Calatayud).

<sup>43</sup> López Beltrán, M.T., *La prostitución en el Reino de Granada...*, p. 83.

<sup>44</sup> Asenjo González, *op. cit.*, p. 121.

<sup>45</sup> Este aspecto ha sido puesto de manifiesto por los diferentes estudios. José Hinojosa Montalvo en «La mujer en las ordenanzas municipales en el Reino de Valencia durante la Edad Media», *Las mujeres en las ciudades medievales*, p. 48, al referirse al burdel de Valencia dice que «era famoso y causó la admiración de viajeros extranjeros como Jerónimo Münzer», pero no he encontrado alusiones en el relato de Münzer a dicho burdel. He manejado Münzer, J., *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 1991.

de custodiarles el dinero hasta su salida, momento en el que les será restituido sin merma, avisándoles también de que si declinan su oferta, él no se hace responsable en caso de robo. A lo largo de tres o cuatro calles hay muchos lupanares pequeños, en cada uno de los cuales ejercen varias muchachas ricamente ataviadas y que en total pueden calcularse entre doscientas o trescientas. Las mancebías están llenas de adornos y disponen de buenas lencerías y ropas, también abundan albergues y tabernas. El precio por noche está fijado en cuatro dineros que equivalen a un florín de Flandes, y el fisco percibe una décima parte de la tarifa. Las muchachas se exhiben sentadas en los umbrales, bajo la luz de una linterna para que pueda vérselas bien. Semanalmente reciben atención médica pagada por el municipio de la ciudad. El extranjero concluye su relato: «Y he anotado todo esto porque jamás había oído hablar de un servicio policial, y tan bien montado, en un lugar tan vil»<sup>46</sup>.

Un siglo después, otro viajero, Barthélémy Joly, loaba de nuevo el burdel de Valencia afirmando que era un lugar famoso y más deliciosamente organizado que los del resto de España<sup>47</sup>.

Lejos de este lujo digno de provocar asombro, el burdel darocense, tras su remodelación de finales del siglo xv, se presenta como un recinto modesto, tapiado, con una casa, en la que es preciso rehacer la cocina y en cuyo piso superior están las habitaciones, y con cuatro casetas dispuestas en torno a un corral central<sup>48</sup>. La putería de Zaragoza, en el último cuarto del siglo xv, está compuesta por siete hostales. Una descripción general de los burdeles aragoneses del siglo xvi, dada a conocer por Ángel San Vicente, quien sostiene que «el modelo que se describe es válido para el siglo xv», afirma que

en cada lugar de buena vecindad [...] ay una casa, adonde se recogen a mal vivir las mugeres que, perdida del todo la vergüenza, quieren darse a los vicios; y llámase a ésta la putería.

Probablemente, fijando ya la vista en la mancebía zaragozana, el manuscrito continúa que las residentes viven en celdillas —las *stachas* o *estachas* de las fuentes del Cuatrocientos— bajo la guarda de un hombre y de una mujer a los que llaman el «padre» y la «madre», a quienes entregan un tanto de lo recaudado durante la jornada laboral. Por su parte ellos tienen la obligación de mantener a las mujeres y darles de comer a todas juntas, de procurarles atención médica si la requieren, de responder de su comportamiento y son,

<sup>46</sup> Bennassar, B., *Los españoles*, Barcelona, 1990, pp. 226-227.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>48</sup> Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (AHPZ), Protocolo de Johan Ram, 1476-1485, fols. 261-262v.

asimismo, los encargados de marcarles su horario con la apertura y cierre de la puerta mayor de la casa. Al burdel no se puede entrar con armas, pues se corre el riesgo de perderlas. Como en el caso de Valencia, las prostitutas han de superar un reconocimiento médico semanal «y si las hallaren enfermas, las sacan de allá y embían a curar al hospital, por beneficio universal», se añade que acuden a sus servicios «una grandíssima cantidad de gente baxa, que se aporrean las más vezes al entrar, por ser antes o después, como se suele hazer en la audiencia de algún príncipe o juez»<sup>49</sup>.

Un proceso de 1484 nos informa de que en el burdel de Zaragoza, ese año, las prostitutas llamaban a sus posibles clientes ofreciéndoles el uso sexual de su cuerpo durante una noche por 18 dineros, una cantidad muy asequible<sup>50</sup>.

Sin duda existieron diferencias de calidad y equipamiento entre unas mancebías y otras, y no sería de extrañar que también hubiese cierta competitividad, al menos entre enclaves cercanos, por la posesión de la mejor putería<sup>51</sup>.

El interior de la mancebía malagueña presenta en 1505 un panorama tan austero como el de los burdeles aragoneses: varias casas, un espacio abierto y uno o varios patios interiores en torno a los cuales se articulaban las piezas edificadas, los aposentos y servicios comunales. Aquel año había un total de treinta y una «boticas», nombre que recibían allí las habitaciones o celdillas ocupadas por cada profesional, cuyo mobiliario mínimo consistía en dos bancos, un «xarcón», dos colchones, dos sábanas, una manta, una almohada y un paramento<sup>52</sup>. La pobreza de este burdel, su desatención y la baja calidad de su oferta, fue utilizada hábilmente por el concejo de la ciudad como argumento para introducirse en el negocio de la prostitución, pues la mancebía resultaba a sus ojos insuficiente para atender de modo correcto a las necesidades de Málaga, dada su función portuaria y el tipo de público potencial, «donde continuamente concurren muchos mercaderes e capitanes e patro-

<sup>49</sup> Vid. el cap. «Si encima de la cama, medio real; si en la cama, un real» en *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, especialmente, pp. 232-233.

<sup>50</sup> Archivo Municipal de Zaragoza (AMZ), Procesos ante los jurados. Proceso nº 127, fol. 3.

<sup>51</sup> Cabe dentro de la lógica, ya que cada núcleo procura tener los mejores edificios, las mejores calles, las mejores obras de arte... A finales de la Edad Media, ciudades y pueblos compiten con sus vecinos para dotarse de relojes públicos, no sólo por su utilidad, sino también porque son entendidos como símbolos de progreso y de prestigio. Para el Reino de Aragón, vid. Morales Gómez, J.J., y Torreblanca Gaspar, M.J., «Tiempo y relojes en Teruel en el siglo xv», *Aragón en la Edad Media*, VIII (1989), pp. 449-472. También, Morales Gómez, J.J., «La difusión del tiempo moderno en el área rural de Calatayud a fines del siglo xv: los relojes públicos de Maluenda y Villarroya de la Sierra», *III Encuentro de Estudios Bilbilitanos*, II, Zaragoza, 1992.

<sup>52</sup> López Beltrán, *op. cit.*, p. 44.

nes e maestros de naos e otra gente de honrra e de sus reales armadas»<sup>53</sup>. Así, en 1514, solicitaban permiso a la Corona para ofrecer un servicio selecto y esmerado en una ramería concejil, porque «cosa de ynconveniente e vergonçosa sería sy estas tales personas oviesen de yr a conversar con las mugeres de la dicha mançebía»<sup>54</sup>.

Si la prostitución oficial tenía una finalidad obvia y reiterada, esta era la de proporcionar una vía encauzada y suficiente para satisfacer las necesidades sexuales de los varones solteros, muchos de los cuales eran trabajadores por cuenta ajena que aún no podían establecerse ni laboral ni afectivamente<sup>55</sup>. De ahí que los precios cobrados por las prostitutas del burdel tuvieran que ser fijos y razonables, pues si resultaban excesivos, difícilmente se podría cubrir la demanda que estaba en el origen de su utilidad social<sup>56</sup>. Sin embargo, las hembras públicas de la mancebía no eran las únicas mujeres que prestaban sus cuerpos a cambio de dinero. Hubo otras realidades situadas en los márgenes de la marginalidad con respaldo legal de las que hablaremos más adelante.

Tanto Otis, como López Beltrán, Rossiaud, y la práctica totalidad de investigadoras e investigadores que han dedicado estudios al mundo de la prostitución, señalan que es más sencillo conocer la normativa, la represión y las leyes de funcionamiento del burdel que a las mujeres que trabajaban en él y su realidad cotidiana.

Las prostitutas del burdel ejercían una ocupación mal considerada, pero dentro de un marco admitido. No eran delincuentes, aunque tampoco eran tenidas por buenas; es más, los adjetivos que hacían hincapié en su deshonestidad y maldad se utilizaban asiduamente a la hora de calificarlas. Desde la autoridad se procuraba delimitar grupos sociales de todo tipo, bien definidos y encorsetados que encuadraran a las gentes y permitieran controlar y obrar en consecuencia. En el caso de las mujeres se evidencia el intento

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>55</sup> Según la hipótesis de Trexler, matizada posteriormente por MAZZI y otros autores, la prostitución en Florencia se utilizó también para reconducir a los varones hacia las prácticas heterosexuales, Trexler, R.C., «La prostitution florentine au xv<sup>e</sup> siècle: patronages et clientèles», *AESC*, 1981, pp. 983-1015.

<sup>56</sup> Este aspecto del tema es largamente tratado por Rossiaud, J., *La prostitución en el Medievo*, Barcelona, 1986, «Les métamorphoses de la prostitution au xv<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire culturelle», *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986, pp. 155-185 y «Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo xv», *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona, Argot, 1984, pp. 171-206. La revista *Annales ESC* (1969-1976) fue escenario de la polémica sobre la sexualidad y las prácticas sexuales de los solteros en la Edad Moderna, sostenida por J.L. Flandrin, A. Burguière y J. Depauw.

repetido una y mil veces de establecer una nítida línea divisoria a cuyos lados quedaran dibujados dos bloques con perfil claro: el de las mujeres de vida honesta, esto es doncellas, casadas, viudas y religiosas y el de las mujeres públicas. Reglas que abarcaban los más variados aspectos procuraban diferenciar, distanciar y aislar a los dos grupos femeninos, en principio, se decía, para evitar confusiones y molestias, de manera que las honestas no fueran tomadas por lo que no eran y se vieran asaltadas por equivocación. Así los gestos, las actitudes, los comportamientos, las actividades, los atuendos con sus hechuras y colores, los adornos personales, los olores..., es decir, toda la apariencia debía ser un fiel reflejo de las prácticas sexuales de las mujeres, de manera que la realidad se proclamase a través de la imagen.

Resulta imposible abordar tantos aspectos interesantes, sin embargo no resisto la tentación de elegir tres ejemplos de este código secular antes de centrarme en los atuendos. Me parece significativa la definición negativa que hace Francesc Eiximenis respecto a las actividades, pues en *Lo libre de les dones*, las prostitutas son las que no hilan, que están en el burdel. Por su parte, Procopio de Cesarea en su *Historia Secreta*, desvela su odio hacia Teodora y carga las tintas en su deshonesto pasado del que ofrece algunas escenas explícitas —que ahora no hacen al caso— y también apreciaciones más sutiles, como la referente al rechazo que le provoca su modo de reír, pues si en ocasiones Teodora sonríe, en otras impudicamente rompe en sonoras carcajadas<sup>57</sup>. Por último quiero señalar una apreciación de Pastoureau a propósito de la representación medieval de los cabellos de las jóvenes. Tanto las prostitutas como las doncellas aparecen normalmente luciendo largas melenas, pero no cabe error posible, pues las jóvenes llevan sus cabellos dispuestos con cuidado, anudados, trenzados, mientras que las hembras públicas, en la imagen, abusan de sus propias cabelleras como abusan de sus cuerpos; el abundante pelo se exhibe sin sujeciones, suelto, desordenado<sup>58</sup>. Es muy probable que en ambos casos la muestra pública del cabello indique disponibilidad, pero ésta tiene un contenido claramente diferenciado según se trate de la doncella o de la meretriz.

La apariencia de la prostituta debe proclamarla como tal ante la sociedad, porque

---

<sup>57</sup> Procopius, *The Secret History*, Londres, 1966, cap. vii. Sobre la risa, la sonrisa y la carcajada femenina, *vid.* Rivera Garretas, M.M., *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV*, Barcelona, 1990, cap. vi.

<sup>58</sup> Pastoureau, M., «Gli emblemi della Gioventù: la rappresentazione dei giovani nel Medioevo», *Storia dei Giovani, 1. Dall'Antichità all'Età Moderna*, a cura di G. Levi e J.C. Schmitt, Roma-Bari, 1994, p. 293.

muytas malas mulleres fazen maleza de sus cuerpos, que si sabiessen que haviessen de andar senyaladas por su maldat entre las buenas, se abstendrian e tirarian de fazer mal sus afferes<sup>59</sup>

Que las mujeres malas sean marcadas y que no puedan camuflarse entre las honestas, que una ojeada somera sirva para distanciarlas... Medidas tendentes a este fin se reiteran en las ordenanzas de los siglos XIII al XVI de las ciudades: Siena, Florencia, Leipzig, Berna, Viena, Augsburgo, París, Londres, Murcia, Córdoba, Zaragoza, Sevilla..., que ciertos accesorios publiquen su oficio: un manto amarillo con un ribete azul, un pañuelo amarillo, una toca azafranada, un abrigo verde y un gorro rojo, un velo corto, o el caso más extremado, el del decreto florentino de 1388, en el que se pide que las putas porten una campana «para que el símbolo de su vergüenza les entre por uno y otro oído»<sup>60</sup>. Todo ello porque «cada persona deva seyer contenta de levar habito convenient a su estado»<sup>61</sup>, porque es imprescindible evitar equivocaciones y porque el oprobio y la difamación de las prostitutas pueden disuadir a otras mujeres que sientan tentaciones de seguirles los pasos. En este sentido, pocas fuentes tan meridianas como el *Estatuto como han de seyer vestidas las mulleres que viven desonestament*, dictado por las autoridades darocenses el 17 de abril de 1407, en el que se explica que algunas hembras deshonestas andan por la ciudad ataviadas como dueñas y buenas mujeres, de forma que por la tolerancia y «lo que se permite a las impudicas, otras se incitan a vida impudica e luxuriosa sleyr»<sup>62</sup>. Es competencia de las autoridades evitar el posible atractivo de la prostitución para que las honestas no opten por esta vía.

La misión de diversificar a las mujeres por sus atuendos no resulta nada fácil. En diferentes ciudades quedan testimonios de la extendida costumbre femenina de cubrirse el rostro, origen, según se denuncia, de muy lamentables sucesos. En los lugares de lo que fuera el Reino de Granada, se prohíbe a las cristianas viejas de toda condición el uso de la *almalafa*, un amplio manto morisco que permitía taparse la cara<sup>63</sup>. En la misma línea y más de cincuenta años antes, los jurados, capítulo y consejo de Zaragoza dictaron un estatuto contra una moda reciente:

<sup>59</sup> Archivo Municipal de Zaragoza (AMZ), Cridas de 1454, fol. 7v.

<sup>60</sup> Anderson y ZINSSER, *op. cit.*, p. 460.

<sup>61</sup> Me ocupé de algunos de estos asuntos en «Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media», *En la España Medieval*, 12 (1989), pp. 305-322, p. 309.

<sup>62</sup> AMD, *Libro de las Ordinaciones*, fols. 21v-22.

<sup>63</sup> López Beltrán, *op. cit.*, p. 131.

Por tal que de algun tiempo aqua las mulleres, indistintament buenas e malas, van e andan por la ciudad con papaffigos de lino e mantos en las cabeças e las caras abrigadas e cubiertas, de lo qual se han seguido e se siguen algunas desonestades e inconvenientes. [Por este motivo se ordenaba a toda mujer] hir e andar con la cara scubierta, en tal manera que sia vista e conocida, exceptado el Jueves de la Cena de medio día adelant e el Viernes Santo todo el día<sup>64</sup>

Se mandó pregonar el estatuto por toda la ciudad y se fijó multa de 20 sueldos jaqueses para quienes lo contraviniesen. Sin embargo, de las fuentes que conozco sobre este punto, ninguna posee la riqueza de una ordenanza de Murcia del año 1495.

Para empezar el concejo murciano denuncia la mala práctica de todo tipo de mujeres<sup>65</sup> de encapucharse y cubrirse la cara con sus mantos, tocas y *fostules*, lo que propicia que algunas de honra y muy honestas se encuentren publicadas y difamadas, y ello

porque las otras mujeres raezes e çeviles e desonestas en su bevir toman abitos e ropas por paresçer a las tales e nonbrandose por los nonbres de las otras hasen cosas desonestas e dan ocasyon a los onbres que tengan atrevimiento e osadia de llegar non solo a ellas mas a otras personas honrradas e fablalles palabras e fazer otras cosas desonestas a cabsa de lo qual nasçe e puede naçer algunas disfamias e enojos e escandalos<sup>66</sup>

La sanción prevista para cualquiera que desobedezca consiste en la requisita de la prenda que oculta su identidad.

Estas medidas que suponen la pérdida de ropa resultan muy duras. Las prendas de vestir son, en general, un bien preciado y escaso<sup>67</sup>. En el caso de las prostitutas del burdel, con frecuencia, los vestidos y accesorios constituyen su único patrimonio, a lo que hay que sumar su papel esencial puesto que pueden considerarse «herramientas» del oficio. Las prostitutas han de mostrarse apetecibles y hermosas, pero dentro de un orden, parecen apostillar quienes gobiernan la cosa pública. No conviene que las mujeres que viven con dificultades o sumidas en la pobreza vean pasar por su lado a

<sup>64</sup> El estatuto de los «papaffigos» ha sido publicado por Falcón Pérez, *Organización municipal...*, p. 277.

<sup>65</sup> «Asy las que son preminentes e honrradas e de liçito e honesto vevir, como las que son de baxa condiçion e disylutas e de mal trato...», Rubio García, *op. cit.*, p. 343.

<sup>66</sup> Rubio García, *op. cit.*, p. 342. También en Murcia, el 29 de enero de 1499, se mandó pregonar «que de aqui adelante ningunas mugeres non sean osadas despues que es anocheçido de yr cubiertas baylando», en la obra de Rubio, p. 346.

<sup>67</sup> «Traer ábito según su estado», *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, p. 75 y ss.

meretrices engalanadas, adornadas con lujos cuya ostentación les evidencie aún más su propia y decente miseria. No obstante es forzoso advertir que los estatutos y ordenamientos de las ciudades bajomedievales que establecen límites suntuarios (incluido el de Daroca de 1407), suelen hacer referencia más a las putas encubiertas o clandestinas que a las residentes en las mancebías. Sobre este asunto volveré a continuación, porque ahora conviene retomar el problema de los posibles equívocos para constatar que la tendencia de las prostitutas a disfrazarse de doncellas y señoras, tenía su contrapartida en las modas que deformaban de tal manera el aspecto de las mujeres decentes que lograban que pareciesen hembras públicas.

No existió predicador o tratado de educación femenina que se preciase que no abordase este capítulo<sup>68</sup>, por ello prefiero centrarme en la mirada perpleja y con un punto de censura de Jerónimo Münzer al observar el paseo de las valencianas de finales del xv. Tras caracterizar al pueblo valenciano de muy cortés y afable, el viajero del Norte informa:

Las mujeres visten con más exageración de lo debido. Por la parte delantera, todas van descotadas hasta los pechos, y de modo que puedes verles los pezones como yemas de los árboles. Todas se dan afeites en la cara y se la manchan con aceites y aguas olorosas, lo que resulta detestable<sup>69</sup>

Más adelante añade que ambos sexos circulan por las calles hasta muy avanzada la noche dando lugar a tal aglomeración que parece que estén en ferias, y puntualiza:

Sin embargo, nadie molesta a los demás. De no haberlo visto con mis acompañantes, llevado por los nobles mercaderes de Ravensburg, difícilmente lo hubiera creído<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> La bibliografía es abundantísima y muy dispersa. Además de las correspondientes consideraciones en las obras que abordan la Historia de las mujeres, pueden consultarse Lenzi, M.L., *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Turín, 1982; Hentsch, A.A., *De la littérature didactique du Moyen Âge s'adressant spécialement aux femmes*, Ginebra, 1975; *Prediche alle donne del secolo XIII*, a cura di C. Casagrande, Milán, 1978. Carmen Bernis suele incluir las censuras coetáneas que reciben las diferentes prendas, femeninas y masculinas, en *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, 1978-79.

<sup>69</sup> Más denuncias del mismo estilo recoge Iradiel, P., «Tenir cura del cos, tenir cura de la imatge: Els paradigmes de la bellesa femenina a la València de la Baixa Edat Mitjana», *Debats*, 16 (1986), pp. 4-19.

<sup>70</sup> Münzer, *op. cit.*, p. 59.

Resultaba inadecuado que las mujeres honestas se dejasen ver con atuendos deshonestos, más cuando una tradición bien arraigada sostenía que el vestir impropio inclinaba a la inmoralidad sexual<sup>71</sup>.

En 1478 los munícipes zaragozanos intentan atajar con drásticas medidas un mal uso moderno, ya que entre las mujeres de la ciudad se está generalizando el vestir «con abito impertinent e desonesto», de lo que se siguen graves inconvenientes. La impertinencia y deshonestidad tiene dos partes, una que afecta a la hechura y otra a los colores. Todo parece indicar que las zaragozanas participan del gusto por las faldas montadas sobre una armadura de aros («maranetes, siquiere cercillos»), completada con falsas caderas («coxinetes»), lo que en Castilla se conoce como verdugos y cuyo invento atribuye Alonso de Palencia a la reina Juana de Portugal, esposa de Enrique IV, que los lució por primera vez en 1468 para ocultar su embarazo<sup>72</sup>. No satisfechas con el desaguisado del modelo, las zaragozanas han dado en llevar mantos, ropas y gonelas de dos colores y/o con mixtura de paños. Sin duda la nueva tendencia está proporcionando mucho trabajo a los sastres, pues las señoras que pueden permitírselo encargan cortar y coser atuendos conforme a los dictados de la moda, pero las de condición más modesta tampoco se resisten al nuevo estilo y mandan rehacer y adobar las faldas que han quedado caducas. El caso es tan grave, que los gobernantes establecen penas durísimas para cualquier sastre que se preste a realizar tamaños desvaríos: 500 sueldos de multa y privación del oficio. Por último ordenan

que las mulleres publicas del bordel sean tenidas de levar las vestiduras, siquiere sean ropas, gonellas o faldillas de dos colores e con maranetes, siquiere cercillos<sup>73</sup>

Para finalizar con el capítulo del atuendo, cabe señalar que una característica común y extendida en las diferentes ciudades peninsulares ordena a las trabajadoras del burdel ir a cuerpo, sin mantos ni mantones<sup>74</sup>. En Valen-

---

<sup>71</sup> Vid. la obra citada *Prediche alle donne...* Un siglo después, en el XIV, esta teoría era sostenida, entre otros, por el dominico inglés John Bromyard y por San Bernardino, franciscano, Anderson y Zinsser, *op. cit.*, pp. 459-460.

<sup>72</sup> En 1477 los verdugos fueron prohibidos en Valladolid bajo pena de excomunión. De la opinión que le merecen a Fray Hernando de Talavera da cumplida cuenta Bernis, *op. cit.*, vol. 1, pp. 38-39.

<sup>73</sup> Publiqué el documento completo en *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Zaragoza, 1990, vol. 2, pp. 250-251.

<sup>74</sup> En Barcelona se prohíbe que lleven capas y mantos. Vinyoles i Vidal, T.M., «La mujer bajomedieval a través de las ordenanzas municipales de Barcelona», *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, Madrid, Universidad Autónoma, 1983, pp. 137-154, p. 152.

cia el Consell prohíbe a las prostitutas el uso de capas y otras prendas de abrigo desde 1334<sup>75</sup>. En Zaragoza, el estatuto de 1478 que hace referencia a los mantos de las señoras ni siquiera los menciona cuando se centra en la ropa de las meretrices, tal como puede observarse en el fragmento citado. Por otra parte, en 1410, el concejo, oficiales y hombres buenos de Murcia ordenaron

que de aqui adelante que las dichas mundarias que vayan en cuerpo e que lieven por covigaduras un sudario cada una, segund que se usa en toda Castiella e en Aragon<sup>76</sup>

Con esta clave de lectura resulta más sencillo alcanzar el dolor amargo y la humillación que rezuman las palabras de doña Catalina Muñoz, una dama turolese del Cuatrocientos que dirige a su cuñado, obispo de Mallorca, unos tristísimos lamentos epistolares. Desde hace siete años y medio se encuentra subyugada y esclava del procurador, que le niega lo mínimo para sobrevivir con dignidad, hasta el punto de que ella ha tenido que empeñar sus ropas «fasta un mantonet de grises, que agora no goso sallir de casa»<sup>77</sup>. A doña Catalina no sólo la retiene el frío, sino también la vergüenza, ¿cómo va a presentarse en público una dama desabrigada?

Señaladas por sus ropas, recluidas como monjas, chuleadas por sus rufianes, dependientes de los hosteleros y hostaleras del burdel que con frecuencia abusan de ellas económicamente, en ocasiones víctimas de las extorsiones de los oficiales<sup>78</sup>, destinatarias de violencia e injurias, continuamente endeudadas... La vida de las trabajadoras de la mancebía oficial ofrecía poquísimos alicientes y, desde luego, no era en absoluto fácil. De ahí que el acceso a los burdeles urbanos normalmente no fuera directo y de ahí también que en el mundo de la prostitución oficial la inmensa mayoría de las

---

<sup>75</sup> Peris, M.C., «La prostitución valenciana en la segunda mitad del siglo XIV», *Revista d'Història Medieval*, 1 (1990), pp. 179-199, p. 184.

<sup>76</sup> Rubio García, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>77</sup> El destinatario de la misiva es Gil Sánchez Muñoz, el que fuera el último de los antipapas del Cisma de Occidente. Archivo Histórico Provincial de Teruel, Archivo particular de los Sánchez Muñoz y Dolz de Espejo, carta suelta de Catalina Muñoz.

