

REVISTA
DE
HUMANIDADES

UNED - CENTRO ASOCIADO DE SEVILLA

Revista de Humanidades

ISSN 1130-5029 / E-ISSN 2340-8995

Redacción y administración:

Revista de Humanidades
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Centro Asociado de Sevilla
Avda. San Juan de la Cruz, núm. 40
41006 Sevilla (España)
Teléfono: (+34) 954 12 95 90 / Fax: (+34) 954 12 95 91
Correo-e: rdh@sevilla.uned.es
<http://www.revistadehumanidades.com>

Consejo Editorial / Editorial Board

Dirección Editor

Fernando López Luna (UNED, España)

Directores asociados Assistants Editors

Rafael Cid-Rodríguez (UNED, España), José Domínguez León (UNED, España)

Secretario de Redacción Editorial Secretary

Eladio Bodas González (UNED, España)

Consejo de Redacción Editorial Staff

José Luis Caño Ortigosa (University of Michigan, Estados Unidos), Miguel Cruz Giráldez (Universidad de Sevilla, España), Rafael Jiménez Fernández (Universidad de Cádiz, España), Elizabeth Kissling (University of Richmond, Estados Unidos), Fernando Martínez Manrique (Universidad de Granada, España), Isabel María Martínez Portilla (Universidad de Sevilla, España) M^a del Carmen Monreal Gimeno (Universidad Pablo de Olavide, España), Teresa Murillo Díaz (UNED, España), Carlos José Romero Mensaque (UNED, España), Mariano Sánchez Barrios (Universidad de Sevilla, España), Antonio Sánchez González (Universidad de Huelva, España), Carmen de la Vega de la Muela (UNED, España), Pablo Veiguera Fernández (UNED, España).

Consejo Asesor Board of Consulting Editors

Internacional / International: Julia Cardona Mack (The University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos), María Castañeda de la Paz (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Martin Favata (The University of Tampa, Estados Unidos), María Antonia Garcés (Cornell University, Estados Unidos), David Greenwood (Cornell University, Estados Unidos), Elio Masferrer Kan (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México), Bernard Vincent (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, Francia), Amanda Wunder (Lehman College, Estados Unidos)

Nacional / National: Carlos Barros Guimeráns (Universidade de Santiago de Compostela, España), Jaime García Bernal (Universidad de Sevilla, España), Guillermo Domínguez Fernández (Universidad Pablo de Olavide, España), Fernando Fernández Gómez (Museo Arqueológico de Sevilla, España), Domingo Luis González Lopo (Universidade de Santiago de Compostela, España), Aurelia Martín Casares (Universidad de Granada, España), María Luz Puente Balsells (Universitat Autònoma de Barcelona, España), Manuel Romero Tallafigo (Universidad de Sevilla, España), Francisco Viñals Carrera (Universitat Autònoma de Barcelona, España)

Fundadores / Founders: Luis V. Amador Muñoz (Universidad Pablo de Olavide, España), Bernardo Pareja Peñas (UNED, Sevilla, España), José Domínguez León (UNED, España).

Servicio de traducción / Translation Service: Carmen López Silgo, Matilde de Alba Conejo, Carmen Toscano San Gil (UNED, España)

Bases de datos y repertorios bibliográficos en las que RdH está referenciada / Databases and bibliographic repertoires which is referenced RdH:

- ANEP/FECYT (España)
- CAPES QUALIS (Brasil)
- CARHUS PLUS+ (España)
- Catálogo Latindex (México)
- CIRC. Clasificación Integrada de Revistas Científicas de Ciencias Sociales y Humanas (España)
- Crossref
- DIALNET (España)
- DOAJ (Suecia)
- Dulcinea (España)
- ESCI. Emerging Sources Citation Index (Thomson Reuters, Estados Unidos)
- E-SPACIO (UNED, España)
- ERIH Plus (Noruega)
- Fuente Académica Plus (EBSCO, Estados Unidos)
- Google Scholar (Estados Unidos)
- Hispana (España)
- ISOC - Ciencias Sociales y Humanidades (CSIC, España)
- MIAR. Matriu d'Informació per a l'Avaluació de Revistes (España)
- MLA. Modern Language Association (EBSCO, Estados Unidos)
- PIO. Periodical Index Online (PROQUEST, Estados Unidos)
- Recolecta (España)
- REDIB (CSIC, España)
- Regenta Imperio (Alemania)
- ROMEO-Sherpa (Reino Unido)
- Ulrich's Periodicals Directory (Estados Unidos)

Edita / Publisher:

UNED. Centro Asociado de Sevilla
Avda. San Juan de la Cruz, núm. 40, 41006 Sevilla (España)

© de los textos los autores

ISSN: 1130-5029

Depósito Legal: SE-775-1988

Maquetación y producción: Fénix Editora

www.fenixeditora.com

RdH: Revista de Humanidades

ISSN 1130-5029

Nº 30 (2017)

ÍNDICE

Artículos

- El portafolio digital como herramienta didáctica: una evaluación crítica de fortalezas y debilidades
Olga Moreno-Fernández y Pilar Moreno-Crespo 11
- El modelo del mundo de Moscú en la historia de M. Elizarov “Masha”
Oksana Sizykh 31
- Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparative
Eva Lara Alberola 43
- Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez durante la Edad Moderna
José Antonio Vígara Zafra 75
- Ceremonias, mujer y jerarquía social en el modelo religioso barroco
Juan Manuel Valencia Rodríguez 95
- Percepciones sobre «lo oriental» en el arte valenciano: el caso de los Baños del Almirante
Araceli Moreno Coll 115
- Neotradicionalismo etnoconfesional en un mundo globalizado: búsqueda de base de la identificación
Larisa Anzhiganova, Valentina Asochakova y Marika Topoeva 141
- La importancia del nombre propio en la constitución del sujeto
Pau Martínez Farrero 155

<i>Reseñas bibliográficas</i>	167
Las reflexiones de Giovanni Sartori sobre la sociedad contemporánea <i>Manuel Sánchez Matito</i>	169
<i>Autores</i>	175
<i>Criterios editoriales</i>	177

RdH: Revista de Humanidades

ISSN 1130-5029

Nº 30 (2017)

CONTENTS

Articles

- The digital portfolio as a teaching tool: a critical evaluation of its strengths and weaknesses
Olga Moreno-Fernández and Pilar Moreno-Crespo 11
- The model of the Moscow world in M. Elizarov’s story “Masha”
Oksana Sizykh 31
- Examples about witchcraft in 1610 Auto de Fe of Logroño’s pamphlets, edited by Mongastón and Varesio: comparative study
Eva Lara Alberola 43
- Nobility *versus* Clergy: the patronage of the Church of Santa Marina in Fernán Núñez during the Modern Age
José Antonio Vigara Zafra 75
- Ceremonies, woman and social hierarchy in the baroque religious model
Juan Manuel Valencia Rodríguez 95
- Perceptions about «the oriental» in the Valencian’s art: the case of Admiral’s Bath
Araceli Moreno Coll 115
- Ethno-confessional neotraditionalism in a globalized world: Search for basis of identification
Larisa Anzhiganova, Valentina Asochakova and Marika Topoeva 141
- The importance of own name in the subject constitution
Pau Martínez Farrero 155

<i>Book Reviews</i>	167
Giovanni Sartori reflections on contemporary society	
<i>Manuel Sánchez Matito</i>	169
<i>Authors</i>	175
<i>Editorial Policy</i>	177

El portafolio digital como herramienta didáctica: una evaluación crítica de fortalezas y debilidades

Olga Moreno-Fernández
Universidad de Sevilla

Pilar Moreno-Crespo
Universidad de Huelva

El portafolio digital como herramienta didáctica: una evaluación crítica de fortalezas y debilidades

The digital portfolio as a teaching tool: a critical evaluation of its strengths and weaknesses

Olga Moreno-Fernández

Universidad de Sevilla

omoreno@us.es

Pilar Moreno-Crespo

Universidad de Huelva

pilar.moreno@dedu.uhu.es

Fecha de recepción: 19/09/2016

Fecha de aceptación: 17/11/2016

Resumen

Se presenta un estudio exploratorio sobre el uso del portafolio digital como herramienta educativa. La experiencia se centró en valorar las debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades de esta herramienta a partir de las apreciaciones de los participantes. De igual modo, se pretende conocer hasta qué punto su utilización potencia habilidades y competencias relevantes en el Espacio Europeo de Educación Superior, tanto a nivel individual como grupal. Para ello, se llevó a cabo un estudio de naturaleza descriptiva a través de la técnica de la encuesta (cuestionario). Los resultados muestran que se trata de una herramienta de aprendizaje valorada positivamente que favorece cuestiones como la accesibilidad al aprendizaje cooperativo o el ahorro económico y medioambiental. A partir de estas valoraciones concluimos que el portafolio digital contribuye al proceso de enseñanza-aprendizaje, favoreciendo que el alumnado sea consciente de éste, y acercándole progresivamente a un aprendizaje más autónomo y responsable.

Palabras Clave: Educación superior; Innovación; Competencias; Aprender a aprender; Aprendizaje significativo

Abstract

An exploratory study on the use of the digital portfolio as an educational tool is presented. The experience focused on assessing the weaknesses, threats, strengths and opportunities of this tool based on the participants' assessments. Likewise, it seeks to know to what extent its use enhances skills and competences relevant in the European Higher Education Area, both individually and as a group. To do this, we conducted a study of descriptive nature through technical survey (questionnaire). The results show that this is a positively valued learning tool that favors issues such as accessibility to cooperative learning or economic and environmental cost savings without printing paper. We conclude therefore that the digital portfolio contributes to the process of teaching and learning, encouraging the students to be aware of this, and progressively bringing you to a more autonomous and responsible learning.

Keywords: Higher education; Innovation; Skills; Learning to learn; Meaningful learning

Para citar este artículo: Moreno-Fernández, Olga y Moreno Crespo, Pilar (2017). El portafolio digital como herramienta didáctica: una evaluación crítica de fortalezas y debilidades. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 11-30, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Características de la experiencia. 3. Metodología utilizada en la experiencia. 4. Resultados y discusión. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

El final del siglo XX ha estado marcado por los cambios educativos que la implantación del Espacio Europeo de Educación Superior (EEES) ha supuesto para adaptar las titulaciones universitarias a las nuevas tendencias, lo cual ha requerido entender la Educación Superior de una forma distinta a como se había realizado hasta el momento.

En este sentido, se reconoce la importancia de poner en valor la necesidad de una educación a lo largo de toda la vida, incidiendo para ello en el desarrollo de competencias, tales como aprender a aprender, autonomía e iniciativa personal o la competencia digital. El conjunto de competencias conforman los pilares fundamentales de esta idea de educación permanente que continúa más allá de finalizar la educación obligatoria.

Potenciar la autonomía del ciudadano en términos de autoformación, garantiza el mantenimiento de la educación permanente en nuestra sociedad y permite la concepción dinámica de una constante adaptación al vertiginoso progreso de la ciencia, en el cual nos vemos involucrados en cada aspecto de nuestras vidas

cotidianas y que abarca igualmente los aspectos laborales (formación inicial, acceso, promoción, reciclaje, consolidación, etc.).

Los requerimientos didácticos del EEES, tal y como hemos adelantado, hacen necesario un nuevo planteamiento pedagógico en la Educación Superior. Lo que supone una serie de cambios, tales como pasar de entender al alumnado como sujetos pasivos y meros receptores de información a considerarlos como sujetos participativos, con mayor implicación en los procesos de enseñanza-aprendizaje a través de la utilización de metodologías didácticas de carácter activo.

De igual forma, esta transformación hacia el estudiante nos lleva a plantear a un docente que procura el rol de gestor de conocimientos frente al desempeño tradicional de docente como único poseedor del conocimiento. Igualmente se pretende avanzar hacia espacios de aprendizaje que vayan más allá del aula, más abiertos, y apoyados en las posibilidades que hoy día nos ofrecen las tecnologías (Beattie et al., 1997; Benito y Cruz, 2006).

En definitiva, pasar del aprendizaje academicista centrado en los contenidos impartidos en un *templo del saber*, como puede ser cualquier centro educativo, incluida la Universidad, a considerar una formación orientada al desenvolvimiento de la persona en su propia vida. Quizás sean estos de los cambios más importantes que se están introduciendo desde el punto de vista educativo, en tanto que se produce un desplazamiento desde el proceso de enseñanza hacia el de aprendizaje (Harwood, 1999). Planteamientos que requieren de una renovación metodológica, que está favoreciendo la utilización de herramientas didácticas, como el estudio de caso, los debates, el video-forum, o el portafolio, entre otros; frente a las clases magistrales-academicistas tradicionales y en donde las tecnologías de la comunicación (TIC) van incorporándose con fuerte protagonismo (Benito y Cruz, 2006; Moreno-Crespo, López-Noguero, Cruz-Díaz, 2014; Valle López, 2006). En este sentido, las tecnologías de la información y la comunicación están entrando con fuerza en la cotidianeidad y, por lo tanto, también en el entorno educativo. Enseñar a través de las TIC demanda una serie de cambios que generan una ruptura del modelo tradicional, al tiempo que suponen un reto hacia la calidad de la educación universitaria (Aguaded, López-Meneses y Alonso, 2010; González-Sánchez y García-Muiña, 2011).

Por tanto, ante estos retos, la formación inicial de los futuros profesionales, debe incorporar tanto metodologías como herramientas didácticas, que les permita desarrollar competencias relativas al trabajo en equipo y el desarrollo de hábitos de aprendizaje reflexivo, así como adquirir destrezas en el uso práctico de las tecnologías de la información y la comunicación (Gutiérrez et al., 2011; Suárez-Rodríguez et al., 2013; Cabero et al., 2014). Una forma práctica y útil de alcanzar tales fines consiste en la realización colaborativa de portafolios digitales, con ayuda de recursos informáticos adecuados, durante el proceso de formación inicial del profesional dedicado al campo social (Ruiz-Palmero, 2011; Travieso y Planella, 2008).

Entendemos que el portafolio es una herramienta ideal para ello, ya que se trata de “[...] una recopilación de evidencias (documentos diversos, viñetas, artículos, prensa, publicidad, páginas web, notas de campo, diarios, relatos,...) consideradas de interés para ser guardadas por los significados con ellas construidos” (Agra et al., 2002: 2), siendo “[...] una estrategia esencial orientada al desarrollo competencial de los estudiantes en el marco del aprendizaje a lo largo de la vida” (Sánchez-Santamaría, 2012: 33).

Podemos afirmar por tanto que se presenta como una herramienta de gran valor, tanto por su capacidad de estimular la reflexión, como por la información que aporta sobre el proceso de aprendizaje. Aunque inicialmente el uso del portafolio estaba más restringido al mundo del arte, la educación ha terminado por incorporarlo como una herramienta didáctica imprescindible dentro de las aulas (Corominas, 2000), estando actualmente vigente tanto en todas las etapas educativas, como en el desarrollo profesional.

Y es que como cabe esperar, el portafolio también ha evolucionado en los últimos años, en los que han tenido un papel notable las nuevas tecnologías, pasando así del portafolio impreso al portafolio digital o electrónico. Este último, favorecido por la creciente utilización de plataformas on-line de enseñanza que le dan cobertura (WebCT, Moodle, Open Source Portfolio Initiative), así como de recursos alternativos que facilitan los buscadores como blogs, páginas webs, wikis, etc. (Barrett, 2000; Kimball, 2002). Una tecnología que aporta un suplemento a la presencialidad, ya que contribuye a la visualización off-line, de forma asincrónica, facilitando compartir información, opiniones, datos, enlaces, vídeos, etc.

No obstante, no podemos hablar del portafolio como un modelo único, sino de distintas modalidades de portafolio (Wright et al., 1999) en función de los objetivos que persigue con su desarrollo: de aprendizaje (portafolio del estudiante), de enseñanza (portafolio del docente) o profesional.

En este trabajo nos centraremos en el desarrollo del portafolio digital del educador social y trabajador social en formación inicial en el ámbito de la docencia universitaria, como instrumento a través del que éste puede desarrollar competencias profesionales necesarias para su futura práctica profesional. Aunque cada vez más se están realizando trabajos de innovación educativa en torno a esta herramienta, consideramos necesario seguir trabajando en su implantación, atendiendo a las necesidades manifestadas por los usuarios finales, en este caso el alumnado universitario (Agra et al., 2002, 2003; Aguaded, López-Meneses y Jaén, 2013; Alfageme, 2007; García y Baena, 2009; Rico, 2009; Romero y Crisol, 2011; Sanabria y Salas, 2012).

En relación al contexto expuesto en torno al EEES, la aplicación de metodologías y herramientas que fomentan el protagonismo del alumnado, el objetivo principal del presente estudio quedó establecido en los siguientes términos: conocer la percepción del alumnado implicado en una experiencia innovadora, desarrollada durante dos cursos académicos, relacionada con el uso didáctico del portafolio digital en una

asignatura universitaria impartida en la doble titulación de Educador Social y Trabajador Social. Para ello, se ha realizado a un análisis cualitativo de las respuestas obtenidas a partir de un cuestionario final de valoración de la experiencia.

2. CARACTERÍSTICAS DE LA EXPERIENCIA

La experiencia educativa se llevó a cabo en el Doble Grado de Educación Social y Trabajo Social de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, concretamente dentro de la asignatura Educación de Personas Adultas y Adultas Mayores, de 4º curso. El desarrollo de la experiencia comprendió dos cursos académicos: 2012/13 y 2013/14. La utilización del portafolio digital durante los dos cursos en los que se ha realizado la experiencia ha sido muy similar. En un primer momento se explicó en qué consistía la elaboración de un portafolio digital, qué finalidad tenía y se presentó blogger como herramienta para su elaboración. Posteriormente el alumnado desarrolló el trabajo en pequeños grupos de tres personas, aunque en otros casos se han admitido grupos de dos personas y, en casos excepcionales, la presentación del trabajo fue



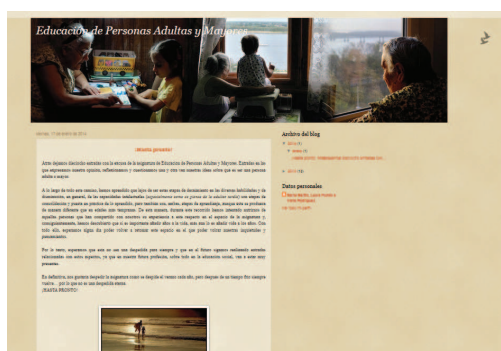
Fuente: Tomé (2013), recuperado de <http://cristinatome.blogspot.com.es/>



Fuente: Bizcocho, Gueniffey y Sarasola (2013), recuperado de <http://aprendiendoaaprenderjuntos.blogspot.com.es/>



Fuente: Duque (2013), recuperado de <http://educacionadultosymayoresandrea.blogspot.com.es/>



Fuente: Martín, Pulido y Rodríguez (2013), recuperado de <http://poryparaelcambio.blogspot.com.es/>

Figura 1: Ejemplos de portafolios digitales realizados por el alumnado. Fuente: Elaboración propia.

de forma individual. El planteamiento de la elaboración del portafolio digital ha seguido un programa de actividades obligatorias y básicas para su realización, las cuales se presentan en la guía docente de la asignatura. Este es el punto de partida para que el alumnado vaya gestionando la elaboración de su portafolio digital a lo largo del semestre. En la Figura 1 se pueden ver y acceder a algunos ejemplos de portafolios digitales realizados por el alumnado.

La finalidad del portafolio digital se orienta a servir de herramienta de apoyo de la asignatura al alumnado y de motivación para su participación en el desarrollo de los contenidos y actividades de ésta. El portafolio digital promueve la reflexión crítica del alumnado sobre lo trabajado, sobre las cuestiones que se han puesto en común y se han debatido en el aula. Debemos comprender que el principal uso del portafolio digital en esta materia es favorecer el estudio de los contenidos de la asignatura desde el primer día de clase de una forma distinta a la tradicional, propiciando de este modo el aprendizaje significativo. Por este motivo, al finalizar cada sesión de clase se presentaron unas cuestiones que el alumnado debía de responder a partir de la lectura de un documento concreto o la visualización de una película en particular (véase tabla 1), sirviendo como base al debate y la reflexión.

Tabla 1: Planificación de las sesiones de práctica y desarrollo (EPDs). Fuente: Elaboración propia a partir de Moreno-Crespo (2013a).

EPD N°	Contenido	Apoyo didáctico de la sesión	¿Qué debe incluir el portafolio digital?
1	Concepto de Educación Permanente	Análisis del artículo Pérez-Serrano (2001)	Reflexión crítica sobre lo trabajado, puesta en común y debates desarrollados.
2	Sesión Vídeo-fórum	Visionado del film “Educando a Rita” (primera parte)	
3	Concepto de Educación de Personas Adultas	Análisis del artículo Sarrate y Pérez de Guzmán (2005).	
4	Sesión Vídeo-fórum	Visionado del film “Educando a Rita” (segunda parte)	
5	Educación de adultos y las etapas vitales	Análisis del documento de Amador, Monreal y Marco (2001).	
6	Reflexión sobre el adulto mayor	Análisis y reflexión sobre documentos varios e ideas previas.	
7	Sesión Vídeo-fórum	Visionado del film “El regalo”	
8	Sesión Vídeo-fórum	Visionado del film “Tomates verdes fritos”	
9	Formador de personas adultas y mayores	Análisis del documento Amador y Monreal (2002).	

La metodología de aula combinó actividades presenciales desarrolladas en las sesiones teóricas de dos horas de duración y con el grupo clase completo (enseñanzas básicas-EB), que de forma opcional el alumnado podría incluir en su portafolio digital, junto a actividades obligatorias prácticas de dos horas de duración (enseñanzas prácticas y de desarrollo-EPD), así como trabajo autónomo orientado dirigido a la elaboración del portafolio digital. Para superar la evaluación de dicha herramienta, el alumnado tuvo que registrar como mínimo todas las actividades obligatorias prácticas realizadas, garantizando la calificación de apto. Cualquier otra aportación adicional voluntaria como actividades, comentarios, reflexiones, etc. (entre las que quedan también incluidas las actividades desarrolladas durante las EB) contribuyeron a mejorar la calificación final del portafolio digital. Tal y como queda recogido en la Guía Genérica de la asignatura (Moreno-Crespo, 2013b), se optó por una evaluación continua de la asignatura. Si bien, aquellos estudiantes que decidan no optar por este sistema de evaluación, podrían optar por una evaluación final. En este caso y dada la buena acogida de la metodología llevada a cabo para el desarrollo de las sesiones, la presencialidad durante los cursos en los que se ha llevado a cabo y se ha valorado la experiencia ha estado en el 98,9% en las sesiones de asistencia obligatoria.

3. METODOLOGÍA UTILIZADA EN LA EXPERIENCIA

Inicialmente se realizó un estudio exploratorio llevado a cabo en una asignatura de 3º del Grado en Educación Social de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (España), durante el curso académico 2011/2012. En relación a dicha valoración inicial, los resultados fueron positivos, por lo que se decidió continuar con la experiencia en el Doble Grado de Educación Social y Trabajo Social. En esta segunda fase se mejoró el cuestionario aplicado en el estudio exploratorio y se seleccionó una muestra que nos permitiera llevar a cabo el análisis dos años académicos consecutivos. Las preguntas en las que se centró la evaluación de la experiencia de innovación docente giraron en torno a: ¿Conocen el portafolio electrónico?, ¿Lo han utilizado con anterioridad?, ¿Cómo valoran esta herramienta educativa?, ¿Qué dificultades y ventajas le atribuyen?, ¿Qué calificación le pondrían a su uso?

La finalidad de estas cuestiones se centraron en contar con una valoración de debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades de la experiencia a fin de recoger tanto la valoración de los participantes, como sus sugerencias acerca de la elaboración del portafolio digital; así como analizar hasta qué punto la utilización del portafolio digital potenciaba habilidades y competencias individuales y grupales relevantes en el Espacio Europeo de Educación Superior. Para ello se llevó a cabo un estudio evaluativo de corte cualitativo y con carácter exploratorio complementado con análisis de datos descriptivos. El instrumento de recogida de datos seleccionado fue el cuestionario, por considerarlo una herramienta rápida en su aplicación y que nos

permite recabar de forma relativamente sencilla una gran cantidad de información. El cuestionario elaborado consta tanto de preguntas abiertas como de opción múltiple. Como señala Castillo (2004:565) el portafolio “puede servir también para detectar fortalezas, debilidades e intereses particulares”, por lo que al finalizar el semestre se propuso al estudiantado que reflexionaran acerca de la experiencia y que respondieran de forma totalmente anónima a este sencillo cuestionario.

Para la validez del instrumento se invitó a dos expertos, miembros del equipo docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pablo de Olavide. A partir de las aportaciones realizadas por los expertos se llevaron a cabo las correcciones oportunas que dieron como resultado el cuestionario definitivo. La muestra de la investigación corresponde a un muestreo no probabilístico de tipo casual por accesibilidad (Aliaga, 2000). Por lo cual, la muestra con la que hemos contado se compone por sujetos matriculados durante el curso 2012/2013 y 2013/2014 en 4º del Doble Grado de una titulación de la Universidad Pablo de Olavide (véase tabla 2).

Tabla 2: Muestra de estudio.

Curso 2012/2013	Curso 2013/2014
Un total de 47 estudiantes matriculados.	Un total de 43 estudiantes matriculados.
Asisten a las sesiones periódicamente y realizan la evaluación continua, formativa y progresiva un total de 46 estudiantes.	Asisten a las sesiones periódicamente y realizan la evaluación continua, formativa y progresiva un total de 43.
Contamos con 45 cuestionarios aplicados al finalizar el curso, que equivale a un 95,7% del alumnado matriculado.	Contamos con 43 cuestionarios aplicados al finalizar el curso, que equivale a un 100% del alumnado matriculado.

Fuente: Elaboración propia.

La recogida de datos se desarrolló al finalizar el primer semestre, habiendo cumplido la fecha de entrega del portafolio digital y realizado el examen evaluativo de la asignatura. Este momento se seleccionó debido a que el alumnado, ya evaluado, podría tener una percepción más completa de la influencia de la realización del portafolio digital sobre su propio proceso de aprendizaje. Y a su vez, al carecer de la presión evaluativa, sentirse más libres para ofrecer una opinión menos influenciada por la posible calificación final.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

La experiencia llevada a cabo, ha servido tanto al alumnado para reflexionar sobre su proceso de enseñanza-aprendizaje en la asignatura, con especial atención a la utilización de herramientas digitales para llevarlo a cabo, como al equipo docente para evaluar las posibilidades y limitaciones de esta herramienta educativa desde la perspectiva del propio estudiantado.

En primer lugar nos interesaba conocer si el alumnado conocía el portafolio digital antes de cursar esta asignatura. El 98,9% respondió afirmativamente, frente a un 1,1% que lo hizo de forma negativa. Una herramienta educativa que el alumnado señala haber utilizado desde el primer curso de carrera, viéndose claramente una concentración mayor de su utilización como recurso didáctico en el segundo curso. Aunque se parte de una acercamiento aproximado hemos constatado que los resultados entre curso académico/número de portafolios realizados no varía sustancialmente, pudiéndose afirmar que su utilización está consolidada en las aulas universitarias del Doble Grado de Educación Social y Trabajo Social.

De este modo, constatamos que el alumnado conoce la herramienta sobre la cual se está realizando la investigación. No obstante, sigue sorprendiendo que a pesar de estar familiarizados con el formato en papel y digital, hayan indicado dificultades en cuestiones como la organización del tiempo para su elaboración y en relación al conocimiento de la herramienta digital utilizada.

Asimismo consideramos interesante conocer si el haber dispuesto de la programación de todas las actividades desde un primer momento se valoraba de forma positiva, intentando favorecer de esta forma una mejor planificación de la asignatura en general y del portafolio en particular, puesto que la planificación es una debilidad de esta herramienta didáctica patente en otros estudios realizados (Martínez, 2009; Monclús, 2010). Un 96,6% valora positivamente haber dispuesto de esta información, frente a un 3,4% que lo considera poco relevante. No se han observado diferencias destacables entre los dos años académicos en los que se ha realizado la experiencia. Cuestión que consideramos necesario complementar con un acceso directo a los portafolio digitales de los compañeros/as, lo que un 88,7%

Tabla 3. DAFO del portafolio digital desde la perspectiva del alumnado.

Debilidades	Amenazas
1º Elevado coste en tiempo dedicado a su elaboración. 2º Necesidad de conexión a Internet para poder actualizar su trabajo y llevar un seguimiento del trabajo de los compañeros/as.	1º Falta de capacitación del alumnado para trabajar en entornos tecnológicos. 2º Inadecuada planificación del tiempo por parte del alumnado.
Fortalezas	Oportunidades
1º Favorece trabajo en grupo. 2º Motiva hacia el trabajo continuo. 3º Fomenta la capacidad de planificar el tiempo. 4º Facilita el estudio y una mejor comprensión de la asignatura. 5º Permite comprender mejor los contenidos y su asimilación.	1º El acceso abierto del portafolio digital permite la difusión de los trabajos realizados. 2º Permite un mayor ahorro económico que el formato tradicional. 3º Favorece una relación más respetuosa con el medioambiente.

Fuente: Elaboración propia.

ha valorado positivamente, frente a un 10,2% que lo valora poco y un 1,1% que no lo valora.

En cuanto a las debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades del portafolio digital en opinión del alumnado, podemos resaltar los siguientes objetos de estudio recogidos en la tabla 3.

En el Grafico 1 se presenta la distribución de frecuencias de los ítems analizados. Destacan por su representatividad, principalmente la “Falta de capacitación del alumnado para trabajar en entornos tecnológicos”, seguida por “El acceso abierto del portafolio digital permite la difusión de los trabajos realizados”, “Fomenta la capacidad de planificar el tiempo” y “Elevado coste en tiempo dedicado a su elaboración”.

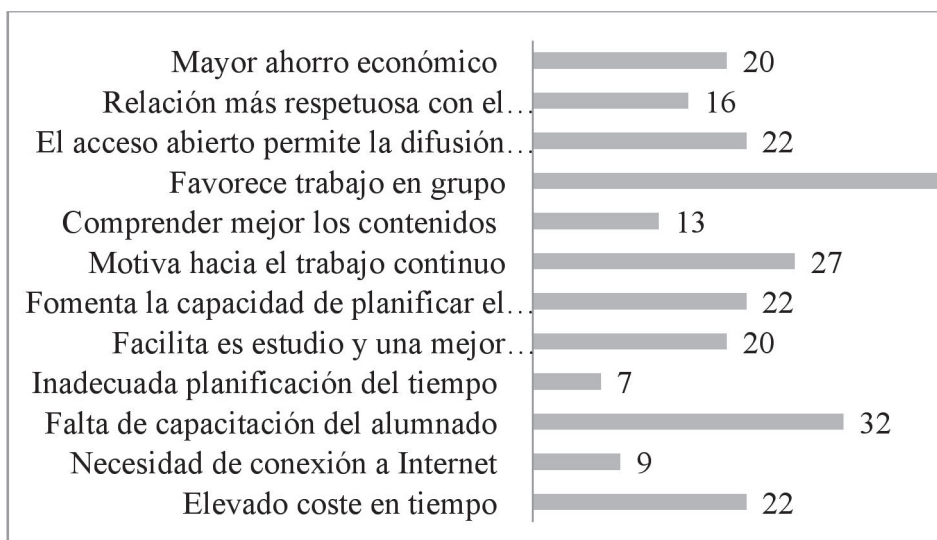


Grafico 1. Distribución de frecuencias en los ítems del DAFO.

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a las debilidades, el alumnado ha señalado el elevado coste de tiempo que es necesario dedicar a su elaboración (Sujeto 2: “Que nos requiere invertir bastante tiempo del que no disponemos”; Sujeto 47: “La escasez de tiempo, debido a las prácticas de campo y a las otras asignaturas, para poder reflexionar más y haber realizado mis entradas”; o Sujeto 75: “Principalmente la falta de tiempo, porque un portafolio digital necesita de tiempo si se quiere obtener un buen resultado”). Una debilidad puesta de manifiesto por el alumnado participante en estudios relativos al portafolios digital (Aguaded, López-Meneses y Jaén, 2013; Barragán et al., 2009; Moreno-Crespo, López-Noguero y Cruz-Díaz, 2014). Aunque esta suele ser fundamentalmente la principal debilidad que presenta el uso del portafolio digital

en el aula universitaria, en este caso hemos detectado que el utilizar plataformas de trabajo que requieren necesariamente acceso a internet para poder llevar al día el trabajo actualizado del portafolio se ha convertido en una de las principales limitaciones con las que el alumnado se ha encontrado (Sujeto 6: “Que no funcionase el Internet”; Sujeto 32: “El poderlo llevar al día. El acceso al internet me era limitado”; o Sujeto 88: “El hecho de no disponer de ordenador o conexión a Internet en ciertos momentos”).

Consideramos que las amenazas están muy ligadas a las debilidades. En primer lugar se ha detectado que el elevado coste de tiempo necesario para la elaboración de esta herramienta didáctica conlleva que el alumnado no sea capaz de planificar el tiempo que tiene que dedicarle (Sujeto 88: “El hecho de no disponer de ordenador o conexión a Internet en ciertos momentos y de tener que completarlo periódicamente pero sin plazos, pues solemos dejarlo todo para el final”; o Sujeto 56: “La acumulación de tareas, no por esta asignatura, sino por todas en conjunto”), riesgo que también han puesto de manifiesto autores como Martínez (2009) o Monclús (2010). Sin duda, la amenaza detectada que consideramos más relevante y donde este trabajo debe poner el acento es en la falta de capacitación del alumnado para trabajar en entornos tecnológicos, aun tratándose de una generación aparentemente alfabetizada en entornos virtuales. Un número considerable ha reseñado las limitaciones con respecto a la aplicación utilizada para la elaboración del trabajo, en este caso blogger, reseñando cuestiones como:

Sujeto 20: “Que no tenía ni idea de hacer un blog y que han surgido problemas técnicos para publicar entradas”.

Sujeto 29: “Poner los enlaces y subir fotos”.

Sujeto 43: “Manejar el programa y ajustar los formatos de escritura”.

Sujeto 71: “Ha sido sobre todo problemas con los links, accesos directos a otras páginas a o videos de YouTube”.

Sujeto 80: “A veces se me desconfiguraba el texto por razones extrañas/desconocidas y no era capaz de configurarlo a pesar de conocer la existencia de la versión HTML para arreglar los textos”.

Sujeto 82: “Dificultades a la hora de crear entradas con fotografías o vídeos adjuntos, porque no tengo muchas habilidades con las tecnologías”.

Estas cuestiones nos hacen reflexionar sobre la adquisición plena de competencias digitales, así como el grado de alfabetización digital del alumnado. Consideramos que a menudo se da por hecho que el tener un ordenador, una tablet, o un teléfono móvil con aplicaciones interactivas y ser capaz de utilizarlos nos capacita para hacer un buen uso de ellos y sacar el máximo partido, máxime cuando cada vez es más frecuente escuchar hacer referencia a los “nativos digitales” o “generación 3.0”. La competencia digital según señala la URV (2009), citado en Gisbert, Espuny Vidal

y González (2011), supone la adquisición de conocimientos, destrezas y actitudes basadas en el uso elemental del hardware de los ordenadores, sus sistemas operativos, el software como herramienta de trabajo, de comunicación off-line y on-line, así como el uso de las TIC que tenga que ver en los procesos de localización, acceso, obtención, selección y uso de la información, cuestiones que según este trabajo en base a las opiniones recogidas por parte del alumnado se debe trabajar más a fondo, a menos en cuestiones de software. Una formación en TIC que no debe limitarse a una asignatura en el curriculum formativo sino estar presente en toda la titulación, tal y como reclama la competencia digital que está contemplada en el grado que nos ocupa. Y es que tal y como señalan Centeno y Cubo (2013:533) es necesario “tomar conciencia de la falta de formación en TIC que reciben los estudiantes de las instituciones educativas evidenciada por el reclamo que éstos hacen de la misma“. Cuestiones que se ponen de relieve en otros estudios (Centeno y Cubo, 2013; De Moya, Hernández, Hernández, Cózar, 2011). Por lo tanto, la institución y los agentes que toman parte de ella deben potenciar también la adquisición de la competencia digital.

En cuanto a las fortalezas, cabe destacar que su uso facilita el estudio y una mejor comprensión de la asignatura, favoreciendo la planificación del tiempo de trabajo. En este sentido, se orientó durante el semestre al alumnado para que fuera elaborando las entradas al blog off-line, aprovechando los momentos puntuales de acceso a Internet para subirlas. Aunque en un primer momento, y fundamentalmente por falta de hábito, el alumnado reconoce que se vieron agobiados por la exigencia de presentación de evidencias, esto les sirvió de acicate para organizarse mejor el tiempo, de forma que el cumplimiento de las tareas no llegara a representar un inconveniente en el desarrollo del portafolio (Sujeto 45: “Una de sus ventajas es que favorece la organización del tiempo”). También Barberá et al. (2009) y Monclús (2013) coinciden con el alumnado en que esta es una fortaleza del portafolio digital, posteriormente y a medida que el trabajo iba avanzando coincidieron en que este formato era más motivador de cara al trabajo continuo de la asignatura (Sujeto 40: “Permite trabajar de forma diaria y ordenada”), además de que les permitía comprender y asimilar mejor los contenidos (Sujeto 32: “Las ventajas que tiene, en mi opinión, es que nos ha “obligado” a trabajar, revisar,...el trabajo que realizábamos en cada EPD, lo que nos ha facilitado la materia a la hora de estudiar”; o Sujeto 33: “[...] al estar en continuo trabajo, subiendo actividades me ha permitido conocer mejor los contenidos de la asignatura”).

Las oportunidades que brindan esta herramienta educativa son fundamentalmente que permiten favorecer el trabajo en grupo, una competencia imprescindible en el mundo en el que actualmente vivimos y que teniendo presente el grado de estudio en el que nos encontramos es más que necesaria adquirir. Consideramos que el alumnado está de acuerdo en que se ha respondido a este objetivo a través de la realización del portafolio digital, tal y como señalan ejemplos como Sujeto 17: “Trabajo en grupo”; o Sujeto 14: “[...] mejora del trabajo en grupo [...]”. Además el formato elegido

para el portafolio permite conocer no solo las aportaciones del resto de los grupos, sino también se pone a disposición de usuarios interesados en la temática de trabajo, lo que favorece el dar a conocer sus trabajos a distintos niveles, algo que valoran positivamente. Ejemplo de ello son comentarios como:

Sujeto 23: “El tener acceso entre el mismo grupo hacia los demás grupos”.

Sujeto 35: “Es muy útil, por la utilización de Internet, pueden verlo en todas partes del mundo y podemos compartir información con otros compañeros”.

Sujeto 36: “El poder conocer las opiniones del resto de grupos, ya que al estar separados en grupos desconocemos las opiniones de los demás”.

El portafolio digital debe permitir por tanto que el alumnado sea capaz de mostrar las competencias adquiridas más allá de la transcripción estática. La utilización del blog cumple este requisito, el interactuar con otros compañeros u otras personas interesadas en lo que están trabajando les permite abrirse al mundo a distintos niveles, personal, académico y profesional, siendo numerosos los trabajos realizados sobre el portafolio que han puesto especial atención en el desarrollo de competencias (Centeno y Cubo, 2013; Salinas, 2004; Perazzo, 2008).

Una de las oportunidades que nos ofrece el portafolio digital, y que nos ha parecido relevante destacar, es la contribución medioambiental que debido al formato permite ahorrar papel, un aspecto que está poco presente en los trabajos realizados sobre ventajas e inconvenientes de este formato. El trabajo de Moreno-Crespo, López-Noguero y Cruz-Díaz (2014) contempla esta contribución medioambiental que el portafolio digital hace al entorno, debido al ahorro de papel que conlleva, lo que favorece a contaminar algo menos, aunque no profundiza en la cuestión, limitándose a presentar algunas de las respuestas obtenidas. En este caso y para el estudio que nos ocupa consideramos relevante ejemplificar alguna de las observaciones realizadas por el alumnado en referencia a esta oportunidad que nos ofrece el portafolio digital:

Sujeto 12: “Qué es más cómodo y económico ya que no tienes que imprimir en papel”.

Sujeto 13: “[...] no hay que gastar dinero al o ser necesario imprimirlo”.

Sujeto 25: “El ahorro económico”.

Sujeto 37: “[...] contribuimos a no contaminar el medio ambiente con folios”.

En base a las respuestas obtenidas, podemos determinar por tanto, que tras los primeros momentos de adaptación a la forma de trabajo que requiere la elaboración del portafolio digital (a nivel de destrezas tecnológicas y de elaboración de evidencias de aprendizaje, así como de gestión del tiempo dependiente de las posibilidades de conexión a Internet), la valoración sobre la incidencia de esta herramienta sobre su propio proceso de enseñanza-aprendizaje es positiva. Destacamos, que tras

la realización de la evaluación y teniendo acceso en todo momento a todos los portafolios digitales, los estudiantes perciben como beneficioso el trabajo realizado durante el semestre, llegando a reconocer que ha favorecido la preparación para la realización del examen. Desde otro nivel, se destaca la contribución a nivel ecológico y económico de prescindir del papel y la impresión.

5. CONCLUSIONES

La decisión de utilizar el portafolio digital como eje central de trabajo de la asignatura de Educación de Personas Adultas y Adultas Mayores, planteó de la necesidad de innovar en el aula favoreciendo metodologías de enseñanza-aprendizaje que respondieran a los planteamientos educativos actuales. Una propuesta educativa que se analizó y reflexionó teniendo presente el trabajo que deberían realizar alumnado y profesorado, finalidad de la experiencia, potencialidades de la herramienta educativa, en este caso el portafolio digital, y el interés de éste para el ámbito profesional del alumnado.

En este caso, la experiencia e investigación realizada a partir del trabajo de aula sobre el uso educativo del portafolio digital ha puesto de manifiesto la existencia de las interesantes ventajas que aportan este tipo de actividades a la mejora de la educación en general y de la formación profesional en particular (Aguaded, López-Meneses y Jaén, 2013; Agra, Gewerc y Montero, 2002), especialmente cuando se utilizan recursos TIC para su elaboración (Gutiérrez et al., 2011; MacKinnon y Aylward, 2009). Además se ha observado que los educadores y futuros profesores desarrollan ideas, actitudes y motivaciones interesantes cuando aprenden a trabajar con el portafolio digital (Moreno-Crespo, López-Noguero y Cruz, 2015) y con herramientas informáticas que favorecen su elaboración. Tales trabajos ponen de manifiesto la necesidad de tener en cuenta las opiniones de los futuros profesionales sociales sobre aspectos que pueden ser importantes para la formación inicial como son el fomento del aprendizaje reflexivo, la familiarización con los métodos activos de enseñanza y aprendizaje, el trabajo colaborativo y el desarrollo de competencias profesionales en el uso de las TIC (Rubia y Guitert, 2014). Podemos afirmar que “se han considerado como muy positivas sus potencialidades educativas en el desarrollo de capacidades de trabajo individual y colaborativo, tanto en contextos presenciales como on line” (Dorado y Beltrán, 2012:16).

Concluimos por tanto, que el portafolio digital es una herramienta bien valorada por el alumnado, haciendo especial alusión a que su realización le permite planificarse mejor, flexibilizar el tiempo, facilita la organización del estudio, además de una mejor comprensión de la asignatura. Es reseñable que incide en la mejora de competencias en las tecnologías de la información y comunicación, aunque es la dificultad que con mas frecuencia aparece en el DAFO. Aunque hay aspectos a mejorar destacables, como el elevado coste de tiempo que es necesario para su

elaboración debido al poco manejo de los programas o recursos que se les solicita, así como la no disposición de Internet fuera de los recintos universitarios. A pesar de estas limitaciones, el alumnado reconoce la aportación que el portafolio digital supone tanto a nivel académico como profesional.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agra, María Jesús; Gewerc, Adriana y Montero, María Lourdes (2003). El portafolios como herramienta de análisis en experiencias de formación on-line y presenciales. *Enseñanza: Anuario Interuniversitario de Didáctica*, n. 21, p. 101-114.
- Aguaded, José Ignacio; López-Meneses, Eloy y Alonso, Laura (2010). Formación del profesorado y software social. *ESE: Estudios sobre Educación*, n. 18, p. 97-114.
- Aguaded, José Ignacio; López-Meneses, Eloy y Jaén, Alicia (2013). Portafolios electrónicos universitarios para una nueva metodología de enseñanza superior. Desarrollo de un material educativo multimedia (MEM). *Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento (RUSC)*, vol. 10, n. 1, p. 7-28.
- Alfageme, María Begonia (2007). El portafolio reflexivo: metodología didáctica en el EEES. *Educatio Siglo XXI*, n. 25, p. 209-226
- Aliaga, Francisco (2000). *Bases epistemológicas y proceso de investigación psicoeducativa*. Valencia: C.S.V.
- Amador, Luis y Monreal, María del Carmen (2002). *La figura del formador en el ámbito profesional, educación permanente para todos*. Madrid: UNED.
- Amador, Luis; Monreal, M^a del Carmen y Marco, M^a José (2001). El adulto: Etapas y consideraciones para el aprendizaje, *Eúphoros*, n. 3, p. 97-112.
- Barragán, Raquel; García, Rafael; Buzón, Olga; Rebollo, María de los Ángeles y Vega, Luisa (2009). E-portafolios como estrategia de aprendizaje y evaluación: innovación en el EEES. En María José Martínez (Coord.). *El portafolios para el aprendizaje y evaluación: utilización en el contexto universitario* (75-102). Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Barret, Helen C. (2000). Create your Own Electronic Portfolio: Using 2off-the-shelf software to showcase your own or student work. *Learning and Leading with Technology*, vol. 27, n. 7, p. 14-21.
- Beattie, Vivien; Collins, Bill y McInnes, Bill (1997). Deep and surface learning: a simple or simplistic dichotomy? *Accounting education: an international journal*, vol. 6, n. 1, p. 1-12.
- Benito, Agueda y Cruz, Ana (2006). El nuevo papel del alumno bajo la perspectiva de Bolonia. *Crítica*, n. 934, p. 32-33.
- Bizcocho, María Lucía; Gueniffey, Rosalía y Sarasola, Alberto (2013). *Educación de personas adultas y mayores* (blog). Disponible en: <http://aprendiendoaaprenderjuntos.blogspot.com.es/>. [Consulta: 28 de agosto de 2016]

- Cabero, Julio; Llorente, María del Carmen y Rodríguez-Gallego, Margarita R. (2014). Estudio y análisis de e-actividades formativas para PLE. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, n. 79, p. 83-94.
- Corominas, Enric (2000). ¿Entramos en la era portafolios? *Bordón*, vol. 52, n. 4, p. 509-521.
- Dorado, Carlos y Bertrán, Marta (2012). Análisis del uso y apropiación social de un sistema de E-portafolio para la enseñanza y el aprendizaje. *Revista del Congrés Internacional de Docència Universitària i Innovació (CIDUI)*, n. 1, p. 1-19.
- Duque, Andrea (2013). *Educación de personas adultas y mayores* (blog). Disponible en: <http://educacionadultosymayoresandrea.blogspot.com.es/>. [Consulta: 30 agosto 2016]
- Escolano, Carmen; García, Encarna; Pallás, Mercé; Miñarro, Monserrat, Vázquez, Santiago; Marqués, Anna y Lluch, Anna (2015). Pasaporte a la profesión en el Grado de Farmacia. *REIRE: revista d'innovació i recerca en educació*, vol.8, n. 1, p. 1-16.
- García, Belén y Baena, Rafael (2009). El uso del portafolio en la docencia universitaria: experiencia de renovación metodológica en la asignatura de Geomorfología Fluvial (titulación de Geografía). *Revista Iberoamericana de Educación*, vol. 49, n. 3, p. 1-11.
- Gisbert, Mercé; Espuny Vidal, Cinta y González, Juan (2011). INCOTIC. Una herramienta para la autoevaluación diagnóstica de la competencia digital en la universidad. *Profesorado: revista de currículum y formación de profesorado*, vol. 15, n. 1, p. 76-89.
- González-Sánchez, Rocío y García-Muiña, Fernando E. (2011). Recursos eficaces para el aprendizaje en entornos virtuales en el Espacio Europeo de Educación Superior: análisis de los edublogs, *ESE: Estudios sobre Educación*, n. 20, p. 161-180.
- Gutiérrez, Prudencia; Yuste, Rocío; Cubo, Sixto y Lucero, Manuel (2011). Buenas prácticas en el desarrollo de trabajo colaborativo en materias TIC aplicadas a la educación. *Profesorado: Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, vol. 15, n.1, p. 179-194.
- Harwood, Elaine M. (1999). Student perceptions of the effects of classroom assessment techniques (CATs). *Journal of Accounting Education*, vol. 17, n.1, p. 51-70.
- Kimbal, Miles (2002). *The Web Portfolio Guide: Creating Electronic Portfolios for the Web*. EEUU: Longman Publishers.
- López-Noguero, Fernando (2005). *Metodología participativa en la enseñanza universitaria*. Madrid: Narcea.
- MacKinnon, Gregory R. y Aylward, M. Lynn (2009). Models for Building Knowledge in a Technology-Rich Setting: Teacher Education. *Canadian Journal of Learning and Technology*, vol. 35, n. 1, p. 1-7.
- Martín, María; Pulido, Laura y Rodríguez, Irene (2013). *Educación de personas adultas*

y mayores (blog). Disponible en: <http://poryparaelcambio.blogspot.com.es/>. [Consulta: 2 septiembre 2016]

- Martínez, María José (2009). *El portafolio para el aprendizaje y la evaluación. Utilización en el contexto universitario*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Monclús, Ana María (2010). Una experiencia docente de aplicación del portafolio del estudiante en Contabilidad. *Revista de Educación en Contabilidad, Finanzas y Administración de Empresas*, vol. 1, n. 1, p. 21-42.
- Moreno-Crespo, Pilar (Coord.) (2013a). *Guía Específica* (no publicada). Sevilla: Universidad Pablo de Olavide. Facultad de Ciencias Sociales.
- Moreno-Crespo, Pilar (Coord.) (2013b). *Guía Genérica* (no publicada). Sevilla: Universidad Pablo de Olavide. Facultad de Ciencias Sociales.
- Moreno-Crespo, Pilar; López-Noguero, Fernando y Cruz- Díaz, María del Rocío (2014). Portafolio digital: un nuevo formato de aprendizaje. *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, n. 28, p. 83-94.
- Perazzo, Mónica Isabel (2008). La ruta de la alfabetización digital en la educación superior: una trama de subjetividades y prácticas. *Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento (RUSC)*, vol. 5, n. 1, p. 1-10.
- Pérez-Serrano, Gloria (2001). Aprender a lo largo de la vida. Desafío de la sociedad actual, *Revista Ágora digital*, n. 1, p. 1-17.
- Prender, María Paz y Sánchez, María del Mar (2008). Portafolio electrónico: posibilidades para los docentes. *Pixel-Bit: Revista de medios y educación*, n. 32, p. 21-34.
- Rico, Ana María (2009). El portafolio en las prácticas de enseñanza del grado en maestro en educación primaria. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, vol. 13, n. 3, p. 37-45.
- Romero, María Asunción y Crisol, Emilio (2011). El portafolio, herramienta de autoevaluación del aprendizaje de los estudiantes. Una experiencia práctica en la Universidad de Granada. *Revista Docencia e Investigación*, n. 21, p. 25-50.
- Rubia, Bartolomé y Guitert, Montse (2014). ¿La revolución de la enseñanza? El aprendizaje colaborativo en entornos virtuales (CSCL). *Comunicar*, n. 42, p. 10-14.
- Ruiz-Palmero, Julio (2011). Herramientas para la investigación en Tecnologías de la Información y la Comunicación. Casos de estudio. *Profesorado. Revista de Curriculum y Formación del Profesorado*, vol. 15, n.1, p. 139-149.
- Sanabria, Marcela y Salas, Adriana (2012). Acercamiento a la percepción del estudiantado sobre el portafolio como técnica de evaluación en un sistema de educación a distancia. *Revista Espiga*, vol. 12, n. 26, p. 57-69.
- Sánchez-Santamaría, José (2012). El E-portafolio en la docencia universitaria: percepciones de los estudiantes y carga de trabajo. *REID. Revista Electrónica de Investigación y Docencia*, n. 7, p. 31-55.

- Sarrate, María Luisa y Pérez De Guzmán, María Victoria (2005). Educación de personas adultas situación actual y propuestas de futuro, *Revista de Educación*, n. 336, p. 41-57.
- Suárez-Rodríguez, Jesús M; Almerich, Gonzalo; Gargallo, Bernardo y Aliaga, Francisco M. (2013). Las Competencias del profesorado en TIC: Estructura Básica. *Educación XXI*, vol. 16, n. 1, p. 39-62.
- Travieso, José Luis y Planellas, Jordi (2008). La alfabetización digital como factor de inclusión social: una mirada crítica. *Uocpapers. Revista sobre la sociedad del conocimiento*, n. 6, p. 1-9.
- Tomé, Cristina (2013). *Educación de personas adultas y mayores* (blog). Disponible en: <http://cristinatome.blogspot.com.es/>. [Consulta: 25 agosto 2016]
- Valle López, Javier Manuel (2006). El “proceso de Bolonia” a lo fácil. *Crítica*, n. 934, p. 16-19.

The model of the Moscow world in
M. Elizarov's story "Masha"

Oksana Sizykh

North-Eastern Federal University (NEFU), Yakutsk

Russian Federation

The model of the Moscow world in M. Elizarov's story "Masha"

El modelo del mundo de Moscú en la historia de M. Elizarov "Masha"

Oksana Sizykh

North-Eastern Federal University (NEFU), Yakutsk

Russian Federation

777ruslit@mail.ru

Fecha de recepción: 03/09/2016

Fecha de aceptación: 07/12/2016

Abstract

The Russian literature of the early XXI century demonstrates authors' aspiration to assess various social and cultural processes taking place in Moscow – the historical and spiritual centre of Russia. The study of a text as a phenomenon of culture, in which a nation's mentality is reflected and symbolic spatial realia are formed, contributes to revealing the cultural originality of the nation, its moral priorities.

The importance of studying the semantics of the Moscow space in M. Y. Elizarov's post-modernist prose is specified by a number social and cultural factors, among which are the change of the life value paradigm, moral imperatives and ethical traditions forming Moscow's new mythology. In connection with the latest events in Ukraine, the new status of the Crimea, Russia's self-determination in the global political and cultural space, this paper gains special relevance.

Keywords: Postmodernism; Russian literature; Moscow text; Moscow world model; Mikhail Elizarov

Resumen

La literatura rusa de principios del siglo XXI demuestra la aspiración de los autores de evaluar diversos procesos sociales y culturales que tienen lugar en Moscú, el centro histórico y espiritual de Rusia. El estudio de un texto como fenómeno de cultura, en el que se refleja la mentalidad de una nación y se forman símbolos espaciales reales, contribuye a revelar la originalidad cultural de la nación, sus prioridades morales.

La importancia de estudiar la semántica del espacio de Moscú en la prosa post-modernista de M. Y. Elizarov está especificada por un número de factores sociales y culturales, entre los cuales se encuentran el cambio del paradigma del valor de la vida, los imperativos morales y las tradiciones éticas que forman la nueva

mitología de Moscú. En relación con los últimos acontecimientos en Ucrania, el nuevo estatuto de Crimea, la autodeterminación de Rusia en el espacio político y cultural mundial, este documento adquiere especial relevancia.

Palabras clave: Postmodernismo; Literatura rusa; Textos sobre Moscú; Modelo mundial de Moscú; Mikhail Elizarov

Para citar este artículo: Sizykh, Oksana (2017). The model of the Moscow world in M. Elizarov's story "Masha. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 31-42, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Aim and methods. 2. Results. 3. Discussion. 4. Conclusion. 5. References.

1. AIM AND METHODS

The object of the research is the polysemous space of Moscow as a fragment of the Russian spiritual culture reflecting the human mind. The study focuses on the structural semantic elements of the Moscow space in the post-modernist prose.

The material for this research is M. Iu. Elizarov's story "Masha" from the author's collection "My vyshli pokurit na 17 let..." ["We stepped out for a smoke for 17 years..."] representing a creative case of the Moscow space interpretation.

The aim of this article is to interpret the model of the Moscow world in M. Elizarov's prose.

The leading method used in this research is the structural and semantic analysis, enabling us to ascertain the structure of the semantic field of the image of Moscow, and the realia that verbalize and visualize it. The comparative method helps us to reveal the distinctive features of the post-modernist space of Moscow in the story by M. Elizarov (2012).

2. RESULTS

The research determines the structural elements of the Moscow world model; the motives and images, representing the picture of Moscow in the beginning of the XXI century are revealed.

Our analysis appeals to one of the crucial problems of the modern humanitarian knowledge – the comprehension of life in Moscow by changing generations.

M. Elizarov's prose is little studied, and there are no research works dedicated to the picture of Moscow in his writings. In this article the model of Moscow metropolitan world is revealed and investigated for the first time.

The article's theoretical value consists in the further development of the problem

of the “Moscow text”, connected with the investigation of the capital’s cultural and historical phenomena through people’s private life.

The practical significance of the paper is determined by the possibility of using the received results in giving a course of lectures on the actual problems of the history of the Russian literature and culture, and also in country-specific studies, cross-cultural communication through teaching Russian as a foreign language, in undergraduate and postgraduate research connected with the study of the specific mentality and culture of the Russian people.

3. DISCUSSION

A number of foreign papers are dedicated to the study of cultural phenomena, including the religious ones, directly connected with the modern fiction; among them are the researches of Z. Mohamed and U. M. M. Tahir (2013), U. M. M. Tahir (2010, 2012), D. L. Gugin (2008), R. Manqoush, N. M. Yusof and R. S. Hashim (2013), F. Ferdinal (2013), D. Zhang- Cziráková (2012). Foreign scholars, e.g. P. Mazzarello (2001), conduct interdisciplinary researches with the focus on the Russian classics’ works.

The perception of the capital in the XVIII-XXI centuries takes a lot of place in the works of V. N. Toporov (1995), Iu. M. Lotman (n. d.), N. E. Mednis (2011), N. M. Malygina (2005), A. P. Liusyi (2013), S. Monas (1983), R. Wortman (1985) and other researchers.

This paper considers M. Elizarov’s postmodernist outlook on Moscow’s toponyms and other realia of the capital connected with his view of Moscow as a woman-city. The evaluation of the city given by the writer radically reviews the traditional aesthetic postulates about Moscow.

In the context of this paper, under world model we understand an author’s system of ideas about reality, and also a person’s interrelation with this reality.

The model of the Moscow world identifies a person’s “ego” in the context of many metropolitan realia, determining an individual’s life and explaining reality.

In his story “Masha”, M. Elizarov masters the archetypal dichotomy of the virgin-city and the whore-city, communicating a confession, which is not only a narrative, but also becomes a device of creating the images of the protagonist – the poet – and of Moscow. The romantic character of the poet’s confession, who came to Moscow, on the one hand, is perceived as a self-confession, on the other hand, it brings to the reader the facts of his private biography, showing how much the standards of life are deformed today.