<sup>78</sup> Los abusos de los oficiales se documentan en diversas ciudades en las que, por ejemplo, se distorsiona el «impuesto de perdices», caso de Ciudad Real, Córdoba, Carmona, Madrid o Murcia. A veces se demanda más de lo estipulado y/o se intenta recaudar el mismo impuesto en varias ocasiones, *vid.* López Beltrán, *La prostitución en el Reino de Granada...*, pp. 90-92; Rubio García, *op. cit.*, p. 330, Documento 138. La corrupción de jueces y oficiales venía desde antiguo, Lacarra, M.E., «La evolución de la prostitución en Castilla...», pp. 34 y 44-45.

trabajadoras fueran forasteras<sup>79</sup>. La muchacha que decidía o tenía que prostituirse en su ciudad, si podía elegir, generalmente optaba por otras formas de alquilar su cuerpo más libres y rentables, más discretas y menos deshonrosas.

Rossiaud, que ha manejado fuentes de la ciudad de Dijon que le permiten acercarse a las edades de las prostitutas, señala que en el burdel, conocido como la «Gran Casa», las trabajadoras oscilan aproximadamente entre los 20 años y los 30, con una media de 28, las meretrices más jóvenes (entre los 17 años y los 20) trabajan en prostíbulos privados selectos y en los baños<sup>80</sup>. También destaca un hecho que parece haber sido norma habitual: la alcahueta más fina de Dijon dominaba a sus pupilas creándoles deudas<sup>81</sup>.

Los protocolos notariales ofrecen abundantes informaciones sobre las operaciones crediticias de las hembras públicas, así conocemos el nombre y sospechamos la procedencia de algunas prostitutas de la putería de Zaragoza de mediados del siglo xv como Yolant la Valenciana, alias la Morellana, Leonor de Sevilla, María la Vizcaína, María de Soria, Constanza de Sevilla, Juana la Siciliana, etc., porque declararon que habían recibido dinero de los hosteleros prostibularios. En un solo mes, enero de 1445, Mencía de Córdoba contrajo al menos dos deudas con sendos hosteleros, Rodrigo de Úbeda, que le prestó cinco florines y medio y Guillem Amich, que le entregó sesenta sueldos<sup>82</sup>.

Esta situación de endeudamiento permanente de las prostitutas con los mesoneros del burdel, que se repite en todas las ciudades españolas cuyas mancebías han sido estudiadas, requirió que las autoridades tomaran cartas en el asunto e intervinieran para evitar los excesos en los alquileres, en los precios de las comidas y de los servicios de todo tipo que se prestaban a las mujeres, desde pagar a los guardas del burdel, hasta el lavado de ropas, mantenimiento de las habitaciones, cuidados sanitarios, etc. También se fijaron límites en lo tocante a las cantidades de préstamos, pues en más de una ocasión se puso de manifiesto que la dependencia económica de las trabajadoras quebraba cualquier oportunidad para el arrepentimiento. Las propias pupilas del burdel se dolían de que las deudas contraídas con el «padre» o la «madre» había que saldarlas y prácticamente la única vía para conseguirlo era continuar en la prostitución<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Peris, *op. cit.*, p. 190-193.

<sup>80</sup> Rossiaud, J., *La prostitución en el Medievo*, Barcelona, 1986; *vid.* nota 20 de p. 54.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>82</sup> AHPZ, Protocolo de Antón de Gurrea de 1445, días 13 y 19 de enero respectivamente.

<sup>83</sup> *Vid.* los artículos de Peris y Graullera sobre la prostitución en Valencia y el de Vinyoles para Barcelona. El libro citado de López Beltrán, especialmente pp. 124-129, y Galán Sánchez, A. y López Beltrán, M.T., «El status teórico de las prostitutas del Reino de Granada en la primera mitad del siglo xvi (las ordenanzas de 1538)», *Las mujeres en las ciudades medievales*, pp. 161-169.

Sin embargo, para quienes ostentaban el poder, en el origen de este permanente estado de números rojos se encontraban fundamentalmente los amigos de las putas, los rufianes.

La inmensa mayoría de las prostitutas de las ciudades españolas, ya fuesen trabajadoras del burdel o clandestinas, contaban con un amigo especial al que entregaban una parte sustanciosa de sus ganancias. Al igual que sucedía con las prostitutas, existía una gran diversidad de rufianes, lo que, en ocasiones, obligaba a las autoridades a diferenciar y explicar con detalle a qué tipo de proxenetes se estaban refiriendo<sup>84</sup>.

De un modo muy general, podría sostenerse que los rufianes cumplían varias funciones, algunas básicas como la de defender y proteger a las prostitutas y proporcionarles clientela. Muchos de estos sujetos no se dedicaban exclusivamente a la explotación de las mujeres, sino que tenían oficio conocido y reconocido (hostalero, barbero, escribano, sirviente, marinero, artesano, entre otros) y complementaban sus ingresos chuleando a alguna mujer. Asimilados con frecuencia a alcahuetes, los rufianes eran gentes de mal vivir y el vocabulario desplegabá un rico y amplísimo abanico para nombrar los inconvenientes que acarrearán sus personas y actividades; los rufianes generaban reyertas, contiendas, escándalos, ruidos, cuestiones, bregas y bullicios, por su causa se seguían peleas, robos, enfrentamientos, heridas e incluso muertes. Aún más, algunos de los rufianes estaban encuadrados en las filas de los bandos cuyas luchas asolaban las ciudades de la época<sup>85</sup>. No es casual que en 1425 se ordene pregonar en el mercado de Murcia la prohibición de que ningún ricohombre, ni señor, ni caballero, ni oficial mayor, ni veinticuatro, ni jurado, ni ninguna otra persona

non tenga nin acoga en su companna nin en su casa nin defienda rofian nin malfechor nin otro ome baldio que sea malo o sentenciado o condebnado o que aya fecho algund maleficio o que use de malas artes en qualquier manera nin consyenta que se allegue o aconpanne con sus omes<sup>86</sup>

Las ciudades tratan, una y otra vez vanamente, de controlar a los malhechores, rufianes y alcahuetes, empeño fallido que mueve a decretar su expulsión, medida de cuya efectividad permite dudar la propia reiteración. Así, por ejemplo, continuando con el caso de Murcia, la orden de que los rufia-

---

<sup>84</sup> Peris, *op. cit.*, p. 194.

<sup>85</sup> Este aspecto es tratado por Torreblanca Gaspar, M.J., *Violencia urbana y sociedad marginal: «Bregas» y «rancuras» en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo xv*, Zaragoza, 1986 (Memoria de licenciatura inédita).

<sup>86</sup> Rubio García, *op. cit.*, pp. 74-76.

nes salieran de la urbe se repitió, al menos, en nueve ocasiones entre 1416 y 1479<sup>87</sup>.

Noctámbulos, alborotadores y armados, los rufianes se presentaban como un potencial peligro para la clientela de las prostitutas y enconaban los problemas con sus intervenciones<sup>88</sup>.

De la vida, de la mala vida que pueden dar algunos chulos a sus amigas, tenemos un ejemplo ilustrativo en Zaragoza. En 1442, en el burdel de la ciudad y concretamente en el hostel regido por Pedro de Vergara, trabaja una mujer pública llamada Catalina de Ávila. Otro hostelero, un tal Rodrigo de Pardinás, requerido por los munícipes, declara que Catalina tiene por rufián a Sancho de Orús<sup>89</sup>. Seis días después de haber sido denunciado, Sancho de Orús se presenta en el establecimiento de la putería con un notario y reclama la presencia de la mujer, a la que dedica notables y persuasivas palabras:

—Catalina, ya sabedes bien que, dias ha, que yo vos requerido que si queriaz sallir de pecado, que yo vos tendria, vos mantendria et sacaria del bordel. Et agora, present el notario e testimonios, vos ne ruego e de par de Dios vos requiero, que vos salgades de pecado, como yo sia presto de tener e mantener vos, e vos parar casa.

Tal vez Sancho de Orús obra de esta guisa amedrentado por la persecución de la justicia, quizás de acuerdo con la propia Catalina, o más probable aún, por la fuerza de las circunstancias y por iniciativa propia, le ofrece «ponerle casa», pero en ningún momento queda claro que la mujer vaya a convertirse, si sale del burdel, en algo más que en su manceba, y esto en el mejor de los casos. Es posible que si Catalina abandona el establecimiento público sea utilizada por Orús para continuar en la prostitución, pero todavía con mayor sujeción a él y de modo clandestino. En cualquier caso, Catalina rehúsa la oferta que, pese a la palabrería y a la invocación divina, no le tienta: «Et la dita Catalina dixo e respuso que en ningun partido no queria sallir del burdel, et no queria estar ni habitar con el en ninguna manera»<sup>90</sup>.

Muchos de los rufianes no se limitan a poner la mano y a recoger pasivamente su tanto en la ganancia, lejos de ello intervienen, manipulan, impiden el acceso al comercio carnal a determinados clientes, dificultan y aún deshacen tratos y acuerdos que las putas ya han cerrado con los usuarios,

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 73-88.

<sup>88</sup> Los munícipes murcianos prohibieron mediar en las riñas entre las mujeres de partido, aunque se dieran con los puños había que dejarlas resolver sus asuntos entre ellas «salvo sy sacaren armas o palos»; *ibid.*, p. 329.

<sup>89</sup> Archivo Municipal de Zaragoza, Actos Comunes de 1442, fol. 112r.

<sup>90</sup> AHPZ, Protocolo de Antón de Gurrea, 1442, día 11 de diciembre (s. d.).

cuando no las sacan por la fuerza del recinto del burdel<sup>91</sup>. Su actitud resulta intolerable y las autoridades competentes, responsables del correcto funcionamiento de las instalaciones, buscan el concurso de los hosteleros de la mancebía para impedir los abusos rufianescos<sup>92</sup>.

Los hosteleros, legítimos organizadores de la prostitución oficial, pueden resultar gravemente lesionados en sus intereses por las mediaciones ilícitas de los rufianes, de igual modo que tanto los mesoneros como las putas del burdel sufren y se resienten por la competencia ilegal de la prostitución clandestina. De ahí que no resulte extraño que se solicite su ayuda cada vez que se intenta acabar con este fenómeno.

## LA PROSTITUCIÓN CLANDESTINA

Al margen de la mancebía oficial, otras mujeres venden a escondidas el uso sexual de sus cuerpos por diferentes motivos. Algunas han podido ser durante cierto tiempo trabajadoras del burdel, pero, en un momento dado, ya no cumplen los requisitos imprescindibles para seguir en el establecimiento y pasan a engrosar las filas de una prostitución de ínfimo nivel de la que se conocen algunas noticias y que a veces asoma por voz de descriptivos insultos como «puta vieja», «puta sucia», «puta barata», o todo ello junto: «puta vellaca suzia de a dos maravedis»<sup>93</sup>. Mujeres que han superado la edad idónea o no han pasado los reconocimientos médicos, trabajadoras cuyo comportamiento les ha llevado a ser expulsadas del prostíbulo<sup>94</sup>, mujeres alcoholizadas... Ellas son las coprotagonistas del submundo de la prostitución. A finales del siglo XIV la zona barcelonesa en la que se venden recibe el significativo nombre de «la Letrina»<sup>95</sup>.

Pero también trabajan más allá de los límites de la putería otras mujeres inmersas en la clandestinidad por causas de signo contrario, aquellas a las que su juventud, su belleza, su elegancia, su intención de prostituirse de un

---

<sup>91</sup> Rubio García, *op. cit.*, pp. 186-187.

<sup>92</sup> *Ibid.*; también p. 192 y pp. 334-336.

<sup>93</sup> Bazán Díaz, *op. cit.*, p. 332. En su obra Bazán Díaz refleja bien el lado oscuro de la prostitución encubierta, pero no trata la otra vertiente de la clandestinidad, la protagonizada por las putas selectas.

<sup>94</sup> Rubio García, *op. cit.*, p. 99 y pp. 280-281. En 1476 fueron expulsadas del establecimiento murciano María de Osorio, María Núñez y Catalina la Urca, «escandalosas e buscadoras de ruydos en tal manera que por causa dellas se esperan muertes de omes».

<sup>95</sup> Vinyoles, *Les barcelonines a les darrerries...*, p. 57.

modo ocasional y su aspiración a no ser conocidas como hembras del mundo por la voz común y la fama pública, les hacen alquilarse de un modo silencioso, lo más discreto posible.

Si recordamos ahora los argumentos que el concejo malacitano esgrimió ante la Corona para abrir una ramería, sale a escena el hecho de que las puterías eran incapaces de satisfacer todas las necesidades de la demanda. En los burdeles se concentraban gentes de baja condición, aquellos mismos que, según la fuente aragonesa de principios del XVI, peleaban por conseguir el mejor turno para ser recibidos por las prostitutas. Para determinados varones acudir al prostíbulo oficial era una deshonra y ni siquiera las ramerías, lugares de prostitución más esmerada, consiguieron acabar con la prostitución clandestina. Había fuertes motivaciones, tanto por parte de los clientes como por parte de las mujeres, para practicar subrepticamente el comercio carnal.

Al penetrar en el mundo de la prostitución encubierta, las figuras de alcahuetes y alcahuetas adquieren su máxima relevancia. Ya no se trata de que el cliente se encamine hacia el lugar conocido y acotado para el amor venal, ahora se precisa de un tercero que establezca el contacto entre la mujer secretamente accesible y el presunto interesado, un intermediario que obtiene beneficio de este acuerdo.

Alcahuetas y alcahuetes son tenidos por personajes nefastos. Una tradición secular les acusa de la perversión de las decentes y castiga su actividad con la muerte en la hoguera que, en algunos fueros, sólo puede evitarse mediante la superación de la prueba del hierro candente<sup>96</sup>. En las *Partidas* se dedica un título entero a la alcahuetería, delito público por el que «viene mucho mal a la tierra» y gravísimo pecado, sea cual fuere la labor de tercería desempeñada, porque se constata la existencia de diversos tipos y grados entre los mediadores, tal como sucedía con prostitutas y rufianes. Bajo el genérico «alcahuetes» se engloban en las *Partidas* desde los que explotan a las putas del burdel hasta los que hacen prostituirse a sus propias mujeres, pasando por los que venden a las mozas o cautivas que tienen en sus casas y los que prestan sus viviendas para citas eróticas<sup>97</sup>.

De la repulsa social que suscita la tercería poseemos vívidos testimonios, como el ofrecido por Catalina Bolas en 1474. Catalina envidia y odia visceralmente a su vecina, Violant de Fox y cuando esta va a ser juzgada por

---

<sup>96</sup> Caso del Fuero de Teruel, que, como otras compilaciones legales, considera la alcahuetería delito femenino, OrcasteGUI Gros, C., «La mujer aragonesa en la legislación foral de la Edad Media», *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*, p. 120. En este mismo vol. pueden verse las disposiciones del fuero de Soria, Asenjo González, *op. cit.*, p. 49. Aborda este asunto Dillard, H., *Daughters of the Reconquest. Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge, 1984, pp. 199-201.

<sup>97</sup> *Vid.* los comentarios de Lacarra, «La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV...», pp. 35-37.

adulterio, Catalina abunda con su declaración en los delitos ofrecidos por otros testigos: Violant es adúltera con consentimiento de su marido y se prostituye con diferentes hombres, entre los cuales se cuenta un judío, pero Bolas añade un dato más, algo absolutamente inexcusable, pues redondea el perfil de malhechora de su próxima acusando a Violant de alcahuetear y de haber tratado de inducirle a ella misma a pecado:

Et dize mas, que favlando hun dia la testimonio con la dita Violant, le dixo que por que queria passar la miseria que passava, que se adrecase e afaytase la cara, que ella le buscara hun enamorado que le daria quanto huviese menester, que tenia hombre ya en dias<sup>98</sup>

Entre la parroquia que frecuenta a Violant —que ya no puede ser muy joven puesto que lleva casada catorce años—, se encuentra el hijo de don Artal de Alagón. Según Catalina Bolas,

ella tenia amistat e fazia por el fillo de don Artal de Alagon, el qual le dava cada dia hun real, e ahun le dava otras cosas, e quando havia menester hun manto o gonella, que le dava diez florines<sup>99</sup>

Bien remunerada por su hombre más destacado, cuando éste acude a pasar la noche, ambos se acuestan en el piso alto, mientras que el marido duerme en una cama de la planta baja con los hijos. Catalina dice que el marido tolera y calla por miedo, pero en esto no coincide con el sentir de otros vecinos que desprecian al tal Luis Carnicer, al que consideran en buena parte inductor y culpable de la mala vida de su mujer y sobre el que recae la sospecha de que incluso se presta a realizar «ménages à trois»<sup>100</sup>.

Juan de Alagón, el hijo de don Artal, era un cliente lógico de la prostitución clandestina. El que «los hijos de los buenos» se dejasen ver por la putería y el que llegaran a convertirse en «amigos secretos» de alguna de las trabajadoras del burdel acarrea serios problemas y daños, a juzgar por una ordenanza murciana de 1476<sup>101</sup>. Puede que su comportamiento fuera legal, pero resultaba inconveniente.

<sup>98</sup> AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso 71 (1474), publicado en *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, p. 212.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 211.

<sup>100</sup> Declaración de Mateo Gómez: «E ha huydo dezir el testimonio a muchas vezinas del barrio que ellas havian visto en hun lecho jazer a lo dito Loys Carnicer e a la dita Violant e al dito Jeuda Gallur, jodio, todos en hun leyto», *ibid.*, p. 209. Puede que sea del mismo color el delito cometido por Ferrando de Alcaraz y su mujer (Rubio García, *op. cit.*, p. 245).

<sup>101</sup> Rubio García, *op. cit.*, p. 283. Documento 112.

Ambas cuestiones —la de ser «hijo de los buenos» y la alcahuetería y la prostitución solapada— convergen en un extraordinario testimonio oscense de 1482. En principio y según la información recogida por el Justicia de la ciudad, el caso responde a la tipología de desmanes de bandas de solteros sacadas a la luz por Rossiaud para el área de Dijon. Una noche de agosto, tres individuos asaltaron el domicilio de una mujer que vivía sola y, tras intimidar a los vecinos para garantizar su no intervención, procedieron a allanar la morada, maltratarla físicamente, probablemente violarla y robarle sus bienes<sup>102</sup>. El que dirigió el cotarro fue Johan d'Ara, hijo del notable Domingo d'Ara. Sin embargo, seis días después, cuando los inculpados responden de su delito, este no se parece en absoluto a lo explicado anteriormente por los vecinos. La víctima se ha convertido en una alcahueta que, además, incumple sus promesas y los amigos, que aseguran no haber hecho nada, comprenden la reacción de Johan d'Ara, violenta, sí, pero proporcionada, pues actúa indignado porque la celestina se está burlando de él. Según la declaración de Sant Ginés, al día siguiente de la noche de autos, Ara decía:

—¡Cuerpo de Dios! seys o siete begadas me a dado paraula esta Aynes la Coxa de traherme una muxer a su casa, e especialment agora, como fuese benido de Barbastro, me la traheria a su casa, e que no curase sino yr, quella la tendria amanada. E ame fecho bavia e por aquexo le dado, non se si dixo, punyadas o bufetadas, pero le paresce que dixo bufetes. E dixo el dito Ara que mas le devia dar, segund la burla que lavia fecho<sup>103</sup>

Entre quebrantar la morada, descalabrar, violar y robar a una mujer solitaria y abofetear a una alcahueta que facilita tratos lascivos en su casa cuando le apetece hay una diferencia abismal.

Pese a que tanto en Huesca como en Barbastro funcionaban puterías, Ara presentaba el perfil de uno de los clientes tipo de la prostitución clandestina, más escogida, menos notoria.

También se convertían en potenciales usuarios de este mundo secreto los varones que ostentaban cargos públicos. No era cuestión de que se viera a las autoridades solazándose en el burdel y así, por ejemplo, Juan I prohíbe taxativamente a cualquier hombre de la casa del rey, de la reina o de los infantes el trato con prostitutas y exige a los hosteleros prostibularios de Barcelona que denuncien a los oficiales que vean entrar en la mancebía,

<sup>102</sup> Archivo Histórico Provincial de Huesca (AHPH), Protocolo nº 160 (1482), fol. 105v-106.

<sup>103</sup> AHPH, Prot. nº 160, fol. 114. En fol. 112-112v. se encuentra la declaración del tercero, Johan de Rosillo, que, en lo esencial del parlamento de Ara, coincide con la de Sant Ginés.

bajo multa de 1.000 sueldos. Por su parte, las Cortes de Monzón de 1388 critican duramente las costumbres deshonestas de algunos cortesanos y funcionarios<sup>104</sup>.

Noventa años después de esta denuncia, cada vez que el embajador del rey don Fernando paraba en Zaragoza hacía llamar a Sancha Sanz para que acudiese a la posada del Tesorero de Santa María, en donde se alojaba la delegación, «e publicament se dezia que yva alli a usar con el dito enbaxador e con los suyos»<sup>105</sup>.

Sancha, casada con un panadero llamado Johan Plop, con frecuencia le ha abandonado y regresado después. En la actualidad vive con su tío materno, Sebastián d'Osca y con su mujer, Catalina Calmarza:

El qual Sevastian d'Oscha a la dita Sancha Sanç teniendo assi en su casa, la alcovotava con unos e otros e le consentia en la dicha su casa fazer adulterio, no solamente con el dito Pedro de Bordialba, mes encara con otros<sup>106</sup>.

A Sancha, según la fama pública, le ha gustado disfrutar de su cuerpo desde soltera, pues para escándalo de los vecinos y para desgracia de sus padres —ambos marcados con cicatrices de arma blanca como consecuencia de las actividades de su hija— eran muchos los que acudían de noche a cortejarla y de madrugada a hacer albadas, entonces «por las adamas e assignaciones que ella a unos e a otros fazia e ha hecho», se desencadenaban peleas «e se acuchillavan e sende naffravan». Pese a tener un pasado, Sancha contrajo matrimonio con un hombre de bien, del que se ha partido en reiteradas ocasiones para huir con distintos amigos, pero al que también ha librado de condena por mal uso del oficio, ya que el pesador del almutazaf, uno de sus amantes, «absolvio al marido della de algunas penas que lo havia tomado».

El embajador del rey, funcionarios, un notario, un escudero y, según uno de los testigos, el prior de Santa María, se encuentran entre quienes frecuentan a Sancha, que puede permitirse escoger a sus amigos y que no desea abandonar su lucrativo negocio.

También practica la prostitución clandestina Sancha de Soria, casada con un paje de espuelas del rey de Castilla. Entre quienes la visitan se hallan notarios, especieros, hijos de buena familia, algún noble y un varón sin nom-

<sup>104</sup> Vinyoles, *Les barcelonines a les darrerries...*, p. 50.

<sup>105</sup> AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso nº 94 (1478), en *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, p. 255.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 253.

bre, tan principal y de tanto valor, que alguien corrió cierto día a darles aviso para que no le sorprendieran «in fraganti» con ella<sup>107</sup>.

Tanto para las clandestinas como para su clientela, una de las grandes virtudes de usar escondidamente es la discreción. Si el «qué dirán» obliga a obrar con cautela a muchos hombres casados, a ciertos solteros, a personajes destacados y clérigos, existe un grupo para quienes el secreto es prioridad absoluta, pues en él les va más que la honra y el buen nombre, en él puede irles la propia vida. Moros y judíos, en principio, debían saldar con la muerte su trato carnal con cristianas, independientemente del oficio o de la consideración moral que éstas merecieran a la sociedad.

En la hoguera, en Teruel, acaba «el crimen detestable del moro de Albarrazín, que ha cavalgado una fembra pública de Johan Daguda, anoche tarde»<sup>108</sup>. Mejor suerte puede que tuviera Alim, moro de Murcia, «que se era echado engannosa mente con Catilina Lopez, muger mondaria», ya que con su caso se generó un conflicto de jurisdicción<sup>109</sup> y desde luego «Çaad Guarni, moro de Monteaudo», el cual «durmio con Lucrecia, muger de la puteria» y fue condenado a pena de cien azotes y destierro, después de un mes de votaciones y debate<sup>110</sup>. En determinadas ocasiones no se aplicaba la pena capital, pero quienes incurrían en el «crimen detestable» estaban corriendo un riesgo, un grave riesgo. El singular judío Peralta, sorprendido en la putería de Zaragoza en 1484, en la estancia de Juana la Navarra, era consciente de lo que podía sucederle y así lo manifestaba en elaborado parlamento, que tenía algo de planto:

Y que es verdat que entro en su cambra con ella y se asento en el banco con deliberada piensa de luego echarse con ella, y de fecho huviera dormido con ella aquella noche, si no que fue descubierto y conocido, y que sus pecados lo y de havian traydo. Y que el dicho rigient le dase la pena que el quisiese, siquiere de muert, siquiere de otra qualquiere, y que ya sabia que una vegada havia de morir. Encara dixo que quanto mas vivia hombre en aqueste mundo, mas arebatos y pasiones y veyá, y encara allego a Sant Jeronimo<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Su historia se hace pública a raíz de cometer un robo, AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso nº 84 (1476), *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, pp. 212 y ss.

<sup>108</sup> *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, p. 101 y 235.

<sup>109</sup> Rubio García, *op. cit.*, pp. 197-198.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 313-315.

<sup>111</sup> AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso nº 127 (1484), fragmentos de este proceso en *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, pp. 285-287.

La ya mencionada Violant de Fox había cometido adulterio y se había prostituido en el seno del matrimonio, pero la intervención de las autoridades se produjo a raíz de hacerse pública su relación con un judío.

Los moros y judíos que gustaban de echarse con cristianas, por emplear el lenguaje de la época, eran potenciales clientes del alcahuteo<sup>112</sup> y la prostitución clandestina. Clientes, por otra parte, especialmente vulnerables<sup>113</sup>, pues, dada la situación delictiva en la que ellos mismos se colocaban, favorecían los chantajes y abusos de algunas prostitutas encubiertas y de sus rufianes.

En la Zaragoza del xv tuvieron ese infortunio al menos dos comerciantes musulmanes. Uno de ellos fue víctima, en 1451, de una celada urdida por los Maldonado, un clan rufianesco implicado en toda clase de crímenes. Cuando empezaba a entretenerse con una de las putas vinculadas al grupo, aquella rompió a chillar pidiendo socorro y a sus gritos acudieron los compinches que amenazaron con llevar al moro hasta el gobernador para que le quemase. Aterrado, el musulmán intentaba evitar la denuncia: «el ha ofrecido para d'ayuda della para parar huna tienda, para que salga de pecado, que su amigo la lexa, que se va para Çiçilia»<sup>114</sup>.

Veinte años después, Amet Abalt, moro, mercader del reino de Valencia que había llegado con su compañía comercial a Zaragoza para vender diferentes productos, se vio envuelto en un turbio asunto que estuvo a punto de costarle la vida, a cambio de la cual ofrecía 1.000 florines. El cebo utilizado fue una viuda, Magdalena Ramo, posiblemente también de Valencia, a la que el mercader había intentado conocer carnalmente desde tiempo atrás. Del mundo clandestino y delictivo en el que se movía Magdalena proporciona una idea la declaración, o mejor dicho, la no declaración, de su casera,

---

<sup>112</sup> «El dicho Christoval Lazaro, en dias mas cerca passados se falla trer judias que se cavalgan con judios en su casa, y ahun, de fama, christianas cavalgarse a industria suya con judios», AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso nº 126 (1484), *Las mujeres en Zaragoza...*, pp. 280-284. En Murcia, en 1433, se presenta ante el Concejo fray Diego de Ubeda, licenciado en Santa Teología, para protestar enérgicamente porque tanto en algunas casas señaladas de la judería como en la morería se hace pecado de fornicio, no sólo de cristianos con cristianas, sino de cristianas con judíos, cosa muy aborrecible a Dios. Se prohíbe a toda cristiana —casada, soltera, amiga o mujer pública— el paso a la judería o morería sin licencia. Rubio García, *op. cit.*, pp. 203-205.

<sup>113</sup> Utilizo «especialmente» porque las fuentes permiten acceder a otros clientes víctimas de engaño. En las observancias, entre las corruptelas que pueden imputarse al alcaide en el ejercicio de su cargo, se encuentra la siguiente: «si procuró con algunas meretrices que entrassen hombres simples en sus habitaciones para ser presos como allados en adulterio», *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, p. 234.

<sup>114</sup> AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso nº 111 (1451), fols. 54v-57. Las actividades de los Maldonado son analizadas por Torreblanca Gaspar, *Violencia urbana y sociedad marginal...*

«la cual dixo que quando se firmo con la dita Madalena, le havia fecho fazer sacrament de no dezir cosa que vudiesse fazer en su casa»<sup>115</sup>.

Para las autoridades eclesíásticas y temporales las mixturas lascivas con minorías religiosas eran detestables, aborrecibles y causas de graves escándalos, pero albergo bastantes dudas sobre el posible rechazo social generalizado hacia este tipo de relaciones, siempre que fueran reservadas y no lesionaran a terceros. Para las gentes del común más delictiva y condenable era la pedofilia, cuyos practicantes, naturalmente, habían de moverse en la clandestinidad<sup>116</sup>. Sin embargo el tema de la prostitución infantil, cuyos primeros indicios ya han salido a la luz, excede el campo de este trabajo<sup>117</sup>.

Así, pues, retornamos al terreno de las mujeres enamoradas para señalar una última observación respecto a su clientela. Tal como ha observado M<sup>a</sup> Eugenia Lacarra en sus estudios sobre *La Celestina*, quienes recurrían a los servicios de las prostitutas encubiertas podían engañarse con la fantasía de la exclusividad e incluso jactarse de haber alcanzado los favores de determinada joven, ensoñación que difícilmente soportaba el franqueo de la puerta y del guardián de la Putería.

Desde el punto de vista de las mujeres un abismo separaba la prostitución oculta del bullicio del burdel, basta repasar lo tocante a encierro, vestuario, tarifas, extorsiones... El problema y la marginación podían llegar con el paso del tiempo, pues, de no contar con buena ventura, el destino de la mayoría de las prostitutas escondidas era, según Rossiaud, acabar en la «Gran Casa», a veces de la ciudad de origen, las más de otro lugar<sup>118</sup>.

En *La Celestina*, Areúsa aparece definida como «moza errada», y más adelante se completa su descripción diciendo que es «enamorada, medio ramera»<sup>119</sup>. El adjetivo «errada», que sin duda implica haber tomado un ca-

<sup>115</sup> AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso n° 45 (1471), *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, pp. 199-204.

<sup>116</sup> Cualquier indagación sobre alcahuetería y corrupción de menores ha de pasar necesariamente por las actividades de Na Trias, Riera i Sans, J., *El cavaller i l'alcovota. Un procés medieval*, Barcelona, 1987. Vid. también Córdoba de la Llave, R., *El instinto diabólico. Agresiones Sexuales en la Castilla Medieval*, Córdoba, 1994 y Ruggiero, G., *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, 1985, en especial el cap. «Rape».

<sup>117</sup> El proceso seguido contra Diego Niño, que ha violado a una niña navarra menor de doce años con la finalidad de prostituirla, demuestra la condena social hacia este tipo de acciones. AMZ, Procesos ante los jurados, Proceso n° 112 (1481), *Las mujeres en Zaragoza...*, vol. 2, pp. 269-276.

<sup>118</sup> Es muy posible que los estudios que tiene en curso M. Teresa López Beltrán sobre las mujeres que se prostituyen ocasionalmente amplíen y maten estas afirmaciones.

<sup>119</sup> Lacarra, «La evolución de la prostitución en Castilla...», p. 47.

mino poco ortodoxo, aparece también en el documento que narra el caso de Sancha de Bolea, una recuesta redactada en primera persona en la que se escucha la voz de la propia Sancha, aunque sospecho que matizada por el notario y por el mercader a mayor gloria del segundo:

Yo, Sancha de Bolea [...] atendido por mi fortuna fue seyendo moca errada, por manera que otro alli, en Caragoça, huvo mi virginidat y fui dessonrada, et estava en puncto de ir por los burdeles, y consideraba [*sic*] la fama de vos, Johan de Madrit, mercader, ciudadano de Daroqua, sin muxer, et affin que yo huvies et haya algun bien et no vaya assí dar, he deliberado benir a bevir con vos...

Así, pues, la moza errada está al filo de abandonar la clandestinidad para dar consigo en los burdeles —en plural—; sin embargo la suerte le depara un empleo de casera, sirvienta y amante por dos años, al cabo de los cuales percibirá 200 sueldos jaqueses, una suma suficiente para abrirle las puertas de un posible matrimonio, de manera que el requerimiento evidencia la generosidad de Madrid, pues se reitera el punto clave:

A vos que vos plazesse thomarme en vuestra cassa por cassera o sirvienta a star e dormir con vos, e a fazer de mi cuerpo a toda vuestra guissa con vos, porque no huvies de ir por los burdeles...<sup>120</sup>

Desconozco la proporción de meretrices de los burdeles bajomedievales españoles que salieron de la marginalidad por contraer matrimonio, sin embargo creo —aunque no lo puedo probar— que sería mucho más fácil reinsertarse en la sociedad desde el amancebamiento o desde la prostitución clandestina que desde la mancebía. Para una mujer que hubiese ejercido públicamente el oficio, el pasado parecía no enterrarse del todo, como dice Peris, «su condición de antiguas prostitutas no se olvidaba fácilmente», así, cuando en Valencia, en 1377, se sigue un proceso contra Francisca, mujer de Joan Jardí, Pere Transfort alega, con el fin de probar su culpabilidad,

que la dita na Francesca és fort fembra de sa lengua e desonra e vitupera a unes persones e altres, e la qual ans que el dit Joan Jardí la prengués per muller era fembra pública, la qual estava en la pobla de les fembres, jahent carnalment ab tots aquelles qui la volien que foren cristians...<sup>121</sup>

La vida podía transcurrir por cauces serenos, pero si en un punto determinado del camino interesaba el descrédito, la memoria recuperaba pron-

<sup>120</sup> AHPZ, Protocolo de Johan Ram, 1460, fols. 37v-38. «Requesta y firma».

<sup>121</sup> Peris, *op. cit.*, p. 198.

ta la información idónea que degradaba, atraía sospechas y restaba credibilidad.

En el proceso inquisitorial seguido entre 1488 y 1491, contra Bernardo Remírez, mercader y ciudadano de Daroca, los testigos de la defensa recuerdan los antecedentes de María de Losa, presentada como indigna de toda fe. Juan Portolés asegura tener noticia suya desde hace más de veinte años:

Que conosce a la dicha Maria, y la vio entonce en el partido como mala muxer a ganancia, alli en Daroca [...] Y tal es la fama, como es borracha la dicha Maria, que muchas vezes se enbriaga, y lo cree este testimonio, segunt las palabras de desvarios que algunas vezes, segunt dicho ha, le ha hoydo dizir<sup>122</sup>

Pedro de Huerta aporta nuevos matices al ayer y hoy de María, pues, según él, tras estar dos años como prostituta en el burdel darocense, «la vio ostalera en el publico de la dicha çudat, hunos quatro annos continuos, poco mas o menos»; después Juan de Valdecilla la retiró y se la llevó de la putería para convertirla en su amiga, y últimamente algunos comentan que hace quince días que la pareja se ha desposado<sup>123</sup>. Miguel Alegre y el propio Bernardo Ramírez insisten en su faceta de mujer alcoholizada,

que esta algunas vueltas fuera de su sentido, diziendo que beve demasiadament, de forma que algunas vegadas se embriaga [...] a seydo y es muxer mala publica, desatentada y desvariada, y muchas vegadas esta alienada, que favla vanedades<sup>124</sup>

Putas, hostaleras del burdel, amigadas y casadas: el itinerario de María aparece completo con su afición al vino de telón de fondo. Tal vez como secuela y colofón de un oficio que obligaba a alternar por tabernas y hostales, y acaso, en más de una ocasión, a buscar cierta pérdida de sentido para soportar la repugnancia.

Celestina y Claudina, en la obra de Rojas, también conocen los efectos del vino, los cuales han degradado totalmente a una mujer pública de Valmaseda, que en el presente es alcahueta y manceba de un clérigo. Ella ha perdido hijos y hacienda, y en 1499 se dice que

es mucho borracha, en tanto grado que tyene la cara e narizes e rostro mucho perdido e embermejado del mucho beber. E es muger de mala

---

<sup>122</sup> Motis, M.A., García, J., Rodrigo, M.L., *Procesos inquisitoriales de Daroca y su Comunidad*, Daroca, 1994, p. 211.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 257 y 247.

suerte e soberbia e rez e miserable e renzilosa e maldisiente, y es alcayueta porque la den algo que beba [...] E es tan dada al vino que, con la pobreza que tiene de no la poder alcanzar, por taza de vino diria al contrario de la verdad e es ladrona...<sup>125</sup>

Los pasados prostibularios rebrotan cuando conviene para redondear los perfiles transgresores de determinadas mujeres, pero la memoria y la boca deben ser selectivas y para el común de las gentes resulta inadmisibile que se saquen a la luz viejos errores, más o menos discretos, sin venir a cuento. Así, en Alcañiz se condena unánimemente la actitud de Aldonza Romeo, «zizanyosa, sonsacadera e de mala lengua», que pregona a gritos —entre otras cosas— que una de sus vecinas, Violante López, tuvo una hija de soltera. Mujeres y hombres salen en defensa de su víctima, todos conocen el episodio pretérito,

empero dize que depués de casada, siempre la ha visto vibir como buena mujer, y en fama de buena mujer dize ha seydo y es tenuta en esta villa depués que casara. Otros testimonios redundan en su bondad: depués de casada siempre la ha visto bebir como buena mujer, y nunca ha sentido cosa mala della<sup>126</sup>

La bondad, referida a las mujeres, alude a una ordenada conducta sexual, es decir, a un comportamiento acorde con las pautas dictadas desde la Iglesia y el poder temporal. Sin embargo, en el caso de los varones, la bondad o maldad de los mismos no va ligada a sus prácticas eróticas. En la etapa de socialización debía repetirse hasta la saciedad a niñas y niños que los hombres eran infieles «por naturaleza», de manera que los desahogos o placeres ocasionales, que no ponían en peligro ni la estabilidad del grupo familiar ni la economía del mismo, eran tolerados de mejor o peor grado. Para que una esposa se presentara ante las autoridades eclesiásticas a quejarse de la sinvergonzonería de su marido y a suplicar ayuda, los desmanes habían de ser reiterados y escandalosos. Lo habitual, tal como aconsejaba Eiximenis, era soportar al marido «en su mal vicio» esporádico con comprensión y paciencia.

Harta estaba doña María Ximénez Scit de las actuaciones de su marido, Luis de Santángel y el matrimonio reñía muchas veces. Después, cuando el abad de Veruela los reconciliaba y preguntaba a la mujer si Santángel era

<sup>125</sup> García de Cortázar, J.A., Arizaga, B., Ríos, M.L., Del Val, I., *Bizcaya en la Edad Media*, III, San Sebastián, 1985, p. 102, nota 245.

<sup>126</sup> *Un año en la Historia de Aragón: 1492*, p. 112 y 170. También es defendida Catalina Cunchillos en su bondad por los sirvientes de la casa, García Herrero, M.C., «Los matrimonios de Gaspar Eli: Tipología matrimonial en un proceso de 1493», *Aragón en la Edad Media*, VII (1987), pp. 231-244.

buen cristiano, ella contestaba que sí, «tan buen christiano era como San Francisco, y que otra tacha no tenía, sino que era putanero mucho de mugeres, e que en aquello no tenía verdad, que donde la podia haver no la dexava»<sup>127</sup>. Doña María amaba entrañablemente a su infiel marido, y tras treinta y cinco o cuarenta años de matrimonio, quería ser enterrada junto a él, con sus huesos tocando los de su difunto esposo.

Solteros y casados eran clientes habituales de la prostitución, tanto oficial como clandestina, y parece haber un gran acuerdo sobre la inocencia o venialidad del «uso» con mujeres públicas. En el manual de confesores del darocense Pedro Ciruelo, se constata la creencia extendida de que la fornicación no era pecado, «pues fuesse hecha con libre voluntad de entrambas partes». Cien años después, diversos toledanos opinan sobre esta materia y un casado sostiene que no peca, puesto que paga. En un testimonio aún más tardío, un vecino de Talavera de la Reina, defiende la sofisticada tesis de que «no se hacía pecado mortal no llegando a siete veces»<sup>128</sup>.

Las incoherencias del sistema dan sus frutos y el círculo se cierra en el punto en el que lo iniciamos.

En 1580, la Inquisición granadina procesó a una vecina de Antequera por afirmar que el trato con putas no era pecado, y ante los interrogatorios del Santo Oficio, aquella respondió con un argumento sólido e incuestionable: «que era verdad que había dicho que echarse los hombres con las mujeres de la mancebía no era pecado, y que por entonces lo creyó así, pues el rey permitía que hubiese aquellas casas»<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Inquisición, Proceso contra Luis de Santángel, quondam, ciudadano de Zaragoza, fol. 131v.

<sup>128</sup> Bennassar, *op. cit.*, pp. 317-318.

<sup>129</sup> Galán Sánchez y López Beltrán, *op. cit.*, p. 162.

Basilis CHRISTIDES

## MARGINADOS EN EL MUNDO BIZANTINO Y ÁRABO-ISLÁMICO: LISIADOS, FEOS Y NEGROS

Con frecuencia se afirma que la historia se escribe sobre los logros de los gloriosos, los poderosos, quienes a su vez podrían ser bellos y muy sabios, como Alejandro Magno, Napoleón, los hermanos Grakhi, Catalina la Grande y tantos otros. Entre éstos hemos de incluir también a aquellos que desplegaron un poder maligno impresionante, como Gengis Khan o Hitler.

Junto a ellos, en el transcurso de la historia, los marginados se mueven en la periferia. Tales son los homosexuales, los disminuidos, los lisiados de nacimiento o por accidente, astrólogos, magos, etc. La cuestión sobre quiénes eran esas gentes marginadas y cómo los podríamos clasificar es problemática; ha sido estudiada por otros investigadores y rebasa el alcance del presente estudio.

Baste mencionar aquí a astrólogos y judíos, dentro y fuera de los límites de la marginalidad. Generalmente, en el Imperio Bizantino se consideraba a los astrólogos como criaturas extrañas, si bien útiles para los supersticiosos bizantinos. Pero, ¿cómo podríamos incluir entre los marginados a los astrólogos que rodeaban al emperador Manuel Comneno en sus últimos días, profetizándole muchos más años de vida, y a quienes Manuel Comneno había tenido durante mucho tiempo por sus más fieles colaboradores? En el mismo caso se encuentran los famosos astrólogos consultados constantemente por los emperadores abasíes que disfrutaban de una posición especial.

El enfoque de este trabajo se centrará, en primer lugar, en los lisiados (ciegos, cojos, desorejados y jorobados —sea con una sola giba, sea con dos, una delante y otra detrás—) y, principalmente, en los negros.

En las fuentes bizantinas se refiere que dos gemelos siameses que vivieron en el siglo x atraían la atención y la curiosidad de los habitantes de Constantinopla cuando eran expuestos en el circo, si bien muy pronto cayeron en desgracia al considerarse que traían malos augurios.

De igual modo le trajo problemas a al-Kuz el hecho de ser tuerto, según nos cuenta el relato árabe titulado *La historia de al-Kuz, el cuarto hermano del bereber*. Un día en que el califa iba de caza se encontró al tuerto al-Kuz; al momento canceló su expedición de caza y ordenó que al-Kuz fuese apa-

leado, pues creía que los tuertos, y especialmente los del ojo izquierdo, eran un mal augurio y traían mala suerte.

## BELLEZA Y NEGRITUD

Tanto en las fuentes literarias griegas como en las árabes, los héroes son esplendorosamente hermosos. Así, Diyenís Akritas, el protagonista de la epopeya homónima, disfrutaba del hecho de ser atractivo: *καὶ ἐχαίρετο ὅπ' εἶτι' ἔμορφος* (y se divertía siendo atractivo); también la madre de Diyenís era profundamente bella: *κάλλη πολλά*.

Los héroes de las novelas bizantinas, hombres y mujeres, son siempre hermosos. En las fuentes bizantinas se compara a menudo a las mujeres hermosas con el sol radiante y, ocasionalmente, con la luna: *Τὰ εὐγενικά τοῦ Χάλεπε κοράσια ... λάμπουν ὡς ἥλιος* (las jóvenes nobles de Alepo... brillan como el sol). En las *Mil y una noches* frecuentemente se las compara con la luna: «hermosa como la luna».

Con apariencias arrebatadoras aparecen los héroes en el famoso y ampliamente conocido relato *Maynun wa Layla* que se tiñe del espíritu del sufismo. Pero su apariencia angelical no es simplemente corpórea, sino que refleja la belleza divina.

En la literatura árabe (abad) existen ciertos relatos históricos. Estos relatos son pintorescos, pero contienen algunos episodios estereotipados. La mayoría no presenta un *happy end*. La historia más conocida tiene por título *Maynun wa Layla (El loco y Layla)*. Maynun se enamora locamente de Layla pero ésta se casa con otro. Puede observarse la belleza de Layla así como la extramundana belleza de Maynum.

Hay que señalar que, tanto en el mundo árabe como en el bizantino, la belleza se identifica con todos los rasgos físicos blancos y rubios. La palabra griega *ξανθός* es utilizada como estereotipo en las fuentes literarias bizantinas y en el cancionero popular griego, de cuyas canciones algunas tienen su origen en los tiempos bizantinos más tempranos. Así, el padre de Diyenís Akritas en la epopeya no sólo es descrito como *ξανθός* (rubio), sino que, de igual modo, se enfatiza que no es «negro»: *ἌΗν' Ἀμηρῶς τῶν εὐγενῶν, πλουσιώτατος σφόδρος ... οὐ μέλας ὡς Αἰθίοπες, ἀλλά ξανθός ὠραῖος* (hubo un noble emir, muy rico, ...no negro como los etíopes, sino rubio, hermoso...). La mujer de Diyenís también era *ξανθή*. De igual modo, en el cancionero popular, el estereotipo de belleza femenina es *ἄσπρη, ξανθή* (blanca, clara).

En las fuentes bizantinas queda manifiesto que a los blancos privilegiados, *ξανθοί*, se oponían las criaturas marginales, los deformes y los negros. Feos podían ser aquéllos con deficiencias físicas, i.e. jorobados, cojos, ciegos y otros —tal como los descritos con anterioridad— o podían ser simplemente poco agraciados. Para los últimos se empleaban los adjetivos *κακομούσους*

(carafea), κουτσουπρόαλος ο χατζῖριζ (con apariencia de cerdo; del término árabe «jandjir»). Particularmente importantes son, sin embargo, los adjetivos empleados para indicar las connotaciones raciales, i.e. αιθίοπας (etíope de apariencia negra), ατζίγγανος (gitano de apariencia negra), μαυροκατσιβελος (de apariencia negra, generalmente un adjetivo utilizado para los gitanos). Característico es también el proverbio que dice από έξω bella-bella κι από μέσα κατσιβέλα.

Naturalmente, la pregunta que surge es si tales adjetivos implican una discriminación racial contra los denominados etíopes. Los adjetivos para los gitanos, menos frecuentes, son de menor importancia. La actitud de los griegos hacia los negros en el período clásico ha sido cuidadosamente examinada por Snowden y completada por otros. Basándose en todas las fuentes artísticas y literarias se ha llegado a la conclusión de que los griegos eran, por lo general, ciegos al color y no había discriminación hacia los negros.

En los tiempos bizantinos notamos cómo el cristianismo incorporó la aceptación de raza y color. En el período bizantino temprano, hasta cerca del año 700, cuando se terminó la conquista árabe del norte de África, los bizantinos estaban en contacto directo con árabes, egipcios, bereberes, indios, sudaneses y otros pueblos. Si bien se detecta cierta confusión en el empleo de términos étnicos exactos, por lo general, los autores bizantinos aplican correctamente los términos Ἄραβες para los árabes, Ὀμηρίται para los himyaríes, mientras que para las tribus negras sudanesas utilizaban los términos Αιθίοπες (con caras ardientes) y más comúnmente Μαῦροι (negros).

Los artistas bizantinos que tuvieron experiencia de primera mano con las tribus negras de salteadores los representaban generalmente con rasgos negroides y apariencia salvaje. Simultáneamente, los artistas bizantinos muestran la tendencia a representar a los árabes, sirios y negros cuando eran cristianos, y especialmente a los santos, con la apariencia normal y típica de un bizantino. Parece, pues, que la cristiandad ejerció un tipo de «bizantiniización» indiscriminada a todas las razas.

En una ilustración sacada del libro de oraciones de Basilio II (siglo X) aparece la copia de una miniatura más antigua del siglo IV, pintada por un monje de Sina. Muestra a «negros» sudaneses del siglo IV asaltando un monasterio. Los negros sudaneses se denominan μαῦροι en el texto griego que acompaña la ilustración. En la traducción árabe del mismo libro leemos Sudán que en árabe significa negro.

En otra ilustración, tomada igualmente del libro de oraciones de Basilio X, se muestra la decapitación de Areta, obispo de Neyran de Yemen, ocurrida en el siglo VI. Los habitantes de Yemen constituyen una mezcla de etíopes y árabes (hazith) en el momento de la decapitación de este obispo. No presenta en absoluto ni rasgos negroides ni árabes como los de los yemeníes, sino que se nos presenta como un bizantino. Su santidad lo convirtió en blanco.

La Virgen de Sudán unas veces era representada blanca y otras negra. Observando en otra ilustración a dos obispos de la ciudad de Fara en Sudán, las facciones árabes del primero indican su origen sudanés y, en cambio, los

rasgos blancos del segundo muestran su origen egipcio. Los pintores sudaneses seguían la tradición bizantina, incluso en el siglo x, época en la que el pintor sudanés dibujó este fresco al que nos referimos.

Es conveniente señalar que los artistas cristianos nubios que habitaban en Sudán pintaban a sus santos y a la Virgen, ocasionalmente con características blancas y a veces con rasgos negroides. A primera vista tenemos la impresión de que en el período bizantino temprano, los bizantinos no conferirían una posición marginal a los negros, residiesen en Bizancio, o más allá de sus fronteras. Posteriormente, los negros se irían convirtiendo en una rareza para los bizantinos hasta encontrarlos únicamente formando parte de las fuerzas armadas árabo-islámicas en calidad de piratas.

No obstante, una observación más cuidadosa revela que el sentido de la belleza de los bizantinos los forzaba a situar a los negros en una posición en cierto sentido marginal. Así, a pesar de la influencia positiva del cristianismo, se pueden distinguir dos tendencias en el Imperio Bizantino. Por un lado, la aceptación y tolerancia con respecto a los negros, siempre que fueran cristianos; y por otro lado, el desprecio hacia la piel oscura. La primera tendencia —ejemplificada, como se ha mencionado, en las ilustraciones bizantinas— se manifiesta con claridad en dos pasajes de la *Historia de Lausiac* que refleja su existencia en los monasterios de Egipto en el siglo iv a. D. En esos tiempos existía un monje negro llamado Mosés: Μωϋσῆς οὐτως τις καλούμενος, Αἰθίοψ τῷ γένει, μέλας ... (alguien llamado Moisés de origen Etíope [negro]); en otro pasaje encontramos: Αὕτη ἡ πολιτεία Μώσεως τοῦ Αἰθίοπος, ὃς καὶ αὐτός ἦν ἐν τοῖς μεγάλοις τῶν πατέρων συναριθμούμενος (Ésta es la Vida de Mosés, el etíope, que fue también uno de los grandes Padres [de la Iglesia]). Así, el hecho de que Mosés fuese negro no le impidió ganarse el respeto de los bizantinos que terminarían incluyéndolo entre los grandes Padres de la Iglesia.