The comprehension of the Moscow world by the hero-narrator is based on sense perception, “Kogda ty ushla ot menia, tochnee, ne ushla, a prosto oborvala telefonnyi razgovor, slovno ostupilas i nechaianno vyronila ego iz ruk <...>”

["When you left me or, more exactly, not left, but simply interrupted a phone call, as if you stumbled and by chance dropped it from your hands <...>"] (Elizarov 2012, 8). The story's character, the poet, is distinguished by his noble attitude to three women: his darling, Masha – a random acquaintance from "Google", and his spouse, left behind in another city. After parting with the "belokuraia" ["blond"] and "merelinopodobnaia" ["*Marilyn*-like"] (Elizarov 2012, 13) darling, he critically assesses Masha, involuntarily comparing her with the darling's image. In his new state of parting with the fair beloved, "trogatelnoe uglovatoe pugalo iz gugla" ["the pathetic awkward fright from Google"] (Elizarov 2012, 14) turns into "malchika-kaleku" ["a crippled boy"] (Elizarov 2012, 19). The accent shifts from naivety, kindness and sincerity of the virtual heroine, unskillfully writing verses, sending original compliments to her revered poet, to her physical defects, "Esli dopustit, chto Mashiny zuby byli napechatany v taims niu roman kegl dvenadtsat, to dva zaglavnykh ee reztsa byli vosemnadtsatoi verdanoi" ["Assuming that Masha's teeth were typed in Times New Roman 12, her two capital incisors would be Verdana 18"] (Elizarov 2012, 19). The physical parameters speak about aesthetic alienation both of Masha and of the poet from each other and from the world.

On parting with his beloved, the hero-narrator tries to find another sweetheart. Masha becomes her – an unbalanced person, who wins over the lonely writer, left without a muse, with her naive verses full of "natuzhnyimi metaforami" ["strained metaphors"] (Elizarov 2012, 15). In her description, the discrepancy between her appearance and the poet's expectations is highlighted. As early as in the story title, M. Elizarov indicates the heroine. The name belongs to a lonely person, protesting hard against her disconnection with the world. Having met the narrator, Masha gets into a critical state of alienation. The problem of the paradoxical interrelations of the girl with the outside world is considered by the author as a typical one in the modern conditions of the contradictory Moscow reality.

The same can be said about the hero – the poet. Masha's presence in his life is destined to relieve his loneliness. His first date with Masha takes place in the Pushkin's area – near one of the most well-known spiritual symbols of the capital. The lines engraved on the pedestal "I dolgo budu tem liubezen ia narodu / Chto chuvstva dobrye ia liroi probuzhdal" ["And long the people yet will honor me / Because my lyre was tuned to loving-kindness" – translated by Avril Pyman] argue with the events of the story. Masha manages to wake up a good feeling in the hero, but not for long. Her trick in the Coffee House (she splashes out coffee on the guests) hastens the end of the unbegun relationship between her and the narrator. The characters try in vain to overcome the senselessness of their existence. The author provides the place of their date with a hidden meaning. The monument of Pushkin reminds of the sense of self-preservation of life and stability of its moral bases.

The hero's feelings are realized in unexpected comparisons and complex metaphors: "<...> kak boevoi radist, vyklikal tvoi nomer tri chasa kriadu" ["<...> as

a combat radioman, I called out your number three hours in a row”] (Elizarov 2012, 8). The special view of the capital life, chosen by M. Elizarov, objectively exposes the picture of the everyday Moscow, the semantics of its inner space connected with the traumatized souls of the people living in the capital.

On the basis of the myth of the virgin-city and the whore-city, M. Elizarov realizes a “love element” in a private situation. The motive of the Moscow myth, described by M. P. Odesskii as “Moscow is the place of death / parting with one’s beloved” (Odesskii 1998), is transformed by M. Elizarov into a complex of motives – duality, home and loneliness.

The motive of duality is revealed, above all, in the destroyed harmony of relations of the man and the world, disruption of the hero’s mind. The poet came to Moscow to work and seemed to meet a real love. The ideal Moscow world attracts the character. He thinks that it is in the capital that he will improve his life. But his darling leaves him. After that the character exists in two worlds simultaneously – in a deep love dimension, which is now only in his dreams and memories, and in a really ugly place. The hero considers love to be a guaranty of harmonization of his inner “ego”, which is “bifurcated” in female images – the blond beauty and the poetess Maria, “Ia <...> byl pochti uveren, chto Masha vygliadit slovno tvoia dobraia raznovidnost” [“I <...> was almost sure, that Masha looked like your kinder variety”] (Elizarov 2012, 18). The dichotomy of the virgin-city and the whore-city helps to reveal the ambivalence of the hero’s dual relationship with Masha and the beauty, respectively. The glaring contrast of the two female images, detects the poet’s strive to get rid of the false double of his beloved woman and join her: “Ia byl blizok k dikarskoi reaktsii – otmakhivaias rukavami krichat: – Chto za duratskie shutki? Gde nastoiashchaia Masha?!” [“I was near to a savage reaction – to shout, flailing my arms, ‘Is this a foolish joke? Where is the real Masha?!’ ”] (Elizarov 2012, 20). The hero has not met a double of his darling. The motive of duality offers the hero an illusory way of overcoming his inner crisis.

M. Elizarov travesties the actions and behavior of Masha. The girl passes a deceit off as truth. The hero, not willing to meet the poetess, realizes it, when he gets her messages – invitations for a date. The situation of SMS-communication of the characters finishes with the message about the girl’s death (the author’s address to the archaic formula “Moscow is the sweetheart’s death place”). The poet suspects the girl’s game, “Proshchanie s Mariei sostoitsia zavtra v 11 utra. Priezhaite po adresu metro Pervomaiskaia <...> Vprochem znal, chto ne poedu: pervomaiskii adres za verstu razil pervoaprelskim pokhoronnym farsom” [“Maria will lie in state tomorrow at 11. Come to this address near the Pervomayskaya subway station <...> However, I knew that I wouldn’t go – the Pervomayskaya address reeked of an April Fools’ funeral farce”] (Elizarov 2012, 30). The opposition “farce – reality” is regarded as the heroine’s spiritual death. Metro Pervomayskaya and Tyoply Stan, where the poet lives, are situated at the opposite ends of Moscow, emphasizing the

opposition "far – near". The playing dimension of Moscow gives Masha the right to a specific form of life in the city. Mystifying her life, Masha becomes a creator of the inner metropolitan world. Masha's awkward poetic attempts present a version of her another being and a cultural code of a complex metropolitan life. Masha lacks rootedness in the world because of a mental illness, while the poet does so because of his denying moral norms.

The disharmony in the relation "I – Moscow" leads to an existential conflict of the man in the relation "I – the world". The idea of two worlds is assumed as a basis of M. Elizarov's views of the Moscow world – the ideal and the real, and determines the structure of the model of the capital's world.

M. Elizarov actualizes the problems of the meaning of life and personality, being in the state of the deepest spiritual crisis, which explains the hero's search for life guidelines in love.

M. Elizarov's ideas about a person's existence in the Moscow world include the description of the narrator's life near the Tyoply Stan subway station. The poet himself defines his rented lodgings as "nishchii ugol" ["a beggar's dwelling"] (Elizarov 2012, 9). The dual name of the station, enters the real context of the heroes' life, overcomes the cliché interpretations of the Moscow space as a single territory. The words "Tyoply Stan" ["Nomads' Warm Camp"] are perceived by the hero as "zasakharenniy frukt" ["candied fruit"] stuck together (Elizarov 2012, 10). Such view of the Moscow territory is determined by the process of the population's migration – colonization by people from other towns.

M. Elizarov's Moscow displays a symbolism of the world centre. The land of Tyoply Stan becomes sacral. Geographically, here is the highest place in the city.

The poet rents a room, "v kotoroi otsutstvovala dver, vmesto nee nispadala otstavnaia shtora, a okno zanaveshivala pylnaia gardina, pokhozhaia na ispolinskii bint" ["in which there was no door; instead of it, a drapery hung down, and a dusty curtain covered the window like a gigantic bandage"] (Elizarov 2012, 10). The capital's space is recreated through the image of a badly furnished room.

The motive of the house reminds of an idea of a human's happy life and the necessity of overcoming homelessness. Moscow, where every person used to find a shelter, enables the hero to value a home space, protected from outside inference. The metaphorical conversion of home into "ugol" ["a corner, dwelling"] symbolizes the opposition of "home – anti-home".

The idyllic Moscow space is represented by the image of the narrator's beloved woman's unapproachable apartment, "Ia namerevalsia tebia karaulit u tvoego podieзда – vnutr doma bylo ne popast <...>" ["I intended to watch you near your entrance – it was unreal to get into the house <...>"] (Elizarov 2012, 9). The image of the house-shelter giving rest and security is combined with the image of the beloved woman's house and forms a hidden inner space of Moscow.

To his sweetheart's house the hero opposes the bookstore, which temporarily gave shelter to him, "Kak mladentsy tashchat v rot vsiakuiu maniashchuiu drian, tak ty zatashchila menia v svoi dom na probu – uvela iz knizhnogo magazina, gde ia samovliublenno i ispuganno prezentoval moe ocherednoe bumazhnoe chado" ["Like babies who drag any alluring trash into their mouths, you'd dragged me into your house on approbation – you'd taken me away from the bookstore, where I had been narcissistically and frightenedly presenting my latest paper child"] (Elizarov 2012, 9). Such vision of the urban space forms an individual planning of the city, in which "one's own" and "alien" space arises. The experience of losing house loss is an anthropological constant of the modern culture (Matlakhova 2011). Although it sounds paradoxical, Moscow gives a person a chance to stay alone.

In the Moscow space various personalities coexist – the writer from another city, the cynical beauty, the spouse, left by the writer and therefore angry with life, the unattractive Masha. In his story, M. Elizarov actualizes the problem of the meaning of life. Each character has his/her metaphor of being; the life of the writer is like a horror, of his darling – like a love adventure, of his former wife – like a betrayal, for Masha life is an amateur play.

The character's comprehension of being detects individuality in it. The moral estimation of the surrounding reality by the story's characters is diverse. The writer perceives the situation around him as obsession, naming the attitude of the surrounding people to him "pasternakovskaia travlia" ["the harassment of Pasternak"] (Elizarov 2012, 12). His darling does not appreciate art. The indifference to art denies the very essence of beauty. The inability to understand poetry defines the girl's lack of spirituality. For the writer's wife Moscow is associated with an idle life. The world view of Masha, who wants to find a kindred spirit, is aimed at clarification of her place in the writer's world.

The metaphor of "the harassment of Pasternak" refers to the lines from the poem by B. L. Pasternak (n. d.) "Obieiasnenie" ["The accounting, explanation"]:

Proidut goda, ty vstupish v brak,
Zabudesh neustroistva.
Byt zhenshchinoi velikii shag,
Svodit s uma geroistvo.

<...>

No kak ne skovyvaet noch
Menia koltsom tosklivym,
Silnei na svete tiaga proch
I manit strast k razryvam.

[Years pass, you'll marry, then forget
Your present disarrangement,
For womanhood's a great exploit,
A feat to set men raving.

<...>

And yet, however firm the bond
Of nighttime's anguished fetter,
Repulsion's power is no less strong,
The urge to flee still beckons.]

(Translated by Christopher Barnes)

This metaphor explains the plot of the modern story as a non-banal love story, on the one hand, and on the other hand – as a reaction of the city, aggressively relating to a stranger. The metaphor illustrates the images of a city-fortress, not

admitting "strangers", and a city breaking hearts and destroying the dreams of its "visitors", branding their senseless existence.

The motive of loneliness according to M. Elizarov is a vital code of a modern man. The hero-poet's wish to possess a woman introduces an erotic motive into the text, but it is read as a longing for spirituality. The absence of descriptions of body parts denies corporality and the possibility of filling the flesh with a spirit. The existential opposition "loneliness – love" demands from the poet to force his way to the sense of being. The spirit of creation present in M. Elizarov's text is endowed with a transforming force and should spiritualize the characters' lives. So, the opposition "existence (life) – non-existence (impermanent state)" appears.

The temporal characteristics of the depicted Moscow world are reflected in the hero's perception of a natural continuum only in interrelation with personal life, "Ty prekratila nas nakanune vosmogo marta" ["You stopped us on the eve of the 8 March"] (Elizarov 2012, 11).

The return to the image of the beloved woman in the context of the story becomes for the writer a sign of loss of sense in the world, "Ty ushla po telefonnym provodam <...> I semero minuvshikh sutok, tochno raskoldovannye trupy, vzdulis, lopnuli I razlozhilis na tysiachi rykhlykh muchitelnykh minut" ["You went away through telephone wires <...> And the past seven days, as if corpses removed from a spell, swelled, burst and disintegrated into thousands of loose agonizing minutes"] (Elizarov 2012, 8). Motion as the law of existence of the capital's world manifests itself in the details of narration, "Na piatnadsatoi minute reshil zvonit" ["on the fifteenth minute I decided to call"] (Elizarov 2012, 19), "piatnichnyi iunyi vecher" ["young Friday evening"] (Elizarov 2012, 21) etc.

The author distinguishes such features of the metropolitan life as contrast, sharp division into social groups, domination of passions. The influence of Moscow on a person is strong. A disease state and physical sickness of the story's heroes, who insistently try to establish existentially significant relations with the capital through love, is shown, "Ty menia podkosila, obeznozhila. No prishla pora stanovitsia na protezy <...> Dlia nachala vzdumal pribratsia v komnate <...>" ["You demoralized me, immobilized. But time came to rise on prostheses <...> For a start I decided to pick up my room"] (Elizarov 2012, 14). The hero overcomes his emotional turmoil; that is why confession is chosen by the author as the form of narration.

4. CONCLUSION

The model of the Moscow world consists of several structural elements including spatio-temporal fundamentals; images of the heroes; motives (duality, home, loneliness) and problems (meaning of life, personality), ensuring the connection between the components of the model, while their oppositions fix the inconsistency of life. The centre of the system is the hero-poet. The spirituality of the capital's world

is symbolized by the memorial to Pushkin-demiurge. The fundamental geometrical figure of the Moscow world model is an isosceles triangle, containing an the idea of unity of body, soul and spirit. On the apices of the triangle there are “love”, “chance” and “fault”, reflecting the hero-narrator’s knowledge about the world.

The model of the Moscow world is based on the system of oppositions: “one’s own – alien”, “existence – non-existence”, “far – near”, “farce – reality”, “loneliness – love”, reflecting the signs of the metropolitan world.

The oppositions are connected with the structure of the Moscow space (“house – room, corner”) and time (“November – December – March – April”, “moment – hour – day – weeks – month”, “morning – afternoon – evening”), reflecting the contrasted signs of the world.

5. REFERENCES

- Elizarov, M.Iu. (2012). *We stepped out for a smoke for 17 years*. Moscow, Russia: Astrel (in Russian).
- Ferdinal, F. (2013). Censorship, resistance and transformation in modern Indonesian literature. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4(1), 269-272.
- Gugin, D.L. (2008). The uses of literature: Towards a bidirectional stylistics. *Language and Literature*, 17(2), 123-136.
- Liusyi, A.P. (2013). *The Moscow text: A textual concept of the Russian culture*. Moscow, Russia: Veche, Russkii Impuls (in Russian).
- Lotman, Iu.M. (n. d.). *Papers in semiotics and typology of culture*. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Lotm/14.php. Cited 20 July 2016 (in Russian).
- Malygina, N.M. (2005). The problem of “the Moscow text” in the Russian literature of the XX century. In: *Moscow and “the Moscow text” in the Russian literature of the XX century*. Conference proceedings (pp. 3-5). Moscow, Russia (in Russian).
- Manqoush, R., Yusof, N.M., & Hashim, R.S. (2013). Interpretations of history in early twenty-first century Arabic fiction: A critical analysis of Al-Saqqaf’s Qissat Irhabi. Petranika. *Journal of Social Science and Humanities*, 21(2), 407-420.
- Matlakhova, M.S. (2011). *The phenomenon of homelessness in the space of the modern culture*. Dissertation, Saint Petersburg (in Russian).
- Mazzarello, P. (2001). Lombrozo and Tolstoy. *Nature*, 409(6823), 983.
- Mednis, N.E. (2011). *Poetics and semiotics of the Russian literature*. Moscow, Russia: Iazyki Slavianskoi Kultury (in Russian).
- Mohamed, Z., & Tahir, U.M.M. (2013). Islam – Between human inspiration and divine revelation: A counte argument to the notion of cultural vacuum by albert hourani. Petranika. *Journal of Social Science and Humanities*, 21(1), 259-270.

- Monas, S. (1983). *Petersburg and Moscow as cultural symbols, art and culture in nineteenth-century Russia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Odessky, M.P. (1998). *Moscow and "the Moscow text" of the Russian culture*. G.S. Knabe (Ed.). Moscow, Russia: Izdatelstvo Rossiiskogo Gumanitarnogo Universiteta (in Russian).
- Pasternak, B.L. (n. d.) *Explanation*. <http://www.goldpoetry.ru/pasternak/index.php?p=151>. Cited 21 July 2016.
- Tahir, U.M.M. (2010). Story: Its status and function in the works of pre-war malay women writers. Cerita: Kedudukan dan peranannya dalam karya kreatif penulis wanita sebelum merdeka. GEMA. *Online Journal of Language Studies*, 10(2), 117-131 (in Malay).
- Tahir, U.M.M. (2012). The Price of Dignity by Azizi Haji Abdullah: Contesting the judgment on an award-winning novel. Petranika. *Journal of Social Science and Humanities*, 20(4), 1175-1192.
- Toporov, V.N. (1995). *Myth. Ritual. Image. Symbol*. Moscow, Russia: Progress (in Russian).
- Wortman, R. (1985). Moscow and Petersburg: The problem of political center in tsarist Russia, 1881-1914. In S. Wilentz (Ed.). *Rites of power: Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages* (p. 244-274). Philadelphia.
- Zhang- Cziráková, D. (2012). Images of nature and its symbolism in Shu Ting's poetry as a rendering of her mind and heart. *Asian and African Studies*, 21(2), 174-198.

**Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del
Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mon-
gastón y Varesio: estudio comparativo**

Eva Lara Alberola
Universidad Católica de Valencia

Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del *Auto de Fe de Logroño de 1610* editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo

Examples about witchcraft in *1610 Auto de Fe of Logroño's* pamphlets, edited by Mongastón and Varesio: comparative study

Eva Lara Alberola

Universidad Católica de Valencia
eva.lara@ucv.es

Fecha de recepción: 18/07/2016

Fecha de aceptación: 12/12/2016

Resumen

En el presente artículo se analizará, por primera vez, la relación sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610 editada por Juan Bautista Varesio en Burgos, y se cotejará con la publicada por Juan de Mongastón en Logroño, atendiendo sobre todo a los ejemplos insertos, todos ellos sobre brujería, derivados de las confesiones de los acusados y conocidos a consecuencia de la lectura pública de los cargos durante las dos sesiones dedicadas al auto. El estudio de estos relatos y de su distribución en los dos textos ayudará a determinar las diferencias existentes entre las dos piezas, que presentan un interés no solo histórico o antropológico, sino también literario.

Palabras clave: Relaciones de sucesos; Brujería; Folklore; Mongastón; Varesio

Abstract

This article analyzes, for the first time ever, the report on the 1610 Auto de fe of Logroño edited by Juan Bautista Varesio in Burgos, comparing it to the pamphlet published by Juan de Mongastón in Logroño. It pays special attention to the exempla that appear inserted, all of them on witchcraft, taken from the confessions of the accused and known by the public reading of the charges in the two sessions that were dedicated to the Auto. The study of these stories and their distribution in the two texts will help determine the differences between both documents, as they not only have a historical or anthropological interest but also literary value.

Keywords: Pamphlets; Witchcraft; Folklore; Mongastón; Varesio

Para citar este artículo: Lara Alberola, Eva (2017). Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 43-74, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La estructura de las relaciones editadas por Mongastón y Varesio. 3. Los ejemplos insertos en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610. 4. Los relatos no coincidentes de las dos relaciones. 5. La disposición de los ejemplos en los dos panfletos. 6. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo¹ nos proponemos seguir profundizando, desde un prisma sobre todo literario,² en las dos relaciones existentes sobre el Auto de Fe de Logroño (1610), en el que se juzgó a la secta de los brujos,³ procedentes sobre todo de Urdax y Zugarramurdi: la *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su dstricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años. Recoxida y ordenada por*

1 Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D+I MEHHRLYN “Magia, épica e historiografía hispánicas. Relaciones literarias y nomológicas”, FFI2015-64050, dirigido por Alberto Montaner (Ministerio de Economía y Competitividad); y del proyecto I+D+I *Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española*, FFI2014-51781-P, dirigido por Marta Haro (Ministerio de Economía y Competitividad). De la misma manera, Eva Lara Alberola forma parte del grupo de investigación 188: “Estudios de lengua y literatura, y su didáctica”, del departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Católica de Valencia.

2 El interés histórico, antropológico y sociológico de estos textos es innegable, pero no podemos olvidar que estamos ante dos relaciones de sucesos. El análisis de la estructura de estas piezas, de la cantidad de información que ofrece cada una de ellas, de los matices y detalles que comparten y que las diferencian, de los ejemplos que integran, etc., nos permite cotejar dos textos que parten de un mismo acontecimiento, con el fin de determinar cuál es su finalidad y de qué modo intentaban influir en la realidad circundante. Por otra parte, resulta indiscutible el hecho de que un pormenorizado estudio de esta clase de documentación también contribuye a arrojar luz sobre una serie de hechos dramáticos que tuvieron lugar en 1610 y que, de algún modo, se prolongaron hasta 1614. No olvidemos que todo cuanto se refleja en estos escritos es totalmente ficticio y precisamente el carácter ficcional de todo lo plasmado facilita un acercamiento literario a los panfletos que nos ocupan (véase Lara Alberola, 2017, en prensa). Fray Gaspar de Palencia, en la Aprobación del impreso en el opúsculo editado por Mongastón, con fecha de 6 de enero de 1611, expresa: “vi y examiné una Relación de los Procesos y Sentencias que se relataron en el Auto que celebraron los señores Inquisidores en la dicha ciudad en siete y ocho días del mes de Noviembre de 1610 años, y hallo ser toda muy conforme a lo que se relató en dicho Auto” (158). En ningún momento se afirma en este artículo que aquello que se plasma en la relación que nos ocupa sea falso en referencia a lo expresado en el propio Auto de Fe, pues Eduardo Alonso lo califica de trabajo periodístico (1999: 22), pero es evidente que los sucesos que se narran no pudieron acaecer realmente.

3 Se juzgaron también otros delitos, pero se hizo hincapié sobre todo en la brujería, ya que se dedicó la mayor parte del tiempo a leer lo relativo a estos crímenes y un espacio mucho menor al resto de cuestiones.

el Maestro Luis de Fonseca, natural de Zaragoza, y residente en Burgos, a ocho de Enero de mil y seyscientos y onze años; muy poco conocida (que tendremos ocasión de presentar y analizar en este trabajo), redactada por Luis de Fonseca y editada por Juan Bautista Varesio en Burgos (1611).⁴ La segunda es: *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siet y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Fue publicada esta última por Juan de Mongastón en Logroño (1611),⁵ abordada en numerosas ocasiones y muy tenida en cuenta por los especialistas en el estudio de la brujería. Ahondaremos en estos documentos a través del estudio comparado de ambos panfletos,⁶ focalizando

4 Según nuestra exhaustiva revisión bibliográfica, solo incluyen referencias a este texto burgalés Paul Arzak (2008: 12) y Navajas Twose y Sáinz Varela (2010), como una pieza consultada. De hecho, en la base de datos BIDISO, sobre relaciones de sucesos (www.bidiso.es), está registrada la relación de don Juan de Mongastón, pero no la de Juan Bautista Varesio, lo cual contribuye a respaldar el gran desconocimiento que existe de este panfleto burgalés. Sí lo mencionan algunos estudiosos como González de Amezúa (1912: 155-157), pero se señala que el ejemplar no está disponible, aunque se presenta una breve descripción. Caro Baroja (1966: 350, n. 4) no hace referencia a esta pieza, aunque en una nota al pie sí informa de que González de Amezúa da detalles sobre otras relaciones; el maestro Caro Baroja bebe solamente de Mongastón y lo utiliza en numerosas ocasiones en su capítulo 13, dedicado a “Las brujas de Zugarramurdi”. También Henningsen (1980: 180), uno de los máximos especialistas en este proceso y en todo lo que le siguió tras el Auto de Fe, menciona la relación que nos interesa, pero la da como perdida, y se centra en el texto de Mongastón (por ejemplo en la p. 187, toma esta relación como base para el estudio y asegura que este editor fue testigo ocular de los hechos).

5 El opúsculo logroñés es hartamente conocido y utilizado por los estudiosos del fenómeno de la brujería. Una de las razones sería la reedición del texto que llevó a cabo Leandro Fernández de Moratín en el 1811 (con reediciones en 1812, 1820, 1833 y 1836) al que añadió multitud de notas a modo de burla. Este hecho hizo posible que el panfleto siguiera circulando y fuera accesible a aquellas personas interesadas en la materia. De este y otros documentos bebe, en parte, Mikel Azurmendi en su novela histórica *Las maléficas*, pues hasta que Gustav Henningsen (2004) sacó a la luz la documentación que tenía que ver con este fenómeno, era casi la única fuente disponible. Esto se puede ver, por ejemplo, en Caro Baroja (1966). Incluso hoy existen especialistas que ahondan en la brujería tomando como punto de partida la pieza de Mongastón, como Zamora Calvo (2016). Esto llama la atención, teniendo en cuenta que el texto editado por Varesio está disponible a través de la Biblioteca Virtual de la Universidad de Navarra, y que este escrito es mucho más extenso que el publicado en Logroño.

6 Claro está que la base de estos escritos es un Auto judicial, pero teniendo en cuenta que lo que se publica en cada caso no es el documento oficial, sino el texto que se genera a partir de las anotaciones tomadas por los redactores durante la lectura en voz alta de los cargos y las sentencias (todo ello después de un proceso de selección de contenidos y de relatos, lo cual lleva a que las dos relaciones que se van a cotejar sean distintas), con un importante componente también subjetivo; hemos decidido utilizar en alguna ocasión el término “panfleto” (del inglés *pamphlet*, y precisamente productos como aquellos en que nos centramos en este artículo abundan en la tradición inglesa y se denominan, tal y como hemos indicado: *pamphlet*), que según la RAE sería “libelo difamatorio” o bien “opúsculo de carácter agresivo”. Estas relaciones se corresponden con ambas definiciones, puesto que sirven para difamar a las personas acusadas y presentan un carácter agresivo en tanto plasman una severa crítica

concretamente en los ejemplos insertos, después de detenernos brevemente en la estructura y los contenidos básicos de estos dos opúsculos. Las confesiones de algunas de las personas juzgadas por brujería que se recogen en estos escritos resultan determinantes para comprender el sentido último de los dos textos, sus similitudes y sus diferencias. No solo resultará de interés comprobar si ambas piezas coinciden en el número de relatos y en la esencia de los mismos, sino que se explorará también la distribución de estos a lo largo de la relación, el lugar que ocupan y si este hecho afecta a la intención con la que se prepara el panfleto en cada caso.

Pensemos que ambos textos influyen de un modo notable en su entorno,⁷ sobre todo teniendo en cuenta el impacto que causa el discurso oral emitido durante las dos sesiones que constituyen el Auto de Fe, y que los dos escritos reproducen de manera más o menos fiel y detallada.⁸ El opúsculo de Luis de Fonseca es bastante más extenso que el logroñés y presenta un orden mucho más marcado, a través de la división en subapartados que organizan el material presentado; con una introducción y una conclusión que enmarcan los contenidos principales y que aclaran sobremedida la postura del redactor frente a aquello que está ofreciendo al lector. El escrito editado (y seguramente redactado) por Juan de Mongastón (Henningesen 1980: 187; Guajardo-Fajardo 2011: 336) comienza y cierra de un modo abrupto, es mucho más directo y efectista, no se detiene en digresiones ni cuestiones similares, y tal espontaneidad, rapidez y casi precipitación, recalando en los aspectos más sobrecogedores de la

de los hechos expuestos y, en el caso del escrito burgalés, un llamamiento a la persecución y el castigo de los presuntos brujos y brujas. A su vez, pretenden difundir masivamente una información que se considera crucial y poseen un marcado carácter ideológico.

7 En realidad es el mismo Auto de Fe el que tuvo influencia en las zonas aledañas a donde se había iniciado el “brote”. Como Henningesen (1980: 344) afirma, asistieron más de 30000 personas a tal acto. Teniendo en cuenta que todos los cargos y testimonios leídos durante las dos jornadas de tal evento fueron decisivos por la influencia que tuvieron en el imaginario y por cómo se propagaron los contenidos por diversas ubicaciones colindantes, las relaciones que los recogieron y que contribuyeron a su propagación también cuentan con gran parte de responsabilidad en la crisis que tuvo lugar. Llama la atención que en una carta al Consejo del tribunal de Valencia se señale la necesidad de retirar la coplas y relaciones compuestas en torno a los hechos de los brujos juzgados en Logroño en 1610 y uno de esos textos se titule: “Relación sumaria del auto de la fe que los inquisidores de Logroño celebraron en siete y ocho del mes de noviembre de 1610” (AHN, leg. 501, exp. 1, citado por Maqueda Abreu 1992: 103), pues se acerca más al título de la pieza editada por Varesio que al de la publicada por Mongastón. El interés por que no circulen esta clase de producciones tiene que ver con el eco que alcanzan las ideas reflejadas en ellas, con su repercusión. Por otra parte, Pedro de Valencia genera su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* después de haber consultado “un papel impreso que contenía la relación del Auto de la Fe último que se celebró en Logroño...” (ed. Marcos-Riesco 1997: 255), que bien pudo ser el de Mongastón, pero también el de Fonseca, pues no se ofrecen más detalles. Uno de los dos panfletos sirvió como punto de partida para el trabajo de Valencia, que en el primer punto de su obra se opone a la impresión de esta clase de opúsculos e, igualmente, a que se lean en público tales confesiones y delitos (p. 256).

8 Sobre la caza de brujas en Navarra y el país vasco, desde el siglo XVI hasta el XVII, con particular incidencia en el caso de Zugarramurdi, véanse Reguera (2012) y Usunáriz (2012).

secta brujeril, también (quizás por omisión,⁹ junto a las características ya enunciadas) apuntan a una determinada actitud ante lo expuesto.

Antes de entrar en materia, comenzaremos con un acercamiento al panfleto de editado por Varesio, con el fin de que el lector se familiarice con este texto, nunca antes abordado; siempre en comparación con el documento publicado por Mongastón, en el que profundizaremos en menor medida por estar mucho más estudiado y por habernos detenido pormenorizadamente en él en otros trabajos (Lara Alberola, 2017).