Por otro lado, A. Karzopelos ha observado que en algunos textos eclesiásticos, y particularmente hagiográficos, hay claras referencias que delatan desprecio y miedo a la gente de color. Karzopelos apunta correctamente que algunas interpretaciones de pasajes de la Biblia escritos por los Padres de la Iglesia expresan cierto desprecio con respecto a los negros. Además, en los trabajos hagiográficos hay referencias que manifiestan un racismo obvio hacia los negros, incluso contra el tan venerado Moisés el etíope.

Creo que deberíamos situar estas tendencias dentro del marco general de las actitudes de las poblaciones mediterráneas hacia lo negro y lo moreno. En el cancionero popular griego se considera que el submundo, el infierno, es negro; negra es también la personificación de la muerte, Caronte, y, de igual modo, los días negros son días malos. Los demonios a menudo aparecen en los relatos hagiográficos como negros.

Los héroes ideales que aparecen en la epopeya de Diyenís y las novelas bizantinas como blancos y rubios siguen el mismo patrón y son contrastados con los negros. Estéticamente, los bizantinos no podrían concebir la idea de que lo negro pudiera ser hermoso. Así, aunque no hubiera guetos en el Impe-

rio Bizantino ni sentimientos antinegros intensos, la estética bizantina situaba a los negros al margen.

Si volvemos ahora nuestra atención al mundo árabo-islámico, lo primero que observamos es una mejor aceptación de los negros. La embajada árabe enviada a Ciro, patriarca de Alejandría, incluía a un negro. Se empleaban negros en los ejércitos abasíes y particularmente miles de ellos eran reclutados en los ejércitos fatimíes, ayyubíes y mamelucos. Una dinastía negra completa, la de los ikhshidids (s. x) se había establecido en Egipto.

Los pintores árabes en sus ilustraciones, muy conscientes de los negros y etíopes, los representan con sus adecuados rasgos físicos. Así, en la ilustración del manuscrito Rasid al-Din de Edimburgo, aparece representada una embajada musulmana en la corte de Negus de Abisinia, y los etíopes aparecen con pigmentación negra pero con rasgos semíticos.

En la mayor parte de las pinturas árabo-islámicas o perso-islámicas los negros, ya sean esclavos, gobernantes o dirigentes religiosos, se presentan de forma real de acuerdo con una caracterización natural, como por ejemplo en una miniatura árabe del siglo XIII, del libro de Hariri: parece un bazar de Bagdad. En la parte de arriba, mercaderes árabes que pesan sus mercancías; en la parte de abajo se muestran africanos negros que venden en el bazar. Tanto las características físicas semitas de los árabes como las negras de los africanos se reflejan correctamente.

En otra miniatura persa se puede apreciar un grupo de personas del grupo religioso conocido como sufí. A pesar de que ni el Corán ni la tradición mencionan santo alguno, monasterios o monjes musulmanes, los sufíes constituyen un tipo de santos. Entre ellos se distinguen en la miniatura dos negros que, además de la tez negra, llevan pendientes.

Los matrimonios interraciales entre negros y blancos eran comunes en el mundo árabo-islámico. Aquí de nuevo hay que señalar que las mujeres bizantinas y blancas eran más solicitadas que las negras.

Lo más importante de todo es la existencia de un héroe negro, Antar, en su epopeya homónima. Antar, tanto en la poesía pre-islámica como en la epopeya, escrita según la tradición poética en tiempos de los abasíes, aparece como negro, en realidad de raza mixta, puesto que su padre era árabe y su madre una esclava negra. Antar es, a primera vista, un ejemplo claro de la falta de prejuicios árabo-islámicos hacia los negros, un héroe valiente y sin miedo. No obstante, su lucha para ganar aceptación, siendo el hijo de una esclava negra, manifiesta que en el mundo árabo-islámico sí existía cierto prejuicio.

De igual modo, Yahiz escribirá: *Si existen hombres blancos que ven con indiferencia (sin deseo) a las negras, también existen negros que ven con indiferencia a las mujeres blancas. Así que para los habitantes de Basra, las mujeres más atractivas son las indias; para los yemeníes, las etíopes; para los istios, las mujeres más atractivas son las griegas. Cada pueblo tiene sus preferencias.*

Ciertamente, el texto árabe más fascinante que trata de los problemas de los negros es el de uno de los más famosos escritores árabes, Yahiz (muerto

en el 869). Yahiz era negro, y su trabajo *En defensa de los negros frente a los blancos* revela que los árabes musulmanes, a pesar de su tolerancia general hacia la raza negra, ocasionalmente acusaban a los negros por algunas de sus características. Así, dice que los blancos aceptan el hecho de que los negros son generosos, pero interpretan su generosidad como una forma de actitud simplista e infantil. Sin embargo, él afirma que esto era una falacia, puesto que «el buen carácter es un don».

Yahiz también es muy consciente de que incluso algunos árabes, como los bizantinos, manifiestan una preferencia estética por la belleza blanca, despreciando la belleza negra. También en algunas páginas aparece la sorpresa y la extrañeza con respecto al color negro de los niños, así uno de los héroes de la historia de Antár se extraña de que su mujer haya tenido un niño negro: *Cuando el rey Kubarat vio la aparición del niño dio un brinco su corazón... Y dijo a su mujer: «María, yo soy blanco y tú también, incluso más blanca que yo, cómo te ha venido este negro»*. A todos ellos les dice con orgullo Jahiz, usando el «slogan» moderno «black is beautiful», lo siguiente: *A los que desprecian el color negro les contestaría que el cabello rojizo, excesivamente fino, de los francos, griegos y eslavos, el color rojo de sus rasgos y barbas, la blancura de sus pestañas son más feos y miserables...*

De este modo, queda manifiesto que tanto los bizantinos como los árabes, estos últimos en menor grado, consideraban a los negros como integrantes de un grupo especial, estéticamente no muy agradable.

Para concluir esta exposición, formularía la pregunta que se ha convertido en el punto focal de un buen número de trabajos teóricos: *¿quiénes son los marginados y qué significado le atribuimos a la palabra «marginal»?*

He decidido escribir sobre los lisiados y sobre los negros como marginales basándome en la presuposición, expresada en el reciente *Congreso Bizantino sobre los Marginados en Bizancio*, de que tales grupos estaban marginados. En particular, el profesor Karzopelos, de la Universidad de Ioánina, incluía a los negros entre ellos, mientras que Jacoby añadía en sus filas incluso a los judíos.

Creo que puede establecerse cierta división entre los marginados *por excelencia* y aquellos que pueden ser considerados marginales en un sentido más amplio. En la primera categoría incluiría a los ladrones en el mundo árabe que viven fuera de la sociedad, y los «apelates» mencionados en la epopeya de Diyenís Akritas. Ambos grupos son marginados sin necesidad de ampliar el sentido del término.

En la segunda categoría incluiría a pueblos como el judío y el negro, que se encuentran en una situación de aislamiento permanente, pero que debido al racismo social pueden ser incluidos entre los marginados sólo en el sentido más amplio del término.

Pedro GUARDIA MASSÓ

## MARGINACIÓN Y OPRESIÓN EN *LOS CUENTOS DE CANTERBURY* Y EN *PEDRO EL LABRIEGO*

Hace unos cuatro meses, mientras comenzaba a preparar esta conferencia, una cápsula «suicida», lanzada desde la nave espacial Galileo el pasado mes de julio, llegaba a la atmósfera de Júpiter y, durante 52 minutos, antes de pulverizarse, transmitía preciosa información a los centros de seguimiento de la NASA situados nada menos que a 560 millones de kilómetros de distancia.

Y ya que he mencionado esta sonda espacial que lleva el nombre del famoso astrónomo italiano Galileo Galilei (1564-1642), que en 1609-10 detectó unos anillos en la órbita de Júpiter con un telescopio de 20 aumentos, me permito reproducir el mensaje criptográfico con el que comunicaba su descubrimiento a Copérnico:

*smaismsrmlmepoetalevmibunenugttaviras*

Yo espero no tener que pulverizarme y ser capaz de mantener vuestra atención durante un tiempo similar y transmitir de una forma clara y sencilla, sin mediar esos 560 millones de kilómetros de separación, algún que otro dato interesante sobre la marginación y la opresión en la sociedad medieval inglesa tal como se describen en *Los Cuentos de Canterbury*<sup>1</sup> de G. Chaucer (1342-1400) y en *Piers Plowman* o *Pedro el Labriego*<sup>2</sup> de William Langland (1332-1400).

Empezaré efectuando una serie de afirmaciones que, aunque no reflejan exactamente mis opiniones personales, ayudarán a enmarcar el tema de la

---

<sup>1</sup> Todas las citas se refieren a J.H. Fisher (ed.) *The Complete Poetry and Prose of G. Chaucer*, London: Holt, Rinehart & Winston, 1977 (el texto inglés) y P. Guardia (ed.) *Cuentos de Canterbury*, Madrid: Cátedra, 3ª ed. 1995 (el texto castellano).

<sup>2</sup> Citas de P. Guardia (ed.) *Pedro el Labriego*, (traducción de *Piers Plowman* de William Langland), Madrid: Gredos (pendiente de corrección las primeras pruebas, razón por la cual no se menciona el número de página).

conferencia y podrán dar pie a posterior debate. La relación entre marginación y opresión parece evidente: al oprimir se margina y quien se siente oprimido se juzga marginado. Una sociedad utópica carecería de marginados y opresores; pero desafortunadamente tanto la marginación como la opresión han existido, existen y existirán siempre. La opresión está íntimamente ligada a la corrupción: un acto de corrupción siempre margina a alguien. La tensión opresión-marginación es fácil de describir desde un punto de vista teórico; pero al aplicarla a casos concretos resulta muy difícil no caer en el subjetivismo. Todos, a veces, nos hemos sentido oprimidos, pero sin darnos cuenta también nos hemos convertido en opresores. Las críticas surgen cuando nos sentimos marginados; analizar, pues, el objetivo de una crítica nos proporcionará pistas para descubrir una opresión. Aquí describiremos brevemente algunas manifestaciones de esta tensión, producto siempre de una opresión o marginación declaradas o solapadas. Y puestos a escoger, en vez de enfocarme en las capas sociales tradicionalmente marginadas o automarginadas como podría ser la de la prostitución y de la delincuencia, o en la limpieza étnica, como la fobia antijudía, o en grupos marginales como la hermandad de los flagelantes, me detendré de modo particular en algunas marginaciones sociales en general, acrecentadas por un hecho histórico que mencionaré en breve, y en la tensión marginación-opresión sexual concretada en dos personajes de *Los Cuentos*. También me permitiré alguna digresión léxica fruto de mi formación —o deformación— profesional. Sin olvidar que «sólo sobreviviremos en el río de la vida si flotamos con el salvavidas del humor»<sup>3</sup>.

La población medieval inglesa del siglo XIV, como la del resto de Europa, estaba claramente estratificada: nobleza, burguesía, plebe y, por encima de todos, el poder real. Inglaterra era predominantemente agrícola con núcleos esparcidos, de abastecimiento completamente autónomo. Una serie de hechos encadenados iba a romper el equilibrio social de por sí algo precario. En primer lugar, la pérdida de una de cada tres cosechas debido a las condiciones climáticas provocó una gran escasez de alimentos; además, la falta de sol en muchos lugares redujo la producción de sal por evaporación; la sal era esencial no sólo para sazonar sino sobre todo para conservar los alimentos: el espectro del hambre sobrevolaba Inglaterra.

Pero una circunstancia fundamental, a mediados de ese siglo, iba a añadirse a esos factores y contribuir decisivamente a romper el aparente equilibrio social anterior provocando un incremento marginador y opresor entre las clases menos favorecidas: la Peste. En vida de William Langland y Godofredo Chaucer se desencadenaron cuatro plagas, 1348-49 —la más virulenta—, 1361-2, 1369 y 1374-75; recordemos que una de estas pestes fue la excusa para reunir a los diferentes relatores de los cuentos en el *Decamerón* de Boccaccio.

---

<sup>3</sup> Wilhelm Raabe, citado en «El Humor es calidad de vida», *Ciencia y Vida, La Vanguardia*, 10 de febrero de 1996, p. 13.

El término peste, utilizado profusamente tanto en *Pedro el Labriego* como en *Los Cuentos*, se aplicaba de forma indiscriminada a todas las epidemias mortíferas —plagas, tifus, gripes— que se desarrollaron durante la Edad Media, aunque hoy en día se aplica exclusivamente a la enfermedad contagiosa producida por el bacilo *Yersinia*. La peste se manifiesta en tres formas: la bubónica, la neumónica y la septicémica; la más conocida es la bubónica que se transmite por la picadura de los numerosos insectos parásitos de la rata común, siendo el más importante la mosca *Xenopsylla Cheopsis*. El desenlace fatal sobreviene a los dos o tres días de aparición de los primeros síntomas. Las condiciones higiénicas —baste recordar las ilustraciones donde se muestra a un vecino vaciando un orinal directamente a la calle— y medios sanitarios justifican plenamente el alto porcentaje de mortandad<sup>4</sup>.

La peste también recibe el nombre de Muerte Negra, término que merece un breve comentario, pues no fue acuñado por los contemporáneos que la sufrieron y no se extendió hasta bien entrado el siglo XVIII. Algunos opinan que el adjetivo «negra» tenía relación con el luto que producía, otros la atribuían a la representación de la Muerte, un jinete montando un caballo negro. Tanto la bubónica, como la neumónica y la septicémica ocasionan fiebres muy altas y el cuerpo del infectado se vuelve de un color púrpura profundo debido a los fallos respiratorios; a este síntoma se debería la denominación popular de la peste, la Muerte Negra o *Black Death*. Finalmente podría ser una traducción errónea del latín *pestis atra* o *atra mors*. En el siglo XIV *atra* tenía el significado de «horrible», «terrible» y «negro»<sup>5</sup>. (Nótese el lenguaje xenofóbico y la connotación peyorativa del adjetivo «negro» en «me ha tocado la negra», «estar negro», «sacar lo que un negro de un sermón», «trabajar como un negro», «oveja, magia, misa, negra», etc.).

La Peste, especialmente la de 1348-51, barrió Europa de Este a Oeste ocasionando la muerte, sólo en Inglaterra y Gales, de más de un millón de personas. Se calcula que esta plaga produjo 25 millones de víctimas mortales en el siglo XIV<sup>6</sup> en el continente europeo. Las pobres condiciones sanitarias y el limitado conocimiento médico para combatir epidemias eran factores negativos para atajarla. Por ejemplo, la práctica de la autopsia era casi inexistente; en la facultad de Medicina de París se realizaba una cada dos años. ¡El

---

<sup>4</sup> En *Pedro el Labriego* se hace referencia a la maligna influencia del planeta Saturno, vinculándolo a los desastres naturales, plagas, inundaciones y escasez. La astrología medieval atribuyó la gran calamidad de la Muerte Negra de 1349 a la conjunción extraordinaria de Saturno con otros planetas, cosa que sucedía una vez cada mil años. (Nota 232 de *Pedro el Labriego* cap. VI).

<sup>5</sup> Philip Ziegler, *The Black Death*, Alan Sutton: Dover, 1993 (reimpresión), p. 7.

<sup>6</sup> *Enciclopedia Británica*, vol. VIII Micropedia, 15ª ed., Benton: Chicago/Londres, 1979, p. 20.

papa Bonifacio VIII había prohibido la mutilación de los cadáveres en un intento de refrenar la propagación de falsas reliquias!

Esta plaga afectó a todas las edades y estamentos —el mismo Alfonso XI de Castilla falleció por esta causa— en general, pero muy particularmente a la infancia y a los más necesitados de una sociedad en la que llegar a los 50 ya era ser viejo. Este desastre provocó un gran crisis demográfica acentuada por su reaparición intermitente cada diez o quince años y desequilibró por completo el ciclo económico. La mortandad afectó también a los animales domésticos y al ganado; así, p.e., la escasez de materias primas y piensos colocó a la industria lanera y textil en posición muy delicada. La mano de obra escaseaba y, por tanto, muchos terrenos estaban sin cultivar. Algunos terratenientes, ante la falta de productores, empezaron a reducir la superficie cultivable; otros intentaron atraer a personal foráneo con salarios elevados. En las propiedades extensas y monasterios se arrendaron tierras a precios muy bajos.

Con todos estos factores el precario equilibrio del mundo laboral quedaba roto. La escasez de mano de obra que provocaba la movilidad laboral y el aumento de salarios para intentar atraer a los productores generaba una inflación que los pequeños terratenientes no podían soportar. Los alimentos de primera necesidad escaseaban y los precios se disparaban: la inflación llegó a situaciones límite. Eduardo II la intentó frenar oprimiendo a los más débiles, a los trabajadores. El decreto de 1349, en plena Peste, pretendía arreglar el problema:

Todo hombre o mujer menor de sesenta años, sin oficio fijo o sin recursos propios, y sin amo a quien servir, tendrá la obligación de trabajar para quien lo requiera y recibirá sólo el salario tradicional. Quien se negare será arrestado y encarcelado... Nadie pagará a un sirviente por encima del salario tradicional (es decir, el anterior a la Peste)<sup>7</sup>.

Al mismo tiempo se prohibió subir los precios a los artesanos y comerciantes. Pero las prohibiciones, más que solucionarlos, suelen indicar la presencia de problemas. En 1351 el Parlamento elevaba una petición a la Corona reclamando un estatuto del trabajador ya que el anterior decreto de 1349 no atajaba los desmanes. Los pequeños terratenientes se quejaban de las deserciones —los grandes terratenientes pagaban el doble o el triple—. Para controlarlos, se fijaron los salarios en una tabla. Un albañil cobraba tres peniques, un campesino, dos; cantidad módica si se compara con lo que recibía un arquero al servicio de su majestad, 6 peniques diarios.

---

<sup>7</sup> J.J. Bagley y P.B. Rowley, *A Documentary history of England, vol. 1 (1066-1540)*, Penguin: Aylesbury, 1966, p. 209.

Langland comenta en *Pedro el Labriego*:

Eso es lo que hoy en día sucede: el asalariado se enfada si no cobra un sueldo elevado y maldice el día en que nació trabajador<sup>8</sup>. Y no atenderá los sabios consejos de Catón: Soporta con paciencia la carga de la pobreza<sup>9</sup>. Por el contrario, maldice a Dios y critica a la Razón y vitupera al rey y a su consejo por redactar estatutos proclives a sojuzgar a los trabajadores. (III)

En resumen, las pobres cosechas, la penuria del ganado porcino, ovino y bovino, junto con la inseguridad de los caminos repletos de ladrones, prófugos, parados y soldados licenciados, acarrearón una sensación de inseguridad e inestabilidad entre los campesinos ingleses. Esta inseguridad ya había provocado en 1328 la promulgación del Estatuto de Northampton dando más poder a los sheriffs locales para detener a cualquier sospechoso. Para más inri, la elevada tributación para financiar la Guerra de los Cien Años se juntó a los estragos de la Peste e incrementó la ola de pobreza, penuria y hambre, pues la plaga impedía el labrado y sembrado de los cultivos. Los campesinos pobres eran las víctimas preferidas de los salteadores de caminos; los terratenientes modestos clamaban por mano de obra para poder cultivar la tierra y pedían mayor seguridad.

A todo esto los recaudadores de tributos empezaron a ejercer su labor con mayor severidad, pues las arcas reales estaban exhaustas a pesar de los intentos de encontrar financiación extranjera; Chaucer realizó dos viajes a Italia en busca de préstamos, ya que Florencia y Milán, con más de 100.000 habitantes, eran el centro bancario de Europa. Todos estos factores provocaron unas grandes protestas que desembocaron en la Revuelta Campesina de 1381<sup>10</sup>. En el Cuento del Capellán de Monjas Chaucer compara la caza del zorro con los desmanes que los campesinos protagonizaron en Londres.

---

<sup>8</sup> El Estatuto del Trabajador aprobado en 1350 obligaba a los no imposibilitados a faenar en las labores agrícolas a precio fijo. La escasez de mano de obra hizo que esos topes salariales se rebasaran ampliamente.

<sup>9</sup> Los *Disticha Catonis* recopilaban unas máximas en cuatro volúmenes que se estudiaban en las escuelas después del *Donato*.

<sup>10</sup> Esta revuelta estuvo liderada por un exsoldado denominado Wat (Walter) Tyler, que murió el mismo año. Su causa inmediata fue el aumento de los impuestos —un chelín por cabeza— para financiar la guerra con Francia. En los condados colindantes a Londres se produjeron en mayo de 1381 los primeros incidentes apresando a los recaudadores reales y devastando algunas propiedades y monasterios. Los insurrectos provenían mayoritariamente de Essex, Middlesex, Sussex, y Kent. Invadieron Londres el 13 de junio liberando a los prisioneros de varias cárceles. Además, aprovecharon para destruir a la competencia textil representada por los comerciantes flamencos establecidos en la capital. Después de muchos actos de pillaje y vandalismo —llegaron a decapitar al mismo arzobispo de Canterbury que, por cierto, era también Tesorero real— consiguieron

El sistema feudal se desmoronaba. Entre la nobleza y la plebe comenzaba a cimentarse de modo pujante un nuevo estamento: la burguesía, sin abolengo social, pero con poder económico, lo que la convertía en objeto de envidia tanto por parte de los de arriba como de los de abajo; aunque, como siempre, estos últimos eran los mayormente perjudicados.

El Estatuto de Cambridge de 1388 introdujo dos innovaciones que perduraron hasta comienzos del siglo XX. Por un lado trazó los límites entre mendigos profesionales, capaces de trabajar, y los verdaderamente marginados, mendigos incapacitados o enfermos. En *Pedro el Labriego*, Langland recrimina a los mendigos falsos:

¡Por Dios! —exclamó Pedro explotando—, ¡levantaos y volved al trabajo de inmediato; de otra forma, cuando llegue el tiempo de escasez no tendréis pan con qué cantar! ¡Os moriréis de hambre y todos os iréis al infierno!

De modo que esos impostores se asustaron y pretendieron ser ciegos o contorsionaron las piernas oblicuamente tal como lo hacen los mendigos<sup>11</sup>, gimoteando y quejándose para que Pedro se apiadase de ellos.

—Lo sentimos, señor, pero carecemos de extremidades con las que trabajar. (VI)

Los caminos ingleses medievales, además de salteadores, estaban infestados por una plaga de esos marginados pedigüños, mendigos y lisiados. Muchos de ellos habían sufrido mutilaciones como producto de las luchas feudales o de la Guerra de los Cien Años; pero otros fingían lesiones: así algunos falsos cojos se ataban la pantorrilla al muslo, otros escondían un brazo bajo abundantes capas de vestimenta etc. Paradójicamente estos falsos lisiados se curaban «milagrosamente» al atardecer para participar en orgías y juergas nocturnas.

---

diversas concesiones del rey Ricardo II, como la libre circulación de los trabajadores e incluso la abolición del impuesto desencadenante. Pero dos días después, durante las negociaciones con el alcalde de Londres William Walworth, Tyler fue apresado y ejecutado, lo mismo que muchos campesinos. Tyler se convirtió en figura legendaria. Es el héroe del poema «Wat Tyler» (1794), compuesto por Roberto Southey. A finales de junio las tropas comandadas personalmente por Ricardo II realizaron una batida por los condados insurrectos. Al recriminarle por el incumplimiento de sus promesas, el rey contestó: «Villeins ye are and villeins ye shall remain» (Sois y permaneceréis villanos). Por primera vez los campesinos habían efectuado un acto corporativo y, a pesar de la derrota, se habían hecho respetar, pues poco después el impuesto directo extraordinario se suprimió.

<sup>11</sup> La peste y el hambre propagaron una considerable plaga de mendicidad. Junto a los mendigos de necesidad se juntaban los falsos mendigos, profesionales del pedir, con toda su sarta de tretas y artimañas: falsas lesiones, enfermedades fingidas, etc...

Por otra parte, el citado Estatuto de Cambridge determinó que los sirvientes no pudieran desplazarse de su lugar de trabajo sin un permiso legal. Para imponer estos preceptos creó los jueces de paz (durante los juicios recibían de manos del sheriff 4 chelines diarios procedentes de los impuestos y multas recaudados). Los salarios anuales se fijaron en 13 chelines y 5 peniques para los capataces, en 10 chelines para granjeros, carreteros y pastores, en 6 chelines para los cuidadores de cerdos, mujeres trabajadoras y labradores, etc<sup>12</sup>. La opinión de Langland a este respecto es concluyente, tal como se muestra en los libros VI y VII: el aumento de sueldo de los trabajadores no está justificado porque fomentaría sólo la pereza y el vagabundo; aunque, de hecho, no está en contra de los trabajadores en general sino de los vividores.

La fascinación por el dinero —recordemos el dicho celestinesco *no hay monte por elevado que esté que un asno, cargado de oro, no lo pueda subir*— afectaba también al estamento clerical, tanto regular como secular. El clero secular procuraba escaparse del control jerárquico bastante debilitado de por sí. Muchos clérigos comarcales eludían sus obligaciones parroquiales e intentaban refugiarse en las grandes poblaciones, especialmente Londres, en busca de mayor desahogo económico y menor compromiso pastoral. Como siempre, los pobres feligreses sufrían las consecuencias de ese pastoral abandono. El poder religioso cuando no está al servicio de los fieles oprime y puede engendrar sutiles marginaciones de diverso tipo. Este poder, teóricamente de tipo espiritual, tenía derivaciones y abusos que los reformadores de la época fustigaron sin piedad. En *Pedro el Labriego* leemos:

Luego escuché cómo los párrocos se quejaban al Obispo porque, desde la Peste<sup>13</sup>, carecían de medios de subsistencia; en consecuencia pedían licencia para vivir en Londres donde podrían cantar misas por simonía, y acomodar sus voces al dulce tintineo de la plata. Vi cómo los obispos y licenciados, Maestros y Doctores en Teología y otros eclesiásticos a los que Cristo había confiado la cura de almas, cuyas cabezas están tonsuradas para mostrar que deben absolver, enseñar y orar por sus feligreses, y alimentar a los pobres, todos vivían siempre en Londres, incluso durante la Cuaresma. Algunos ocupaban cargos<sup>14</sup>

<sup>12</sup> J.J. Bagley y P.B. Rowley, *A Documentary history of England, vol. 1 (1066-1540)*, Aylesbury, Penguin, 1966, 217.

<sup>13</sup> En la diócesis de Lichfield, en Derbyshire, con 108 parroquias, murieron 78 párrocos. En Inglaterra había 8760 parroquias con unos 15.000 sacerdotes para una población de 4,2 millones con una media de 280 feligreses por cura. *The Black Death*, p.189.

<sup>14</sup> El obispo de Winchester, William de Wykeham, posteriormente Gran Canciller (1367-71), es un claro ejemplo de clérigo mundano. (W.A. Pantin, *The English Church in the XIV Century*, Cambridge, 1955.)

en la Corte como contables reales, o en los Tribunales de Cuentas y del Tesoro, donde reclamaban a los ediles municipales sus devengos y sus derechos sobre las propiedades sin dueño. Otros entraban al servicio de señoras y señores, estableciéndose como administradores de los asuntos domésticos, mientras oficiaban atropelladamente la misa diaria y el oficio divino sin devoción alguna. ¡Verdaderamente albergo el temor de que Cristo, en el solemne Juicio Final, condenará eternamente a muchos! (Prólogo)

Por su parte los Obispos encarecían a sus sacerdotes que atendiesen a sus feligreses. El obispo de Bath constata, p.e., que muchos mueren sin confesión. Ante esta situación, aconseja que se confiesen con laicos y *si no hay hombres disponibles, incluso con una mujer*<sup>15</sup>. Aunque él no dio excesivas muestras ejemplares de celo quedándose recluido en la campiña de Gales, aquí se salta una de las normas eclesiásticas más antiguas: el confesar es privativo de los sacerdotes. El que, incluso una mujer, pueda oír confesión es algo revolucionario desde el punto de vista medieval. A este respecto baste recordar la pretensión de poder confesar a sus monjas por parte de algunas abadesas como forma de control-opresión:

San Gregorio fue un gran papa; hombre de gran previsión, dispuso que las prioras no podían ordenarse. De no haberlo dispuesto así, todas ellas se hubieran cubierto de ignominia el primer día, ya que a las mujeres les es imposible guardar un secreto. (cap. v)<sup>16</sup>.

Ante el estado de dejadez espiritual de la feligresía otro contemporáneo de Langland y Chaucer, Juan Wycliff (1330-1384) —Langland se muestra admirador de algunos aspectos de su doctrina, especialmente el de subrayar la importancia de la ejemplaridad del clero—, iba a desencadenar importantes reformas en el ámbito eclesial. Wycliff, profesor de filosofía en Oxford, prefirió, de entrada, el brillo de una cátedra universitaria al desempeño de la labor pastoral en la parroquia donde era titular; su vida es un claro ejemplo de oprimido y marginado.

En 1376 Wycliff declaraba que el poder se fundamenta en la gracia de Dios, de forma que quien está en pecado mortal no puede ser depositario de la autoridad divina. Este poder lo denominaba *dominium* y se ejercitaba no por mediación papal o regia, sino directamente por quien estuviera en gracia de Dios. Quien carecía de esta gracia no tenía «dominio». Así, un sacerdote no podía administrar los sacramentos a menos que estuviera en gracia de

<sup>15</sup> Philip Ziegler, *The Black Death*, Alan Sutton: Dover, 1993, p. 96.

<sup>16</sup> Referencia velada a la intentona de arrogarse el derecho de confesar a las monjas de su convento por parte de algunas abadesas. Langland incurre aquí en un error histórico. El Papa S. Gregorio I, el Grande nació en 544 y murió en 604. De hecho se refiere a Gregorio IX (1227-41), que promulgó un decreto prohibiendo esta incipiente costumbre.

Dios. Esta doctrina era un ataque velado ante los abusos eclesiásticos de entonces y una bomba de relojería en contra de la jerarquía eclesiástica. Pero, como gozaba de la protección de Juan de Gante, salió momentáneamente incólume, máxime cuando había apoyado la legalidad de prohibir la expatriación de la aportación económica inglesa a favor del Vaticano. En 1379 Wycliff perdió el patrocinio de su protector al negar la doctrina de la transustanciación<sup>17</sup>, tal como la explicaba la doctrina tradicional y la necesidad de la mediación eclesiástica; se podía establecer una relación personal directa entre el hombre y Dios basándose en las Escrituras y prescindiendo de las numerosas prácticas que la Iglesia había incorporado e incrustado en el dogma. Al mismo tiempo abogaba por un clero pobre, espejo de Cristo; para propagar esta doctrina desplegó a sus discípulos, los Predicadores Pobres, por la campaña inglesa. La gleba recibió esta clase de predicación con avidez.

En mayo de 1382, Courtenay, arzobispo de Canterbury, ratificaba la decisión de un tribunal eclesiástico y condenó a Wycliff por herejía: al ser expulsado de Oxford se refugió en su parroquia de Lutterworth, en el condado de Leicester, cuna del movimiento lolardo. Los Lolardos (*lollard* viene del holandés medieval *lollaert*, que significa «mascullado») fueron los seguidores más acérrimos de Wycliff y constituyeron esa secta basándose en su doctrina. La presencia de los Lolardos y de las diatribas contra los clérigos corruptos en el texto de *Pedro el Labriego* es evidente. Se configuraron de entrada como un grupo reformador y herético y fueron reprimidos con rigor, hasta tal punto que en 1401 se aprobó el estatuto *De heretico comburendo*. El primer mártir lolardo que murió en la hoguera fue William Sautrey. Wycliff había fallecido en 1384; unos años más tarde, en 1415, el concilio de Constanza decretaba la exhumación de sus restos y su cremación: la sentencia condenatoria de 1382 se aplicaba en 1428. Era una marginación u opresión *post mortem*.

Durante esta época también tuvo lugar el traslado del Papado de Roma a Aviñón (1309-76) y el Gran Cisma de Occidente (1378-1417) con dos Papas antagonistas. Esta situación —que se menciona en varias ocasiones en *Pedro el Labriego*— deterioró enormemente la fuerza del Vaticano en Inglaterra y fue una de las causas remotas de la posterior Reforma Protestante.

---

<sup>17</sup> Transustanciación significa conversión total de una substancia en otra. En Teología se aplica principalmente a la conversión, en la consagración eucarística, de toda la substancia del pan en el cuerpo y de toda la substancia del vino en la sangre de Jesucristo, permaneciendo las especies sacramentales. Esta doctrina fue promulgada como dogma de fe durante el IV Concilio de Letrán en 1215, durante el papado de Inocencio III (1198-1215). Para Wycliff Jesucristo se hacía presente en las especies consagradas no por las palabras de sacerdote sino por la fe de los fieles. El desarrollo doctrinal, que se elaboró principalmente entre los siglos XIII al XV, fue incorporado a las resoluciones del Concilio de Trento (1543-63). (Véase E.F. Jacobs, *Cambridge Medieval History*, vol. 6, Cambridge University Press, 1929.)

El otro estamento religioso, el clero regular, mostraba una paradoja vital: los miembros eran pobres pero sus comunidades no, pues aquéllos trabajaban sin retribución personal. Desde el punto de vista individual una vida de austeridad con los votos de pobreza, castidad y obediencia contrastaba con el creciente enriquecimiento de la institución que la cobijaba. Además, las donaciones acrecentaban el patrimonio comunitario. Estas características se incrementan al tratarse de las Órdenes Mendicantes, llamadas así porque debían vivir con la pobreza de un mendigo.

También contemplé a los frailes de las Cuatro Ordenes<sup>18</sup> que predicaban en provecho de su vientre. En su afán de vestidos elegantes interpretaban las Escrituras según su propia conveniencia y la de sus protectores. Muchos de estos Doctores en Teología pueden vestirse con el mayor lujo pues sus ganancias prosperan al ritmo de su profesión. Cosas muy raras han sucedido en los últimos años, ahora que la Caridad se ha introducido en el mundo de los negocios y se ha tornado confesor supremo de ricos hacendados; a menos que los frailes y la Santa Madre Iglesia arreglen sus rencillas no tardará en suceder algo gordo bajo la capa del sol. (*Pedro el Labriego* I, p. 29)

En su afán recolector algunos miembros de las órdenes mendicantes —no sería justo generalizar— incurrían en frecuentes corruptelas; en este caso los marginados eran los pobres fieles. Chaucer, enemigo declarado de los frailes —con un franciscano tuvo una trifulca por las calles de Londres— critica esa avaricia recolectora en el Prólogo al Cuento del Alguacil —aprovechando que los alguaciles eran enemigos declarados de los frailes—. Describe allí de forma magistral al demonio en el Averno. Al levantarle la cola —de debajo de sus posaderas— sale un enjambre de 20.000 frailes. En el Cuento, cuando el fraile pesetero pide un donativo para toda la comunidad, el hacendado, que está postrado en la cama, le dice que tiene uno muy especial para él entre las sábanas. Al introducir la mano tanteando la espalda del enfermo «hasta donde —según Cervantes— la espalda pierde su honesto nombre» le descarga una acústica ventosidad. (Chaucer menciona ocho veces en *Los Cuentos* el término inglés *fart*, el equivalente en latín vulgar de *bumbum*, *bumba*, *pidicio*, y *trulla*). La forma de repartir ese gaseoso y acústico presente de forma equitativa es ingeniosa. Los miembros de la comunidad deberán colocarse en los extremos de una rueda de carro para que todos reciban por igual este don, emitido desde el eje, de forma equitativa, aunque el mendicante ocupará un lugar privilegiado: el centro mismo, para así recibir las primicias olfativas.

---

<sup>18</sup> Dominicos, Franciscanos, Carmelitas y Agustinos. Según Langland los frailes ocasionan la ruina de la Iglesia. Con ello sigue la tradición satírica medieval (J. Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire*, Cambridge, 1973, 37-54). Wycliff y sus seguidores criticaron la interpretación *sui generis* que de la Biblia efectuaban los frailes.

Si a esto añadimos que no todos eran un dechado de virtud encontraremos justificado el que tanto Langland como Chaucer fustiguen a los frailes pedigüños. En cualquier caso tanto el poder como el dinero dieron paso a una serie de abusos que las diversas sectas reformistas criticaron sin piedad aunque no los atajaron; excusa brindada para que el poder real se apropiara de los monasterios durante la Reforma Protestante del siglo XVI.

El poder eclesiástico tenía un brazo ejecutor en los alguaciles o sheriffs, personajes odiados, pues eran ellos los encargados de citar a la gente ante el juzgado eclesiástico del Arcediano. Esta opresión marginaba especialmente a las mujeres. En *Los Cuentos* el Alguacil las citaba no solamente a comparecer en juicio sino también previamente en su lecho. La creencia de que los demonios acechaban a las vírgenes por la noche y tenían relaciones sexuales con ellas estaba bastante difundida y suministraba una perfecta excusa para justificar posibles embarazos. En *Pedro el Labriego* (c. II) los Alguaciles se equiparan a los fornicadores. (*Fornicacioun* es un ejemplo de especialización semántica pues en el medievo significaba «cualquier desmán sexual»).

Pero cambiemos de tercio. ¿Qué decir de la opresión que el brazo político o legislativo judicial ejerce sobre sus súbditos con tal de mantener sus privilegios? Aquí Langland critica veladamente a Juan de Gante y su proceder opresivo y lo compara con el de un gato juguetón y matón. La cita, aunque larga, no tiene desperdicio:

A continuación, de improviso salió corriendo una multitud de ratas con un tropel de ratoncitos<sup>19</sup>; todos se congregaban en asamblea para debatir la seguridad común, pues un gato de cierta corte acostumbraba a venir a su antojo; saltaba sobre ellos, les propinaba zarpazos, los arrojaba al aire y jugaba con ellos del modo más alarmante.

— Nos rodean tantos peligros —afirmaban—, que apenas nos atrevemos a desplazarnos. Y si nos quejamos de sus juegos, nos atormentará más y jamás nos dejará tranquilos, nos arañará, clavará y agarrará con sus zarpas. ¡No valdrá la pena seguir con vida! Podríamos señorear nuestros propios dominios y vivir sin preocupación si pudiéramos tramar algún ardid para pararle los pies.

Entonces una rata de renombre, famosa por su elocuencia, propuso un excelente plan de diseño propio:

— Me he dado cuenta —dijo—, que ciertos hombres con librea en la City de Londres llevan collares de fantasía y relucientes cadenas de oro colgadas del cuello. Se comportan como perros sueltos merodeando por donde se les antoja, por lugares superpoblados y propiedades comunales; me he enterado que a veces se alejan y ocasionan

<sup>19</sup> A través de la fábula (Nicole Bozon, *Les contes moralisés*, 1320) las ratas representan a los miembros prominentes de la Cámara de los Comunes, los ratones, a los de menor importancia. El gato era Juan de Gante, duque de Lancáster y aspirante al trono regio. El pueblo estaba a favor de Ricardo, cuyo legendario padre era el Príncipe Negro. Esta fábula aparece recogida en una antigua colección francesa, *Ysopet*. La Fontaine incluye esta fábula —basada en Esopo— en su producción. (Skeat 22-3).

altercados en otros lugares. ¡Por Cristo! Se me ha ocurrido que si se les pusiera una campanita en sus collares la gente podría enterarse de su llegada y escaparse.

— Así que —continuó la rata—, he ideado algo semejante para nosotros. Debemos comprar una campanita de bronce o de reluciente plata, ajustarla a un collar y colgársela al cuello del gato. De esta forma podremos enterarnos de sus intenciones, si está merodeando por ahí, descansando o correteando; y si tiene un talante agradable y juguetón podremos asomarnos fuera del agujero y salir, pero si está de mal humor, podremos adoptar precauciones y apartarnos de su camino. Toda la asamblea ratonil aprobó el proyecto. Pero una vez comprada la campanita y colocada al collar, no hubo rata alguna de la asamblea —¡ni una en todo el reino de Francia!— que, por más que tuviera por recompensa a toda Inglaterra, se atreviera a poner el collar al gato. En consecuencia se enfadaron con ellos mismos y se avergonzaron de su endeble plan, y creyeron que su largo y laborioso proyecto había resultado inútil. (Prólogo)

No salen mejor librados los magistrados, sujetos también al señuelo del dinero y a interpretar las leyes en provecho propio, siendo, una vez más, los menos favorecidos los más marginados. He aquí una pequeña muestra de *Pedro el Labriego*:

Pero los magistrados que defienden una causa eran los que menos perdón iban a recibir. El Salmo rechaza la salvación de aquellos que aceptan sobornos, especialmente de gente inocente incapaz de sospechar dolo: «El que no acepta sobornos en contra de los inocentes»<sup>20</sup>. Los abogados deberían hacer lo imposible para ayudar y defender a los pobres y los príncipes y prelados deberían sufragar esos gastos. Recibirán sus estipendios de reyes y gobernantes<sup>21</sup>. Pero os aseguro que muchos de estos jueces y jurados serían capaces de hacer más por Juana<sup>22</sup>, la prostituta, que por amor de Dios. (VII).

Encontrar el punto muerto entre marginación y opresión en el terreno sexual resulta también particularmente difícil. Aquí analizaré el comportamiento de dos personajes, el Bulero, en inglés *Pardoner*, otorgador de perdones o vendedor de indulgencias y la Comadre de Bath (en algunas traducciones etiquetada como la Mujer o la Viuda)<sup>23</sup>. En el primer caso un Bulero de carácter ambiguo a caballo entre el afeminamiento, la impotencia y la ho-

---

<sup>20</sup> Salmo xv, 5.

<sup>21</sup> Posiblemente Eclesiástico xxxviii, 1-2.

<sup>22</sup> Aquí, nombre genérico por prostituta.

<sup>23</sup> En el título de la comedia de Shakespeare, *The Merry Wives of Windsor* el término *wife* se traduce por «comadre», no por «viuda». Nótese en la expresión «viuda alegre» la connotación negativa de «alegre».

mosexualidad; la Comadre, una mujer viuda y de vida alegre, en el segundo. (Por cierto la palabra medieval inglesa alegre *gay*, ya empezaba a tener entonces una connotación erótica; en el siglo XVIII significaba «seductor»<sup>24</sup>).

Un prototipo de Bulero ful lo tenemos en *Pedro el Labriego*:

Asimismo había un bulero<sup>25</sup> que predicaba como si fuera sacerdote. Mostraba un documento recubierto de sellos episcopales y pretendía tener potestad de absolver a los que habían quebrantado toda clase de ayunos y votos. Las personas ignorantes le creían y estaban encantadas. Se le acercaban y arrodillaban para besarle sus credenciales mientras que él les golpeaba —y cegaba— el rostro con sus poderes de indulgencia y ¡recogía sus joyas y anillos con su pergamino enrollado! ¡De este modo entregáis vuestro oro para mantener a esos glotonas, y lo dais a esos bribones que se dejan llevar por la lujuria! Si el obispo fuera obispo, si aguzara el oído a lo que sucede en su entorno, no dejaría que su sello se distribuyese para engañar a la gente de este modo. Pero este rufián no predica con permiso episcopal: el párroco está en connivencia con el bulero y se reparten los beneficios, dinero que, a no ser por ellos, sería para los menesterosos de la parroquia. (1)

El Bulero o vendedor de indulgencias de *Los Cuentos* tiene un aspecto físico ambiguo que conviene analizar. «I trowe he were a geldying or a mare» (I, 691). *Geldying* y *mare* son las palabras clave<sup>26</sup>. Aunque no tenemos datos completos de la terminología sexual medieval, *geldying* se podría traducir por «eunuco» o «impotente»; *mare* por «eunuco castrado». Las características físicas: cabello largo y fino, voz de falsete, barbilampiño, corresponden a la descripción de los eunucos en los tratados médicos medievales. Los eunucos eran de dos clases: congénitos o de nacimiento y los castrados. ¿Se marginaba a los eunucos? En el Antiguo Testamento se les excluye del Templo: «El que tiene los testículos quebrantados o el órgano genital mutilado no entrará en la Asamblea de Yahvé». (Deuteronomio xxiii, 2). Para Isaías la marginación es inexistente: «Y el eunuco no diga: He aquí que soy un árbol seco. Porque así habla Yahvé: A los eunucos que guardan mis sábados y eligen lo que me es grato ... yo les daré en mi casa... un nombre eterno e

<sup>24</sup> William & Mary Morris, (1988), *Dictionary of Word and Phrase Origins*, Harper & Row, Nueva York, 1988, p. 239.

<sup>25</sup> Los excesos de los vendedores de bulas o indulgencias comenzaron cuando las onerosas penitencias del tipo «ayunar a pan y agua durante un mes» pudieron sustituirse por el pago de limosnas. La venta de indulgencias se convirtió en un negocio lucrativo y sus vendedores, a pesar de ser portadores de bulas pontificias, se transformaron mayoritariamente en charlatanes embaucadores que, de paso, vendían toda suerte de reliquias, como plumas del Arcángel S. Gabriel o uñas de querubín. (J.J. Jusserand, *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, University Paperbacks, Londres, 1961, 176-185).

<sup>26</sup> Varias de las ideas que aquí se analizan se basan en el artículo de Mónica McAlpine, «The Pardoner's homosexuality and how it matters», *PMLA*, 1980, págs 8-22.

imperecedero». En el medievo los eunucos congénitos —y los castrados con mayor razón— carecían de condena moral, la impotencia no era considerada pecaminosa. Cabría aquí recordar la costumbre renacentista de castrar a los mejores cantores del coro infantil del Vaticano para preservar su voz.

Aparentemente, pues, el Bulero no era un marginado. Pero un análisis más profundo del término *mare* nos lleva a traducirlo por «yegua, afeminado, invertido, homosexual», palabra esta última que Chaucer, evidentemente, desconocía, pues empezó a utilizarse en la segunda mitad del siglo XIX. Para resolver, pues, la cuestión de si el Bulero era un marginado o no deberíamos primero contestar a la pregunta: ¿qué lugar ocupaban en el esquema de la salvación los desviados sexuales? Aunque esto daría pie a otra conferencia.

En un poema satírico Walter de Chatillon describe a los homosexuales y los etiqueta como «yeguas» *equa fit equus* (*Medieval Estates Satire*, 146). La homosexualidad masculina en la época medieval implicaba que un hombre se convirtiera en cierto sentido en mujer. Un hombre, para ser tal, debía apartarse de cualquier indicio de afeminamiento o de homosexualidad. En latín medieval *effeminatus* significa «homosexual»; en inglés, a partir del XVII *effeminate* tiene ese significado. Aunque los rasgos externos del afeminamiento varían con la época, podemos colegir del tono de voz del Bulero, las referencias a las cabras y las liebres —animales con connotaciones lujuriosas, pues en la iconografía medieval, en representaciones de cópula, por ejemplo, siempre aparece una liebre, muchas veces perseguida por un perro— y el modo de dirigirse a su auditorio, que era un invertido.

En el *Roman de la rose* de Guillermo de Lorris el Dios del Amor impartió una serie de consignas a seguir:

Cous tes manches, tes cheveus pigne,  
Mais ne te farde ne ne guigne,  
Ce n'apartient s'as dames non,  
Ou a ceus de mauvais renon,  
Qui amors par male aventure  
Ont trovee contre Nature (II, 2169-74).

(Cósete las mangas y péinate pero no te pintes la cara, pues esa costumbre pertenece sólo a las señoras o a hombres de mala reputación que han tenido la desgracia de encontrar un amor contra natura).

Más aún. El Bulero se asocia con el Alguacil, su amigo y compinche. Ambos forman un dúo musical y de contraste. El lujurioso Alguacil controlaba a todas las prostitutas de su diócesis. ¿Se junta el Bulero con él para encontrar la virilidad de la que carece? Chaucer describe al Bulero de un modo ambiguo, posiblemente porque en esa época se debía meter en el mismo saco lo que hoy denominamos homosexualidad, bisexualidad, heterosexualidad, transexualidad y travestismo. El resto de la comitiva los considera como a un par singular, los margina, pero hasta cierto punto solamente, pues al fin y al cabo son también peregrinos que van en busca de perdón. Desde el punto de vista literario Chaucer los margina, pues los describe en

último lugar; pero no los condena de forma explícita. Sin que eso signifique que iba en contra de la enseñanza de la Iglesia que consideraba los actos de homosexualidad pecado grave, Chaucer rehúye condenar al Bulero y se muestra condescendiente con su homosexualidad. La actitud hacia esta forma de relación sexual ha ido variando según las épocas; era aceptada en Grecia, tolerada en Roma y condenada en la cultura judeo-cristiana, que la considera una abominación. En el Levítico se lee «no te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (xviii, 22); y en 20:13 se condena a muerte a los infractores. Esta censura ha influido grandemente en la actitud social hacia la homosexualidad durante muchos siglos. Actualmente la actitud es mucho más permisiva a pesar del efecto retardante del sida.

Le toca el turno al personaje femenino, la Comadre de Bath. La misoginia tiene una historia documentada de cinco mil años; la indocumentada probablemente se remonta a los orígenes de la especie. Como otros temas, la visión medieval de la mujer está indudablemente influenciada por la tradición anterior. Uno no puede menos que recordar algunas citas<sup>27</sup>. «La mujer es un hombre inferior» (Aristóteles en *Poética*). «De aquellos que nacieron como hombres, todos los que fueron cobardes y malvados fueron transformados, en su segundo nacimiento, en mujeres» (Platón, *Timeo*). «Tal es la estupidez del carácter de la mujer que en todas las cuestiones le incumbe desconfiar de sí misma y obedecer al marido» (Confucio). Pero ¿cómo podemos etiquetar a Alicia, la Comadre? ¿Marginada y oprimida, o marginadora y opresora? Es el tema clave del archimencionado debate matrimonial: los respectivos papeles de sus componentes y la importancia del sexo dentro de las relaciones hombre-mujer con vínculo matrimonial.

Alicia, mal denominada Viuda de Bath, es descrita por Chaucer con referencia a su horóscopo<sup>28</sup>.

Las referencias astrológicas facilitan la comprensión de la personalidad de la Comadre y ayudan a captar su ética de comportamiento. En la Europa medieval la astrología gozaba de gran popularidad... en el siglo XIII en Salamanca había una cátedra de Astrología y Matemáticas... uno de los baluartes de la ortodoxia cristiana, Santo Tomás de Aquino llegó a escribir: «los cuerpos celestes son la causa de todo lo que acontece en el mundo sublunar». Durante el Medievo siempre hubo un astrólogo papal a la vera del Pontífice<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Todas estas citas misóginas están tomadas de Llátzer Moix, «Las mujeres son muy malas», *La Vanguardia*, 18 marzo 1993, p. 44.

<sup>28</sup> Cfr. Pedro Guardia Massó, «Tensión astrológica y la Comadre de Bath», en Fernando Galván (ed.), *Estudios literarios ingleses: la Edad Media*, Cátedra: Madrid, 1985, págs. 107-119.