2. LA ESTRUCTURA DE LAS RELACIONES EDITADAS POR MONGASTÓN Y VARESION

Las similitudes del texto editado en Burgos con el que vio la luz en Logroño son evidentes, pues ambos escritos comparten una misma fuente oral. No obstante, la función del “escribano” en estos casos resulta decisiva (Gibson 2001: 45), dado que cada uno de ellos presta atención a unos u otros datos y detalles. Por ello no estamos antes dos relaciones idénticas. Varían el estilo, la cuantía de datos, el orden de los ejemplos y la extensión de los mismos, etc. En el caso de la relación logroñesa, el propio Juan de Mongastón¹⁰ fue testigo ocular de los hechos (Henningsen 1980: 187; Guajardo-Fajardo 2011: 336) y, como ya hemos señalado, puede que fuera él mismo quien tomara las notas pertinentes y redactara la pieza.

En el caso de la pieza burgalesa, fue el maestro Luis Fonseca quien escribió el texto, tal y como se explicita en el documento. El interés de Juan Bautista Varesio¹¹ por editar la relación que nos ocupa en Burgos pudo tener que ver con el hecho de que el tribunal de la Inquisición de Logroño o del Reino de Navarra tenía jurisdicción sobre

9 Hablamos de omisión porque Mongastón no manifiesta su posición ante lo narrado del modo explícito y categórico en que lo hace Fonseca, a través de la introducción y la conclusión del texto. Aun así, su rapidez, su precipitación, su efectismo... hablan por sí solos.

10 Juan de Mongastón fue uno de los editores más notables de Logroño (Zamora Mendoza 1961 y Lope Toledo 1960). A principios del siglo XVII son Juan de Mongastón y Matías Mares, ambos de origen francés, quienes dominan el panorama editorial logroñés. En referencia a Mongastón, Bravo Vega (1992: 55) afirma: “Juan de Mongastón, por su parte, es el primer impresor que centra su actividad librera en La Rioja. En Logroño asienta, entre 1599 y 1637, su taller principal, que expande a Nájera (1615-1624) y Haro (1627-1632). Notables impresiones logroñesas serán la *Historia de Nuestra Señora de Valvanera* de Fr. Gregorio Bravo de Sotomayor (1619) y el tristemente célebre *Auto de Fe* de 1611”.

11 Impresor heredero de Fadrique de Basilea, pues su oficina pasa a su yerno Alonso de Melgar; después a la viuda de este, Isabel de Basilea; posteriormente a su segundo marido, Juan de Junta; luego al hijo de ambos, Felipe de Junta, y finalmente al yerno del mismo, Juan Bautista Varesio. Esta imprenta acaparó el 96 % de la producción en Burgos (Fernández Valladares 2012: 91). Cacheda Barreiro (2002: 122) resalta a Felipe de Junta y Juan Baustista Varesio como los impresores más relevantes de Burgos en la segunda mitad del siglo XVI. Según Del Álamo (1941), también publicó en la villa de Lerma, concretamente en 1619 editó varios textos allí, donde pasó algún tiempo, aunque en 1620 regresó a la ciudad de Burgos.

La Rioja, el País Vasco, Navarra y parte de Soria y Burgos (Ramalle Gómara 2011: 268). Los acontecimientos logroñeses podían afectar, por tanto, también a Burgos.

El opúsculo editado por Varesio, que dedica un amplísimo espacio a la secta de los brujos juzgada y castigada en el Auto de Fe de 1610 de Logroño, presenta una extensión y una cantidad de detalles notablemente mayores que los correspondientes al panfleto publicado por Mongastón, como se podrá apreciar seguidamente:

Mongastón ¹²	Fonseca ¹³
Juan de Mongastón, impresor, al lector	Aprobación
Aprobación	Licencia
Licencia	Luis Fonseca al lector: causas y finalidad del documento (se alaba a los inquisidores y su labor)
1. Auto de Fe. Descripción del día 1 y el día 2 (no se dan los nombres de los castigados, aunque sí se indican las penas infligidas)	I. Auto de Fe (se facilitan los nombres de todos los castigados)
2. <i>Relación de las cosas y maldades que se comenten en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones.</i>	1.1. Relajados vivos
2.1. Propagación de la secta	1.2. Estatuas relajados
2.2. María de Iureteguía: ¹⁴ suceso que dio principio a descubrirse las maldades de esta secta en Zugarramurdi (1).	1.3. Estatuas reconciliados
2.3. Importancia de los maestros: la iniciación (2)	1.4. Reconciliados vivos
2.4. Sapos vestidos (3)	<i>El modo de proceder, por donde caminan y se gobiernan estos desventurados seguidores de la Secta de los Bruxos, como todos ellos contestemente han confessado y sin saber uno de otro.</i> ¹⁵
2.5. El aquelarre	II. Principio y antigüedad de la secta
2.5.1. Vuelo (4)	2.1. Introducción a modo de tratado
2.5.2. Adoración del demonio	2.2. Demonio y perdición de los hombres mediante la secta
2.5.3. Castigos a quien ha faltado alguna vez (5).	2.3. Conventículos
2.5.4. Importancia del secreto de todo lo que en el aquelarre sucede (6, 7)	2.4. Los brujos atraen a otros brujos
2.5.5. Baile	2.5. Iniciación de otros presentando la brujería como placer
2.5.6. Prácticas malignas	2.6. Unto
2.5.7. Metamorfosis (8, 9)	2.7. Vuelo

12 Toda la numeración es nuestra. En la relación logroñesa no se marcan estos puntos. Solo se da paso a los contenidos relativos a la brujería con *Relación de las cosas y maldades que se comenten en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones*. Los números que aparecen tras alguno de los contenidos, se refieren a los relatos insertos, que se presentarán en el apartado siguiente.

13 En este panfleto sí que vienen señaladas unas secciones que facilitamos con números romanos. Los subartados no se indican, la numeración de los mismos es también nuestra. Los números que aparecen tras alguno de los contenidos, se refieren a los relatos insertos, que se presentarán en el apartado siguiente.

14 Facilitamos los nombres de los implicados tal y como nos los presentan, en cada caso, las dos relaciones abordadas.

15 Aquí se introduce un título para dar paso a la materia relacionada con la secta de los brujos, como sucede en Mongastón, pero se continúa con la numeración correlativa de las secciones, hasta llegar a la VIII, sobre otros delitos.

<p>2.5.8. Tabú nombre de Jesús (10-16)</p> <p>2.5.9. Conventículos especiales</p> <ul style="list-style-type: none"> • Adoración • Confesión / reprehensión • Misa negra <ul style="list-style-type: none"> ○ Altar ○ Sermón ○ Ofertorio ○ Adoración con ósculo infame ○ Consagración ○ Comunión ○ Relaciones sexuales con el demonio (17, 18) ○ Orgía (19) <p>2.6. Teoría de la réplica que queda en casa (20, 21)</p> <p>2.7. Actos en San Juan</p> <p>2.7.1. Profanación en iglesias y cementerios (22-23).</p> <p>2.8. Fabricación de polvos y ponzoñas</p> <p>2.8.1. Búsqueda de ingredientes</p> <p>2.8.2. Confección de preparado con huesos y sesos de difuntos, y el agua extraída de los sapos (24).</p> <p>2.9. Pérdida de frutos y cosechas con dichos preparados</p> <p>2.10. Vampirismo e infanticidio (25-30).</p> <p>2.11. Profanación, descuartizamiento de cadáveres de brujos y necrofagia (31-34).</p> <p>2.12. Final con el cuento sobre María de Zozaya (35)</p>	<p>2.8. Presentación ante el diablo</p> <p>2.9. Maltrato infantil</p> <p>2.10. Los maestros</p> <p>2.11. Los sapos</p> <p>2.12. Adoración</p> <p>2.13. Marca diabólica (1, 2)</p> <p>2.14. Los familiares: cuidado del sapo y agua que se obtiene de él (3)</p> <p>III. Aquelarres</p> <p>3.1. El aquelarre: qué es, lugar, días...</p> <p>3.2. Adoración del demonio</p> <p>3.3. Imagen / figura del demonio</p> <p>3.4. Baile</p> <p>3.5. Banquete</p> <p>3.6. Orgía (4)</p> <p>3.7. Existencia de aquelarres especiales</p> <p>3.8. Sacrilegios</p> <p>3.9. Castigo por no ir al aquelarre o ser impuntual</p> <p>3.10. Teoría de la réplica que queda en casa (5, 6)</p> <p>3.11. Aquelarres de otros lugares</p> <p>3.12. Sobre el unto y el vuelo real o ilusorio</p> <p>IV. Aquelarres extraordinarios</p> <p>4.1. Comparecencia de más demonios</p> <p>4.2. Altar para la misa negra</p> <p>4.3. Confesión</p> <p>4.4. Adoctrinamiento</p> <p>4.5. Sermón de la misa</p> <p>4.6. Ofertorio (7)</p> <p>4.7. Consagración</p> <p>4.8. Bendición</p> <p>4.9. Comunión</p> <p>4.10. Adoración</p> <p>* Consecuencia: no pueden ver la hostia consagrada</p> <p>- Historia de María de Iureteguía (8)</p> <p>V. Ponzoñas y prácticas malignas</p> <p>5.1. Ponzoñas (en la caldera)</p> <p>5.2. Sabandijas como ingrediente</p> <p>5.3. Proceso de confección de los venenos</p> <p>5.4. Cómo se concluye tal proceso</p> <p>5.5. Uso de la ponzoña (para venganza), sobre todo para causar enfermedades, perpetrar infanticidios (vampirismo), maltrato infantil, arruinar campos, provocar tempestades en el mar, etc. (9-17)</p> <p>5.6. Encargo de practicar el mal por parte del demonio</p> <p>5.7. Costumbre de poner el veneno en frutas, por ejemplo en manzanas</p> <p>5.8. Secuestro de niños</p> <p>5.9. Profanación de cadáveres (reparto de miembros de finados en el aquelarre y degustación)</p> <p>5.10. Secreto de los brujos (silencio)</p> <p>5.11. Se aterriza en un caso concreto, el de los brujos de Zugarramurdi: no se considera la posibilidad de la inocencia de los castigados en el Auto de Fe. Se vuelve</p>
---	---

	<p>sobre María de Iureteguía.</p> <p>VI. Metamorfosis</p> <p>6.1. Transformaciones en bestias (18-22)</p> <p>6.2. El demonio transporta a los brujos sin que nadie los vea (23).</p> <p>6.3. Los brujos asustan a los caminantes de noche en formas diversas</p> <p>6.4. Protección con el nombre de Jesús</p> <p>6.5. Protección con la señal de la cruz (24-33)</p> <p>VII. Algunas otras cosas particulares</p> <p>7.1. Curiosidades (34, 35).</p> <p>7.2. Justificación de la persistencia en la brujería: deleites carnales</p> <p>7.3. Resumen de los actos nefastos de la brujería</p> <p>7.4. Justificación del ajusticiamiento de los brujos: apología</p> <p>7.5. Llamamiento a las autoridades (deben extraer una confesión a cualquier precio)</p> <p>7.6. Reacción de Ioannes de Echalar ante los acontecimientos (36)</p> <p>VIII. Otras acusaciones</p>
--	--

El opúsculo burgalés posee un esqueleto coincidente con el del texto logroñés, como se puede comprobar tras haber facilitado la estructura de ambos panfletos. Sin embargo, se pueden detectar diferencias muy significativas que hacen de la pieza de Fonseca un trabajo más ortodoxo, con una finalidad mucho más definida que en el de Mongastón. Si bien los dos autores indican en las palabras que dedican al lector su intención de informar para prevenir y velar por la cristiandad, el primero hará mucho más hincapié en esto. Mongastón expresa: “e querido imprimirla, para que todos en general y en particular puedan tener noticia de las grandes maldades que se comenten en ella, y les sirva de advertencia para el cuydado con que todo christiano ha de velar sobre su casa y familia” (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*: 157). En cambio, Fonseca es bastante menos escueto y el tono mucho más moralizante:

Pareciome muy conveniente para la gloria del Señor, y utilidad de las almas, hazer esta relacion, de lo sucedido en el Auto de la Fe celebrado en la Ciudad de Logroño, [...] para que alcance a saberse de los que no lo vieron, y se consiga el fin para que aquellos Señores Inquisidores, tan zelosos de la honra de Dios le celebraron. Y para que castigandose los errores endemoniados, assi de los bruxos, como de otras diferentes sectas, se cause temor y assombro a los demas, y se prevenga a tantos y tan perniciosos daños y maldades como se cometen, particularmente por estos perversos seguidores del Demonio, y se remedien y reduzgan los que este enemigo ha engañado [...]”¹⁶ Y assi avra importado el saberlas por esta Relacion, para

16 Y ya se adelanta una síntesis de las maldades y torpezas de los brujos, acentuando así el rechazo del lector desde un momento inicial, aunque también el interés por seguir leyendo y encontrar el desarrollo de todo cuanto aquí se adelanta.

procurar huyrlos, y para que los que gobiernan, assi Ecclesiasticos como seculares, haciendo lo que en si es y deven, con gran cuydado reformen en su Republica, esta tan desventurada gente, que tanto daño ha hecho y haze en la grey de Dios (*Relacion summaria del Auto de Fe...*, “El maestro Luis de Fonseca al lector”: s.p.).

La disimilitud resulta notable entre una relación y otra. Además, Fonseca continúa dirigiéndose al lector, alabando la labor de los inquisidores y comunicando su deseo de contribuir a su causa por medio de este texto. Si Navajas Twose y Sáinz Varela (2010: 358) afirmaban con respecto a Mongastón que “el impresor confiaba en obtener el favor de los lectores gracias a la indudable morbosidad de su contenido”, en el caso de Fonseca los contenidos gozan del mismo poder de atracción, pero el objetivo de la obra no es, de entrada, el sensacionalismo, como sí lo es en Mongastón. Las líneas dedicadas a quien lee lo demuestran, así como otras secciones posteriores. Aquí se encontraría la clave de la pieza burgalesa. Quizás también por ello el estilo está bastante más cuidado.

De otro lado, aunque Mongastón es más rápido, intenta ser efectista y los detalles que aporta son los relativos a aquello más sórdido, Fonseca logra un golpe de efecto con la gran cantidad de datos que ofrece, como, por ejemplo, los nombres completos de las personas reconciliadas y quemadas, cosa que no se puede hallar en la relación logroñesa.¹⁷ De este modo, el opúsculo editado por Varesio presenta la información de manera gradual, con ese preámbulo más completo sobre el propio Auto de Fe y esa introducción al bloque sobre los brujos a modo de tratado que recalca en el intento del diablo por perder a los hombres para enfrentarse a Dios:

[...] para conseguir contra los hombres sus dañados intentos, lo viene a hazer por medio de otros hombres, a los quales grangea y haze de su vando, para injuriar y hazer ofensas contra el mismo Dios, a quien tan entrañablemente aborrece. Y por esto ha tendido vanderá, y hecho y haze cada día gente que le siga, con lo qual procura hazerle estas offensas: y para esto ha formado y puesto en campo este tan maldito esquadron de bruxos, que guarda leyes y secta tan desventurada, y que se ordena tan desordenadamente no menos que contra el mesmo Dios, y a seguir y hazer en todo la voluntad del demonio. (*Relacion summaria del Auto de Fe...*: f. 6v).

17 Primero se enumeran los quemados de este modo: Domingo Subeldegui, Petri de Ioan Gobena, Maria de Arburu, Maria de Chachute, Graciana Iarrá, Maria Bastan de Bordá. Los relajados muertos en la cárcel y quemados en efigie fueron: Ioannes de Odihâ, Ioannes de Chegui, Maria de Zozaya, Maria de Calequa, Estevania de Petri Sancena. Los reconciliados en efigie: Miguel de Goyburu, Graciana de Barrenechea, Estevania de Yriarte, Maria de Yriarte, Estevania Navalcorena, Mari Lopez de Barrenechea, Mari Ioan, Martin de Vizcar. Y los reconciliados vivos: Ioannes de Goyburu, Maria de Iureteguia, Ioana de Telechea, Maria Chipia, Maria Presonâ, Maria de Chegui, Ioannes de Echalar, Ioannes de la Bastida, Beltrana de la Farga (*Relacion summaria del Auto de Fe...*, ff. 4-5). Estos datos, que seguramente a Mongastón le parecieron de poca importancia para su objetivo, confieren a la pieza de Fonseca un mayor interés histórico si cabe.

Solo después de esto, se detiene el autor en el elemento más idiosincrásico: el conventículo. Mongastón, como se puede comprobar en el esquema, resulta más desordenado, ya que no organiza su material en apartados, y también más abrupto, pues comienza su sección sobre la secta con el relato más llamativo y extenso, el de María de Iureteguía, y acto seguido se sumerge en todos los aspectos más representativos de la brujería, desde la iniciación hasta el vampirismo y la profanación de cadáveres, pasando por el aquelarre habitual y el especial de ciertas festividades. Después no continúa su relación, termina con el relato de María de Zozaya y el clérigo cazador, como veremos en el apartado siguiente, y cierra de forma tajante, tal y como había comenzado. Este método a la hora de facilitar el contenido al público: menor grado de información, menos detalles accesorios, ninguna digresión, ni introducciones ni conclusiones, relatos diseminados desde el inicio hasta el final, etc., hacen que este panfleto sea como un intenso perfume en un frasco pequeño. Por ello, se puede calificar de más sensacionalista y efectista. Deja una mayor impresión en el lector.

Fonseca, que sí trabaja por secciones, dedica una parte de su segundo punto, sobre el principio y antigüedad de la secta, a familiarizar a quien lee con este universo diabólico, por ello se habla de introducción; y también hace referencia a la iniciación (como Mongastón), el unto, el vuelo, la presentación ante el diablo, el maltrato infantil, los maestros, los sapos, la adoración, la marca diabólica, los familiares... Aun así, en el siguiente punto, se detiene únicamente en el aquelarre, con una mención preliminar a qué es (estas explicaciones no interesan a Mongastón) y una mayor atención a la figura del demonio:

La cabeça parece llena de cuernos, retorcidos y compuestos de tal manera, que le hazen y forman vna como corona, particularmente son mayores dos dellos, que tiene vno en la frente, y otro en el colodrillo, que seran de media vara de largo cada vno: los demas seran como de a geme. Y en el remate de vn cuerno que muestra azia la frente, trae un poco de luz con que alumbra a todos [...] Su semblante es muy severo y temeroso, el habla es baxa, gruessa y ronca, y sus palabras mal formadas, y mal expressadas [...], que quando hablava parecia en el tono y sonido, a quando rebuznava vn mulo. (*Relacion summaria del Auto de Fe...*: f. 12 r-v).

Seguidamente, es el turno del baile, el banquete, la orgía, etc., y se termina abordando la cuestión del vuelo real o fingido, muy propia de la tratadística: “Quedando bien claro y averiguado, lo que vn tiempo Theologos muy grandes, tuvieron por muy dudoso, y aun por increyble, que real y verdaderamente, y no fantastica yvan con sus cuerpos, y almas de vna parte a otra” (f. 15v). El siguiente apartado lo dedica a los conventículos extraordinarios, que son los que permiten hablar de la misa negra; aparte de algún cambio de orden, como viene siendo habitual, Fonseca coincide aquí en gran medida con Mongastón, aunque facilita en estilo directo el sermón del diablo.¹⁸

18 “No seays vanagloriosos en buscar jamas otro Dios fuera de mi, que yo soy el verdadero y no el de los Christianos, y aunque agora aca padezcays trabajos, llegara a su tiempo la otra vida dichosa que

Añade también una consideración que se ha de tener en cuenta: los brujos, a causa de todas sus maldades y su participación en la misa negra, no pueden ver la hostia consagrada. Se continúa con las ponzoñas y prácticas malignas, lo cual permite aglutinar gran cantidad de ejemplos y ahondar en aspectos como el infanticidio, acerca del cual se proporcionan datos adicionales, como que suelen chupar a los niños de hasta cuatro años, que tienen mejor sangre, y con los más mayores aplican el maltrato o el envenenamiento (f. 23 r-v). Del mismo modo, al detenerse en el secreto de los brujos, Fonseca aporta valiosa información sobre los procesados:

[...] Y aun quando trayan a estos bruxos presos, de su lugar de Cigarramurdi, a las carceles secretas de la Inquisicion, el demonio por el camino les venia en diferentes figuras apareciendo, sin ser visto de otros mas que de ellos exhortandolos a que callassen, porque si hablaban, su boca y su lengua los condenaria, y si callavan, el silencio les salvaria: y tomaron esta doctrina los seys que quemaron, que en ninguna manera les pudieron hazer que dixessen la verdad. [...] Y aun después de quemados estos desventurados, recogiendo y mirando sus vestidos el verdugo, [...] se hallaron en ellas escondidas manos y pies de sapos, y otras cosas a este tono, que manifestavan bien lo que avian sido. (f. 27 r-v)

Se palpa aquí la tragedia de las víctimas condenadas, mucho más que en el caso del panfleto logroñés. Y para el autor no hay compasión: el silencio indica la culpabilidad e implica la aceptación de la doctrina diabólica; y por si hubiera dudas, añade la prueba final. Estos contenidos despiertan en el lector la aversión a los protagonistas de la historia.¹⁹

El siguiente bloque ahonda en las metamorfosis y conecta con el poder del nombre de Jesús y de la señal de la cruz, por lo que también en este caso se condensa una gran cantidad de relatos. Se finaliza con un punto sobre algunas otras cosas particulares y una conclusión que conduce al cierre antes de pasar a otras acusaciones del Auto de Fe. Mongastón ni plantea curiosidades varias, como sucede en la relación burgalesa, ni se molesta en concluir su texto, como ya hemos dicho.

Y es precisamente en este segmento final donde hallamos el reconocimiento de la acción de Valle Alvarado (f. 34v) (uno de los tres inquisidores que llevaron este caso), la justificación sobre la persistencia de los brujos en su mal comportamiento, asunto original de este texto: “Estas suciedades que passan y estos deleytes con el demonio, y el andar y proceder tan libremente entretenidos, deven de ser causa para durar en modo tan desventurado de vivir, y que todos echan de ver, y reconocen

os tengo prometida, y con ella tendreys descanso, y todo bien y premio de viuestros trabajos.” (f. 17r).

19 Dueso (2000: 7) resume muy bien el carácter trágico de todo esto, al afirmar que: “En 1610, seis personas fueron quemadas en Logroño porque negaron ser brujas. Cinco eran de Zugarramurdi y una de Urdax. Cuatrocientos años después, sabemos que, efectivamente, no eran brujas. [...] Lo más triste, indignante y trágico del asunto es que, cuatrocientos años después, sabemos que el tribunal que condenó a aquellos inocentes, o al menos parte del mismo, también sabía que eran inocentes”.

quan perversas cosas sean estas dichas” (f. 35r). Todo es una cuestión de goce y transgresión. Igualmente, se ejecuta un repaso muy sintético de los actos nefandos de los oficiantes de la secta (f. 35v) y un llamamiento a las autoridades. El autor resalta que “justo es tambien que los castigos sean grandes, para que sean temidos, y para que no se les borre tan presto de la memoria” (f. 36r), se alaba después la labor de los inquisidores y se indica que “los Principes de la Iglesia, que son los Prelados, tienen mas crecida esta obligacion” (f. 36v), y se añade:

Y ha de andar el juez que esta gente examinare, por las cosas que atrás quedan referidas, tan cauteloso y sobre aviso, que aunque al principio y muchas vezes, nieguen la verdad, no se han de cansar en proseguir en averiguarla, y sacarla del buche, por los medios que pudiere: porque ellos en ninguna cosa tanto velan y estudian, como en encubrirla y negarla. (f. 37r)

Se concluye con un relato de Ioannes de Echalar en el que se culpa a los propios sacerdotes de la inclinación de ciertas personas a la brujería, lo cual no hace más que manifestar el drama que se oculta tras esta clase de opúsculos. Quizás menos evidente en el texto logroñés, y bastante transparente en el de Burgos, por las referencias constantes a los inquisidores, la cárcel, las confesiones y por el celo con el que Fonseca apoya la persecución y de alguna manera instiga a los lectores a continuar con esa caza. Tanto la apertura del panfleto como su clausura determinan el carácter propio del texto impreso por Varesio.

3. LOS EJEMPLOS INSERTOS EN LAS RELACIONES DEL AUTO DE FE DE LOGROÑO DE 1610

Juan de Mongastón presenta 35 ejemplos que se derivan de las confesiones de los imputados, tanto hombres como mujeres y tanto reconciliados como condenados, que se incluyeron en la lectura pública a modo de testimonio que respaldaba todas las peculiaridades definitorias de la secta de los brujos/as. En unas ocasiones los relatos tendrán más entidad que en otras, por su extensión y, en consecuencia, por cómo se acercan a una narración con la estructura propia de este tipo de textos. En otras, apenas nos hallaremos ante anécdotas muy breves, pero que pueden decirnos mucho acerca de la tragedia que se vivió, de las creencias que arraigaron en el pueblo y de cómo continuaría la persecución después del Auto de Fe de Logroño de 1610.

Luis de Fonseca sigue el mismo patrón que hemos explicado, desde el cuento (en pocas ocasiones) hasta la mera anécdota (la mayoría), pero ofrece 36 muestras, y no todas coinciden con las recogidas por Mongastón. Tampoco las presenta en el mismo orden ni con igual grado de concentración (en torno a temas o motivos), lo cual resultará, finalmente y como veremos, significativo.

Facilitamos un cuadro sintético que parte de Mongastón tomado como referencia y hace corresponder los ejemplos del panfleto burgalés con los del

	MONGASTÓN	FONSECA-VARESIÓ
1 G203 ²⁰	Historia inicial, de María de Iureteguía y María de Ximildegui para explicar cómo se descubrió la existencia de la secta de los brujos en Zugarramurdi: Acusación que realiza María de Ximildegui sobre María de Iureteguía al regresar de Francia y reconocer haber sido bruja allí. María de Iureteguía lo niega todo, pero se ve obligada a confesar por la presión de sus parientes y acusa a su tía, María Chipía; igualmente, se relata lo que sucede cuando, estando María en su casa, guardada por los suyos para no ser conducida al aquelarre, los brujos van en su busca con el demonio y la amenazan, también realizan destrozos en sus propiedades.	8.- Historia de María de Iureteguía (apartado IV), después de hablar de la misa negra en el aquelarre, al hilo de que los brujos no pueden ver la hostia consagrada. Se hace referencia a una bruja que ha regresado de Francia (María de Ximildegui) a Zugarramurdi tras abandonar la brujería. En este pueblo, acusa a María de Iureteguía como integrante de la secta; ella lo niega todo, pero termina confesando ante su marido. Posteriormente, es guardada en casa por los suyos, mientras los brujos, en noche de aquelarre, van a por ella en diversas formas, enviados por el diablo. Como María los rechaza y abandona así sus prácticas, puede volver a ver la hostia.
2 G225.4 ²¹	María de Iureteguía es castigada por dar a un sapo con el pie. (Al hablar del sapo como demonio familiar)	
3 G225.4	Beltrana Fargue da de mamar a un sapo. (Al hilo del sapo como familiar)	3.- No se hace referencia a Beltrana Fargue. Solo se dice que una mujer daba a un sapo leche de sus pechos. Esta información aparece junto a la de un brujo que decía dar a su sapo queso y leche. Por tanto se aporta más información. (Apartado II, al hablar sobre el sapo como demonio familiar).
4 G242 ²² G249.3	María de Iureteguía se quejaba a su tía, María Chipía, de que el demonio la hacía menguar para que cupiera por cualquier resquicio, en el vuelo hacia el conventículo. Su tía argumentaba que no era algo preocupante, pues después recuperaba su estatura normal. (Al afirmar que los brujos se cuelan por cualquier resquicio).	19.- No se precisa qué bruja es. Solo se dice que una bruja se queja al diablo porque una noche, yendo al aquelarre, la había hecho parecer pequeña. El diablo le explicó que al llegar al conventículo mostraría su tamaño habitual. (Apartado VI, sobre las metamorfosis).

20 Origin of witches. En cierto modo, se trabaja este motivo en el relato señalado, aunque no en referencia al origen propiamente de las brujas, sino del caso concreto que se está abordando en la relación.

21 El motivo G225 “Witch’s familiar spirit” se desglosa en varios, de los cuales nos interesan, además del ya citado G225.4, el G225.0.2 “Familiar is given to witch by devil when person becomes witch” y G225.0.3 “Familiar’s do work for witch”. En el relato en cuestión una bruja es castigada por no tratar a su sapo con la suficiente veneración, puesto que es su familiar y además realiza importantes trabajos para ella. En ese sentido, cuadra con los mencionados motivos.

22 “Witch flies through air”, ya que esta conversación se da durante el vuelo al aquelarre. Por otra parte, interesa el motivo G249.3, “Witch enters and leaves house by chimney”, porque el empequeñecimiento de las brujas tiene que ver con la necesidad de poder colarse por cualquier resquicio.

5 G275.7 ²³	Castigo a Ioana de Telechea por no ir al aquelarre en una noche de San Juan en que su marido fue elegido Rey de los Moros. Se la llevaron por la noche, la azotaron y maltrataron, echando sueño sobre su marido para que no fuera consciente de ello. (Al comentar que los brujos que faltan al aquelarre son escarmentados).	
6 G275.7 ²⁴	Ioanes de Echalar, verdugo, castigaba duramente a los niños que contaban su secreto, ²⁵ de modo que les provocaba terribles heridas, a veces el diablo les aplicaba un ungüento para que desaparecieran los cardenales. En otras ocasiones, se marchaban a casa incluso con las puntas de los espinos clavadas. (Al tratar el secreto de los brujos)	
7 G275.7 ²⁶ G271.2.4	María de Ioanto: los niños brujos confiesan ante sus padres, quienes, viendo además en los pequeños signos de maltrato, los conducen al vicario. Él para protegerlos los pone bajo su amparo, en la iglesia, para que duerman allí. Durante varias noches, los brujos no consiguen llevarse a los niños, pero en dos ocasiones, en que el cura no los bendice, los atrapan y castigan. Posteriormente, los infantes reconocen a dos de las brujas y las acusan, habrían terminado muertas si no se hubieran encerrado en casa. Una de ellas lo confesó. (Al hablar sobre el secreto de los brujos)	32.- Unos niños brujos se retiran de esta práctica y confiesan, pues si no acudían eran sacados de la cama y obligados a ir a los conventículos, así como castigados. Así que el cura los protege en noche de aquelarre. No se los llevan, aunque realizan destrozos. Al día siguiente, los atrapan y castigan. Después, los pequeños reconocen a una de las brujas por la calle y la acusan y maltratan, de modo que hasta cae enferma. (Apartado VI, sobre el poder de la religión).
8 G211 ²⁷ G275.12	Al hablar del mal que realizan durante el aquelarre, en figura de animales. ²⁸ Un molinero de Amayur golpea a María Presona en forma de animal cuando los brujos salen como diversas bestias a espantarlo. La bruja enferma durante días, y el molinero se desmaya del susto al llegar al molino.	24.- María de Presona y otros brujos, en forma de animales, salen una noche a invocar a un molinero. Este golpea a María en el brazo. Después invoca a Jesús y todos huyen. María pasa varios días en cama a causa de la agresión y el molinero enferma del susto. 18.- Como variante, María de Zozaya y otros brujos, en forma de gatos, espantan a un molinero. Tanto le asustan que este propina un garrotazo a María y le daña el brazo de manera que tiene que pasar varios días en cama, y nunca le vuelve a sanar del todo. (Apartado VI, al abordar las metamorfosis)

23 “Witch bound and beaten”. La bruja atada y golpeada puede cuadrar muy bien con este ejemplo, en ningún motivo se detalla la razón del castigo.

24 Lo mismo sucedería en este caso, puesto que Thompson no habla específicamente de brujos-niños.

25 Sobre otros ejemplos hallados en los archivos inquisitoriales, de esta misma temática, acerca de la presencia de niños, del conventículo, la necrofagia, el infanticidio, etc., que vamos a ver de aquí en adelante en las fichas aportadas de los relatos insertos, véase Reguera (2012).

26 Nuevamente, se da el castigo físico. A este motivo se añade, además, el G271.2.4 “Priestly exorcism for witch”, por la asistencia prestada por el sacerdote, que intenta proteger a los niños de los brujos.

27 “Witch in animal form”. En el caso del siguiente motivo, G275.12, se trata de “witch in the form of an animal is injured or killed as a result of the injury to the animal”. De algún modo, eso es lo que ocurre al ser herida la bruja en su forma de animal y padecer después ese mismo mal como persona cuando recupera su estado original.

28 Se indica la temática o sección al inicio de la síntesis cuando se pueden encontrar varios relatos en la misma, que aparecerán de forma consecutiva; dado que en el caso de Mongastón se sigue el mismo orden que presentan las narraciones en la relación.

<p>9 G211 G211.1 G211.1.7 G211.1.8 G211.2²⁹</p>	<p>Los brujos asustan otra noche a tres vecinos que regresaban a casa, de modo que estos, protegiéndose con sus espadas de los malignos gatos, perros y otros animales, llegan hasta una laguna. Allí los brujos no pasan adelante y se retiran. El miedo les dura varios días a estos tres hombres y les hace enfermar.</p>	<p>25.- Los brujos espantan a tres caminantes, para espantarlos. Ellos echan mano de sus espadas y amenazando a las bestias llegan hasta una laguna, que les sirve de protección. El susto les afecta durante varias jornadas. (Apartado VI, al abordar las metamorfosis)</p>
<p>10 G271.2.3³⁰</p>	<p>Al hablar sobre el poder del nombre de Jesús: María de Yriat y Ioanes de Goyburu explican que una noche, en el aquelarre, había una moza francesa, que bailando daba tales saltos y tocaba tan bien las castañuelas que María dijo “¡Jesús, qué es esto!” y todo desapareció. Después fue castigada.</p>	<p>31.- María de Iureteguía, estando en el aquelarre del prado de Beroscoberro, al ver bailar a una bruja francesa dijo “Jesús”, y todos huyeron por largo rato. Esto pasaba siempre que alguien, sin acordarse, mencionaba al hijo de Dios. (Apartado VI, al abordar el poder del nombre de Jesús)</p>
<p>11 G271.2.3</p>	<p>María de Yriat y Ioanes de Goyburu espantaron a dos hombres una noche, pero como ellos exclamaron “Jesús”, ya no pudieron continuar la persecución. Los hombres estuvieron enfermos mucho tiempo a causa de la impresión.</p>	<p>26.- Unos brujos trataron de espantar una noche a dos hombres que venían de guardar el ganado. Como los afectados se valieron del nombre de Jesús, los brujos huyeron. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>12 G271.2.3</p>	<p>Miguel de Goyburu explica que, visitando una noche otro aquelarre, ante tal multitud de brujos, Estevanía de Telechea, maravillada, nombró a Jesús y con gran ruido todo desapareció. Tuvieron que volverse a casa.</p>	<p>27.- Estevanía de Yriarte, viendo tanto aparato en el aquelarre de Pamplona, donde habían acudido esa noche los brujos de Zugarramurdi, dijo “Jesús” y todo desapareció. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>13 G271.2.3 G286³¹</p>	<p>Un marinero de Ezcaín pidió a María de Yzcaín³² que lo iniciara en la brujería (a cambio de un sayuelo). Después de untarlo, María lo condujo al aquelarre. Al llegar y ver al demonio tan feo, y que todos le besaban debajo de la cola, mencionó a Jesús. Todo desapareció y el marinero quedó a oscuras y solo. La bruja tuvo que volver a por él y llevarle a pie a casa.</p>	<p>28.- Un marinero de Ezcaín pidió a María de Ezcaín que lo iniciara en la brujería (a cambio de un sayuelo). Ella lo untó y lo condujo al aquelarre. El marinero, como vio tan feo al demonio, mentó a Jesús, de modo que todo desapareció y él quedó solo y asustado, aunque consiguió volver a casa. Así desapareció su deseo de ser brujo. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)</p>
<p>14 G271.2.3 G283³³ G283.1</p>	<p>El demonio ordenó a los brujos ir al mar, a San Juan de Luz, a causar una tempestad para hundir seis barcos. El diablo los asistió con su bendición y pronunciando “aire, aire, aire”, levantando una gran tormenta. Los marineros, viéndose perdidos, invocaron a Jesús y levantaron la cruz, por lo que los brujos tuvieron que huir inmediatamente.</p>	<p>9.- Miguel de Goyburu, entre otros, es conducido por el diablo a San Juan de Luz, mar adentro, para dañar a los barcos. El demonio convoca una tempestad pronunciando “aire, aire, aire”. Los marineros evitan el mal al levantar la cruz de un rosario e invocar el nombre de Jesús. (Apartado V, los brujos practican el mal)</p>

29 En este relato, se dice que los brujos se transforman en perros, gatos y otros animales. De ahí que sea necesario hacer referencia a los motivos facilitados, que, por orden, son: “witch in animal form”, “witch in form of domestic beast”, “witch in form of cat”, “witch in form of dog”, “witch in form of wild beast”.

30 “Name of deity breaks witch’s spell”. Aquí podemos tomar el propio aquelarre como el hechizo al que se hace referencia.

31 “Initiation into the witchcraft”.

32 Realmente, este Yzcaín se refiere al pueblo en el que habita María, por lo que se trata de la misma denominación que Ezcaín, aunque aquí aparezcan con distinta forma.

33 “Witch have control over weather”. El motivo siguiente, G283.1 es “witch raises winds”.

15 G271.2.3 G242.7 ³⁴	Ioannes de Echalar, la primera noche de aquelarre en que lo llevaron por el aire a destruir los frutos y los panes, mencionó a Jesús, pues los otros brujos levantaron gran ruido. Todo desapareció entonces y él cayó a tierra, quedando a oscuras en el campo. Al escuchar cerca el sonido de la campana, se orientó para llegar a casa. Una vez allí, se desmayó y estuvo algún tiempo enfermo. A causa de este suceso lo castigaron y azotaron.	29.- Ioannes de Echalar, verdugo del aquelarre, salió en compañía de otros, volando, una noche de aquelarre para destruir los frutos y los panes. A causa del estrépito que armaba esta comitiva, Ioannes se espantó y mencionó a Jesús. Acto seguido, todos huyeron, dejándole caer al suelo. El tañer del reloj de Zugarramurdi lo orientó y así pudo llegar a casa, donde permaneció en cama unos días. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)
16 G271.2.3	María de Echaleco fue conducida a un campo en el que había una cueva, por Graciana de Barrenechea. Esta última la dejó sola y se internó en la cueva, de donde emergió en compañía de Estevanía de Telechea, portando entra las dos al diablo en espantosa figura. María exclamó “Jesús” y todo desapareció y ella, reconociendo el paraje como el prado de Beroscoberro, volvió a pie a casa.	30.- Una bruja, viendo venir al demonio por los aires en medio de Graciana de Barrenechea y Estevanía de Telechea, por el espanto que le causaba, exclamó “Jesús” y se santiguó, de manera que los tres se esfumaron. (Apartado VI, sobre el nombre de Jesús)
17 G243.3 ³⁵	Relaciones carnales con el diablo tras la misa negra: María de Yriart (hija de la reina del aquelarre) mantuvo relaciones carnales muy dolorosas con el demonio durante su inicación y llegó a casa con la camisa ensangrentada. Se quejó de esto a su madre, quien le dijo que ella también pasó por eso.	35.- Llevando una bruja a su hija al aquelarre, esta se quejó tras tener relaciones con el demonio, y la madre la consolaba diciendo que lo llevase con paciencia, si esa era la voluntad de su señor, pues otras doncellas se tendrían por muy dichosas. (Apartado VII, conclusión brujería)
18 G243.3	Martín de Vizcar, alcalde de niños en el aquelarre, también sangró y sufrió dolor al ser conocido sométicamente por primera vez por el demonio. Al llegar a casa explicó a su mujer que se había herido en una pierna con el ramo de una mata.	
19 G243.3	María de Zozaya casi todas las noches tenía al demonio en su cama, como si fuera su marido, y detalla que siempre estaba muy frío.	
20	Sobre las réplicas: María de Zozaya cuenta que habiendo ido una noche al aquelarre, quedó en su lugar una réplica del demonio; de modo que al llamar una vecina a la puerta, fue él quien respondió por ella. Después la informó de todo.	6.- Estando el demonio en el lugar de María de Zozaya durante un aquelarre, vino una vecina a pedirle pan y el diablo respondió que no tenía. Cuando ella regresó, la puso al corriente de todo lo ocurrido durante su ausencia. (Apartado II, sobre las réplicas)
21	Marijuán cuenta que, estando el demonio en su lugar, fue una vecina con gran necesidad de huevos, pero su réplica respondió por la ventana que no tenía. Al regresar, el diablo se lo cuenta todo y ella le reprocha que no le diera huevos a la vecina, pues sí que había. También especifica que siempre que se marchaba al aquelarre el demonio la sacaba por la ventana y ella surcaba los aires sin ser vista por nadie. Luego le daba cuenta de quiénes la habían buscado.	5.- Una bruja expone que, estando una noche el conventículo y quedando el demonio en su lugar, una vecina había ido a pedir huevos con gran necesidad, y el diablo, con la voz de la dueña de la casa, la había despedido diciendo que no tenía. Cuando la mujer regresó el demonio la informó, y ella mostró gran pesar porque la vecina era su amiga. (Apartado II, sobre las réplicas)

34 “Person flying with witches makes mistake and falls”. Aunque se trate de un brujo, y no de una persona ajena que vuela junto a las brujas o brujos, éste es un motivo presente en este relato.

35 “Witches have sexual intercourse with devil or his minions”.

22 G262.2 ³⁶	Sobre sacrilegios y ofrendas al demonio: Miguel de Goyburu confiesa que algunas veces él y las brujas más ancianas hacían una ofrenda muy agradable al demonio, por medio del desenterramiento de cadáveres y descuartizamiento de los mismos (en concreto gustan de los huesecillos y ternillas de las narices y los menudillos de los pies, y los sesos hediondos) para llevar algunas partes a su señor. ³⁷	7.- Miguel de Goyburu explica en qué consiste la ofrenda que le realizan en ocasiones al diablo, como sesos y huesos extraídos de cadáveres desenterrados. Para esto, llevan como hacha el brazo izquierdo de un niño muerto sin bautismo. (IV, sobre el ofertorio)
23	Conectando con el ejemplo anterior, Ioannes de Echalar explica que la antorcha que se porta en esas profanaciones es el brazo izquierdo de un niño muerto sin bautizar. (Se presenta este ejemplo de modo independiente, a diferencia de la relación burgalesa)	
24 G262 ³⁸ G263.4	Maleficios de los brujos: Graciana de Barrenechea, reina del aquelarre, se vengó de Marijuán de Odiá, pues esta le había cobrado celos. Graciana la delató ante el demonio, quien la asistió en el asesinato de Marijuán usando polvos envueltos en un pellejo de sapo. Esta bruja enfermó y en tres días falleció. (Se dan bastantes más detalles que en Fonseca)	10.- Graciana, por celos, pide ayuda al demonio para vengarse de Marijuán de Odiã. Consiguen asesinarla usando unos polvos envueltos en el pellejo de un sapo.
25 G262 G262.1.2 ³⁹ G262.1.3	Miguel de Goyburu chupó por el sieso y la natura a un sobrino suyo hasta que lo mató.	11.- (El folio está dañado, pero se puede llegar a reconstruir que) Miguel de Goyburu mató al hijo de su hermana. (Apartado V, los brujos practican el mal)

36 “Witch eats person’s entrails”. Este es el motivo que más se acerca al presente en este ejemplo, pues no facilita Thompson ninguno relativo al desenterramiento, pero consumir entrañas de cadáveres puede significar también, como no podría ser de otro modo, la profanación de los mismos.

37 Este motivo se resalta también en el tratado de Pierre de Lancre: *Tableau de l’inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie* (1612). Véase en la base de datos *Ars Magica*, a nuestro cargo, la entrada 26 de las fichas dedicadas a esta obra de De Lancre (http://parnaseo4.uv.es/fmi/iwp/cgi?-db=ArsMagica_Server_r&-loadframes). Podríamos considerar que la producción de este juez, que se dedicó a la caza de brujas y que tanto influyó en la persecución que tuvo lugar desde 1609 en el Labourd (Duché-Gavet 2012), tuvo algún tipo de repercusión en los escritos que nos ocupan. Esto no es así, fueron sus actos los que, de algún modo, propiciaron los hechos que desembocaron en el Auto de Fe de Logroño de 1610 (Azurmendi 2013: 119-131). El tratado que hemos mencionado de Pierre de Lancre resume muy bien su concepción sobre la brujería y las acciones que llevó a cabo, pero no vio la luz hasta 1612 (su obra editada en 1607 es *Tableau de l’inconstance et instabilité de toute chose, où il est montré qu’en Dieu seul gît la vraie confiance, à laquelle l’homme sage doit viser* y no incluye los contenidos que verán la luz en 1612), lo cual le permitió incluir en el Discurso III del Libro V detalladas referencias al Auto de 1610. Probablemente, lo determinante, a la hora de analizar las confluencias entre el *Tableau* y lo leído públicamente y recogido por las dos relaciones, sea considerar que a este lado de los Pirineos llegaron noticias de los procesos liderados por De Lancre y, por tanto, de las acusaciones y las narraciones vertidas sobre las mismas. De ahí que existan similitudes entre los ejemplos presentados por el juez y los recogidos por los dos opúsculos españoles.

38 “Murderous witch”. G263.4 “Witch causes sickness”.

39 “Witch sucks blood from woman’s or childs breasts”. El motivo siguiente, G262.1.3, es “witches suck blood from the navel of child without anyone knowing it”. Estos dos motivos concretan el general G262.1 “witch sucks blood”.

26 G262 G262.1.2 G262.1.3	María de Yriart chupó y ahogó a 9 criaturas. También mató a 3 hombres y 1 mujer con polvos y ponzoñas. Refirió, según el documento, los nombres de todos ellos, sus sufrimientos y los motivos de su venganza (no se proporcionan)	12.- María de Yriart mató a 9 criaturas, 3 hombres y 1 mujer, detallando sus datos y el motivo de la venganza (no se aportan). (Apartado V, los brujos practican el mal)
27 G262	Estevanía de Yriart y Graciana de Barrenechea se atribuyen multitud de muertes (que no se declaran en sus sentencias).	13.- Estevanía de Yriarte y Graciana de Barrenechea se atribuyen muchas muertes (que no se delatan en sus sentencias). (Apartado V, los brujos practican el mal)
28 G262 G263.4	Estevanía de Telechea mató a una nieta suya echando polvos a unas migas, por haberle ensucidado el delantal, y a un niño del pueblo que la insultó, causándole una enfermedad, tras aplicarle ungüentos ponzoñosos.	14.- Estevanía de Telechea mató a una nieta suya echando polvos a unas migas, por haberle ensucidado el delantal, y a un niño del pueblo que la insultó, causándole una enfermedad, tras aplicarle ungüentos ponzoñosos. (Apartado V, los brujos practican el mal)
29 G262 G263.4	María de Presona y María Ioanto, hermanas, impulsadas por el diablo a practicar el mal, asesinaron a sus respectivos hijos (de 8 a 9 años), un niño y una niña, echando polvos en su sopa. Así contentaron al demonio.	15.- No se leen los nombres de las implicadas (presuponemos que son los mismos que en el panfleto de Mongastón). Se dice que terminan con la vida de sus hijos, uno tiene nueve años (es lo único que se lee). Envenenan su comida y a los pocos días mueren. También maltrataron a otros niños. (Apartado V, los brujos practican el mal)
30 G262 G263.4	Miguel de Goyburu y María de Zozaya refirieron que envenenaban manzanas, peras, nueces... y se las daban a quienes querían dañar. Así enfermaban.	16.- Se explica la técnica del envenenamiento de frutas y se concluye que María de Zozaya, de esta manera, mató a muchas personas. (Apartado V, los brujos practican el mal)
31 G262.2	A Graciana de Barrenechea le pertenecían las sobras del aquelarre, que consumía en casa con sus parientes; de este modo comían personas descuartizadas.	
32 G262.2	Ioannes de Goyburu se comió a su propio hijo porque se reunía en su casa con otros brujos, desenterraban muertos y los devoraban.	
33 G263.4	María de Yriart fue instada por el demonio a beber agua ponzoñosa, pero ella se negó, sabiendo que podía morir.	
34 G262 G263.4	María de Zozaya, para vengarse de un hombre, le echó una gota de veneno a un huevo asado y se lo dio a comer. Este sufrió hasta que murió.	
35 G211.2.7 40	María de Zozaya refiere la historia de la liebre y el clérigo cazador. Ella podía transformarse en animal, y cuando veía que el clérigo de la aldea marchaba a cazar, se transformaba en liebre para burlarlo; así agotaba a sus perros, que se cansaban de perseguirle y, finalmente, el religioso regresaba a casa sin presa alguna. ⁴¹	21.- El vicario iba a cazar liebres con sus galgos. Al verlo pasar por delante de su puerta, María se untaba, y en forma de liebre lo burlaba. Pese a tener 80 años con su agilidad agotaba a los perros. Luego retomaba su forma y los veía regresar nuevamente desde su puerta. Se mofaba preguntando, además, si el vicario traía muchas liebres. (Apartado VI, sobre metamorfosis)

40 “Witch in form of hare”.

41 Azurmendi (2013: 138) explica que este es el relato indoeuropeo del cura cazador, muy conocido entre los aldeanos.

G275.5 ⁴² G277		1.- Ioannes de Echalar fue marcado por el diablo, como todos los brujos, pero la sangre que le sacó en ese acto el demonio se la dio a beber al brujo; no la guardó como solía hacer. Por ello, podría explicarse que Ioannes finalmente confesara contra su amo y sus compañeros de secta. (Apartado II, sobre la marca diabólica)
G243.3		2.- Cuando el mismo Ioannes encontró al diablo con una prima suya retozando, los sacudió a ambos con un palo. Tuvieron que desaparecer para huir de él. (Apartado II, al hilo del relato anterior)
G243.3		4.- Ioannes de Goyburu, tamborilero del aquelarre, aprendió a tañer milagrosamente. Él tocaba el tamboril mientras su mujer, Graciana de Barrenechea (reina del aquelarre), se relacionaba carnalmente con el demonio. (Apartado II, sobre las orgías)
G249.3		17.- Varias brujas confesaron que entraban por ventanas no mayores que un palmo, por resquicios y humeros, para practicar el mal y chupar a los niños. (Apartado V, sobre al mal que practican)
G211		20.- María de Zozaya contó que el demonio la favorecía dándole cuando ella quisiera forma de animal. (VI, sobre metamorfosis)
G211 G269.11 43		22.- María de Zozaya y otra bruja, en diversas formas, molestaron a un campesino, lo molieron a palos y azotes, por el disgusto que había dado a una de ellas. Después, por un roto de los calzones, lo untaron con ponzoña y quedó tullido para siempre. (Apartado VI, sobre metamorfosis)
G210.0.1 44 G249.8		23.- Algunos brujos confiesan que el demonio los llevaba sin ser vistos, por ejemplo a las casas de otros vecinos. Los ocultaba con una nube y hasta podían cantar y bailar, que los dueños de las viviendas no se daban cuenta. (VI, sobre metamorfosis)
G271.2.4		33.- Parte final del relato de María de Iureteguía. Se corresponde con el relato 1 de Mongastón, aunque aquí se presenta de forma independiente y con variantes. Cuando van los brujos a por María, para conducirla al aquelarre, también está el cura del lugar guardándola, con agua bendita, sobrepelliz y estola. El religioso, de este modo, hizo huir a los brujos, aunque no se fueron sin antes realizar destrozos en el huerto y arrancar el rodezno del molino y ponerlo en el tejado. (Apartado VI, sobre el poder de la religión)

42 “Witch forced to divulge her secret powers”. El siguiente motivo, G277, es “Testing of witches”. Escogemos estos dos motivos por poderse relacionar directamente con los procesos y, por tanto, con las acusaciones, las confesiones y los testimonios aportados.

43 “Witch causes deformity”.

G275.5 G277		34.- María de Zozaya, estando presa por orden del inquisidor Valle Alvarado, fue visitada por el demonio, que la instó a negar en su confesión y a no delatar a otras. Ella no aceptó, pues quería decir la verdad y salir así de su tiranía y engaños. Así que el demonio la quiso ahogar, pero, favorecida por Dios, lo hizo huir, el diablo desapareció con un estallido. (Apartado VII, conclusión brujería)
G275.5 G277		36.- Ioannes de Echalar, estando preso, decía que había tantos brujos porque los sacerdotes los bautizaban en mal estado, pues vivían deshonestamente. (Apartado VII, conclusión brujería)

final, aunque merece la pena respetar la autonomía de la narración que sirve como cierre, pues más que presentarse en referencia a las transformaciones, se ofrece como ejemplo de la maldad de esta bruja y de cómo era capaz de burlar al clérigo. Más fácilmente relacionables son el descuartizamiento de cadáveres y los preparados ponzoñosos y la profanación, y también este primero con los venenos. De hecho, veremos seguidamente que Fonseca aúna venenos, maleficios e infanticidio.

En el panfleto editado por Varesio son once los núcleos en torno a los cuales se pueden organizar los testimonios: la marca diabólica (1, 2); sapos (3); relaciones con el diablo (4, 35); réplica (5, 6); ofertorio (7); hostia consagrada: María de Iureteguía y el descubrimiento de la secta (8); venenos, maleficios e infanticidio (9-17); metamorfosis (18-22); transporte y ocultamiento (23); poder de la religión (24-33); sobre el proceso / acusados (34, 36).

Estos núcleos son prácticamente los mismos en las dos piezas, aunque no el número y ni siquiera los propios relatos encuadrables en cada uno de dichos ejes. Veamos, a continuación, cuáles son las narraciones que no coinciden en estas relaciones.

4. LOS RELATOS NO COINCIDENTES DE LAS DOS RELACIONES

De los treinta y cinco ejemplos presentes en Mongastón, solo veinticinco son coincidentes con los facilitados por Fonseca. Hay, por tanto, diez ejemplos que solo ofrece la primera relación y que no están incluidos en la segunda: 2, 5, 6, 18, 19, 23, 31, 32, 33, 34. Por otra parte, hay otros diez relatos que solo son facilitados por el opúsculo editado por Varesio: 1, 2, 4, 17, 20, 22, 23, 33, 34, 36. Detengámonos más pormenorizadamente en estos relatos no coincidentes.

En el opúsculo de Juan de Mongastón, el ejemplo 2 es original y tiene que ver con los castigos aplicados a los brujos por contravenir alguna regla de la secta, pues María de Iureteguía es castigada por dar con un pie a un sapo, lo cual supone una ofensa porque tal anfibio es un demonio familiar de gran importancia. Del

mismo modo funciona el relato 5, sobre el castigo impuesto a Ioana de Telechea por no acudir al aquelarre, aunque su ausencia estaba justificada por cuestiones familiares y de festividades del pueblo. También sigue la misma línea el ejemplo 6, en el que se explica que Ioanes de Echalar, verdugo, escarmentaba a los niños-brujos que desvelaban el secreto de sus actividades, dejándolos maltrechos. Estas tres historias presentan un hilo común y se centran en el rigor con el que hay que seguir las normas de esta “sociedad secreta”, pues el más mínimo desvío supone una severa punición.

Los dos siguientes ejemplos que no aparecen en el panfleto publicado por Varesio, pero sí en el editado en Logroño, giran en torno al trato carnal con el demonio. El relato 18 se centra en Martín de Vizcar, alcalde de niños, y el sufrimiento que padeció cuando fue conocido sométicamente por su amo. El 19 se detiene en la familiaridad de María de Zozaya con el diablo, que cohabitaba con ella por las noches como si fuera su marido y de él destaca que estaba siempre muy frío. No parece, por tanto, que el contacto con el señor de los brujos sea muy placentero, pero aun así la relación carnal con el demonio es uno de los elementos centrales de la brujería que se presenta en estos documentos.

El testimonio 23 no es único del panfleto logroñés, pues está presente en Fonseca, pero fusionado con otro testimonio, sin la relativa autonomía que presenta en el texto de Mongastón, lo cual permite tratarlo de forma independiente y se le da mayor visibilidad y relevancia a la cuestión más sobrecogedora y espeluznante del descuartizamiento de cadáveres. De hecho, los ejemplos 31 y 32 tratan esta temática y solo aparecen en la relación logroñesa. En el primero Graciana de Barrenechea y sus allegados consumen las sobras del aquelarre y, por tanto, degustan deshechos de finados; y en el segundo Ioannes de Goyburu dice haberse comido a su propio hijo, pues junto a otros brujos desenterraba y devoraba cadáveres. Estas historias enlazan con el hecho de que ciertos miembros de fallecidos se utilizaban para confeccionar las ponzoñas usadas para asesinar y causar otros daños. Al hilo de esto, se introduce el último de los relatos solo presentes en Mongastón, el 33, sobre cómo María de Yriart fue invitada por el demonio a tomar veneno, pero ella rehusó sabiendo los efectos que producía. Esta última anécdota deja claro que el diablo no se compromete ni siquiera con los que le sirven, pues no aprecia la vida de los brujos o brujas y no duda en ponerla en peligro.

Estos ejemplos muestran en qué núcleos o ejes se detiene más Mongastón, frente a Fonseca, dado que destacan los testimonios sobre castigos físicos, relaciones sexuales con el diablo y la profanación de tumbas, el descuartizamiento de cadáveres y la necrofagia. Todos estos actos aberrantes se materializan en historias que contribuyen a dotar de un especial carácter la relación editada en Logroño, frente a la burgalesa, como veremos seguidamente.

A continuación, nos detendremos en los relatos que presenta Fonseca y que son originales de esta pieza. Los ejemplos 1 y 2 resultan novedosos; ambos están

relacionados y se centran en las consecuencias que pudo tener el hecho de que cuando el diablo imprimió la marca diabólica en Ioannes de Echalar no conservó la sangre que le fue extraída, sino que se la dio a beber. De ahí que este brujo estuviera menos sujeto a la voluntad de su señor, por lo cual confesaría una vez apresado e interrogado por la Inquisición. De la misma manera, esta situación condujo a Ioannes a no dudar en apalear a una prima suya y al diablo, al descubrirlos manteniendo relaciones carnales. De este se deduce que ciertos pequeños detalles como este podrían marcar la diferencia entre los brujos más serviles y los menos dependientes de la secta.

El testimonio 4 enlaza, de alguna manera, con el anterior al detenerse en el trato sexual de las brujas con el demonio. Ioannes de Goyburu, el tamborilero, aprendió a tocar casi por arte de magia y debía hacerlo mientras su esposa, la reina del aquelarre, retozaba con Satán. Parece que los brujos no solo han de permitir que sus mujeres mantengan relaciones con el diablo, sino que también, por lo que se plasma en los dos panfletos, han de dejarse sodomizar por Lucifer.

El ejemplo 17 ya no tiene que ver con este hecho, sino con la facilidad que brujos o brujas poseen, por intervención diabólica, para entrar en cualquier parte, colarse por cualquier resquicio y practicar todo el mal que esté en su mano. Así se corrobora el peligro que supone que esta sociedad exista.

En torno a la metamorfosis giran las historias 20, 22 y 23, conectadas de algún modo también con el relato anterior, pues en la primera de ellas se explica que María de Zozaya era transformada por su amo en cualquier bestia que ella quisiera, lo cual, cómo no, le permitiría poder moverse y ocultarse a los ojos de los vecinos, para poder hacerles daño en cualquier momento. Esto es lo que se puede apreciar en el ejemplo 22, en el que María de Zozaya y otra bruja asustan y maltratan a un campesino, dejándolo incluso tullido tras la aplicación de un ungüento ponzoñoso sobre su piel. Por último, en el testimonio 23, vuelve a darse cuenta de cómo el diablo puede transportar a los brujos e introducirlos en el interior de cualquier vivienda sin que sean vistos ni oídos por nadie. Esto les proporciona total inmunidad a la hora de perpetrar sus fechorías.