<sup>29</sup> Cfr. Pedro Guardia Massó, «Tensión astrológica y la Comadre de Bath», en Fernando Galván (ed.), *Estudios literarios ingleses: la Edad Media*, Cátedra: Madrid, 1985, pág. 116.

Esquemáticamente Alicia, tal como ella afirma en su autodescripción en el Prólogo a su Cuento, «tenía los dientes separados, pero eso me sentaba bien; llevaba la marca de nacimiento de Santa Venus» (III, 603-4). (El tener los dientes separados era indicio de lascivia). «Ciertamente Venus influye sobre mis sentimientos. Marte, en mi valor. Venus me proporcionó el deseo y la lujuria. Marte mi descarada osadía. Tauro estaba en ascendiente cuando nací y Marte también se hallaba en él» (III, 609-13).

La personalidad de la Comadre y sus luchas maritales —ha enterrado a cinco maridos— son un reflejo muy claro de la enemistad entre Marte y Venus. Marte es el dios de la guerra y Venus, la diosa del amor. La Comadre reconoce claramente la influencia de Venus en su conducta: «Y el beber vino me lleva a pensar en Venus... un rabo<sup>30</sup> goloso encaja en una lengua laminera» (III, 464 y 467). «Siempre seguí mis inclinaciones, bajo el influjo de mi constelación, que me constreñía a jamás negar mi cámara de Venus a un buen mozo» (III, 619-20).

La influencia de Venus se contrarresta con la de Marte. En su vida marital siempre está dispuesta a pelear. Ha sido el tormento de sus cinco maridos, tres buenos y dos malos. Con los tres primeros, viejos y ricos, ha sido inmisericorde, pues de noche los hacía trabajar a fondo, siendo ésta posiblemente la causa de su fallecimiento. En el Prólogo de su Cuento la Comadre refleja claramente su agresividad sexual: «un arpa pequeña me hacía cantar como a un ruiñeñor». Este pequeño instrumento —no por cierto musical, ya que era el órgano sexual masculino— le hacía entonar notas o gemidos nocturnos más o menos musicales. La referencia al ruiñeñor euroasiático *Erytharcus megarhyncos* es doble. Por una parte, a su canto, variado y potente; por otra a su actividad amorosa: el ruiñeñor, en la literatura medieval europea, es el símbolo del amor. Paradójicamente la propensión venérea —en el sentido etimológico, procedente de Venus— de la Comadre ha de ser satisfecha por tres maridos ya entrados en años que no estaban para demasiados trotes. En cierto sentido cabría tildar aquí a la Comadre de opresora y a sus tres maridos de oprimidos. Alicia tiene una visión partidista del débito conyugal, pues interpreta la doctrina de S. Pablo a los Corintios (VII, 3) de modo incompleto. Para ella el débito sólo obliga al marido: «debo tener un esposo que sea a la vez mi deudor y mi esclavo...mientras esté viva es a mí a quien se da el poder de su propio cuerpo y no a él» (CC, 199); lo que va en contra del «mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis postestem non habet, sed mulier» (I Corintios VII, 4). Posiblemente esto no reflejaría la situación normal entre los matrimonios medievales aunque «justificaría» (entre comillas) la existencia de los cinturones de castidad. Langland

<sup>30</sup> Cfr. Pedro Guardia Massó, «La traducción de términos sexuales en *Los Cuentos de Canterbury*», en Purificación Fernández Nistal, *Estudios de Traducción*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1992, págs 61-77.

resume la doctrina citando a S. Pablo: «Para evitar la fornicación es bueno que todo hombre tenga su propia esposa, y toda mujer su propio esposo» (1 Corintios VII, 2). En este texto se incluía al clero secular. Antes de la conquista normanda muchos sacerdotes ingleses estaban casados y en el norte de Inglaterra el celibato era la excepción, no la regla. El mismo Wycliff predicaba que los sacerdotes del Antiguo Testamento estaban casados y que los mismos Apóstoles también.

Pero sigamos con nuestro personaje femenino. Su agresividad marciana se pone también de manifiesto con los otros dos maridos. Rojo es el color predilecto de Marte; de color escarlata son las medias de la Comadre. Pero en un estallido de cólera uno de sus maridos le ha propinado tal bofetón que la ha dejado sorda. La agresividad física de un marido para con su cónyuge no debía ser un caso aislado en la época medieval<sup>31</sup>. Aquí la Comadre sería la marginada y su marido el opresor. Pero en general cabría afirmar que así «como para la Edad Media el sistema planetario era geocéntrico, en el mundo privado de la Comadre, todos sus esposos son planetas que giran en torno suyo porque ella, en su interior, se somete conscientemente a las tensiones astrológicas de Venus y Marte»<sup>32</sup>.

Y, antes de concluir, ya que estamos inmersos en un ambiente universitario me voy a permitir una digresión final. Todos, de un modo o de otros somos alumnos; incluso los profesores debemos poseer el *statu pupilari*. Echando mano de nuestra experiencia personal podríamos encontrar ejemplos de opresión y marginación en el terreno educativo. No me cabe la menor duda de que *Pedro el Labriego* merece ser leído, y con suma atención, aunque sólo sea por la *modernidad* de sus juicios sobre la religión y los religiosos, sobre la política y los políticos, sobre los vicios y viciosos, sobre la ignorancia, el estudio, la pobreza ... Véase, a título de ejemplo, lo que Langland pensaba de la educación de su época, y aplíquese, *mutatis mutandis*, a la nuestra:

La gramática, base de toda educación, desconcierta a la generación actual, ya que, si uno se fija bien, no hay ni un solo estudiante que sepa componer versos o redactar una carta decente. Dudo también que uno entre cien sepa leer a un autor latino o descifrar una palabra de cualquier lengua extranjera. Y no es de extrañar, pues la farsa está al frente de todos los niveles de nuestro sistema educativo, y su colega, la adulación, le sigue los pasos. Y por lo que respecta a catedráticos y lectores de teología (que se supone dominan todas las ramas

<sup>31</sup> En *Los Cuentos* se dan muchos casos de hombres opresores que abusan de y marginan a la mujer. Paradójicamente, en el Cuento del Erudito Chaucer describe a la sumisa Griselda, víctima de los abusos de su esposo Walter, como el polo opuesto de la Comadre.

<sup>32</sup> Pedro Guardia Massó, «Tensión astrológica y la Comadre de Bath», en Fernando Galván (ed.), *Estudios literarios ingleses: la Edad Media*, Cátedra: Madrid, 1985, págs. 119.

del saber y están preparados para debatir cualquier argumento y responder a cualquier pregunta), me avergüenza afirmar que iban a suspender todos y cada uno de ellos si los examináramos mañana de Filosofía y Física (xv).

El párrafo podría suscribirse hoy en día sin apenas variar una sola coma.

Mis 50 minutos se acaban. Las grandes obras son producto y reflejo de una época determinada; pero siempre la trascienden: tocan y aportan soluciones a temas eternos, son patrimonio de la humanidad. Copérnico tenía la clave para descifrar el mensaje encriptado de Galileo:

*smaismsrilmepoetalevmibunenugtaviras*  
(*altissimum planetam per gemium observari*)

y al recibirlo, en seguida supo que su colega, con su telescopio casero, había detectado unos anillos en Júpiter que correspondían a los 4 satélites denominados posteriormente Ío, Europa, Ganimedes y Calisto. Espero que esta rápida panorámica, enfocando también mi rudimentario telescopio en *Los Cuentos de Canterbury* y en *Pedro el Labriego*, haya contribuido no sólo a esclarecer un poco el entorno medieval del siglo XIV inglés y establecer puentes comparativos con el nuestro sino también a calibrar que la marginación es muchas veces resultado de una opresión. Sin olvidar que «la risa física y la sonrisa espiritual calman inquietudes y sosiegan los ánimos».

Como afirma Langland en *Pedro el Labriego*, «El Amor es el médico de la vida ... la Verdad es el mejor de los tesoros» (1).

Manuel-Antonio MARCOS CASQUERO

## CLÉRIGOS VAGABUNDOS

Por el ancho camino voy andando, como hace la juventud;  
en los vicios me sumerjo, de la virtud olvidado,  
ansioso de los placeres, más que de la salvación:  
muerto en el alma, me preocupo bien del cuerpo<sup>1</sup>.

Quien así canta no es otro que el Archipoeta de Colonia, confesando su depravación ante su protector Reinaldo de Dassel, arzobispo elector de Colonia y archicanciller de Federico Barbarroja. ¿Es verdad que por los anchos caminos de la Europa de los siglos XI al XIII cruzaron tropeles de clérigos semejantes al Archipoeta, clérigos a los que, precisamente por aquella vida errabunda, se les aplicó el calificativo de «vagabundos»: *clerici vagantes*, popularmente también conocidos como *goliardos*? ¿Y quiénes fueron tales personajes? ¿Qué papel representaron en el mundo medieval? ¿Qué pueden decirnos de la época en que vivieron?

Tiene razón García Villoslada<sup>2</sup> cuando considera demasiado restringido el concepto de que «el goliardo medieval era un poeta latino popular, vagabundo y juerguista, *bohémien avant la lettre*», concepto que se limita a ver en el goliardismo nada más que «la vida alegre y disoluta de los *clerici vagantes*, manifestada y cantada en sus poemillas eróticos, báquicos, censorios o bufonescos». Según él, bajo consideración semejante, «en toda la historia literaria del Medioevo latino no habría más que unos poquitos goliardos de nombre conocido o de apelativo famoso: el Primate de Orleans, el Archipoeta de Colonia y pocos más». Por ello considera que debe ampliarse el marco conceptual, ya que «hubo muchísimos poetas goliárdicos que nada

---

<sup>1</sup> Marcos-Oroz 1995: 308,  
Via lata gradior more iuventutis,  
implico me vitiis, immemor virtutis,  
voluptatis avidus magis quam salutis,  
mortuus in anima curam gero cutis.

<sup>2</sup> Villoslada 1975: 7-8.

tenían de vagos y errabundos, ni de disolutos en sus costumbres. Cantaban, sí, a la manera de los primeros —prototípicos— goliardos, pero lejos de llevar vida aventurera, juglaresca e histriónica, ocupaban elevados puestos en la jerarquía eclesiástica, en las cortes de los reyes, en el monacato, o bien desempeñaban cargos de altísima importancia en las más célebres escuelas y universidades»<sup>3</sup>.

«Cantaban a la manera de los goliardos», dice. Y ello requiere una nueva puntualización. Porque, ¿qué cantaban los goliardos? Pues los mismos temas que todos los poetas de todos los tiempos: el amor, la mujer, la primavera, el vino, la fugacidad de la vida; practicaban también la parodia, la sátira, la crítica de los gobernantes,... La cuestión diferenciadora no radicaría, pues, en los temas que cantaban, sino en cómo los cantaban. Por tanto, muchos goliardos, como dice García Villoslada<sup>4</sup>, «no eran goliardos por su modo de vivir, sino por su modo de versificar, ya que la poseía goliardesca debe definirse, no tanto por el tema liviano de sus canciones o por la vida bohemia y libertina de sus autores, cuanto por la naturaleza de su verso: rítmico y acentual o silábico, propio de las lenguas vernáculas, en contraposición al verso clásico de pies cuantitativos». Y componían, además, en lengua latina. El problema, sin embargo, es muy complejo. En su espléndida edición del Cancionero de Ripoll, Moralejo apunta<sup>5</sup> los «problemas teóricos y prácticos» con que tropieza el estudioso que aspira a ordenar y clasificar la producción goliarda, al encontrarse ante dos técnicas formales distintas —la métrica y la rítmica—, que «comparten —no se reparten— unos mismos temas», si bien determinados temas son más afectos a una forma que a otra, aunque no hasta el punto de que, en la práctica, pueda «establecerse una correspondencia entre formas particulares y tales o cuales argumentos», motivo por el que «se comprende que acabe acudiéndose a clasificaciones casi exclusivamente basadas en los contenidos»<sup>6</sup>.

Mucho se ha discutido sobre la etimología del vocablo goliardo»<sup>7</sup>. El mundo medieval, hondamente influido por la técnica etimológica isidoriana, basada fundamentalmente en la similitud fónica y en los juegos de palabras, emparentó el término «goliardo» con el bíblico gigante Goliat (latinizado *Golias*), a quien se consideraba ejemplo de vanidad, soberbia y arrogancia. Se aduce como prueba el pasaje de una carta de san Bernardo de Claraval,

<sup>3</sup> Villoslada 1975: 7-8.

<sup>4</sup> Villoslada 1975: 8.

<sup>5</sup> Moralejo 1986: 75.

<sup>6</sup> Moralejo remite a la síntesis bibliográfica que, sobre los problemas de clasificación temática que entraña la lírica latina medieval, aporta J. Szövérfy, *Weltliche Dichtungen des Lateinischen Mittelalters*, 1, Berlín 1970.

<sup>7</sup> Naumann 1969: 69-105.

dirigida al papa Inocencio II, en la que, aludiendo a su gran adversario Pedro Abelardo y a su discípulo Arnaldo de Brescia, dice<sup>8</sup>: «Avanza Goliat con su descomunal cuerpo, armado con aquellos fastuosos atuendos bélicos, precedido por su escudero Arnaldo de Brescia... Se planta, pues, Goliat... y a mí, al más pequeño de todos, me reta a singular combate». No es la única vez que san Bernardo emplea el nombre de Goliat para aludir a la arrogancia de Abelardo. En él pensaba sin duda cuando decía<sup>9</sup>: «Debemos considerar quién nos parece ser este Goliat... henchido e inflado por el espíritu de su carne. Creo que no es ilógico señalar el vicio de la soberbia en un hombre tan soberbio».

Según esto, Pedro Abelardo (1079-1142) habría sido el primero en ser calificado de goliardo, ya que no el iniciador de una práctica poética que remonta a tiempos anteriores y a la que también él se dedicó en sus años mozos<sup>10</sup>. Nótese, sin embargo, que lo que se ve en Goliat es al hombre soberbio y vanidoso, dos defectos que no son precisamente motivo de gala entre los goliardos<sup>11</sup>.

Una explicación etiológica de tipo onomástico consideró que el nombre de los goliardos derivaría de su fundador o al menos de su miembro más característico. Así, en 1209 Surianus, poeta y juglar del palacio del arzobispo Eberhard de Salzburgo, alude a un tal Golias a quien califica de *praesul et archiprimas vagorum scholarium*, «prelado y archiprimate de los escolares vagantes»<sup>12</sup>. Por su parte, Simón de Tournai<sup>13</sup>, en la *Summa*, alude a un clérigo glotón, llamado Golias, cuyo retrato es éste: «Aquel prelado Golias, que en una sola noche devoró mil panes y cuanto se vende en tiendas y mercados, y que además esa misma noche consumió más pescado que san

<sup>8</sup> PL 182, 355: *Procedit Golias procero corpore, nobili illo suo bellico apparatu circummunitus, antecedente quoque ipsum eius armigero Arnaldo de Brixia... Stans ergo Golias... me omnium minimum expetit ad singulare certamen.*

<sup>9</sup> PL 183, 334: *Considerandum nobis est quoniam videatur iste Golias..., elatus et inflatus spiritu carnis suae. Credo enim non incongrue in superbo homine superbiae vitium designari.*

<sup>10</sup> Ya a finales del siglo pasado, Gaston Paris, *Biblioth. de l'École des Chartres* 50, 1889, 258-260, señalaba a Abelardo como causa, involuntaria, del nombre de los goliardos: «l'essentiel est que les *Goliards* sont, suivant toutes vraissamblance, originaires des écoles de Paris, que leur patron, d'ailleurs involontaire, est Abailard, et que leur nom remonte à une invective de Saint Bernard contre celui-ci». Villoslada 1975: 47, nota 3.

<sup>11</sup> Bertoni 1927: 6, recuerda que ya en escritores de la época patristica (como san Agustín) y de la época medieval (como san Beda) Goliat era visto como representación del diablo y adversario de Cristo.

<sup>12</sup> Waddell 1932: 239ss.

<sup>13</sup> Waddell 1932: 183.

Martín en toda su vida». Igualmente, hacia 1220 Giraldo Cambrense alude a un contemporáneo suyo, de nombre Golias, a quien dedica el siguiente pasaje<sup>14</sup>: «Hubo un parásito, de nombre Golias, famosísimo por su gula y su glotonería, que muy bien podría llamarse Gulias, entregado como estaba a la gula y a la crápula en todo momento, pese a ser bastante buen literato, aunque ni era morigerado ni estaba pertrechado de buenas costumbres. Éste, a menudo y en abundancia, vomitó contra el Papa y la curia romana poesías que alcanzaron fama, tanto métricas como rítmicas, con no menos impudencia que imprudencia».

En el texto de Giraldo de Cambrai se insinúa una nueva etimología. Junto a la que remonta a Golias, se apunta aquella otra que se emparenta con *gula* (*gueule* en francés). Consecuentemente, el *guliart* o *goliart*, pronto latinizado como *goliardus*, sería «el de buenas tragaderas». Giraldo, además, pone de relieve dos de las principales características de los goliardos: la vida crápula y la sátira contra las jerarquías eclesiásticas. Para avalar sus palabras aduce dos poemas cuya paternidad atribuye al Golias en cuestión: uno es la *Confessio Goliae* (esto es, el poema 191 de los *Carmina Burana*) y el otro el poema 42 de los mismos *Carmina Burana*. Sin embargo, en manuscritos ingleses ambos poemas se atribuyen, respectivamente, al Archipoeta de Colonia y a Gualtero de Châtillon<sup>15</sup>.

No obstante, la existencia de un personaje concreto llamado Golias a partir de cuyo ejemplo se acuñó el término «goliardo» debe considerarse mera fabulación. De hecho, encontramos alusiones al tal Golias que remontan a varios siglos atrás, aunque su significado exacto lo desconocemos. En la primera mitad del siglo IX el poeta irlandés Sedulio Escoto (muerto el 858) escribió un poema en el que, en un momento dado, habla de un carnero despedazado al parecer por los perros de un malvado ladrón «de la familia de Golias», aludiendo quizá a una pandilla de salteadores:

Quidam latro fuit nequam de gente Goliae  
Aethiopum similis, Cacus et arte malus<sup>16</sup>.

Hoy día se han propuesto explicaciones etimológicas nuevas. Para unos, «goliardo» derivaría de *gualier*, «engañar», considerando que la vida pícaro

<sup>14</sup> *Giraldi Cambrensis Opera*, ed. Brewer, Londres 1861, vol.IV, p.291: *Parasitus quidam, Golias nomine, nostris diebus gulositate pariter et lecacitate, qui Gulias melius, quia gulae et crapulae per omnia deditus, dici potuit, litteratus tamen affatim, sed nec bene morigeratus nec bonis disciplinis informatus, in papam et curiam Romanam carmina famosa pluries et plurima tam metrica quam ritmica non minus impudenter quam imprudenter evomuit*. Cf. Raby 1957: 340 del vol.III.

<sup>15</sup> Hanford 1926: 38-58.

<sup>16</sup> *Mgh. Poetae Latini* III 205.

y bohemia del *gualiardus* lo llevaba a practicar la trapacería y el engaño. Para otros, el origen del término está en el verbo *galam*, «cantar», cuyo pretérito es *gol*, en clara alusión a su vida de cantores ambulantes<sup>17</sup>.

La etimología, pues, no está nada clara. La única realidad, empero, es que en el siglo XIII el término *goliardus* ha cobrado definitivamente carta de naturaleza. Así, en 1229 un cronista inglés, aludiendo a una serie de cancioncillas injuriosas que corrían por París contra la reina Blanca de Castilla y contra el legado papal, apunta que sus autores son esos pobres estudiantes a los que solemos llamar goliardos: *vel illos quos solemus goliardenses appellare*.

Ese nombre es el que oficialmente empleará a menudo la Iglesia en los concilios en que se dictan normas y condenas contra tales personas, calificadas también de *ribauidi* (bellacos), *trutanni* (truhanes), *scurriles* (chocarreros), *maledici* (maldicientes), *blasphemi* (blasfemos), *adulatores* (aduladores), *gyrovagi* (trotamundos), *vagi scholares* (estudiantes vagabundos), *eberhardini*<sup>18</sup>, etc. Así, en el concilio provincial de Tréveris, celebrado el 1227, se encarga a los párrocos que impidan a escolares vagabundos y goliardos que interrumpen con sus cantos la celebración de las misas y de los oficios religiosos: *Item praecepimus ut omnes sacerdotes non permittant trutannos et alios vagos scholares aut goliardos cantare versus super «Sanctus» et «Agnus Dei» aut alias in missis vel in divinis officiis*<sup>19</sup>. Los concilios de Ruán y de Château-Gonthier, ambos celebrados en 1231, repiten textualmente la orden de que se rape el pelo al cero a los clérigos bellacos para que no ostenten la tonsura, que los señalaba como personas acogidas a especiales privilegios eclesiales: *Statuimus quod clerici ribauidi, maxime qui dicuntur de familia Goliae, per episcopos, archidiaconos, officiales et decanos christianitatis tonderi praecipiantur, vel etiam radi quod eis tonsura non remaneat clericalis*<sup>20</sup>, texto que luego transcribirá al pie de la letra el concilio de Sens, presidido por el arzobispo Gualtero Carnut en 1239<sup>21</sup>. Todavía a finales del siglo XIII, en el concilio de Salzburgo, el 1291, la condena una vez más «a la secta de los estudiantes vagabundos» (*secta vagorum scholarium*), a quienes se tilda de *scurriles, maledicos, blasphemus, adulationibus importune vacantes, si clericos in vituperium clericalis ordinis profitentur*, esto es, «chocarreros, maldicientes, blasfemos, dados a las adu-

<sup>17</sup> Spitzmuller 1971: 1739.

<sup>18</sup> En los Concilios de Magunza celebrados los años 1261 y 1310 se repite textualmente la prohibición de dar alojamiento a «los clérigos vagabundos a quienes popularmente se denomina *Eberhadinos*». Mansi, *Concilia* xxv 311.

<sup>19</sup> Mansi, *Concilia* xxiii 33. Lo mismo se repite en 1277 en otro concilio de Tréveris, Cf. Mansi, *Concilia* xxiv 201.

<sup>20</sup> Mansi, *Concilia* xxiii 215 y 237.

<sup>21</sup> Mansi, *Concilia* xxiii 512.

laciones intempestivas, que se profesan clérigos para escarnio del orden clerical», viene acompañada de una descripción moral de los goliardos que no tiene desperdicio: «se exhiben desnudos en público, duermen en los muladares, son asiduos a las tabernas, a los garitos, a las putas, consiguen la comida pecando: acostumbrados a este modo de vida, nunca la abandonan»<sup>22</sup>.

No menos plástica es la *invectio* del obispo Raimundo de Rocosel<sup>23</sup> en su poema *De certamine mundi* contra los clérigos depravados, que él personifica en un prototípico goliardo, a quien dirige directamente sus censuras. Entre otras perversiones que anatematiza están la de ser errabundo (*degis in orbe vagus*), holgazán y gandul (*tardus et lentus*), aunque nunca llega tarde a beber (*ad potum tardus non es*), moverse en la inmundicia (*stas in putredine totus*) y envejecer entregado a los excesos de la bebida y de la comida (*potibus ac escis nimis insistendo senescis*). El obispo alude, al mismo tiempo, a las prácticas poéticas de tales clérigos, que componen poemas engañosos y nocivos, por lo que hace votos para que no dañen a nadie: *Cur... per tua carmina fraudas? Nulli noceat tua musa*. El colofón es rotundo: clérigo semejante se hace acreedor de las censuras (por ser goliardo!): *cum sis goliardus*.

Hemos aludido más de una vez al término *secta*, que en ocasiones es sustituido, como forma equivalente, por *ordo* y, translaticiamente, por *familia*: *secta* u *ordo scholarium*, a lo que vendría a equivaler el mencionado *familia Goliae*. Es claro, sin embargo, que tal concepto debe entenderse siempre en sentido metafórico y humorístico, y no literalmente: jamás existieron los goliardos como un movimiento organizado y con entidad corporativa<sup>24</sup>, aunque en algún momento este nombre se aplicase a algún grupo muy determinado. En efecto, entre las múltiples fraternidades religiosas que hicieron eclosión en los siglos XIII y, sobre todo, XIV como consecuencia de las numerosas corrientes místicas y reformadoras que cruzaban Europa, hubo muchas cuya ortodoxia era en ocasiones difícil de discernir para la Iglesia. Tal fue el caso de las beguinas<sup>25</sup> o el de los begardos<sup>26</sup>. De hecho se acusó a

<sup>22</sup> Mansi, *Concilia* xxiv 1077-1078: *Publice nudi incedunt; in furnis iacent; tabernas, ludos et meretrices frequentant; peccatis suis victum sibi emunt; inveterati sectam suam non deserunt*.

<sup>23</sup> Yarza 1978: 9.

<sup>24</sup> Yarza 1978: 14-16.

<sup>25</sup> La beguinas se decían fundadas en el siglo VII por una cierta santa Bega, aunque en torno a su aparición todo es nebuloso. Eran mujeres dedicadas a la caridad, que adquirieron gran importancia en el siglo XII, fundando establecimientos en Francia, Países Bajos y Alemania. Sospechosas por su pietismo, fueron investigadas por la Inquisición, pero no se actuó contra ellas.