La anécdota 33 no es novedosa de esta relación, pues se trata del final de la historia de María de Iureteguía, que aparecía como relato inaugural en el panfleto de Mongastón. Sin embargo, aquí se presenta con ciertas variantes de interés, porque se añaden elementos que, cuando en el mismo opúsculo redactado por Fonseca aparecía este relato por primera vez de forma completa, no se habían detallado. Por tanto, esta noticia sobre cómo se descubre la secta en Zugarramurdi ya se había facilitado con anterioridad, pero en esta ocasión se retoma en su parte final y se completa y matiza, para tratar el hecho de que las brujas no pueden ver la hostia consagrada.

Por último, los ejemplos 34 y 36 se hallan relacionados con el propio proceso, durante el cual María de Zozaya recibió la visita del demonio, que quería coaccionarla

para que no confesara, e intentó asfixiarla; y Ioannes de Echarlar echó la culpa de la existencia de tantos brujos a los sacerdotes que los habían bautizado, pues no lo habían hecho correctamente, por llevar vidas deshonestas. En el opúsculo logroñés no se hace referencia de forma tan directa al proceso en sí o la vida de los procesados en las cárceles o durante los interrogatorios, y eso sí está más presente y resulta más palpable en el texto burgalés.

Estos relatos que hemos repasado se agrupan en torno a ejes como: la marca diabólica, las relaciones carnales con el diablo (aunque sin detalles escabrosos), la capacidad del demonio y, por tanto, de los brujos para practicar el mal sin ser vistos o descubiertos; la incapacidad de ver la hostia consagrada por parte de los brujos; y cuestiones sobre los procesados.

Como conclusión a esta comparación, podemos decir que Mongastón apuesta por el sensacionalismo, haciendo hincapié, sobre todo, en los descuartizamientos de cadáveres y la necrofagia. Igualmente, focaliza en el castigo que sufren los brujos y los niños pertenecientes a la secta, de carácter físico, que les deja maltrechos, evidenciando la violencia que es connatural a este grupo de adoradores de Satán y los propios diablos. De la misma manera, se profundiza en el trato carnal con el demonio, nada placentero, pero aun así frecuente. Fonseca resulta más comedido, ya que apuesta por las metamorfosis, las relaciones sexuales (de manera menos explícita), la facilidad que tienen las brujas para causar el mal y algunas cuestiones de interés que posibilitan que el lector abandone el terreno de la ficción que establecen estos relatos y recuerde que se refieren a un proceso con unos acusados, algunos reconciliados y otros ejecutados. Esto último sería lo más llamativo e interesante que aporta la relación burgalesa frente a la logroñesa, en lo que a los testimonios se refiere.

Será necesario, sin embargo, para poder determinar de manera más afinada las grandes disimilitudes entre los dos panfletos, conocer la organización de los ejemplos dentro de su esquema general.

5. LA DISPOSICIÓN DE LOS EJEMPLOS EN LOS DOS PANFLETOS

Veamos a continuación cómo están distribuidos estos relatos a lo largo de los opúsculos, observando el grado dispersión o concentración de estas confesiones, y también el orden en que son presentadas, pues también esto resulta crucial de cara al objetivo que la relación pretende conseguir. En la estructura presentada de cada una de las dos relaciones, en el primer apartado, se podía encontrar la organización de los ejemplos en los textos correspondientes.

Como ya hemos señalado anteriormente, la relación de Mongastón es bastante más breve que la de Fonseca. Por ello, existe una descompensación ya de inicio en cuanto a la extensión que va a repercutir en la disposición de los ejemplos. A pesar

de ello, existen notables diferencias en la presentación de relatos que no dependen únicamente del factor longitudinal del texto. Comenzaremos nuestra revisión por el opúsculo logroñés.

El esquema se halla dividido en dos grandes puntos, el primero dedicado al Auto de Fe y el segundo centrado en la secta de los brujos. En este segundo apartado aparecen doce subpuntos, y a su vez algunos de ellos presentan varios elementos distinguibles en su contenido. Los testimonios se presentan en los puntos 2.2 (1), 2.3 (2), 2.4 (3) y en 2.5: 2.5.1 (4), 2.5.3 (5), 2.5.4 (6-7), 2.5.7 (8-9), 2.5.8 (10-16), 2.5.9 (dividido en varios puntos: relatos 17-18 en guion 10 y 19 en guion 11); 2.6 (20-21), 2.7 (22-23), 2.8 (24 en 2.8.2), 2.10 (25-30), 2.11 (31-34), 2.12 (35).

Los ejemplos están diseminados a lo largo de todo el panfleto, aunque exista una mayor concentración en algunos apartados concretos. En el punto más desarrollado, 2.5, dedicado al aquelarre, hay algún ítem que no presenta testimonios, como los relativos al baile o las prácticas malignas; el punto dedicado a los conventículos especiales tampoco ofrece relatos al hablar de la adoración o la confesión, y en la misa negra solo se facilitan un par de narraciones en referencia a las relaciones sexuales con el demonio. En las siguientes secciones, solo la 2.9 carece de anécdotas. Existe, por tanto, una gran compensación en este sentido. Más interesante resulta determinar cuándo se da una mayor concentración de relatos en torno a un tema. Dos ejemplos aparecen sobre el secreto de la brujería, las metamorfosis, las relaciones sexuales con el demonio, la réplica y la profanación. Más énfasis todavía se hace en el poder del nombre de Jesús, pues se ofrecen siete relatos en el punto 2.5.8; el vampirismo y el infanticidio: seis narraciones en el punto 2.10; y en el descuartizamiento de cadáveres y necrofagia, con cuatro testimonios en el punto 2.11. Teniendo en cuenta que la relación finaliza en 2.12, los relatos sobre vampirismo e infanticidio, y aquellos acerca de la profanación, desmembramiento y necrofagia marcan el cierre del panfleto, que solo añade como colofón el cuento sobre la transformación en liebre de María de Zozaya.

El efecto provocado por la lectura de este texto es de impacto, sobre todo porque no se concluye el opúsculo de modo tranquilizador, sino todo lo contrario. Trata de impactar al lector y dejar en su recuerdo todo lo relativo al peligro que supone la brujería para la integridad física y moral de todos cuantos pueden convertirse en integrantes de tal secta o en víctimas de la misma. Asimismo se hiere la sensibilidad de quien lee, al detallar cómo brujos y brujas desentierran cadáveres, los descuartizan e ingieren. El horror es la clave de esta pieza, al menos en sus secciones finales.

La relación redactada por Fonseca y editada por Varesio, como adelantábamos, es bastante más extensa, pues cuenta con 8 apartados, bien marcados con epígrafes (a diferencia del panfleto logroñés); a su vez, cada sección cuenta con varios subpuntos, no señalados, pero que se pueden detectar en la lectura. A partir del segundo punto, Fonseca se dedica a profundizar en la brujería, presentando primero una introducción en la línea de la tratadística. Hasta 2.13 (1-2) no se ofrece ningún ejemplo, cuando

Mongastón comienza mucho antes, prácticamente desde el principio, a desgranar los testimonios. Y se continúa en 2.14 (3). Ya en el tercer apartado, acerca del aquelarre, hemos de esperar a 3.6 (4) y 3.10 (5-6). El cuarto punto, sobre conventículos extraordinarios, facilita relatos en 4.6 (7) y 4.10 (8, sobre María de Iureteguía). En quinto lugar, se detiene Fonseca en las ponzoñas y prácticas malignas, y de un total de once elementos, solo se insertan anécdotas en 5.5 y destaca una mayor concentración, pues hemos arribado ya al tema del asesinato (sobre todo infanticidio) y vampirismo (9-17); en este sentido coinciden los dos opúsculos, al menos en el hecho de agrupar gran cantidad de narraciones en torno a este motivo. Sin embargo, el texto burgalés no lo hace para concluir, sino bastante antes, en un bloque todavía central. En sexto lugar, se ahonda en las metamorfosis y se diseminan ejemplos en 6.1 (18-22), 6.2 (23), 6.5 (24-33). Por tanto, la sexta sección aúna gran cantidad de testimonios y lo hace cuando ya se aproxima la relación paulatinamente a su cierre, resaltando así los relatos sobre el poder del nombre de Jesús y, por tanto, la posibilidad de vencer al mal. En séptimo lugar, solo resta hablar de algunas otras cosas particulares, con solo tres anécdotas más en 7.1 (34-35) y 7.6 (36), sobre cuestiones relativas a los presos. El octavo punto retoma el resto de acusaciones, al margen de la brujería, por lo que con el punto séptimo se concluye todo lo referente a la secta y, en consecuencia, lo que nos interesa.

Como se ha podido observar, los aspectos más espeluznantes de esta “sociedad diabólica” se tratan en secciones centrales, para dar paso, al final, a cuestiones que dan la seguridad al lector de que puede estar protegido frente a todos los crímenes que aquí se detallan, solo nombrando a Jesús se puede conseguir la protección necesaria. De la misma manera, en el último apartado relativo a esta temática se incide en cómo los acusados se rebelan contra su amo para confesar y volver al recto camino, aunque también se tratan otros temas, tales como el porqué de tantos casos de brujería.

La descompensación en la presentación de relatos, dada la longitud del texto burgalés, el hecho de que aparezcan de manera mucho más discontinua en comparación con el opúsculo logroñés; la agrupación de las narraciones relativas a los crímenes más sobrecogedores lejos todavía de la culminación del panfleto, y la exposición de los testimonios sobre el poder de la religión frente a lo demoníaco cerca ya del cierre, aportan a esta pieza un sentido diferente a la de Mongastón. Este último es mucho más sensacionalista y no se detiene en cuestiones teológicas y morales, como sí hace Fonseca, que toma mucho más en serio todo lo manifestado en el Auto de Fe de Logroño de 1610.

Y no olvidemos que en la relación logroñesa están presentes una serie de ejemplos ausentes en la burgalesa, de entre los cuales destacan, precisamente, aquellos conectados con el desentarramiento de cadáveres y la necrofagia (lo cual resulta mucho más sobrecogedor). En cambio, en el caso de Fonseca, es necesario resaltar las narraciones que demuestran que los brujos pueden vencer al diablo (sucede en aquellas sobre la marca diabólica o sobre los acusados en la sección

final) y sobre las metamorfosis, cuestión que parece llamar bastante la atención del redactor. Así, el texto editado por Varesio muestra un marcado compromiso con la labor de los inquisidores e intenta que el lector comprenda y justifique lo acaecido en el auto. Mongastón parece que, simplemente, aprovecha lo que puede convertirse en un éxito de ventas.

6. CONCLUSIONES

Los relatos insertos en estas dos relaciones que hemos presentado y cotejado⁴⁵ nos permiten llegar a conclusiones no solo sobre las similitudes y diferencias entre los opúsculos comparados, cuestión en la que se ha profundizado. Son mucho más que un material para ser diseccionado y examinado, dado que plasman la invención de las personas implicadas para intentar salvar la vida. Como Henningsen expone: “[...] sacasen los brujos la inspiración de donde la sacasen, y aunque seguramente todo era mentira de cabo a rabo, hay que reconocer que la construcción levantada por los inquisidores sobre la base de las confesiones fue impresionante. En Zugarramurdi se había dejado al descubierto una secta de brujos con toda su crueldad” (1980: 100). Y añade: “El parecido entre las descripciones de los ritos de la secta se debería a una base común de conocimientos, procedentes de la tradición local de creencias y cuentos populares, o, simplemente, de rumores que circularon por el pueblo con anterioridad al arresto de las cuatro primeras mujeres” (1980: 119).

Esto nos lleva a un campo de estudio apasionante, que permite conectar filología y antropología, filología e historia, en relación con la brujería: la confesión como narración, con una muy posible base no solo en el rumor, sino también (y he aquí lo más interesante) en el cuento popular, tal y como ya han señalado en otros países Frances E. Dolan (1994, 1995), Robert Rowland (1998), Alison Rowlands (1998, 2003), Marion Gibson (1999), Stuart Clark (2001), Peter Rushton (2001), Malcolm Gaskill (2001), Diane Purkiss (2001) y David Gentilcore (2002). De este modo, los documentos no propiamente literarios pueden ofrecer materia prima para el estudioso de la literatura (en relación con el folclore sobre todo),⁴⁶ que hallará relatos ficcionales con respecto a los cuales resulta crucial abordar el proceso

45 Para más información sobre estos ejemplos y sobre otros presentes en ciertos tratados, véase la base de datos especializada *Ars Magica*, en el servidor Parnaseo, de la Universitat de València, a mi cargo: <http://parnaseo.uv.es/ArsMagica/ArsMagica.html> Esta herramienta permite buscar atendiendo a distintas opciones y presenta, en el caso de los panfletos estudiados, los relatos de forma ordenada, tal y como los hemos presentado, a modo de catálogo. Un trabajo similar se ha realizado con el *Malleus Maleficarum* de Sprenger y Kramer o *Tratado de brujería vasca (Tableau de l'inconstance...)* de Pierre de Lancre.

46 Y en conexión con el uso de esa tradición para construir sobre ella relatos nuevos, que participaban de los libresco y erudito, a partir de lo que el reo había escuchado y escuchaba en los sermones, en el discurso y preguntas de los propios inquisidores, etc., pues predicadores e inquisidores habían bebido de fuentes escritas materializadas en diversos tratados sobre estas cuestiones.

y circunstancias de producción, y también el sustrato tradicional (Lara Alberola, 2015 y 2017). Tenemos en estas confesiones unos discursos (sobre la brujería) que actúan como el discurso literario, en la medida en la que se crea una nueva realidad mediante la palabra. Cuando ese discurso se construye, además, como un relato, la semejanza con la literatura se acentúa, pues se recurre a elementos narratológicos coincidentes con los literarios. En cuanto a la función estética, imprescindible para poder hablar de texto literario, en estas narraciones puede darse a la vez la lectura estética y epistémica, dependería del contexto.⁴⁷

Nos encontramos ante una línea de investigación que puede resultar muy fructífera y que, sin duda, contribuirá a completar, por una parte, el estudio de las letras áureas en general, y, por otra parte, a avanzar en la indagación sobre la magia en la literatura.

Los panfletos abordados son una muestra de cuán importantes pueden resultar los ejemplos a la hora de determinar el sentido e intencionalidad de un texto de estas características, pero también pueden suponer un punto de partida para seguir ahondando en relaciones y tratados si deseamos conocer en toda su complejidad y diversidad los relatos que circularon en los Siglos de Oro.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Eduardo (1999 [1811]). Prólogo. Fernández de Moratín, Leandro, *Quema de brujas en Logroño*. Valencia: La Máscara, p. 9-25.
- Azurmendi, Mikel (2012). *Las maléficas*. San Sebastián: Hiria.
- Azurmendi, Mikel (2013). *Las brujas de Zugarramurdi: La historia del aquelarre y de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara.
- Bravo Vega, Julián (1992). Imprenta e impresores en La Rioja durante los siglos XVI y XVII: la imprenta de Juan de Mongastón Fox. *Berceo*, n. 122, p. 53-59.
- Cacheda Barreiro, Rosa M. (2002). Mecenas, impresores y artistas. Su papel en la edición de los libros en la segunda mitad del siglo XVI. *Espacio, tiempo y forma*, serie VII, Hª del Arte, n. 15, p. 117-126.
- Clark, Stuart (2001). Introduction. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 1-18.
- Caro Baroja, Julio (1995 [1966]). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Del Álamo, Mateo (1941). La imprenta en Lerma (1618-1619)". *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos*, n. 76, 3er trim., p. 588-594.

47 Agradezco al doctor Alberto Montaner las aportaciones que me ayudaron a clarificar mi visión sobre este tema.

- Dolan, Frances E. (1994). *Dangerous familiars*. New York: Cornell University Press.
- Dolan, Frances E. (1995). *Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft*. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, n. 7.2, p. 82-110.
- Duché-Gavet, Verónica (2012). “Les sorcières de Pierre de Lancre”. *RIEV (Revista del Instituto de Estudios Vascos)*, 9, p. 140-156.
- Fernández Valladares, Mercedes (2012). Biblioiconografía y literatura popular impresa: la ilustración de los pliegos sueltos burgaleses (o de *babuines* y estampas celestinescas). *eHumanista* [en línea], 21, p. 87-131. Disponible en: http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume21/4%20eHumanista21.fernandez.pdf [Consulta: 20 de abril de 2016].
- Fonseca, Luis de (1611). *Relación summaria del auto de la fe que los Señores Doctor Alonso Bezerra Holguin, del Ábito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Alvarado, Licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos en el Reyno de Navarra y su dstricto, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Noviembre, de mil y seyscientos y diez años*. Juan Bautista Varesio: Burgos.
- Gaskill, Malcolm (2001). Witches and Witnesses in Old and New England. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 55-80.
- Gentilcore, David (2002). “Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy”. En: Darren Oldridge (ed.). *The Witchcraft reader*. London-New York: Routledge, p. 97-108.
- Gibson, Marion (1999). *Reading witchcraft. Stories of early English witches*. London-New York: Routledge.
- González de Amezúa, Agustín (1912). Introducción. En: Cervantes, Miguel de. *El casamiento engañoso y el coloquio de los perros*. Madrid: Bailly-Bailliér.
- Guajardo-Fajardo Colunga, Javier (2011). Pedro de Valencia y la brujería. *Actas de las II Jornadas de Almendralejos y Tierra de Barros*. Almendralejo: Asociación Histórica de Almendralejo, p. 333-346.
- Henningsen, Gustav (1983 [1980]). *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- Henningsen, Gustav (2004). *The Salazar documents inquisitor Alonso de Salazar Frías and others on the Basque witch persecution*. Boston: Brill.
- Lancre, Pierre de (1612). *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. París: Nicolas Buon.
- Lara Alberola, Eva (2015). La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*. *Revista de Filología Románica*, n. 32, en prensa.

- Lara Alberola, Eva (2017). El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura? *Rilce*, n. 33, p. 259-282.
- Lope Toledo, José María (1960). La imprenta en La Rioja. *Berceo*, n. 57, p. 447-482.
- Maqueda Abreu, Consuelo (1992). *El Auto de Fe*. Madrid: Istmo.
- Navajas Twose, Eloísa; Sainz Varela, José Antonio (2010). Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra. *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n. 17, p. 347-372.
- Mongastón, Juan de (1997 [1611]). *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe que los señores don Alonso Bezerra Holguín, del Ábito de Alcántara, licenciado Juan de Valle Alvarado, licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores Apostólicos del Reyno de Navarra y su distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño en siete y en ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos por que fueron castigados*. Logroño: Juan de Mongastón. En: Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds.). Valencia, Pedro de. *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, p. 157-181.
- Paul Arzak, Juainas (2008). El aquelarre, una invención afortunada. *Gerónimo de Uztariz*, n. 23/24, p. 9-40.
- Pérez, Joseph (2010). *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa.
- Purkiss, Diane (2001). Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 81-98.
- Ramalle Gómara, Enrique (2011). Una visión antropológica del Auto de Fe de Logroño de 1610. *Berceo*, n. 160, p. 263-273.
- Reguera, Iñaki (2012). La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo. *RIEV*, n. 9, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*. Ed. Jesús M^a Usunáriz. Homenaje al profesor Gustav Henningsen, p. 240-283.
- Rowland, Robert (1998). *Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparative Perspective*. En: Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.). *Early Modern European Witchcraft*. Oxford: Oxford University Press, p. 161-190.
- Rowlands, Alison (1998). Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period. *Gender & History*, n. 10.2, p. 294-302.
- Rowlands, Alison (2003). *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*. Manchester: Manchester University Press.
- Rushton, Peter (2001). Texts of Authority: Witchcraft Accusations and de Demonstration of Truth in Early Modern England. En: Stuart Clark (ed.). *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, p. 21-39.

- Thompson, Stith (1989). *Motif-Index or Folk-Literature. A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, 6 vols. Indiana: Indiana University Press.
- Usunáriz Garayoa, Jesús M^a (2012). La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII). *RIEV*, n. 9, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*. Ed. Jesús M^a Usunáriz. Homenaje al profesor Gustav Henningsen, p. 306-350.
- Valencia, Pedro de (1997 [1611]). *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. Ed. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco. León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León.
- Zamora Calvo, María Jesús (2016). *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur.
- Zamora Mendoza, José (1961). La imprenta en Logroño. *Berceo*, n. 61, p. 423-436.

*Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de
Santa Marina en Fernán Núñez durante la Edad
Moderna*

José Antonio Vigara Zafra

Departamento de Historia del Arte de la UNED

Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez durante la Edad Moderna

Nobility versus Clergy: the patronage of the Church of Santa Marina in Fernán Núñez during the Modern Age

José Antonio Vigarra Zafra

Departamento de Historia del Arte de la UNED

javigara@geo.uned.es

Fecha de recepción: 03/08/2016

Fecha de aceptación: 16/12/2016

Resumen

El presente artículo analiza la importancia del patronato de las fundaciones religiosas y la conflictividad social generada en torno a éste, debido a que constituyó un instrumento de poder a través del cual tanto nobleza como clero modelaron hábitos sociales y promocionaron su propia ostentación simbólica. Para ello, nos hemos basado en el estudio de caso de un linaje nobiliario cordobés: los condes Fernán Núñez, desde finales del siglo XVII hasta las postrimerías del XVIII.

Palabras clave: Patronato; Nobleza; Clero; Condes de Fernán Núñez

Abstract

This article discusses the importance of the patronage of religious foundations and social conflictivity generated around it, because it was an instrument of power through which both nobility and clergy modeled social habits and promoted their own symbolic ostentation. In order to do so, we have based on the case study of a Cordovan nobiliary lineage: the Counts of Fernan Nunez, from the late seventeenth century to the late eighteenth.

Keywords: Patronage; Nobility; Clergy; Counts of Fernán Núñez

Para citar este artículo: Vigarra Zafra, José Antonio (2017). Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez durante la Edad Moderna. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 75-94, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Antecedentes: la ostentación funeraria en la catedral de Córdoba. 3. El patronato de la iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez: un ejemplo de conflictividad social y artística. 4. Epílogo: la reordenación del espacio funerario en época del VI conde de Fernán Núñez. 5. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

En la España del Antiguo Régimen, la religión fue uno de los principales atributos identitarios de las élites nobiliarias que, como es sabido, aprovecharon al máximo los espacios litúrgicos para promover la ostentación y la distinción social de los distintos clanes familiares. De este modo, en una sociedad fuertemente mediatizada por el poder religioso, iglesias y fundaciones conventuales constituyeron excelentes marcos escenográficos para el desarrollo de una imagen pública propia de este estamento privilegiado, y sólo así podemos entender las ingentes inversiones económicas efectuadas por la nobleza en la construcción de capillas funerarias, en la ejecución de entierros, en la decoración de sepulcros o en la celebración de misas por las almas de los difuntos.

Con este trabajo pretendemos estudiar las tensiones sociales y artísticas derivadas de las luchas de poder por el control espiritual, ritual y visual de los espacios religiosos entre clero y nobleza en la Edad Moderna. La clave para entender algunos de estos conflictos se fundamenta sobre una institución muy significativa de la España moderna: el *Patronato*. Éste, según el Diccionario de la Lengua Castellana publicado en 1780, era un derecho que se adquiría *por haber alguno, ó su antecesor fundado, edificado, dorado, ó aumentado considerablemente alguna iglesia con consentimiento del obispo; del qual derecho resulta al patron honra, conveniencia y carga de mantener la iglesia, ó fundacion*¹. En efecto, el concepto de patronato se basaba en un contrato de carácter judicial ratificado por dos partes, la curia episcopal, de un lado, y el fundador o patrono, de otro. Constituyendo así las condiciones para la obtención de este derecho y las cargas y obligaciones del mismo, los aspectos fundamentales para la comprensión de este fenómeno y la de muchos de los litigios originados en torno al mismo (Atienza, 1990: 411-458; Mateo, 1996: 357-378; López, 1996; López, 2002: 1625-1648).

En este sentido, analizaremos un ejemplo de estas pugnas entre nobleza y clero por el control del patronato de los espacios religiosos y las repercusiones que tuvieron a nivel social y artístico, basándonos para ello en un estudio de caso centrado en un linaje nobiliario cordobés: los Fernán Núñez, desde finales del siglo XVII hasta las postrimerías del XVIII. De tal manera que nos permitirá estudiar la evolución del patronato familiar en la iglesia parroquial de Santa Marina en la villa familiar,

¹ *Diccionario de la Lengua Castellana, compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*, Madrid, Por D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M. y de la Real Academia, 1780, p. 699.

distinguiendo dos etapas bien diferenciadas: la primera bajo la titularidad del III conde de Fernán Núñez, Francisco Gutiérrez de los Ríos y Córdoba (1644-1721), y sus dos hijos, IV y V conde de Fernán Núñez, Pedro José Gutiérrez de los Ríos Zapata Mendoza (1677-1734) y José Diego Gutiérrez de los Ríos Zapata Mendoza (1680-1749) respectivamente, durante la cual existieron múltiples confrontaciones judiciales con el cabildo catedralicio de Córdoba por cuestiones relativas a la titularidad del patronato de dicha iglesia, repercutiendo de forma decisiva en el proceso constructivo de la misma. Y la segunda etapa, durante el último cuarto del siglo XVIII, que coincide con la titularidad del VI conde de Fernán Núñez, Carlos José Gutiérrez de los Ríos y Rohan Chabot (1742-1795), quien culminó el proceso iniciado por sus antecesores en el título al frente del patronato de la mencionada iglesia y abrió nuevas vías para la publicitación de las virtudes espirituales de la familia en su villa.

2. ANTECEDENTES: LA OSTENTACIÓN FUNERARIA EN LA CATEDRAL DE CÓRDOBA

Desde época medieval, los Fernán Núñez impulsaron el desarrollo del culto religioso en su villa solariega a través de la construcción de una iglesia parroquial bajo la advocación de Santa Marina de Aguas Santas, clara alusión a los orígenes gallegos del linaje. Concretamente, fueron los sextos señores de Fernán Núñez, Diego Gutiérrez de los Ríos e Inés Alfonso de Montemayor, quienes el 13 de febrero de 1385 firmaron el acta de fundación de la citada iglesia, construyendo un edificio de modestas dimensiones².

Sin embargo, hasta bien entrado el siglo XVII los intereses sociales y políticos de los señores de Fernán Núñez se centraron exclusivamente en la ciudad de Córdoba, donde formaban parte de la oligarquía local. Esto explica que la política religiosa y funeraria del linaje aspirara a ocupar los espacios más representativos de dicha ciudad, donde destacaba principalmente el conjunto catedralicio. Así, los citados sextos señores de Fernán Núñez recibieron sepultura en la capilla del Corpus Christi de la catedral, que fue donada por el cabildo cordobés en 1393 para los enterramientos de la Casa, localizándose junto a la Capilla Real, constituyendo, por tanto, uno de los espacios más relevantes de este conjunto arquitectónico³. Y en adelante, importantes miembros del linaje yacieron en este lugar, tal fue el caso de Lope Gutiérrez de los Ríos, protonotario de la Sede Apostólica (Jordano, 2002: 1008; Molinero, 2005: 176-177).

2 Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, en adelante AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-6.

3 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 2.

No fue hasta el décimo señor, Alonso Gutiérrez de los Ríos y Venegas, cuando un titular de la Casa volvió a interesarse por el patrocinio religioso en la villa de Fernán Núñez, inaugurando los enterramientos de la familia en la iglesia de Santa Marina en 1531. No obstante, pasaría más de un siglo hasta que un nuevo miembro de los Fernán Núñez fuera enterrado en dicho espacio. Se trató del I conde, Alonso Estacio Gutiérrez de los Ríos, quien en su testamento de 1646 mandó ser sepultado en la capilla mayor de la iglesia parroquial de la villa⁴. Este hecho tuvo su continuación gracias al III conde de Fernán Núñez, Francisco Gutiérrez de los Ríos y Córdoba, quien a finales del siglo XVII inició un cambio en las políticas de creación de la memoria familiar, buscando afianzar la vinculación del linaje con la villa solariega mediante el patrocinio de empresas religiosas, aunque sin olvidar aún la tradicional presencia familiar en Córdoba gracias al patronato del convento de La Concepción (Blutrach: 2010a, 779-785).

En las siguientes páginas vamos a estudiar cómo a lo largo del siglo XVIII los titulares de la Casa, al tiempo que fueron logrando cargos políticos y militares en la Corte, primaron las políticas de ostentación suntuaria en la villa de origen en detrimento de las efectuadas hasta entonces en Córdoba. Hasta el punto de presentar la villa de Fernán Núñez como un ejemplo innovador de la nueva concepción piadosa de la Ilustración en tiempos del VI conde.

3. EL PATRONATO DE LA IGLESIA DE SANTA MARINA EN FERNÁN NÚÑEZ: UN EJEMPLO DE CONFLICTIVIDAD SOCIAL Y ARTÍSTICA

Como analizaremos a continuación, si bien es cierto que la historiografía ha estudiado en profundidad el conjunto histórico-artístico de la iglesia parroquial de Santa Marina durante el siglo XVIII, hasta la fecha no teníamos una explicación documentada que justificara el retraso de más de sesenta años en su reedificación desde que el III conde de Fernán Núñez firmara en 1677 el contrato de obra con el obispo de Córdoba, Alonso de Salizanes y Medina, hasta su finalización en torno a 1739. Sin embargo, a tenor de la documentación inédita consultada, sabemos que dicho retraso fue consecuencia de los litigios judiciales mantenidos entre el obispado de Córdoba y los señores de la Casa por el derecho de patronato y el control de la fábrica de la citada iglesia, evidenciando hasta qué punto les interesaba a los Fernán Núñez este espacio dentro de sus estrategias de distinción social.

La remodelación del antiguo templo medieval comenzó a gestarse el 6 de febrero de 1677, cuando el III conde firmó la escritura para la fábrica del edificio con el obispo Salizanes, obligándose a sí mismo y a sus sucesores a financiar la manutención y ampliación de la iglesia parroquial en el plazo de seis años, tasándose

4 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-17.

dicha obra en 24.000 ducados. Pretendiendo así atender convenientemente las necesidades espirituales de sus vasallos, ya que por estas fechas superaban el aforo del antiguo recinto y, sobre todo, adecentar la capilla mayor, espacio funerario de especial relevancia para el linaje por estar reservado para los enterramientos familiares⁵. Para ello, el III conde debía seguir las detalladas instrucciones efectuadas por el maestro mayor de obras de la catedral de Córdoba, Juan Francisco Hidalgo (Llaguno, 1829: 58), que consistían en la adicción de una amplia capilla mayor con crucero y presbiterio a las naves ya preexistentes. A cambio, el obispo cedía legalmente el patronato de la iglesia a los Fernán Núñez, dotándoles de la capacidad para elegir a los rectores, curas, sacristanes y organistas de la misma⁶.

El III conde, a pesar de la obligación para seguir las directrices arquitectónicas señaladas por el citado Juan Francisco Hidalgo, encargó el diseño de la capilla mayor a José Granados de la Barrera, maestro mayor de obras de la catedral de Granada y artífice de su entera confianza, que trabajaba en Fernán Núñez por esas fechas (Taylor, 1975: 5-23; Bouza, 2005: 150-151). Así, en carta del 21 de marzo de 1680 consta que el III conde consensuó el cambio en la dirección de las obras con el propio obispo Salizanes, apremiando a José Granados para que iniciara la fábrica de la capilla mayor en otoño de ese mismo año, aunque sus problemas financieros retrasaron el inicio de la obra al menos hasta finales de 1682⁷. Finalmente, hacia 1687, tan sólo se habían iniciado los cimientos de la capilla mayor y *se hizo un Panteon muy costoso para los Sres. que es lo que ha de quedar, devajo de ella y esta obra se sacó a rayz de tierra pero en esto se gastó mas tiempo que el señalado en el contrato*⁸.

Sin embargo, con la llegada al episcopado cordobés del cardenal Pedro de Salazar y Toledo, la gestión del patronato de la iglesia parroquial cambió radicalmente, pasando a depender de nuevo de la curia episcopal. Por este motivo, se inició una disputa legal que se prolongaría en el tiempo como consecuencia del fuerte interés tanto del III como del IV conde de Fernán Núñez por recuperar la influencia directa sobre un espacio de poder estratégico para el clan familiar. Así, el propio obispo Salazar informaba que en 1687 retiró el patronato de la iglesia a los señores de Fernán Núñez por haberse incumplido el contrato firmado con su antecesor:

5 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-12.

6 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-12.

7 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 961, D. 2, fols. 47v, 52v, 62v, 74r, 128v y 182v.

8 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-33. Esta noticia queda confirmada en la escritura de concordia firmada entre el III conde y el concejo de la villa en 1692, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 1635, D. 29, fols. 10v-11r: “y en aquesta V^a. y en la Iglesia Parroquial de esta de Santa Marina de la dha V^a. la qual era muy corta para contener su vecindad tiene ya sacada de cimientos una capilla maior mui capaz y amplia que con el ayuda de Dios se esperaba se fenesceria vrevemente: atento a todo lo qual y otras muchas ebidencias que es notorio a todos que tenemos amor y desinterés del bien publico y a la Justicia al particular de cada uno de nosotros devemos creer que no omitirá en manera alguna nada de quanto juzgare e le propusiere ser condurente a esto”.

“Diez años despues del otorgamiento de dha. escriptura allé la Iglesia de Fernan Nuñez con la misma estrechez y nezesidad material sin efectuarse la obra ofrecida aviendo ya aspirado la setenzia, y lo que fue de mayor dolor, allé administrando los sacramentos con nombramientos de Rectores y Curas unos sacerdotes inhabiles a los quales fue preciso suspender no solo de las lizencias de confesion sino de las de zelebrar pues ni para esto los allé capaces asi de parte de la suficiencia como de parte del talento y costumbres los dos ya fallecieron y creo que ambos con grave lesion en el juicio”⁹.

Sin duda, además de los retrasos en la fábrica de la iglesia, el obispo Salazar censuró también la gestión religiosa del III conde en virtud del derecho de patronato cedido a su familia. De este modo, no solo destituyó a los antiguos sacerdotes de la Casa sino que prohibió el desarrollo de festejos de carácter popular que venían impulsando desde hacía cientos de años los titulares de este linaje, disminuyendo así la capacidad de estos señores para la exhibición del poder nobiliario en el ámbito religioso. A este respecto, resulta especialmente significativa la carta dirigida al III conde el 22 de junio de 1695, reiterándole la prohibición expresa de ciertas licencias de origen medieval que éste alentaba entre sus vasallos durante la fiesta del Corpus Christi:

“Por lo que toca a la danza de diablillos, o, begigueros que hemos prohibido introducir en las procesiones del Corpus, u, otras del año, es cossa que ni en sta Ciudad se permite, ni en otra parte (que yo sepa) del Obispado donde se ha desterrado esta costumbre por los desordenes y maldades que cometian los que asi se disfrazaban con la libertad, y licencia que le daba el llebar cubiertas las caras: Y con ser cossa tan diferente que estas danzas, la de los capirotos en las processiones de penitenzia de la Semana Santa, y en que se podian temer menores incovenientes, se han quitado por la misma razon, con que no se debe estrañar la prohibicion de Fernannuñez; ni tampoco se puede alegar ignorancia por parte de la Justicia de aquella villa, ni culpar al Vicario de que no huviese antes avisado, por que a mas de un año, que alli se publicó edicto prohibiendolo, (y si no me acuerdo mal) viendo que con todo esso se intentaba continuar (como ha sucedido) quedó orden a Sr. Vicario para que en tal caso, no sacase la procesion a la calle y la hiciese claustral: Pues jamas podiamos consentir a titulo de la procesion las ofensas de Dios, que se avian de seguir de la tal danza de diablillos en dia tan sagrado”¹⁰.

Ante esta situación, el III conde, bajo el asesoramiento del doctor Juan Ortiz de Zarate y Letona, abogado de la Real Chancillería de Granada, elevó un pleito contra el obispo Salazar para recuperar el derecho de patronato sobre la iglesia parroquial de su villa. Para ello, entre otras alegaciones, debía probar que el embargo efectuado por el obispo de Córdoba impidió la finalización de las obras explicitadas en el

9 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-1.

10 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-6.

contrato¹¹. Sin embargo, pese a recurrir a sus agentes en la curia romana¹², el 3 de abril de 1699 fue informado por el fiscal Guidobaldo Salamani de forma negativa a sus intereses¹³. En ese sentido, tal como relataría años después su hijo, el IV conde, las excelentes relaciones del obispo Salazar con la Santa Sede de Roma y, sobre todo, la decisiva influencia del primo de éste, el VIII conde de Oropesa y presidente del Consejo de Castilla, Manuel Joaquín Álvarez de Toledo, decantaron el pleito a su favor¹⁴.

La sentencia limitó el campo de acción del III conde que, ante la imposibilidad para ejercer el derecho de patronato en la iglesia de su villa, cambió de estrategia con el objetivo de salvaguardar el espacio reservado al enterramiento de los miembros de su linaje. Así, como demuestra el intercambio epistolar que mantuvo con el obispo Salazar, su interés se centró solo en adquirir el control efectivo de la fábrica de la iglesia, de tal manera que pudiera seguir construyendo la capilla mayor bajo los parámetros que más convenían al decoro familiar¹⁵. Sin embargo, a la muerte del III conde de Fernán Núñez en 1721, la iglesia seguía regida por el obispado cordobés y apenas se había avanzado en su fábrica, salvo unas intervenciones puntuales en los tres testeros de la cabecera en 1717 (Rivas, 1978: 179).

La llegada a la titularidad del IV conde de Fernán Núñez coincidió con el impulso definitivo de la reconstrucción de la iglesia. Éste se inició a partir del 7 de octubre de 1724, cuando el obispo de Córdoba, Marcelino Siuri Navarro, autorizó el cierre de la iglesia al público y el derribo de sus naves, habilitándose en su lugar la ermita del hospital de la Caridad como recinto temporal para el culto religioso en la villa¹⁶.

En adelante, el proceso constructivo y decorativo del nuevo edificio es bien conocido gracias a los trabajos, entre otros, de Jesús Rivas Carmona (1978: 177-182; 1982: 232-236), Antonio Garrido Hidalgo (1983: 9-19), María Ángeles Raya Raya (1985; 1987: 94-97) y Carolina Blutrach Jelín (2010a: 779-785; 2010b: 138-142;

11 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-32.

12 El III conde de Fernán Núñez contó al menos un agente en la Santa Sede negociando este asunto, se trató de Camillo Rasponi, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-28 y 29.

13 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-30 y 31.

14 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-23: “Haviendose mantenido la Casa en esta accion de presentar tiempo de dies años el Sor. Cardenal Salazar antezesor tambien de V. S. Illma. viendo no estava sin zesar fenecida la capilla mayor, aunque sin zesar se travajava en ella; informó lo que le pareció a los Excmo. Señores Cardenales de la Sagrada Congregacion del Concilio afin de que no tubiese la Casa este derecho tan justamente adquirido: Y aunque sus Em.^a esperaron para la determinazion el oyr las justificadas razones de mi Padre viéndose su Excma. con vastantes atrasos, y dependiente para sus empleos de su Primo el conde de Oropesa, que entonses era primer ministro, y quien sumamente faborecia a el Sr. Salazar por no disgustarle, y por yr cada día creziendo sus empeños, se suspendió que dando el lanze sin desision alguna”.

15 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-3, 7 y 8.

16 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-15.

2014: 213-218). En efecto, estos estudios han presentado la figura del IV conde de Fernán Núñez como el principal impulsor de la fábrica de la iglesia, lo cual, en parte, es cierto. Sin embargo, la documentación nos permite asegurar que, como le ocurriera a su padre, entabló un prolongado litigio con el obispado de Córdoba por el patronato y control de las obras de la capilla mayor de esta iglesia parroquial, continuando así la estrategia iniciada por el III conde con el objetivo de configurar, al menos, el espacio funerario de la familia en dicho recinto.

Así, el IV conde, en carta de 15 de mayo de 1725, anunciaba al cabildo cordobés su intención de pedir facultad real para imponer un censo sobre sus estados de 10.000 ducados a fin de concluir la citada iglesia, con la condición expresa de recuperar el derecho de patronato sobre la misma¹⁷. Pero, pese a las mediaciones de sus agentes, como el rector de la parroquial de Santa Marina, José Plácido de la Muda que, tras una de sus audiencias con el obispo Siuri, aconsejaba al IV conde que le escribiera *dandole a entender que ninguna otra cosa gusta mas V. E. sino es que la iglesia se haga con la maior promptitud. Y que no subzediendo lo que en tiempo del Cardenal Salazar, que habiendo ofrezido mucho, hizo nada*¹⁸, las obras continuaron bajo las directrices marcadas por el citado obispo. Tanto es así que el obispo Siuri, confabulado con el maestro de obras de la iglesia, Juan Antonio Centella, mandó que comenzaran a levantar la capilla mayor sin informar al IV conde¹⁹. Este último, tras ser advertido de las disposiciones del obispo de Córdoba, amenazó a Centella con interponerle un recurso judicial²⁰, al tiempo que escribió una carta al cabildo cordobés el 11 de julio de 1725, manifestando en clave genealógica el agravio que estas obras suponían para su linaje y villa señorial:

“Siempre la iglesia como real piadosa a favorecido la memoria de los que han derramado su sangre conquistando las tierras; plantando la cruz; dando el sitio; y habiendo fabricado las iglesias, todo esto esta a mi favor, pero sin que sea necesario hazerse cargo de ello, y dejando á parte otras razones que parecerán a su tiempo: todas las en que fundó el Sr. Cardenal Salazar, han salido nulas; pues los curas que puso por mejores, se quitaron por malos; la obra no a andado; ni se alla alaja que su Em^a. ni sus subzesores ayan dado; [...] Y así suplico a la gran xptiandad y capacidad de V. E. considere la impropiedad en faltar a lo que por los Sres. de aquel estado se propone; habiendo servido a la iglesia como han procurado servir, el gravamen a las demas iglesias separandose los Sres. de mantener estas, y el mayor retardo en la fabrica de ella, y que V. S. se sirva mirar como por mas combeniente el condescender en la instancia que por la Casa de Fernannuñez se haze como se sigue. Que si se ha de fabricar luego la Capilla mayor se entiende en este año y en el que viene solo puede ser condeszendiendo en las proposicion que tengo hecha a V. S. Y si se deja la

17 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-24.

18 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-13.

19 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-14.

20 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-15.

capilla mayor a que por la Casa de Fernannuñez se haga poco a poco se entienda en siete o ocho años se executara y lo que mira a presentaciones por instancia separada: esto ultimo en vista de todos los inconvenientes, abrevia la fabrica de la iglesia y por que todo el dinero de otras se puede emplear en ella; y alivia las demas iglesias del obispado respecto de que eso menos abrá que gastar aquí y mas para ella. Todos los que representan a V. S. en contrario hazen un cisma y destruyen la iglesia de Fernannuñez. Y asi no dudo dever a V. S. lo que le haga presente y que me facilite mayores ordenes de su agrado en que me emplearé gustoso como suplico”²¹.

Dichas quejas no tuvieron efecto, por lo que, a partir de septiembre de 1725, una vez agotados los cauces convencionales de negociación con el episcopado cordobés, el IV conde recurrió a la capacidad de persuasión de su tía, la abadesa del convento cordobés de la Concepción, Inés Gutiérrez de los Ríos y Córdoba, con quien el propio obispo de Córdoba se reunió en relación con este asunto, logrando a su vez el favor de uno de los integrantes más relevantes del cabildo cordobés, el arcediano de Pedroches, Francisco de Medina Requejo²². Precisamente, a través de su tía entregó una nueva proposición de patronato para la iglesia parroquial al obispo de Córdoba, cuya premisa principal insistía en la idea de hacer *la capilla mayor enteramente hasta dejarla en toda perfeccion al mismo tiempo que lo restante de la Iglesia se hiciere por la fabrica o en su lugar por el Obispo de Cordova*²³. Y aunque fue rechazada en un inicio, sentó las bases para que el IV conde volviera a tener cierto control sobre la construcción de la capilla mayor. Así, en carta del 9 de enero de 1726, su agente en Córdoba, Rodrigo de Paz Gallego, le confirmaba que pese a no lograr la facultad para nombrar sacerdotes, el obispo transigió *desde luego en lo demas que toca a el derecho de Patronato, entierro, sitial, armas, silla, que de justizia es devido a el Señor del lugar*²⁴. En ese sentido, a pesar de la fragmentaria

21 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-16. En esas mismas fechas, el vicario de la iglesia parroquial, José Plácido de la Muda, tuvo en todo momento informado al IV conde de Fernán Núñez de las negociaciones llevadas a cabo con el obispado cordobés a través de Diego Gallego, al tiempo que le indicaba los pasos a seguir en la fábrica del edificio tras el derribo de sus naves, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-41: “la planta de la iglesia se sujetase a la de la capilla maior, la que no fuera tal ni caveza de la iglesia fabricandose esta separada, pues en este caso para que fuera iglesia era preziso formarle su crucero o capilla maior abandonando la que esta sacada de zimientos y entibando sobre ellos el nuebo edifizio, y habiendo yo tambien y teniendo mui entendido del Catholico animo de Vx^a. el que dando lugar el tiempo, mejorandose las cosas de la Casa y saliendo Vx^a. de ahogos se haria la Capilla sin duda alguna, devo dezir se refunde todo lo dicho, escrito, y hablado en ser desgrazia el que en esta ocasion se haia hundido la iglesia, cuia fabrica y extension es tan necesaria, y supuesto que ni Vx^a. ni Yo, ni nadie son causa de esta desdicha, no es razon se tome por ella pesadumbre, y no habiendo sido mi dictamen el mas seguro podra Vx^a. practicar con su mucha discrecion el mas azertado”.

22 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-46.

23 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-35 y 36.

24 El IV conde de Fernán Núñez siguió acudiendo a las más altas instancias políticas de la época a fin de recuperar el derecho de patronato sobre la iglesia parroquial de su villa. Así, el 13 de marzo de 1726, no dudó en consultar al ministro del Consejo de Hacienda y II conde de Moriana,

información que ofrece la documentación consultada, sabemos que en adelante gran parte de las obras de la iglesia estuvieron financiadas y supervisadas tanto por el obispo de Córdoba como por el IV conde y, por tanto, el proceso negociador llevado a cabo por su tía fue satisfactorio para el linaje, subrayando el papel central que desempeñaron las mujeres en el gobierno de esta Casa (Blutrach, 2011: 23-51).

Así, el 28 de julio de 1730, tras el memorial previo de Juan Antonio Centella, el IV conde impuso un censo sobre sus bienes de 45.000 reales de vellón con el objetivo de financiar la construcción de la bóveda del panteón y cubrir las naves de la iglesia²⁵. Pero, a la muerte del IV conde en febrero de 1734²⁶, aún no se había finalizado la cubierta del templo debido al desprendimiento de parte de la bóveda de media naranja de la capilla mayor²⁷. Por ello, el 23 de julio de 1735, su viuda transfirió los 8.000 reales de vellón que faltaban por pagar según el acuerdo firmado por su marido²⁸. Sin embargo, el 27 de julio de 1735, bajo la dirección del maestro de obras cordobés, Rafael López Madueño, tuvo lugar un nuevo hundimiento de las bóvedas del cuerpo de este templo (Rivas, 1978: 179), retrasando la conclusión del edificio hasta julio de 1739, cuando el vicario de la iglesia, Pedro de Luque Granados, daba las gracias tanto a la IV condesa viuda de Fernán Núñez como a la sobrina de ésta, la XI duquesa del Infantado, María Francisca de Silva Mendoza y Sandoval, por las alhajas y esculturas donadas que ya habían sido convenientemente colocadas para el culto religioso²⁹. Pese a todo, aún en junio de 1749, tenemos constancia documental de la preponderancia del obispado de Córdoba sobre los Fernán Núñez, al no admitir la colocación del escudo de armas familiar en la portada principal de la iglesia³⁰.

Francisco de Horcasitas Avellaneda y Oleaga, para que hiciera llegar su petición al presidente del Consejo de Castilla, Juan de Herrera y Soba, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 915, D. 14-44 y 45.

25 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-5.

26 El IV conde de Fernán Núñez donó a la iglesia de Santa Marina una serie de reliquias con el objetivo de afianzar tanto la devoción de sus vasallos como el carácter benefactor de los señores de la Casa, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C.468, D. 1-21: “Una reliquia de la capa de San Fernando Rey con su authentica en un relicario con guarnicion de oro, y dos cristales; una reliquia de la cuerda de Christo N. Sr.; una parte de la quijada de Sn. Raimundo en su cajita que parece ser de oro; una cajita larga en que hai diferentes huesos de Santas que no se saben sus nombres y entre estas ay una de Santa Reparada virgen; una cruz con su pie todo de plata con diferentes reliquias colocadas en una misma cruz; una cruz de plata sobredorada con una pileta de agua bendita en la pedana y en el pie de la cruz una imagen de N. S^a. de Guadalupe; una cruz de la Higuera de Sn. Pedro de Alcantara; un vaso grande de plata sobredorado con su tapa de lo mismo en su estuche”.

27 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 469, D. 2-5.

28 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-17.

29 Sabemos que los Fernán Núñez tuvieron una incidencia muy directa sobre la decoración e imaginería distribuida por las capillas de la iglesia parroquial de Santa Marina. Así, por ejemplo, en junio de 1735, el V conde recogía en Alicante una escultura de San Bruno destinada a la citada iglesia, mientras que en julio de 1739 la sobrina de este, la XI duquesa del Infantado, mandaba a la villa un terno para que sirviera en las funciones de Colocación del Santísimo en la iglesia nueva, véase: AHN-SN, Osuna, CT. 229, D. 1-2.

30 Las negociaciones con el obispado cordobés para poner las Armas sobre la puerta de la iglesia como antiguamente estaban, fueron llevadas a cabo por Catalina Gutiérrez de los Ríos, hija



Interior de la iglesia de Santa Marina, Fernán Núñez.

Al margen del resultado final de este edificio de una única nave con crucero y capillas laterales, que en opinión de Jesús Rivas Carmona constituye uno de los hitos del barroco cordobés (Rivas, 1978: 181-182), resulta especialmente interesante porque, como hemos señalado, en su interior definieron el nuevo espacio funerario de la familia ideado por el III conde de Fernán Núñez, aunque su disposición formal distara mucho de la pretendida por éste en un inicio³¹. Así pues, sabemos que la obra del panteón familiar se concluyó en época del V conde de Fernán Núñez, pero *se cubrió con un tabique sencillo, sobre el se hecho porción de tierra y encima se puso la solería de el crucero de suerte que quedo incapaz de poderse servir de los nichos ò separaciones que tenia fabricadas*³². Por este motivo, pensamos que el episcopado cordobés impidió la utilización completa del citado panteón, empleándose en su lugar

natural del IV conde de Fernán Núñez, que vivía en la celda familiar del Convento de La Concepción en Córdoba, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 855, D. 13. Asimismo, en diciembre de 1768, aludiendo al lienzo de *La procesión de la virgen de Guadalupe en Fernán Núñez*, el VI conde de Fernán Núñez mencionó dos escudos de armas familiares guardados en el palacio, que se localizaban sobre la puerta de la iglesia antes de su demolición en 1725. Probablemente, fueron estos los escudos que pretendían ubicar en la fachada de la iglesia parroquial en 1749, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-17.

31 Archivo Histórico Provincial de Córdoba, en adelante AHPCO, Leg. 11.892P, Fol. 280r-283v.

32 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-17.

los nichos de la capilla de San Andrés que fueron habilitados de forma provisional en septiembre de 1716 debido a la reforma de la capilla mayor³³. Con esto queda claro que los Fernán Núñez, pese a ser los fundadores de la iglesia de Santa Marina, no pudieron dotar al panteón familiar del decoro deseado como consecuencia de la preponderancia en este espacio del poder del obispado de Córdoba durante la primera mitad del siglo XVIII.

Pero, pese a esta fuerte oposición, la presencia de los Fernán Núñez en este edificio fue constante, sobresaliendo la vinculación devocional en torno a la virgen de Guadalupe como protectora de la Casa que instauraron los décimos señores, Alonso de los Ríos y Beatriz Carrillo, colocando su imagen en el altar mayor. Esta ligazón devocional fue reforzada posteriormente por el III conde en 1692, cuando fundó una obra pía en dicha iglesia bajo la advocación de la citada virgen, financiando así la fiesta anual celebrada en su honor el 5 de marzo y la dotación de mujeres pobres de la villa³⁴. Esta caridad nobiliaria, además de tener su reflejo pictórico en el lienzo *La procesión de la virgen de Guadalupe en Fernán Núñez*, fue convenientemente resaltada a nivel simbólico en la iglesia gracias a la lápida conmemorativa colocada en la torre de su fachada principal en marzo de 1717.



Detalle de la iglesia de Santa Marina del cuadro *La Procesión de la Virgen de Guadalupe en Fernán Núñez*, Ayuntamiento de Fernán Núñez.

33 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 87, D. 43.

34 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 14-1.

4. EPÍLOGO: LA REORDENACIÓN DEL ESPACIO FUNERARIO EN ÉPOCA DEL VI CONDE DE FERNÁN NÚÑEZ

La llegada a la titularidad del VI conde de Fernán Núñez en 1768 supuso un sustancial cambio en las políticas familiares de distinción social, afectando desde un primer momento al espacio funerario de la Casa, consecuencia de los ideales ilustrados de éste y de la merma de influencia del episcopado cordobés sobre la iglesia de Santa Marina. Gracias a un informe de ese mismo año, sabemos que el VI conde comenzó a interesarse por el panteón de la iglesia de Santa Marina y, especialmente, por verificar los miembros de la familia sepultados allí, donde yacían además de los ya citados X señor, I conde y III conde, los cuerpos de la esposa del III conde y una de sus hijas, un hermano del III conde, las viudas del IV y V conde y los criados de la Casa, Diego Gallego y Juan de Izaguirre³⁵.

En ese sentido, una de sus primeras actuaciones para resaltar dicho espacio fue el encargo del retablo mayor al escultor cordobés Alonso Gómez de Sandoval el 20 de diciembre de 1776. Pero, lo llamativo de esta obra es que no llegó a finalizarse según lo convenido en el primer contrato de obra, sino que se modificó su estructura atendiendo a un diseño realizado por el propio VI conde en junio de 1785 y remitido desde Lisboa donde éste era embajador, resultando una obra de estética clásica que contrastaba con el resto de retablos del edificio (Valverde, 1962: 87-92).

Asimismo, con el objetivo de afianzar la ligazón de la Casa con la villa de origen, la principal preocupación del VI conde fue la de cumplir las mandas testamentarias tanto de su tío como de su padre, IV y V conde de Fernán Núñez respectivamente, que mandaron enterrarse en el panteón familiar³⁶. A éstos les llegó la muerte alejados de sus estados, el cadáver del IV conde fue sepultado el 13 de febrero de 1734 en la iglesia del Real Hospital de Cádiz, mientras que el del V conde yacía en el convento de San Joaquín en Cartagena desde el 14 de mayo de 1749. Por este motivo, el VI conde repatrió sus cadáveres y mandó celebrar unas honras fúnebres los días 5 de mayo y 17 de junio de 1787, acudiendo a las exequias de su padre junto a su familia y a las principales autoridades civiles y eclesiásticas de la villa de Fernán Núñez³⁷. El propio VI conde dejó señalado en su *Diario de viajes* lo excepcional de este acontecimiento por constituir un claro ejemplo de la continuidad en las políticas de creación de la memoria familiar:

35 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 468, D. 1-17.

36 El VI conde de Fernán Núñez expresó dicha preocupación en el artículo primero de su testamento, véase: Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, en adelante AHPM, Pr. 24.836, fol. 450r.

37 Sobre la documentación relativa a la recuperación de los cadáveres del IV y V conde de Fernán Núñez, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 491, D. 13; AHN-SN, Fernán Núñez, C. 491, D. 14; AHN-SN, Fernán Núñez, C. 438, D. 6-1.

“Reciví de manos de Dn. Antonio Bergalo, Consul de Genova, antiguo amigo de la Casa, los huesos de mi Padre que descansaban en la Yglesia del Carmen de Cartagena desde el año de 1749 en que murió; mandando se trasladasen luego à su villa de Fernan Nuñez, orden que creí deber obedecer antes de salir de España. Costó no poco el hallarlos, porque havia hecho fábrica en la Yglesia, pero despues de mucho gasto, y fatiga, el zelo de Bergalo, que havia asistido al entierro encontró al cavo de 38 años aquellos respetables restos y yo tuve el consuelo de tener en mis manos con una reverente ternura christiana, filial y filosófica, el cráneo del que me dio el ser”³⁸.

Por estas mismas fechas, el VI conde consiguió restituir por fin el honor del linaje al habilitar de nuevo los nichos del panteón familiar ideado por su abuelo que, como hemos señalado, fueron inutilizados por orden del obispado de Córdoba, trasladando allí los cuerpos de sus ancestros que hasta entonces yacían provisionalmente en la capilla de San Andrés³⁹. Tanta importancia dio a esta vinculación simbólica con la iglesia de Santa Marina que lo reflejó a nivel visual, por un lado, en las páginas de *El Atlante Español* en 1787, obra de carácter corográfico escrita por Bernardo de Espinalt García, que resultó un excelente escaparate para la exhibición pública de las iniciativas del VI conde en su villa, incluyendo la estampa titulada *Vista de la Villa de Fernán Núñez desde encima del Batán antiguo* grabada por su pintor de cámara, Vicente Mariani, donde resaltó los dos hitos arquitectónicos más importantes llevados a cabo por el linaje de los Fernán Núñez en su villa: la iglesia de Santa Marina y el palacio condal (Espinalt, 1787: 5-66). Y por otro, la singularidad de la citada estampa residió en el uso que, poco después, le dio Francisco de Goya, basándose en ésta para configurar el fondo paisajístico del retrato familiar encargado por el VI conde. Para ello, Goya no dudó en deformar las proporciones del grabado de Mariani con el objetivo de incluir los dos hitos arquitectónicos anteriormente citados (Molina, 2013: 230-234).

Sin embargo, en adelante, el VI conde cambió de forma radical la estrategia funeraria de la Casa, diseñando un proyecto de panteón familiar mucho más ambicioso y en consonancia con los nuevos planteamientos funerarios de la Ilustración, que debía constituir el núcleo principal del novedoso cementerio público de la villa (Vígara, 2016: 449-469). Además, decidió construir una capilla de nueva fábrica en el mismo palacio familiar, que conmemorara la figura de su hermana, la XII duquesa de Béjar, María Escolástica Felicita Gutiérrez de los Ríos y Rohan Chabot, fallecida

38 AHN-SN, Fernán Núñez, C. 2033, D. 10, fol. 23r.v.

39 El 16 de mayo de 1787, el administrador del VI conde, Joaquín de Luna, inspeccionó el antiguo panteón familiar y mandó habilitar las bóvedas para enterramiento que fueron inutilizadas en tiempos del IV conde de Fernán Núñez. Para ello, contó con los trabajos de Bartolomé Pintor, maestro alarife, y Antonio Vieda, maestro carpintero, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 87, D. 48. Asimismo, de estas mismas fechas, hemos localizado un plano alusivo a una posible reforma de la capilla mayor de la iglesia parroquial de Santa Marina, aunque no sabemos si la citada reforma se llegó a ejecutar, véase: AHN-SN, Fernán Núñez, C. 470, D. 23-28.



Vicente Mariani, Vista de la villa de Fernán Núñez desde encima del batán antiguo, BNE, ER/2108, Lám. 7.