<sup>26</sup> Los begardos eran grupos de cristianos laicos que, en el siglo XIII, hicieron aparición en el norte de Italia, Países Bajos y Alemania. Su nombre, quizá emparentado con el inglés

veces a ciertos *béguinages* de servir de refugio a los albigenses; e incluso se aplicó el nombre de *lollardos* a ciertos begardos de vida ambulante, que practicaban la mendicidad; más tarde el mismo calificativo de *lollardos* les fue aplicado a los wiclefitas<sup>27</sup>. El nombre de *lollardo* se ha hecho derivar, unas veces, de un hipotético Lollard, cabecilla de un (quizá hipotético) movimiento herético; otras veces, se ha emparentado con una antigua palabra holandesa que significaría «cantores de salmos»; pero la opinión más razonable es la que lo hace derivar del término, también holandés, *lollaert* que, con el significado de «clérigo licenciado», se considera derivación del francés *goliard*. Pero es evidente que tal apelativo se les impondría por las connotaciones peyorativas que el término goliardo comportaba, y no por las prácticas propias de los que nosotros conocemos como «goliardos».

Es en su sentido humorístico y satírico como hay que interpretar el poema 219 de los *Carmina Burana*, que simula ser la carta fundacional de la secta goliárdica y en el que se expone la doctrina que la anima: «Nuestra secta acoge a los justos y a los injustos; a los cojos y a los débiles; a los consumidos por los años; a los belicosos y a los pacíficos; a los mansos y a los locos; a los bohemios y a los teutones; a los eslavos y a los romanos; a los gigantes y a los enanos, y a los de estatura media; a los humildes y a los

---

*beggar*, significaría «mendigos». Su doctrina tenía mucho que ver con el iluminismo y las posturas antinomianas, por lo que varios concilios los condenaron por herejía e inmoralidad. Desde 1367 se desató contra ellos una drástica persecución que los llevó a desaparecer.

<sup>27</sup> John Wiclef, o Wycliff, (ca. 1320-1384) había estudiado en Oxford, de cuyo Balliol College llegó a ser director, hasta que en 1374 fue nombrado rector de Lutterworth, Leicestershire. Se afilió al partido de Juan de Gante, duque de Lancaster, que combatía la influyente intervención del Papa y de los eclesiásticos en la política nacional. Sus críticas contra los abusos eclesiásticos lo llevaron a comparecer en 1377 ante un consejo de obispos en la catedral de san Pablo, saliendo bien parado gracias a la intervención del duque de Lancaster. En 1378 redobló sus ataques contra el gobierno papal y todo lo que éste representa: la confesión obligatoria, las penitencias, las indulgencias... Organizó grupos de «sacerdotes pobres», a quienes se conocería como *lollardos*, que recorrían el país propagando las doctrinas wiclefitas, doctrinas que fueron condenadas, en 22 puntos, por un tribunal eclesiástico reunido en Blackfriars, Londres, en 1382,... aunque a la postre sólo se le exigió la promesa de no predicar. Su doctrina, contenida en los 13 volúmenes de su *Summa*, tuvo enorme importancia en el movimiento husita, por lo que el concilio de Constanza (1415) decretó que los restos de Wiclef fueran exhumados y arrojados a una hoguera, sentencia que se cumplió en 1428. Los *lollardos* tomaron parte en la «Rebelión de los campesinos» durante el reinado de Enrique II. En 1395 dirigieron al Parlamento un alegato en que se atacaba la riqueza de la Iglesia, el celibato sacerdotal, la doctrina de la transubstanciación, las oraciones por los difuntos, el culto a las imágenes, la guerra y la pena capital. En 1401, durante el reinado de Enrique IV, la aprobación del estatuto *De haeretico comburendo* llevó a muchos *lollardos* a la hoguera. Su persecución se enconó en tiempos de Enrique V, obligándolos a la clandestinidad. Durante la Reforma volvieron a aparecer con fuerza. K.B. MaFarlane, «John Wycliffe and the beginning of English Nonconformity», en la Col. *Teach Yourself History*, Londres, English Univ. Press 1952.

vanidosos... Os expondré las leyes de la Orden de los vagabundos, cuya vida es noble y dulce por naturaleza, que gustan más de un abundante asado que de una sobria medida de pan. Nuestra Orden prohíbe radicalmente los rezos de maitines, pues por la mañana andan flotando muchos fantasmas que nos producen alucinaciones. Con razón nuestra Orden (*ordo*) se llama *secta*, pues la gente que la sigue (*sectatur*) es de muy diversa procedencia».

Este texto, como muchos otros que pudieran aducirse, hay que entenderlo en su justa proporción: alusión burlesca y desenfadada que emplea los términos *ordo* o *secta*, (así como el de *familia*), en sentido hiperbólico, para englobar en una estructura a todos aquellos que, precisamente, se encuentran al margen de las estructuras canónicamente establecidas. Por otra parte, como decimos en otro lugar<sup>28</sup>, «ni todos los goliardos o *clerici vagantes* eran poetas, ni todos los autores de este tipo de poesías goliárdicas eran realmente ‘goliardos’ en el peor sentido de la palabra (...), ni eran vulgares histriones o juglares errantes de conducta no siempre edificante y digna de imitación». Muchos, como ya se ha apuntado, ocuparon altos puestos en monasterios y catedrales, escuelas y universidades. Lo único que hicieron fue componer sus poemas «al modo y al estilo de los goliardos».

Debemos, así mismo, puntualizar también los dos componentes del sintagma *clerici vagantes*. El término *clericus* no significaba en absoluto lo que hoy día entendemos por «clérigo». Entre sus muchas acepciones<sup>29</sup> figuraban las de escribiente, secretario, sacristán, erudito; pero de manera especial era equivalente a *scholaris*. Cuando las invasiones bárbaras dieron al traste con las escuelas laicas heredadas de Roma, la Iglesia asumió las tareas educativas, aunque confiriéndoles lógicamente una orientación propia y adaptada a sus necesidades e intereses. Es en este contexto en el que hacen su aparición los *clerici scholares* o *clerici parochiarum*, que ayudaban a los presbíteros en sus labores apostólicas: hacían de acólitos, leían la epístola, entonaban los cantos, enseñaban a los feligreses los rudimentos de la instrucción religiosa...

Cuando los monasterios, catedrales y colegiatas crean escuelas superiores, a ellas acudirán los aspirantes al sacerdocio, pero también aquellos otros que sólo buscaban una preparación intelectual orientada a la vida civil, especialmente dedicada a las labores administrativas. Todos cuantos asisten a dichas escuelas eclesiales son denominados *clerici sive scholares*. Por el mero hecho de que la escuela —y luego la universidad— está imbricada en una sociedad eclesiástica, el alumno entra a formar parte de un organismo

<sup>28</sup> Marcos-Oroz 1995: 42.

<sup>29</sup> Compárese con el significado del inglés *clerk*: «oficinista, empleado, secretario, recepcionista de hotel, dependiente (en EEUU), vendedor, escribano». Sólo en *clerk in holy orders* significa «clérigo».

eclesiástico y sujeto a su jurisdicción, de tal manera que en el curso de los siglos XII y XIII incluso los maestros, los abogados y los médicos son calificados de *clerici* por el simple motivo de haber realizado sus estudios en escuelas de la Iglesia<sup>30</sup>.

Es evidente que a estas alturas el término *clericus* había perdido gran parte de su primitivo significado. Entre los primeros cristianos, la palabra *clerus* (de origen griego, *klêros*, y equivalente al latino *sors*)<sup>31</sup> designaba a aquella persona que «pertenece —como heredad, parte o suerte— a Dios», a cuyo servicio se entregaba. Esa consagración a Dios fue desde muy temprano puesta ostensiblemente en evidencia por los monjes con la adopción de una práctica propia de los ritos de paso: el corte de los cabellos, la tonsura<sup>32</sup>. Esa misma práctica fue asumida por los primeros clérigos, aunque su significado era en gran modo distinto: en el monje manifestaba su renuncia al mundo, para el que se considera muerto; en el clérigo acreditaba el carisma de un ministerio, ministerio que participaba de la *potestas ordinis* mediante el ejercicio de labores propias tanto de las órdenes menores como de las mayores.

Pero a partir de una época difícil de determinar la cléricatura dejó de vincularse a la *potestas ordinis*. Siguió, sin embargo, adoptando la tonsura, si bien como señal distintiva de pertenencia al *ordo clericalis*, aunque no se hubiese recibido ninguna de las órdenes sagradas, ni siquiera la menor de ellas. Y es aquí donde el término *clericus* deviene equívoco, pues designa, por un lado, a los simples clérigos (es decir, *scholares*), y, por otro, a los clérigos que han recibido las órdenes sagradas. Estos últimos participan de la *potestas ordinis*; los primeros, en cambio, están al margen de dicha *potestas* y carecen de carisma, si bien, por su pertenencia a una institución eclesial (escuela o universidad), gozan<sup>33</sup>, en cuanto escolares, de todos los privilegios eclesiásticos, de los que es garante la tonsura: el *privilegium fori*, que los exime de los tribunales civiles, y el *privilegium canonis*, que excomulga a quienes les infieran daño físico. En este contexto se explica que los concii-

---

<sup>30</sup> Paré 1993: 63ss.

<sup>31</sup> El gr. *klêros* inicialmente aludía a la piedrecilla o tejuelo que se empleaba para echar suertes; derivado de ello, significó sorteo o asignación por sorteo; de ahí, parte de una herencia, y más particularizadamente, heredad, campo, finca.

<sup>32</sup> Marcos Casquero 1995.

<sup>33</sup> No eran los únicos. A veces se recibía la tonsura por devoción. Otras veces eran los padres quienes llevaban a sus hijos a tonsurar. Cf. R. Génestal, *Le «privilegium fori» en France, du Décret de Gratian à la fin du xive siècle*, 2 vols., Paris 1921-1924, vol.1, p.40ss. Entre el 3 de diciembre de 1390 y el 24 de junio de 1392 fueron 1642 los niños que recibieron la tonsura; en Ruán, en la fiesta de Pentecostés de 1397, fueron tonsurados 737 niños.

lios de Ruán, de Château-Gonthier o de Sens, entre otros, ordenen rapar al cero la cabeza de goliardos y de clérigos vagabundos, con el fin de eliminarles la tonsura, expresión de unos fueros y de unos privilegios nada desdeñables. En efecto: la pertenencia al *ordo clericalis* suponía, entre otras cosas, la exención del servicio militar; la exención de ser juzgado ante tribunales civiles; la exención de impuestos...

La Iglesia, no obstante, no anatematizaba radical y fulminantemente al goliardo, sino que le permitía considerar la amonestación durante un largo año, al cabo del cual, si el clérigo amonestado no cambiaba su modo de vida, le privaba de todo privilegio eclesiástico. Tal leemos en un texto redactado en 1289 en el Sínodo de Cahors, texto que después será incorporado al *Corpus Iuris Canonici*, y que dice así<sup>34</sup>: «Así mismo preceptuamos que los clérigos no sean juglares, ni goliardos, ni bufones, declarando que si practicaren durante un año tal difamante oficio, se vean despojados de todo privilegio eclesiástico. El mismo sínodo aconseja advertir al interesado en tres ocasiones antes de retirarle el fuero<sup>35</sup>: «Así mismo, si en la goliardía o en el histrionismo se mantuvieran un año —o menos tiempo— y no lo abandonaren después de amonestárseles tres veces, (...) queden al margen de todo privilegio clerical». Similares prohibiciones se reiteran dos años después, en el Concilio de Salzburgo, 1291, en que se lee esto<sup>36</sup>: «Así mismo (...) en este sagrado sínodo denunciarnos, prohibiéndolo públicamente bajo pena de pérdida de sus privilegios clericales, que nadie se afilie a la reprobada secta de los escolares vagabundos, ni permanezca en ella, ni se entregue a su práctica».

Todas estas dispersas prohibiciones y anatemas que concilios y sínodos europeos han ido lanzando contra los goliardos, *scholares et clerici vagantes*, cuya vida bohemia es lo opuesto a la decencia clerical, serán asumidas por el papa Bonifacio VIII el año 1298, al incorporarlas al *Liber sextus* de las *Decretales*, que venía a sumarse a los cinco libros ya existentes, obra de Gregorio IX. He aquí uno de sus fragmentos<sup>37</sup>: *Clerici qui, clericalis ordinis dignitati non modicum detrahentes, sed ioculatores seu goliardos faciunt aut bufones, si per annum artem illam ignominiosam exercuerint, ipso iure,*

<sup>34</sup> Mansi, *Concilia* xxiv 1017: *Item praecepimus quod clerici non sint ioculatores, goliardi, buffones, declarantes quod si per annum illam artem diffamatoriam exercuerint, omni privilegio ecclesiastico nudati sint.*

<sup>35</sup> Mansi, *Concilia* xxiv 1019: *Item si in goliardia vel histrionitate per annum fuerint vel breviori tempore et ter moniti non desistunt (...) omni privilegio clericali sint exclusi.*

<sup>36</sup> Mansi, *Concilia* xxiv 1078: *Ideoque (...) denuntiamus in hac sacra synodo, sub poena privilegii clericalis, publice prohibentes ne quis sectam vagorum scholarium reprobatae assumat, seu in ea permaneat vel eam exercere praesumat.*

<sup>37</sup> III 1. Cf. *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, Graz 1952, II 1019.

*si autem tempore brevior et tertio moniti non resipuerint, careant omni privilegio clericali.* En 1310, el Concilio de Salzburgo reiterará sus condenas contra los goliardos<sup>38</sup>, aunque en esta ocasión aducirá textualmente la legislación papal de Bonifacio VIII.

Observamos, pues, una gran abundancia de *clerici*, ya sean simples tonsurados, ya sean clérigos ordenados. Y es a ese conjunto —aunque más al primero de sus componentes— al que alude la expresión *clerici sive scholares vagantes*. Desde muy temprano la Iglesia miró con recelo a los clérigos errabundos. Ya el 235 el concilio de Nicea anatematizaba a quienes, tras abrazar el ministerio sagrado, andaban vagabundeando *ex civitate in civitatem*. El *De opere monachorum* de san Agustín fustigaba a unos monjes remisos al trabajo y a la permanencia en el monasterio. Un comentarista anónimo del siglo VIII, en una apostilla a la *Regula* de san Benito<sup>39</sup> alude a determinados monjes que deambulaban por los caminos fingiéndose peregrinos o ex-cautivos, acogiéndose a la caridad hospitalaria de monasterios en los que pasaban algunos días «entregados a su placer y a las seducciones de la gula» (*propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes*), hasta que comenzaban a suscitar sospechas, momento en que se informaban de la ubicación del monasterio más próximo para repetir en él la misma operación.

En el *De officiis ecclesiasticis* de san Isidoro de Sevilla encontramos una pormenorizada descripción de los *clerici vagantes* «avant la lettre»<sup>40</sup>, pues el obispo hispalense está escribiendo a comienzos del siglo VII: «Hay dos tipos de clérigos. Uno es el de los eclesiásticos que viven bajo la autoridad de un obispo; el otro, el de los acéfalos, quienes, faltos de una persona que los rija, no saben a quién seguir. Estos últimos no se engloban ni en la clase de los seglares, por el cuidado de los asuntos mundanos, ni dentro de la categoría de los religiosos. Libres e inestables, no hacen otra cosa que abrazar una vida torpe y vagabunda. Con tal de conseguir la posibilidad de satisfacer sus placeres, sin temor a nadie, se dejan arrastrar por la libertad y por sus deseos como brutos animales, portadores del signo de la religión, pero sin ejercer ministerio alguno, semejantes a los hipocentauros, ni hombres ni caballos<sup>41</sup>. En nuestra región occidental está muy floreciente esa muchedumbre sórdida e infame»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Mansi, *Concilia* xxv 227.

<sup>39</sup> *Regula* 1,6-10.

<sup>40</sup> PL 83, 779: *Isidorus, De officiis ecclesiasticis* 2,3.

<sup>41</sup> Isidoro de Sevilla, *Orig.* 1,40,5; 11,3,39.

<sup>42</sup> Marcos-Oroz 1995: 33.

Siempre fueron para la Iglesia motivo de desconfianza los clérigos errabundos y libres de cualquier sujeción. Como decimos en otro lugar<sup>43</sup>, «para la Iglesia, la *stabilitas* de los monjes, más que una cualidad o distintivo fundamental, era considerada como una necesidad jurídica... Como ha observado Henry Spitzmuller<sup>44</sup>, la fórmula *Ubi stabilitas, ibi religio* se remonta a los orígenes mismos del cristianismo y se ha impuesto siempre como una regla absoluta para los *clerici religiosi*. Tan sólo los *clerici saeculares* estaban dispensados de esa ley. Por eso, sin contar con las innumerables *Reglas, Decretales y Cartas*, más de setenta Concilios y Sínodos han condenado, a veces con frases muy severas, el trato y amistad con los *ioculatores*, bufones, bandidos y criminales que a veces mantenían los *clerici vagi*, por el peligro de que también éstos los imitaran».

Pero aparte de los Concilios y Sínodos<sup>45</sup>, las censuras contra los clérigos libertinos o vagabundos son constantes desde el siglo IV. Hemos citado a san Agustín y la *Regula* de san Benito; pero podemos añadir la *Regula magistri*; la Constitución de Childaberto del 555; la *Admonitio generalis* y las *Capitulares* de Carlomagno, del 789 y 797; el Reglamento del obispo Gualtero de Orleans (ca.858)... hasta la Decretal de Bonifacio VIII datable por el 1298. La asiduidad de las condenas indica, por un lado, la preocupación de la Iglesia respecto a este tipo de personas; pero, por otro, la ineficacia de tales censuras y leyes, habida cuenta del poco efecto que muestran haber tenido.

Apuntemos, sin embargo, un hecho que consideramos muy importante: que cuando la Iglesia censura a los *clerici vagantes*, a los goliardos, no lo hace como condena de una herejía, heterodoxia o error alguno, sino que lo único que reprende es una forma de vida. Es más, como muy atinadamente apunta García Villoslada<sup>46</sup>, «cuando reprueba el goliardismo, no lo reprueba como contrario a la vida cristiana, sino como indigno de la vida clerical», por cuanto que «los goliardos eran comúnmente *clerici*, porque habían recibido por lo menos la tonsura y podían disfrutar de ciertas condiciones del *privilegium fori*, aunque no llegasen ni sacerdocio ni al desempeño de funciones propiamente eclesiásticas». De hecho, la Iglesia registraba una serie de profesiones cuya práctica consideraba indigna en un clérigo. He aquí algunas de las que enumera el sínodo de Lieja<sup>47</sup> celebrado en 1287: «Así

<sup>43</sup> Marcos-Oroz 1995: 34.

<sup>44</sup> Spitzmuller 1971: 1740.

<sup>45</sup> Waddell 1932 registra hasta 88 concilios en que se aborda el tema de los clérigos libertinos o simplemente vagabundos.

<sup>46</sup> Villoslada 1975: 297.

<sup>47</sup> Mansi, *Concilia* xxiv 910-911: *Item praecepimus quod clerici non sint ioculatores, et officia inhonesta quae non decent clericos, qualia sunt haec: usura, (...) officium cambiatoris, carnificis, tabernarii, proxenatae, (...) nec sint histriones, ioculatores, (...) goliardii.*

mismo ordenamos que los clérigos no sean juglares ni se dediquen a oficios deshonestos, que no convienen a los clérigos, cuales son la usura (...), el oficio de cambista, carnicero, tabernero, proxeneta, (...) y que no sean comediantes, juglares (...) ni goliardos.

Con el paso del tiempo, el primitivo vagabundeo vino a cambiar de signo. Si inicialmente se trataba de clérigos itinerantes y trotamundos, desde finales del siglo XII el auge de las universidades y el desarrollo y expansión de las ciudades confirió un nuevo sentido a aquella inquietud viajera. «Los dos o tres días en cada monasterio —escribe Yarza<sup>48</sup>— se convierten para algunos en dos o tres años en cada universidad; la mala vida de los caminos se torna mala vida en la ciudad. Ahora, la encarnación más característica del clérigo vagabundo es el estudiante pobre».

En efecto. El aumento de la población estudiantil, el atractivo de determinadas universidades o simples motivos personales fueron motivo de que numerosos *scholares* o *clerici* se movieran de una universidad a otra, no sólo en su propio país, sino también allende sus fronteras. El cisterciense Helinando (1160-1230), juglar y trovador antes de profesar como monje en el monasterio de Froidmond, nos dejó testimonio escrito de esta nueva situación. «Estos escolares —dice<sup>49</sup>— suelen recorrer *urbes et orbem*, y con tantas letras se vuelven locos... Estos clérigos buscan en París las artes liberales; los autores clásicos en Orleans; los códigos de derecho en Bolonia; las redomas de medicina en Salerno; y en Toledo los maestros de nigromancia. Pero en ninguna parte aprenden buenas costumbres».

Efectivamente, la vida bohemia es una tentación fácil para adoptar costumbres y comportamientos poco loables, máxime cuando la juventud bulle con toda su efervescencia y vitalidad. La formación escolar, la erudición clásica y el ingenio personal ofrecían a *clerici* o *scholares* la oportunidad de plasmar en versos latinos, de carácter rítmico, sus sentimientos más espontáneos: el amor, la inclinación por las mujeres, el vino y el juego, aderezado todo ello por la innata tendencia de la juventud a sublevarse contra cualquier cadena que impida la omnímoda práctica de la libertad. A menudo el sarcasmo se torna feroz crítica contra la Iglesia, especialmente contra sus jerarquías.

Hemos tenido ocasión de apuntar que no todos los *clerici vagantes* eran poetas, ni que todos los poetas que compusieron versos al «estilo godiárdico» fueron *clerici vagantes*, aunque quizá en algún período de su vida pudieron serlo. Del mismo modo, junto a goliardos miserables, fracasados y ruines,

---

<sup>48</sup> Yarza 1978: 13.

<sup>49</sup> PZ 212, 603: *Helinandus Frigidi Montis, Sermo 15, In Ascensione Domini II: Urbes et orbem circumire solent scholastici, ut ex multis litteris efficiantur insani... Ecce quaerunt clerici Parisius artes liberales, Aurelianis auctores, Bononiae codices, Salerni pyxides, Toleti daemones et nusquam mores.*

hubo otros que alcanzaron altos puestos en la sociedad. En cualquier caso, una de las características más llamativas de toda la producción goliárdica es su carácter anónimo, lo cual no es de extrañar dado el contenido temático de la misma, a menudo demasiado audaz.

El auge del goliardismo tuvo lugar en el siglo XIII, tras el cual se inicia una rápida decadencia, desnaturalizándose en su contenido de tal modo que sólo perdurará su técnica, aunque asumida como vehículo de expresión por la poesía religiosa y la himnología litúrgica. Lo que vamos a encontrar ahora son «goliardos a lo divino»<sup>50</sup>, de quienes sí conocemos abundantes nombres: la abadesa Herrandis, Juan de Garlandia, Juan de Howden, Juan Peckam, Ricardo Rolle... Por otro lado, las circunstancias políticas, sociales y culturales de la época, la expansión de una máquina burocrática cada vez mayor y más compleja, demanda cada vez más a las autoridades civiles el reclutamiento de personas doctas y cultas. Y ¿a quiénes recurrir, sino a los *clerici*? La incorporación de estos *clerici* a la vida administrativa y cortesana provoca la aparición de los llamados *clerici curiales*, que «huyendo de la severidad eclesiástica, van poco a poco entregándose a las vanidades de la corte para aspirar a las riquezas. Se acaba, por fin la época de los *clerici mendicantes* y se inaugura de la de los *clerici curiales*»<sup>51</sup>.

Resumamos, pues, lo dicho hasta aquí. Los goliardos no son un movimiento conscientemente estructurado (ni *secta*, ni *ordo*, ni *familia*); el *clericus vagans* existió desde los primeros siglos de la Iglesia; pero en los siglos XI-XII presenta una peculiaridad: compone poemas en latín, mas no siguiendo los modelos «clásicos», sino adoptando una cadencia rítmica y una rima propia de las composiciones populares; además, tales poemas contenían una temática muy específica: amor, vino, mujeres, juego, parodia, crítica...

Lo que ahora nos interesa determinar es hasta qué punto los goliardos representan o manifiestan circunstancias propias de su tiempo, y hasta qué grado el contenido de sus poemas responde a corrientes ideológicas de su época. Para ello vamos a hacer dos catas (muy someras, por exigencias de tiempo y de espacio) en su producción.

Hemos aludido en más de una ocasión a algunos de los temas más frecuentes en las composiciones goliardas. Pero se equivocaría quien pensara que los poemas goliardos sólo cantan al amor, al vino, a las mujeres, a la primavera; o que sus versos sólo se mueven al compás de la burla, de la parodia, de la jocosidad. También a menudo comportan una gran carga crítica contra la sociedad, y particularmente contra las jerarquías eclesiásticas, derivando a sátira unas veces y otras veces a invectiva. Y tampoco es raro encontrar composiciones de hondo moralismo, de sincero arrepentimiento por los yerros de antaño, cuando no de elevados alientos ascéticos.

<sup>50</sup> Villoslada 1975: 200.

<sup>51</sup> Marcos-Oroz 1995: 51.

Pero de todo ese conjunto argumental nos interesan aquí y ahora dos temas concretos: el amor y la crítica. El tema del amor, por la luz que aporta sobre la peculiaridad de la poesía goliárdica<sup>52</sup>; el tema de la crítica, por el significado preciso que podemos descubrir en ella. En ambos casos, por motivos obvios, nos limitaremos a esbozarlos.

1.- Llama la atención el hecho de que, mientras en el siglo XII se expande por el norte de Francia una poesía rítmica de corte popular, pero escrita en latín, como es la que componen los goliardos, casi simultáneamente comienza a desarrollarse en la Provenza francesa una lírica en lengua vernácula, la occitana, que, de contenido preferentemente amoroso, componen los trovadores. En efecto, a comienzos del siglo XII toma forma un determinado concepto de amor, de corte romántico (*amour courtois*), que funde en un mismo crisol una serie de elementos espirituales y sociales, entre los que Gilbert Highet<sup>53</sup> selecciona los siguientes:

a) El código de cortesía caballeresca, que obligaba a una extraordinaria deferencia para con los débiles, entre los que se cuentan las mujeres.

b) El ascetismo cristiano y el desprecio al cuerpo.

c) El culto a la Virgen María, que exaltaba la pureza y la virtud transcendente de la mujer.

d) El feudalismo, que consideraba al amante como vasallo de su amada, y exigía de él la actitud de un siervo ante su dueña.

e) La estrategia militar de la Edad Media: la conquista amorosa solía ser comparada con el asalto a una plaza fortificada o con su captura tras un largo asedio.

f) La poesía de Ovidio, autor de un tratado intelectual y «científico» de la conquista amorosa considerada como ciencia: la *Ars amatoria* o *Ars amandi*. Con toda razón Ludwig Traube<sup>54</sup> calificó a los siglos XII y XIII de *aetas ovidiana*.

---

<sup>52</sup> A la poesía amorosa medieval en lengua latina dedicó varios artículos Guy de Valous, «La poésie amoureuse en langue latine au Moyen Âge», *Classica et Mediaevalia* 13, 1952, 285-345; 14, 1953, 156-204; 15, 1954, 146-197, desde el punto de vista histórico y formal, negando tajantemente todo origen popular a la lírica goliárdica. Opinión contraria defenderá años después Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford 1962, 2 vols.

<sup>53</sup> Highet 1954: 99, del vol.I.

<sup>54</sup> Traube 1911: 113 del vol.I.

Por su parte, A.J. Denomy<sup>55</sup> consideraba que en la creación del concepto del «amor cortés» habían contribuido tres corrientes intelectuales:

a) El misticismo neoplatónico, que enseñaba que el alma pugna por levantarse por encima del cuerpo y de la materia, para llegar a unirse con el Bien, que siempre es apetecido y aprehendido a través de la belleza.

b) La herejía albigena, cuya doctrina propugnaba que espíritu y materia pertenecen a dos esferas distintas. Consecuencia inmediata fue la predicación en demanda de un ascetismo a menudo llevado a límites extremos.

c) La filosofía y el misticismo arábigos, derivados en gran medida de la filosofía platónica.

Tenemos, pues, dos corrientes poéticas: la representada por los goliardos y la representada por los juglares. Sin embargo, ambos movimientos poéticos, siendo coetáneos, entrañan profundas diferencias<sup>56</sup>. Por un lado, el origen social y cultural de unos y otros: los goliardos suelen ser gente de estudios y vinculada a las escuelas y universidades; los juglares proceden en su mayoría del pueblo llano, del estamento más popular. Por otro lado, los medios sociales en que unos y otros se mueven son muy diferentes: los goliardos, en escuelas y universidades, al par que en tabernas y prostíbulos (según el tópico); los trovadores, por palacios y cortes, o por plazas y mercados. Consecuentemente, el tratamiento que hacen del amor es muy distinto. El trovador, imbuido de «amor cortés» y caballeresco, ve en la mujer un ideal a menudo inalcanzable y digno de veneración. El goliardo, al margen de toda galantería y postura cortés, sólo parece aspirar a la satisfacción carnal y al amor sensual. En el tema del amor, el goliardo no ve más que a la *mujer*; el trovador (que se hace eco del sentir del caballero) no ve más que a la *dama*. La disparidad de posturas es tal que el *clericus* —clérigo o estudiante—, pagado de su valía sobre todo intelectual, menosprecia al caballero (*miles*), considerándolo inferior, cuando no abiertamente hostil. Tropezamos así en más de una ocasión con una vieja disputa que trata de establecer quiénes —si los *clerici* o los *milites*— son mejores amantes, y por ello preferidos de las mujeres. A menudo la cuestión se plantea al modo de académico debate<sup>57</sup>, del que es un acabado ejemplo la *Disputa entre Filis y Flora*. En estos deba-

<sup>55</sup> Denomy 1944: 175-260.

<sup>56</sup> Paterson 1995.

<sup>57</sup> Faral 1913 (1907): 192-303, «Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles». Oulmont 1911.

tes, como obra de *clerici*, éstos resultan siempre vencedores<sup>58</sup>. Quizá el único ejemplo en que ello no sucede lo tengamos en el poemita, no latino, *Florence de Cheltenham*.

Resulta chocante la postura que la Edad Media observó ante la mujer. Frente al concepto idealizador de la dama, ampliamente difundido, se levanta, no menos difundido, un profundo sentimiento misógino. Quizá la manifestación más conspicua de ello la encontremos, sin duda, en *Le roman de la rose*, no tanto los 4.266 primeros versos, obra de Guillaume de Lorris, cuanto los 17.434 restantes, salidos de la pluma de Jean de Meung. La concepción última que Jean de Meung tenía del amor era puramente material y su única finalidad era la unión carnal. Basta recordar los cuatro últimos versos del *Roman*:

Par grant joliveté cueilli  
la fleur du biau rosier fueilli.  
Ainsint oi la rose vermeille.  
Atant fu jorz, et je m'esveille,

que en castellano suena así: «Con gran alegría conseguí la flor del bello rosal frondoso. Así logré la purpúrea rosa. Luego se hizo de día, y me despierto». El comentario de Luís Cortés<sup>59</sup> a este pasaje es concluyente: «La conquista final de la flor por el amante es la descripción, pormenorizada y apenas encubierta, de la desfloración de una doncella, con metáforas y detalles de gusto más que dudoso en ocasiones».

A menudo dicho antifeminismo venía siendo espoleado por la Iglesia, que veía en la mujer el origen de todos los vicios y perversidades. Como ejemplo de ello suelen citarse, por su demoledora rotundidad, unos hexámetros dactílicos rimados atribuidos a Hildeberto de Lavardin (1055-1133), que llegaría ser arzobispo de Tours:

Femina perfida, femina sordida, digna catenis.  
Mens male conscia, mobilis impia, plena venenis.  
Vipera pessima, fossa novissima, mota lacuna.  
Omnia suscipis, omnia decipis, omnibus una.  
Horrida noctua, publica ianua, semita trita.  
Igne rapacior, aspide surdidior est tua vita<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> A veces no son los interesados quienes debaten la cuestión, sino las mujeres. Tal sucede en el parodístico *Concilio de Remiremont*, donde unas monjas debaten qué es mejor, amar a un clérigo o a un caballero.

<sup>59</sup> Cortés 1980: 49.

<sup>60</sup> PL 171, 1428.

Versos de virulento antifeminismo compusieron también Marbodo, obispo de Rennes (1035-1123)<sup>61</sup>, y Raimundo de Rocosello<sup>62</sup>. A Pedro de Corbeil (1150-1220), profesor de teología en París antes de ser obispo de Cambrai y de Sens, se le atribuye una composición satírica titulada *Adversus eos qui uxorem ducunt*.

Empero, los goliardos no parecen compartir esa misoginia medieval, como tampoco participan de la idealización caballeresca de la dama. Se limitan a ensalzar sus atributos corporales y no aspiran más que a amarla carnalmente. Las manifestaciones poéticas de carácter erótico que se habían ensayado durante la Alta Edad Media había sido contrarrestadas por el esfuerzo que la Iglesia había puesto en espiritualizarlas. Nos hallamos ahora ante una especie de rebelión juvenil que se levanta briosa contra tal situación. Trovadores y goliardos participan de esa ruptura, si bien los últimos, libres de escrúpulos éticos, no dudan en llegar a extremos abiertamente pornográficos<sup>63</sup>. Para ellos, el amor espiritual no parece existir. A lo más que llegan, casi siempre en su vejez, es a arrepentirse melancólicamente de sus pecados de la carne, quizá con el dolor de no poder pecar de nuevo.

Resumiendo: «en el terreno erótico, la concepción carnal y sensual que los goliardos tienen de la mujer es una reacción a la vez contra la misoginia frenética de tantos autores religiosos y contra la insipidez evanescente y la abstracción descarnada de la Dama de la poesía provenzal, de los *Minnensiger* o del ‘dulce estilo nuevo’»<sup>64</sup>.

2.- El segundo tema que nos interesa aquí es su postura crítica frente a la sociedad de su tiempo y más particularmente frente a la Iglesia. La crítica social es en muchas ocasiones un elemento tópico. Por ejemplo, considerar que el mundo vive alterado y que todo marcha a la inversa de como debería ir: los estúpidos enseñan en las universidades, los proxenetas están al frente de los conventos, la casta Lucrecia se entrega a la prostitución, el severo Catón regenta una casa de mancebía, Gregorio Magno disputa en las tabernas...:

virtus migrat in vitium,  
opus transit in otium;  
nunc cuncte re a debita  
exorbitantur semita,

---

<sup>61</sup> PL 171, 1698-1699: *De meretrice*.

<sup>62</sup> *Exhortatio ad mulieres fugiendas*, *Neues Archiv* 36, 1911, 551-556.

<sup>63</sup> Para el goliardo, el amor es un arte y tiene sus grados o fases ascendentes: *visus, alloquium, contactus, oscula et factum*.

<sup>64</sup> Marcos-Oroz 1995: 41.

esto es: «la virtud en vicio se convierte; el trabajo se transforma en ocio; en una palabra: todo marcha al margen del camino que debía».

La época en que vive el poeta es vista bajo el prisma de la diatriba y de la caricatura. Pero lo cierto es que, aunque existan los vicios que critica, éstos no son ni generales ni privativos de su tiempo. En este contexto es en el que hay que interpretar, por ejemplo, el lamento constante por la decadencia intelectual, cultural y de los estudios, como hace el poeta al decir

Florebat olim studium,  
nunc vertitur in tedium,

precisamente en un momento en que Europa florecía científicamente y las universidades comenzaban a proliferar.

Tópico muy antiguo es también la crítica al poderío del dinero. En este punto, sin embargo, hallamos una cierta originalidad en el hecho de que lo que se censure sobre todo sea la preponderancia y acumulación del dinero en manos de la Iglesia, en la que sólo ve preocupaciones pecuniarias:

Clericis non morum  
cura, sed nummorum.

(Paradigmático a este respecto en una composición en prosa —pero de hondo espíritu goliárdico— titulada *Evangelio según Marcos... de plata*, en que todo el texto está confeccionado a base de retazos procedentes de las Sagradas escrituras, sacados, naturalmente, de su contexto original).

Sin embargo, son muchos los poemas que censuran rigurosa y virulentamente a la Iglesia, encarnada en sus dirigentes (Papa, cardenales, obispos, abades) y que fustiga determinados vicios de sus clérigos, sobre todo la simonía, la ambición, la lujuria y la hipocresía. Semejante postura crítica manifestada en poemas satíricos hunde sus raíces más profundas en la situación social que, desde el siglo x, vive la Iglesia en su afán por hacerse con las riendas del poder tanto espiritual como temporal de Europa. En efecto; Otón I, con la *translatio imperii* el 962, sueña con renovar la idea que Carlomagno había infructuosamente puesto en marcha: la de un Imperio cristiano que englobara en una misma sociedad a laicos y clérigos, de modo que Iglesia, Imperio y Cristiandad fueran una misma realidad social. El problema, virulento problema, radicaba en qué autoridad —Emperador o Papa— debía regir esa sociedad única.

Manifestación inmediata de ese antagonismo fue la cuestión de las investiduras. La Iglesia del siglo x no había quedado al margen del proceso general de feudalización sufrido por Europa. Del mismo modo que el señor feudal entregaba tierras a sus vasallos a cambio de su fidelidad, dispondrá también de las funciones eclesiásticas, que, al igual que las tierras, llevaban aparejados unos beneficios. Los emperadores otónidas consideraron preferi-

ble poner sus estados en feudo en manos de eclesiásticos, habida cuenta de que, a la muerte de éstos, las tierras volverían a la corona, a diferencia de aquellos feudos concedidos a los laicos, que a la postre terminaban por perderse desde el momento en que la institución feudal se convirtió en hereditaria. Semejante planteamiento produjo un amplio transvase de nobles (sobre todo segundones) al estado eclesiástico en el que veían la posibilidad de encontrar una estabilidad social y económica para su vida. La función religiosa, con los poderes y beneficios que comportaba, era así una especie de feudo en manos del señor (laico) que lo confiaba a un eclesiástico de su elección con el gesto simbólico de la investidura, y cuyo puesto, cuando quedara vacante, revertiría a manos del señor. «Es fácil ver —leemos en la *Historia general de las civilizaciones* Crouzet<sup>65</sup>— las consecuencias de esta situación: por una parte, el parentesco que en los espíritus se establece entre los cargos públicos y los feudos puede hacer confundir con la fidelidad feudal la relación que une al servidor de la Iglesia con el patrono de la misma: asimilación peligrosa, pues subordina las autoridades espirituales a los poderes temporales. Por otra parte, y no es menos grave, los señores laicos, al escoger entre los candidatos para tal o cual dignidad religiosa, consideran evidentemente mucho menos las cualidades morales que los servicios que el elegido podría prestarles (...). Semejante práctica va en desdoro de la calidad».

Problema similar habían tenido que afrontar los reformadores monásticos, y la solución más drástica y efectiva había resultado ser la de Cluny: independencia absoluta de toda ingerencia laica en los asuntos religiosos, particularmente en el nombramiento de sus jerarquías monacales. El peso de la lucha de la Iglesia por escapar a todo control laico, iniciada por León IX, recayó sobre los hombros de Gregorio VII (1073-1085), quien no sólo proclama ardorosamente la independencia de la Iglesia romana, sino que además defiende con denuedo la supremacía de la sede apostólica. El emperador, Enrique IV, acepta el reto y convoca el concilio de Worms (1076), que condena la actuación del Pontífice, a lo que éste replica con dos decisiones, canónica una (la excomunión del emperador) y política la otra (deposición de Enrique IV). Privado del apoyo de sus muy numerosos e influyentes vasallos eclesiásticos, Enrique, para recuperar el trono, no tiene más salida que retractarse y sufrir la humillación de Canosa (1077).

El enfrentamiento entre el emperador y el papado será largo y acabará por decantarse a favor del segundo. Cuando en el Concilio de Clermont (1095) el papa Urbano II logra concitar a toda la cristiandad para emprender una nueva cruzada, está en realidad mostrando el progreso del centralismo papal, que confiere valor universal, por decreto, a los reglamentos de la paz de Dios». Sin embargo, el conflicto de las investiduras concluirá con una solución negociada. En Francia se prohibió la investidura laica de obispos y aba-

---

<sup>65</sup> Crouzet 1980: 405-406.

des, al par que se cerraban los ojos ante las investiduras de beneficios menores. En Inglaterra será el Concordato de Londres (1107) el que acabe con el enfrentamiento, lo mismo que para el Imperio hará el Concordato de Worms (1122)<sup>66</sup>: se deslindará el ceremonial de elección y consagración (que es lo que confiere el poder espiritual, emanado de la Iglesia), de la ceremonia de investidura (que, a cambio de fidelidad, pone patrimonio y jurisdicción en manos del clérigo elegido).

Victoriosa la Iglesia en el largo conflicto de las investiduras, la posición del Papado resultó poderosamente reforzada. A partir de ello irá aspirando de forma paulatina al ejercicio de una autoridad universal, tanto en el plano espiritual como en el temporal. Pero la consolidación política de las monarquías nacionales suscitará, en el siglo XIII, un nuevo antagonismo entre los poderes seculares y eclesiásticos. Se desempolvarán de nuevo conceptos ya esgrimidos en tiempos de las luchas contra las investiduras, aunque ahora serán aplicados a un conflicto que presenta un planteamiento nuevo. En el siglo XI la cuestión a dilucidar era el *poder universal* sobre la Cristiandad en cuanto unidad político-religiosa; en el siglo XIII se trata del alcance del *poder absoluto*, reclamado tanto por la Iglesia como por cada Estado, que aspira a ser soberano sobre su propio territorio. El detonante del conflicto fue precisamente un prerrogativa propia de la soberanía laica: la referida, en Francia, a la imposición de cargas fiscales a los eclesiásticos, frente a los privilegios de los que gozaba la Iglesia, que se apresura (1296) a publicar la *Clericis laicos*.

Aun rebasando los márgenes temporales impuestos a nuestro trabajo, diremos que en esta ocasión el conflicto dio al traste con la teocracia pontificia. Se impusieron las tesis laicas que defendían la preponderancia del Estado, tanto en el orden institucional (la jurisdicción eclesiástica no prevalece sobre la corona) como en el orden doctrinal (la Iglesia atenderá a cuestiones espirituales, dejando en manos del príncipe cuanto es competencia exclusiva de la autoridad temporal).

Pues bien: es en el marco de este cuadro que acabamos de dibujar en sus líneas más sobresalientes en el que debe insertarse la postura crítica de los poemas goliardos<sup>67</sup>. El enfrentamiento entre el Imperio y el Pontificado, por un lado, y los ordenamientos gregorianos tendentes a la reforma del clero, por otro, espolearon vivamente la vena satírica, dando lugar a la multiplicación de poemas como a los que estamos aludiendo. Muestra de tal prolifera-

---

<sup>66</sup> Su elaboración irradió de los canonistas del monasterio normando de Bec, aunque la forma última fue obra del obispo Ivo de Chartres.

<sup>67</sup> Haskins 1972: 159 apuntó que parte de las composiciones antieclesiásticas y anticuriales de los goliardos conecta directamente con los libelos aparecidos durante la luchas por las investiduras y que gran parte de ellos continuará hasta la reforma protestante.

ción son los volúmenes publicados en los *Monumenta Germaniae Historica* bajo el título de *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum saeculis XI et XII conscripti*, Hannover 1891-1897. Bien fuera que las inclinaciones gibelinas incitaran a ello, bien fuera que el poeta juzgara directamente su propia experiencia, el caso es que sus versos censuran una y otra vez tanto el *nicolaísmo* (esto es, el desorden de las costumbres) como la *simonía* (es decir, la venalidad de funciones sagradas). Y no son sólo los goliardos quienes adoptan posturas censoras. Entre las propias órdenes religiosas se cruzan frecuentes críticas y se suscitan amargas polémicas, que descienden a veces a límites rayanos en la astracanada, como el enfrentamiento entre cistercienses y cluniacenses a propósito del uso de los calzoncillos<sup>68</sup>.

En lo tocante a las críticas, censuras y sátiras goliardas contra la Iglesia hay que desligar, pues, lo que son tópicos y clichés, de aquello que es realidad viva en la época del autor. En este sentido, el anonimato de las obras impide muy a menudo determinar el grado de credibilidad que comportan sus datos, así como la medida de la sinceridad de quien nos los transmite. Téngase en cuenta, por ejemplo, que los autores cuyos nombres conocemos no son auténticos «goliardos» en el sentido tradicional del término, sino más bien personas que escriben al estilo goliardo»; y que dichos autores ocuparon un puesto, a menudo destacado, en la maquinaria que censuran. Tal es el caso de Hugo, el Primado de Orleans, de Gualtero de Châtillon, de Serlo de Wilton, de Pedro de Blois o de Felipe, el Canciller. Incluso el caso del Archipoeta es motivo de duda para Peter Dronke<sup>69</sup>, como revelan sus palabras: «Aunque de familia noble, debió de ser, además de poeta cortesano, empleado estatal o diplomático de segunda categoría al servicio del canciller imperial, con toda seguridad muy allegado al mismo Federico Barbarroja. Por mi parte, estoy convencido de que su afición por el poeta vagabundo miserable y rebelde que tiene que pedir dinero a su señor o a su público tiene bastante más que ver con el artificio literario que con la autobiografía. Todos sus poemas denotan, estrofa tras estrofa, un juego hábil y brillante sobre el lenguaje de la Biblia y la tradición clásica, y demuestra que conoce la poesía latina con una soltura que hubiera envidiado cualquier humanista del Renacimiento. Y precisamente su mérito consiste en disimular su arte,

---

<sup>68</sup> Curtius 1976: 184: «San Benito había declarado superflua esta prenda de vestir, permitiéndola sólo para los viajes. Los monjes de Cluny parecen haberse desviado de tal precepto desde la segunda mitad del sg. X; y ya a principios se toca el tema, aquí y allá, en la polémica entre cistercienses y cluniacenses; éstos zahieren a aquéllos diciendo que no llevan calzoncillos a fin de estar más prontos a la deshonestidad; es lo que leemos, por ejemplo, en un debate en verso entre dos monjes que beben juntos y que al final llegan a las manos». Cf. A.H. Bredero, «Le *Dialogus duorum monachorum*. Un rebondissement de la polémique entre Cisterciens et Clunisiens», *Studi Medievali* 22, 1981, 501-585.

<sup>69</sup> Dronke 1995: 25-26.

haciendo parecer fácil su verso a fuerza de su tono personal y su espontaneidad. La descripción que nos hace del poeta-vagabundo (por encima de cualquier tópico literario) parece hecha para aquella sofisticada camarilla internacional de diplomáticos y legisladores, eruditos de alto copete y prelados que se movían en torno al emperador, cuya *lingua franca* era el latín y entre los cuales el Archipoeta, por nacimiento y posición, se desenvolvía a su mismo nivel».

Es decir: el problema está en delimitar hasta qué punto se trataba de una bohemia «de salón» que miraba con romántica nostalgia la vida de libertad de los primeros —y tal vez utópicos— goliardos, pero cuyo ejemplo sin duda no hubieran seguido de haber tenido ocasión de hacerlo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTONI, G. *Poesia, leggende, costumanze del Medioevo*, Módena 1927.
- BEZZOLA, R.R. *Les origines de la formation de la littérature courtoise en Occident*, París 1963.
- BOASE, R. *The Origin and Meaning of Courtly Love*, Manchester 1977.
- BRUCKMANN, J., COUCHMANN, J. «Du *Cantique des Cantiques* aux *Carmina Burana*: amour sacré et amour érotique», en *érotisme au Moyen Âge*, Études présentées au Troisième Colloque de l'Institut d'Études Médiévales, París 1977, 35-49.
- CORTÉS, L. *El episodio de Pígalión del «Roman de la Rose»*. Ética y estética de Jean de Meun, Salamanca 1980.
- CROUZET, M. (coord.). *Historia general de las civilizaciones. Edad Media*, Barcelona 1980.
- CURTIS, E.R. *Literatura europea y Edad Media Latina*, Méjico 1976 (10 ed. alemana, Berna 1948).
- DENOMY, A.J. «Inquiry into the origins of courtly love», *Mediaeval Studies* 6, 1944, 175-260.
- DRONKE, P. *La lírica en la Edad Media*, Ariel, Barcelona 1995. (La 10 ed. inglesa es de 1968).
- DUBY, G. *The Knight, the Lady and the Priest*, Londres 1984.
- ERMINI, F. *Il Golia dei goliardi*, Módena 1938.
- FARAL, E. *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, París 1913, 20 ed. (La 10 ed. es de 1907).
- HANDFORD, J.H. «The progenitors of Goliard», *Speculum* 1, 1926, 38-58.

- HASKINS, C.H. *La rinascita del dodicesimo secolo*, Bolonia 1972.
- HÉLIN, M. *La littérature latin au Moyen Âge*, PUF, París 1972.
- HIGHET, G. *La tradición clásica*, FCE, Méjico 1954. (10 ed. inglesa, Nueva York-Londres 1949).
- HILKA, A., SCHUMANN, O., BISCHOFF, B. *Carmina Burana*, Heidelberg 1930-1970, 2 vols.
- LAISTNER, L., BROST, E., NULST, W. *Carmina Burana. Leider der Vaganten*, Heidelberg 1974, 50 ed.
- MANN, J. «Satiric subject and satiric object in goliardic literature», *Mittellateinische Jahrbuch* 15, 1980, 63-86.
- MANSI, JOANNIS DOMINICUS, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia 1759ss. (Reeditado en París, Leipzig, etc.).
- MARCOS CASQUERO, M.A. «Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello», en *Estudios de religión y mito*, J.M. Nieto Ibáñez (ed.), León 1995, 132-152.
- MARCOS CASQUERO, M.A., OROZ RETA, J. *Lírica latina medieval*, BAC, Madrid 1995. Vol.I.
- MORALEJO, J.L. *Cancionero de Ripoll*, Barcelona 1986.
- NAUMANN, H. «Gab es eine Vagantendichtung?», *Der altsprachliche Unterricht* 12, 1969, 69-105.
- OULMONT, C. *Les débats du clerc et du chevalier dans la littérature poétique du Moyen Âge*, París 1911.
- PARÉ, G., BRUNET, A., TREMBLAY, P. *La résistance du xii<sup>e</sup> siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa 1993.
- PATERSON, L.M. *The World of the Troubadours. Medieval Occitan Society, ca. 1100-1300*, Cambridge 1995.
- RABY, F.J.E. *A history of secular latin poetry in the Middle Ages*, 2 vols., Oxford 1957, 20 ed.
- RIGG, A.G. «Goliard and the other pseudonyms», *Studi Medievali* 18, 1977, 65-109.
- SPITZMULLER, H. *Poésie latine chrétienne du Moyen Âge*, Brujas 1971.
- TAVANI, G. «Il dibattito sul clerico e il cavaliere nella tradizione mediolatina e volgare», *Romanistische Jahrbuch* 15, 1964, 51-84.
- TRAUBE, L. *Vorlesungen und Abhandlungen*, Munich 1911.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. *La poesía rítmica de los goliardos medievales*, Madrid 1975.
- VOLLMANN, B.K. *Carmina Burana*, Frankfurt 1987.

WADDELL, H. *The wandering scholars*, Londres 1932, 60 ed.

YARZA, C. *Carmina Burana*, Barcelona 1978.

WALSH, P.G. «Goliath and goliardic poetry», *Medium Aevum* 52, 1983, 1-9.

WALSH, P.G. «*Amor clericalis*», en *Author and Audience in Latin Literature*, ed. T. Woodman and J. Powell, Cambridge 1992, 189-203.