Francisco de Goya, La familia del VI conde de Fernán Núñez, colección de los duque de Fernán Núñez.

el 5 de octubre de 1782 en Madrid, al tiempo que sirviera para el culto privado de los miembros del linaje (Cosano, 2008: 243-270; Vigará, 2014; Vigará, 2015: 119-137). Junto a esto, el traslado permanente de los siguientes titulares del linaje a la corte de Madrid a comienzos del siglo XIX propició el abandono definitivo del espacio funerario de la iglesia de Santa Marina como marco para la creación de la memoria familiar de los Fernán Núñez.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Atienza Hernández, Ignacio (1990). Pater familias, señor y patrón: economía, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen. En: Pastor de Tognery, Reyna (coord.). *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid: CSIC, p. 411-458.
- Blutrach Jelín, Carolina (2010). Brother-sister 'love' and family memory in seventeenth and eighteenth-century Castile: the third Count of Fernán Núñez and the Convent of La Concepción. *European Review of History-Revue européenne d'histoire*, vol. 17, n. 5, p. 779-785.
- Blutrach Jelín, Carolina (2010). Memoria y vínculos familiares: la fragmentación y sepultura del cuerpo del III Conde de Fernán Núñez (1644-1721). En: Bestard, Joan y Pérez, Manuel (coords.). *Familia, valores y representaciones*. Murcia: Universidad de Murcia, p. 137-154.
- Blutrach Jelín, Carolina (2011). Mujer e identidad aristocrática: la memoria del vínculo materno en la Casa de Fernán Núñez. *Arenal*, vol. 18, n. 1, p. 23-51.
- Blutrach Jelín, Carolina (2014). *El III conde de Fernán Núñez (1644-1721). Vida y memoria de un hombre práctico*. Madrid: Marcial Pons-CSIC.
- Bouza Álvarez, Fernando (2005). La correspondencia del hombre práctico. Los usos epistolares de la nobleza española del Siglo de Oro a través de seis años de cartas del tercer conde de Fernán Núñez (1679-1684). *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n. 4, p. 129-154.
- Cosano Moyano, José (2008). En el señorío de Fernán-Núñez en la segunda mitad del siglo XVIII: La fundación de la capilla de Santa Escolástica. En: Castellano, Juan Luis y López-Guadalupe, Miguel Luis (coords.). *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Granada: Universidad de Granada y Junta de Andalucía, vol. 3, p. 243-270.
- Crespín Cuesta, Francisco (1984). La parroquia de Santa Marina de Aguas Santas en el barroco andaluz. En: Peláez del Rosal, Manuel (coord.). *El barroco en Andalucía*. Córdoba: Universidad de Córdoba, tomo II, p. 237-246.
- Espinalt García, Bernardo (1787). *El Atlante Español ó Descripción general Geográfica, Cronológica, e Histórica de España, por Reynos, y Provincias*. Madrid: Imprenta de Pantaleon Aznar, vol. 12.
- Garrido Hidalgo, Antonio (1983). La iglesia de Santa Marina de Aguas Santas de Fernán Núñez. *Axerquía*, n. 6, p. 9-19.

- Jordano Barbudo, María Ángeles (2002). El arte mudéjar en las capillas privadas de la nobleza en Córdoba. En: *De mudéjares a moriscos : una conversión forzada*, Instituto de Estudios Turolense y Centro de Estudios Mudéjares. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, vol. II, p. 1008.
- Llaguno y Amirola, Eugenio (1829). *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España desde su Restauración*. En: Madrid, Imprenta Real, t. IV, p. 58.
- López Álvarez, Alejandro (1996). *Ideología, control social y conflicto en el Antiguo Régimen: El derecho de patronato de la Casa Ducal sobre la procesión del Corpus Christi de Béjar*. Béjar: Centro de Estudios Bejaranos.
- López Álvarez, Alejandro (2002). La extensión de una red de patronatos en los dominios de la casa de Béjar, siglos XV-XVIII. En: *Iglesia y religiosidad en España: Historia y archivo*. Guadalajara: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha y ANABAD, vol. 3, p. 1625-1648.
- Mateo Pérez, Armando (1996). La fundación de patronatos: fuente para el estudio de una realidad espiritual, social y artística. En: Porres Marijuán, María Rosario (dir.). *Vitoria, una ciudad de ciudades: una visión del mundo urbano del País Vasco durante el Antiguo Régimen*. En: Bilbao, Universidad del País Vasco, p. 357-378.
- Molina Martín, Álvaro (2013). *Mujeres y hombres en la España ilustrada. Identidad, género y visualidad*. Madrid: Cátedra.
- Molinero Merchán, Juan Andrés (2005). *La mezquita-catedral de Córdoba: símbolos de poder*. Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Córdoba.
- Raya Raya, María Ángeles (1985). Estudio histórico artístico de la iglesia parroquial de Santa Marina de Aguas Santas de Fernán Núñez (Córdoba). En: *Homenaje a Juan Gómez Crespo*. Córdoba: Ayuntamiento de Fernán Núñez-Imprenta Provincial.
- Raya Raya, María Ángeles (1987). *Retablo Barroco Cordobés*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Rivas Carmona, Jesús (1978). Las obras barrocas de Santa Marina de Fernán Núñez. En: *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, tomo II, p. 177-182.
- Rivas Carmona, Jesús (1982). *Arquitectura Barroca Cordobesa*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Taylor, René (1975). El arquitecto José Granados de la Barrera. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, n. 12, p. 5-23.
- Valverde Madrid, José (1962). El escultor cordobés Alonso Gómez de Sandoval. *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Letras*, n. 83, p. 47-108.
- Vigara Zafra, José Antonio (2014). El palacio del VI conde de Fernán Núñez: La arquitectura como exaltación simbólica del linaje durante la Ilustración. *Tiempos Modernos: revista electrónica de Historia Moderna*, vol. 8, n. 29.

Vigarra Zafra, José Antonio (2015). Las obras pías del VI conde de Fernán Núñez: Un ejemplo de distinción social a través de la *caritas* ilustrada a finales del XVIII. *De Arte*, n. 14, p. 119-137.

Vigarra Zafra, José Antonio (2016). El cementerio neoclásico del VI conde de Fernán Núñez: un ejemplo de distinción social y apropiación del espacio funerario. *Laboratorio de Arte*, n. 28, p. 449-469.

Ceremonias, mujer y jerarquía social en el modelo religioso barroco

Juan Manuel Valencia Rodríguez
IES Salvador Távora, Sevilla (España)

Ceremonias, mujer y jerarquía social en el modelo religioso barroco

Ceremonies, woman and social hierarchy in the baroque religious model

Juan Manuel Valencia Rodríguez

IES Salvador Távora, Sevilla (España)

juanmanuelvalenciarodriguez@gmail.com

Fecha de recepción: 17/10/2016

Fecha de aceptación: 12/12/2016

Resumen

El imaginario o modelo religioso barroco representaba un universo mental capaz de ofrecer una concepción global del mundo y de la sociedad, de contornos bien definidos. Entre sus elementos recurrentes figuran los tres aquí estudiados: primero, la importancia concedida al ceremonial, en favor de una religiosidad externa y ritualizada que reafirmaba el papel indispensable de los sacerdotes; segundo, la visión negativa que el catolicismo emite sobre la mujer, conceptualizada como un ser inferior; finalmente, la relación entre el discurso eclesiástico y el sistema jerárquico de la sociedad, al que el modelo religioso contribuye a legitimar. Tales mensajes se analizan a través de cinco obras de la época.

Palabras claves: Imaginario religioso barroco; Religiosidad ritualizada; Inferioridad de la mujer; Legitimación de la jerarquía social

Abstract

The imaginary or Baroque religious model represented a mental universe capable to offer a global conception of the world and the society with well-defined outlines. Among its recurrent elements are the three treated here; first: the importance given to the ceremonial in favour of an external and ritualized religiosity that reaffirmed the essential role of priests; second: the negative view of Catholicism about the woman, seen as a lower human being; finally, the relationship between the ecclesiastical speech and the hierarchical system of the society, that the religious model contributes to legitimize. Such messages are analyzed through five works of the period.

Keywords: Imaginary of religious Baroque; Ritualized religion; Inferiority of women; Legitimation of the social hierarchy

Para citar este artículo: Valencia Rodríguez, Juan Manuel (2017). Ceremonias, mujer y jerarquía social en el modelo religioso barroco. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 95-114, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Metodología. 3. Importancia de las ceremonias. 4. Consideraciones de la mujer como un ser inferior. 5. Religión y sistema jerárquico de la sociedad. 6. Conclusiones. 7. Bibliografía.

INTRODUCCIÓN

Las grandes religiones ofrecen un sistema de interpretación completa del universo (físico y social) que, por supuesto, incluye las pautas de conducta que todos han de seguir en la vida. Esa representación mental viene a efectuar una sustitución de aspectos esenciales de la realidad por otra que se supone más “trascendente” y “más real”. En el mundo occidental europeo tales elaboraciones –ese modelo o imaginario religioso- se formalizaron en buena medida en la época medieval.

Desde la Baja Edad Media Europa vivía en un clima de inquietud religiosa. Que el ambiente era propicio para los movimientos reformadores queda claro con un somero repaso a la agitada ola de Reformas surgidas en la Europa cristiana entre 1380 y 1620: la lollarda o de Wyclif, la husita, la luterana, la calvinista, la anglicana, la anabaptista. Es evidente que los valores religiosos tradicionales estaban siendo cuestionados por amplias capas de la cristiandad, en una época como la del Renacimiento que vivía una notable renovación de las ideas. La ligazón entre esa crisis espiritual y los problemas sociales y políticos del momento produjo durante la primera mitad del siglo XVI una eclosión de dicha efervescencia religiosa, un torbellino de tendencias religiosas contrapuestas.

La Iglesia de Roma no comprendió la profundidad del fenómeno y reaccionó bastante tarde. En el ámbito católico las violentas confrontaciones y guerras religiosas tuvieron como desenlace el aplastamiento de las propuestas reformistas y la imposibilidad de sostener un pensamiento diferente al definido por la ortodoxia. Esta quedó fijada de manera institucional en el Concilio de Trento (1545-1563) y desde entonces se impuso y propagó de manera avasalladora por múltiples cauces en el área que se mantuvo bajo la obediencia de Roma. Como resultado, se configuró un horizonte mental muy limitado, en el que la persecución inquisitorial impedía cualquier disidencia teórica o de práctica religiosa alternativa.

La orientación diseñada en Trento, en favor de una religiosidad exterior y ritual, que reforzaba el papel de los sacerdotes, era justamente la contraria de la religión personal e intimista que predicaban los reformadores y buen número de humanistas y místicos católicos. La opción tridentina triunfaría en países como España o Italia merced a una batería conscientemente planificada de recursos ideológicos y propagandísticos, plasmada en la cultura del Barroco, que se apoyaba en la naturaleza del hecho religioso

como un fenómeno social, al que había que dar una respuesta pensada también para la mayoría de la sociedad (Maravall, 1975; Triadó, 1988).

En otro lugar (Valencia, 2015) nos referíamos a ciertos contenidos esenciales del imaginario religioso barroco y la funcionalidad que cumplía en el sistema de poder de la España Moderna. Analizábamos los dos elementos centrales del discurso eclesiástico, el miedo y la esperanza; el miedo a la muerte y al castigo eterno que representa el Infierno, y la esperanza, el consuelo y recompensa igualmente eterna que nos aguarda en el Cielo; ambos confluían en un tercer referente, el Purgatorio, que se convirtió en un recurso preferente de los mensajes religiosos.

Abordamos aquí otros tres dispositivos habituales del modelo mental religioso: la importancia dada al ceremonial, que justifica el papel indispensable de los “expertos”, los sacerdotes; la visión que el catolicismo emite sobre la mujer como un ser inferior; y por último, la relación entre el discurso religioso barroco y el sistema jerárquico de la sociedad.

METODOLOGÍA

Los temas de la ortodoxia mencionados se estudian a partir de cinco títulos de la literatura religiosa barroca que alcanzaron notable difusión en la época, y de los que posee ejemplares el “Fondo Antiguo” de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Los reseñamos de manera sucinta:

- *Luz de los misterios soberanos del culto divino*, del presbítero Juan Rodríguez (Rodríguez, 1632), es una especie de manual para el culto. Según Ricardo Arias, pudo ser una de las fuentes en que se inspiró Calderón de la Barca para su auto sacramental *Los misterios de la Misa*, estrenado en 1640 (Arias, 1979). El objetivo de la obra, reconocido por el autor en el prólogo, es enaltecer la importancia de las ceremonias exteriores y aclarar el significado de los *misterios* y símbolos que cada rito encierra.
- Del jesuita Francisco Escrivá de Romaní (1539-1617), doctor en Teología por la Universidad de Alcalá, rector del colegio de la Compañía en Zaragoza y canónigo de la catedral de Valencia, tomamos dos obras. La más antigua, *Discursos sobre los quatro Novísimos. Muerte, Iuzio, Infierno y Gloria* (Escrivá de Romaní, 1604), es uno de los numerosos tratados sobre las *postrimerías* (Muerte, Juicio, Infierno y Gloria) tan del gusto de la religiosidad barroca (García Fernández, 1993), si bien el volumen se detiene únicamente en el primero de estos “novísimos” o *postrimerías*, la Muerte. Orientado en especial a los clérigos, contiene una colección de sermones sobre la muerte, siguiendo las pautas del *arte de bien morir* (*Ars moriendi*), una literatura doctrinal con origen en la Baja Edad Media que tuvo un eco extraordinario en la sociedad barroca (Martínez Gil, 2000).

- El mismo autor firma los *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del Estado y officio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado* (Escrivá de Romaní, 1613), amplio libro de sermones de 738 páginas y buen exponente de una técnica retórica habitual en la literatura barroca, el género de “estados”. El carácter pedagógico de este tipo de obras es evidente: se trata de establecer modelos de conductas específicas para cada sector de la población; en este caso, las obligaciones que se prescriben para los casados, las de los hijos para con los padres y de los padres respecto a sus hijos, las exigibles al clero secular, los obispos y el clero regular, los reyes y príncipes, los jueces y gobernadores, las de los ricos y las de los pobres, concluyendo con las que corresponden a señores y siervos. Al señalar las cuentas que se han de presentar a Dios en el Juicio Final, lo que se pretende es modelar las conductas de cada uno de estos grupos. De camino, queda dibujada la jerarquía social que hay que respetar. La obra de Escrivá, elaborada mediante citas de las Sagradas Escrituras y de Doctores de la Iglesia, iba destinada a religiosos, a predicadores. En otras obras de este género de estados, como el *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos* del obispo Palafox y el *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos* de Boneta y Laplana, quienes actúan de “docentes” son las almas del Purgatorio, que por medio de sus apariciones indican al lector qué debe y qué no debe hacer (Álvarez Santaló, 1989).
- El franciscano Alonso de Herrera nos sorprende con sus *Consideraciones de las amenazas del iuizio y penas del Infierno* (Herrera, 1617). Declara como propósito realizar una reflexión sobre el Salmo 48 del rey David, pero para comentar sus 45 versos emplea nada menos que 900 páginas, en las que efectúa a nuestro juicio una tergiversación considerable del poema, al darle un sentido de terrible amenaza divina que se aleja del sentido original de los versos y se corresponde mucho más con las concepciones religiosas ortodoxas del siglo XVII. El libro centra también su atención en el tema de la muerte y el Juicio Final.
- Por último, la *Silva de sufragios...* del portugués Antonio da Natividade, de la Orden de San Agustín, más habitualmente titulado como *Común provecho de vivos y difuntos* (Natividade, 1649), se proponía estimular los sufragios por las almas del Purgatorio, siguiendo las indicaciones en tal sentido del Concilio de Trento, como desvela el subtítulo de la obra: *Declárase el estado de las Almas, de sus sufragios, declarados, Alabados y encomendados. Se refieren muchos exemplos, y casos prodigiosos*. Razones que son reiteradas en el Prólogo al Lector: “La gran necesidad de sufragios que en el Purgatorio se padece..., lo poco que las verdades dellos se predicán..., [y] lo mucho que el Sagrado Concilio encomienda que se propongan al Pueblo”. El fraile agustino fundamenta sus comentarios en

las Escrituras y en los Padres y Doctores de la Iglesia y, para reafirmar la autoridad de lo que dice y excitar el interés de los lectores, remata cada una de las siete partes de la obra con apariciones de almas del Purgatorio, numerosos milagros y toda clase de prodigios.

Nuestro análisis se fundamenta en el sólido aparato conceptual construido por el profesor León Carlos Álvarez Santaló, que a través de múltiples estudios ha descrito los componentes principales del modelo religioso barroco y desentrañado su significado esencial (algunos de sus trabajos se agrupan en dos volúmenes de publicación reciente: Álvarez Santaló, 2010 y 2012).

IMPORTANCIA DE LAS CEREMONIAS

Siendo tal la naturaleza de los hombres, que no se pueda elevar fácilmente a la meditación de las cosas divinas sin auxilios, o medios extrínsecos; nuestra piadosa madre la Iglesia estableció por esta causa ciertos ritos, es a saber, que algunas cosas de la Misa se pronuncien en voz baja, y otras con voz más elevada. Además de esto se valió de ceremonias, como bendiciones místicas, luces, inciensos, ornamentos, y otras muchas cosas de este género, por enseñanza y tradición de los Apóstoles; con el fin de recomendar por este medio la majestad de tan grande sacrificio, y excitar los ánimos de los fieles por estas señales visibles de religión y piedad a la contemplación de los altísimos misterios, que están ocultos en este sacrificio (Concilio de Trento, 1545-1563: Sesión XXII).

La cita corresponde a la doctrina sobre las ceremonias y ritos de la Misa establecida por el Concilio de Trento. Al entender que la meditación interior no estaba al alcance de la mayor parte de los creyentes, Trento promocionó de manera explícita una religiosidad externa, ritualizada, con un ceremonial lleno de *misterios*, con el propósito manifiesto de *excitar los ánimos de los fieles* hacia la piedad. Frente a lo defendido por las Reformas y dada la importancia concedida a los actos de culto, el papel del sacerdote se afirmaba como superior e imprescindible, tanto para los fieles como para toda la sociedad.

El ritual católico, la Misa en especial, emplea una puesta en escena mucho más compleja y espectacular que la del culto reformista. Es la expresión más genuina de la religiosidad como fenómeno social, una dimensión que la Iglesia de Roma comprendía muy bien. El ceremonial sagrado escenifica a la perfección la jerarquía de los partícipes, la superioridad inalcanzable de los clérigos, instruidos en los arcanos más ocultos y difíciles, y por tanto intermediarios forzosos entre el hombre y la divinidad, intérpretes preclaros y exclusivos de los designios de ésta (Álvarez Santaló, 2001). Con el tiempo, sobre todo en el siglo XVIII, la religiosidad externa tridentina condujo a la hipertrofia de un ritual recargado y a devociones vacías de contenido, que no podían dar ya salida a una espiritualidad razonable (Álvarez Santaló, 1991: 27).

Los sacerdotes dirigen promesas sin tasa para quien asista a las ceremonias, acudir a ellas es como visitar a Dios, y Él lo agradecerá. Además, su inmersión en tales devociones beneficiará incluso los intereses temporales:

cuántos fieles han llegado a perseverar en la gracia, y aun subido al monte de la perfección... cuánto obliga a Dios quien las considera, a quien le visite con continuos favores de luz y gracias, con que de veras le sirva, y halle remedio para todos sus trabajos temporales y espirituales: porque Su Majestad es muy amigo de gente agradecida a los beneficios que nos hace. Pues además, asistiendo con devoción a la Misa, tendremos muy buen suceso en cuantos negocios se nos ofrecieren (Rodríguez, 1632: 2 vº y 12).

La Misa es por supuesto la ceremonia principal, también la preferida como sufragio por las almas del Purgatorio, como ellas mismas lo “manifiestan” en sus “apariciones”. Se contaba que en una villa de Gascuña, tras decir el cura una misa de difuntos, fue todo el pueblo al cementerio, y al rociar las tumbas con agua bendita, “todas las sepulturas se abrieron y a vista del pueblo todo extendieron los difuntos los brazos y con las manos abiertas recibían el agua bendita” (Natividades, 1649:551). Se difunde que el agua bendita y el Crucifijo pueden obrar grandes prodigios, y que la contemplación de las imágenes moverá a la contrición y a la virtud con su ejemplo: “porque muy a menudo sucede estar muchos demonios maltratando los cuerpos de los hombres con tormentos, y otros grandes daños, y alborotando el aire con torbellinos y otras tempestades, destruyen los sembrados, derribando los edificios, matando animales, y con el agua bendita los han espantado”. Tener crucifijos en casa libra de rayos y tempestades, así como de las tentaciones (Rodríguez, 1632: 91 a 96).

Para su eficaz asimilación, los rituales deben ser difundidos y repetidos. Además, para captar la atención, Juan Rodríguez, conociendo la propicia atmósfera social hacia la lectura devota, pero también la abundancia de títulos, garantiza la *novedad* de su libro:

Y así te ruego que leas esta declaración o hagas que te la lean una y muchas veces, y la tomes de memoria, y te ejercites en ella, y la enseñes a tu familia (si la tienes) y trates de ellas en tus conversaciones, según lo mandan Dios, los Apóstoles y Santos Concilios [léase Trento], que ordenasen y estableciesen en toda la Iglesia Católica estas Ceremonias y Ritos... Y pues eres tan amigo de oír novedades, y puntos curiosos, y gastas tantas horas en esto y muchas veces vanamente, oyendo mentiras, aquí hallarás cosas muy curiosas, y tan nuevas para ti que ojalá no lo fueran tanto (Rodríguez, 1632: 3).

Los eclesiásticos barren para casa, reiteran con insistencia la superioridad del sacerdote. Incluso nobles y reyes, aunque ellos lo vean de otro modo, deberían tenerse “por muy inferiores delante de un sacerdote... por la falta que hay de considerarlas están tan abatidos los Ministros santos, pues cualquier persona de hacienda y nobleza

le muestra superioridad, y así al sacrificio de la Misa asisten con tantas faltas, así los Ministros como los oyentes” (Rodríguez, 1632: 13).

El papel prevalente del sacerdote deviene, entre otros motivos, de su condición de “experto” en desvelar los misterios de la doctrina. En su *Luz de los misterios soberanos...*, Juan Rodríguez, más que aclarar misterios de la doctrina, lo que está haciendo es desentrañar los símbolos del rito y de los vestidos y ornamentos, para inducir con sus explicaciones una más profunda adhesión y vinculación de los fieles a las ceremonias del culto, y de camino reforzar el concepto de la supremacía del clero. El sacerdote es un *intercesor imprescindible* en estas misteriosas ceremonias, en las que hay que guardarle reverencia:

En ese Sacrificio Santísimo (hermano mío) entra el Sacerdote a negociar delante de la Santísima Trinidad el negocio más importante que hay, que es la salvación tuya, y de todos los demás; y asimismo el remedio de todas las demás necesidades. Prosigue la Misa en voz muy baja, para que la novedad de tan gran silencio, después de tanta música, como la del Prefacio, despertase a los fieles a que reparen que hay allí gran misterio (Rodríguez, 1632: 29).

Hay que guardar especial veneración al oficiante —explica Rodríguez— cuando éste comulga, y acabada la misa, los fieles deben salir cuando el sacerdote así se lo indique, “que tal reverencia, y mucha más, le deben tener los demás, aunque sean Príncipes y Reyes, pues representan la misma persona de Jesucristo” (Rodríguez, 1632: 43vº y 45). El sacerdocio faculta para decir Misa y otorga el gran poder de perdonar los pecados en nombre de Dios, “con lo cual queda el ministro en tan gran dignidad, que no se puede encarecer con palabras. Baste decir que Dios Nuestro Señor solo Su Majestad conoce esta dignidad perfectamente”. Los sacerdotes “son dignos de la mayor reverencia que se debe dar a puras criaturas. Y por esto Santa Catalina de Siena besaba la tierra por la que había pasado algún sacerdote, y nosotros debemos reverenciarlos con mucha humildad, que en esto agradaremos mucho a Dios Nuestro Señor”. No hay que olvidar que en la confesión el cura es el juez que decide el perdón, si uno es acreedor al mismo (Rodríguez, 1632: 63 y vº).

Francisco Escrivá reafirma también la dignidad del sacerdote: “Grande es la dignidad del Sacerdote, grande es el respeto y reverencia que se le debe... no ha dado Dios tal poder ni a los Ángeles ni a los hombres”, como son el poder tan grande de perdonar los pecados en nombre de Cristo, el de “consagrar su sacratísimo cuerpo para hacer conversión tan admirable que los teólogos llaman transubstanciación... (Escrivá de Romani, 1613: 278 a 284). De manera que puede afirmarse sin vacilación:

No hay vida en el mundo que se pueda comparar con la del Religioso... vida verdaderamente celestial en la tierra. Un retrato de la vida que viven los bienaventurados en el cielo. Vida buena y santa, y apacible, y alegre... Una imitación de la vida de Cristo... dejan las riquezas de la tierra por las del cielo (Escrivá de Romani, 1613: 390-91).

Sin embargo, el jesuita valenciano denuncia el excesivo número de clérigos, que en su criterio es el origen de los abusos y males que aquejan a la profesión:

¿cómo hay tantos sacerdotes ahora? ¿Tantos que lo desean ser, que lo pretenden, que lo procuran con tanta instancia? ¿Cómo se ordenan tantos sacerdotes ahora, que no hay quien quiere ser ordenado que no lo sea? ¿Qué sea tanta la multitud de los sacerdotes, siendo tantas y tales las partes que se requieren para serlo como conviene? Si yo tengo de decir lo que siento, con menos clérigos pienso que fue más bien servida la Iglesia, y que si no fuesen tantos, serían mejores los que fuesen... En la multitud está la confusión y desorden. Todos los abusos y excesos y pecados de ambición y avaricia y sensualidad y contención y emulación que vemos en la Iglesia, han nacido y tenido principio de la multitud (Escrivá de Romaní, 1613: 298-99).

Inciendiando en la relevancia de la religiosidad externa y arrimando el ascua a la sardina del clero, Juan Rodríguez critica la mezquindad de las donaciones que los fieles hacen para el ornato de los templos: “que haya el día de hoy tanto descuido en cuidar del adorno de nuestros Templos, estando tan abiertas las bolsas para vanidades, vistiendo las paredes de sus casas de ricas telas para honra de un gusano miserable, que es el hombre”. Igual que se atendería una petición del Rey esperando recompensa, cómo no atender al adorno de la casa del Rey Celestial, de quien depende la sentencia máxima y el premio principal, la salvación, “pues sabes cuánto gusta de esto... Por lo cual procura poner tu afición no en el adorno de tu casa, sino en el del Templo... Y así te puedes prometer a ti mismo grandes mercedes temporales y espirituales a tu persona, hijos y familia, si de aquí adelante cuidas del ornato y limpieza del Templo, y de las vestiduras sagradas” (Rodríguez, 1632: 88 a 89 vº).

No se ha desvanecido el espíritu beligerante de la lucha contra las herejías; de ahí el encendido elogio de las procesiones, percibidas con perspectiva de milicia religiosa:

la procesión es semejante a un grande y fuerte ejército que camina destruyendo al enemigo hasta acabarlo de asolar; porque en la procesión van los fieles armados peleando para destruir al demonio (Rodríguez, 1632: 154).

Pese a toda la avasalladora propaganda, no siempre se consiguen los resultados apetecidos por los eclesiásticos, algo lógico por otra parte, pues la vida de las personas no podía girar permanentemente en torno a las ideas y obsesiones del clero. Resulta que en las vigiliass muchos fieles “quebrantan el ayuno en ellas, y lo que más es, que aun la Misa no la oyen muchos el día de fiesta, y los más que la oyen asisten con tanta inquietud y divertidos [distráidos] que no les aprovechan” (Rodríguez, 1632: 158). A propósito de que no se permita la entrada de los pobres en las iglesias para no perturbar la oración, Rodríguez repite su crítica sobre la poca compostura de los fieles en la Misa:

son muy pocos los fieles que procuran estar en el Templo a los Divinos Oficios con atención y reverencia y así no sienten inquietud, porque no buscan quietud, y aún quizá despedirán a los pobres enfadándose de que demanden [pidan limosna allí dentro], no porque les inquieten de atender a la oración, sino porque les impiden la conversación que mientras oyen Misa, o los Divinos Oficios, sustentan tan de espacio, como si estuvieran en su casa (Rodríguez, 1632: 163).

CONSIDERACIÓN DE LA MUJER COMO UN SER INFERIOR

La Iglesia católica cumplió un papel esencial en la fijación, arraigo y transmisión del modelo patriarcal que ha llegado con plena vigencia hasta nuestros días. Se acuñó una mentalidad tradicional en la que la mujer es considerada una criatura inferior, propensa a la frivolidad, de voluntad débil e inclinada al pecado, todo lo cual justifica el desempeño de un rol subordinado al hombre. ¿Qué fortaleza – dice Escrivá- puede esperarse del hombre, que es nacido de mujer?: “Diciendo mujer, dice flaqueza... No hay cosa más flaca, ni más inconstante, que la mujer... Dadme una mujer constante, y yo os daré por ella todo el oro de las Indias” (Escrivá de Romani, 1604:196-197).

La Iglesia sitúa el origen de la inferioridad femenina en que la mujer, según el relato bíblico, fue creada a partir del varón, y, sobre todo, en el pecado original. Al principio –afirma Francisco Escrivá, que sigue aquí a San Juan Crisóstomo - eran iguales en dignidad, pero tras el pecado original ordenó Dios:

porque abusaste de la honra concedida, quiero que de aquí adelante estés sujeta al varón y que él te sea superior y que le obedezcas como a tal... Porque naturalmente la mujer es más flaca, menos fuerte y constante, menos prudente y sabia que el varón. Además, Dios creó al varón, y la mujer fue creada del varón: Y la mujer es gloria del varón, porque de él procedió... Luego naturalmente y según la naturaleza le conviene el principado y señorío al varón... (Escrivá de Romani, 1613: 53-55).

La convicción sobre la inferioridad femenina llega al extremo de considerar que más vale hombre malo que mujer buena: *mejor es la iniquidad del varón, que la mujer haciendo bien. Esto es, más vale un varón con faltas, que una mujer sin ellas* (Escrivá de Romani, 1613: 330).

La mujer es vista como *puerta del diablo*, un axioma contumaz de la época, aquí reiterado por boca del benedictino fray Leandro de Granada: *sexo de quien el enemigo común ha usado muchas veces para semejantes engaños, por su menguado natural y deseo de alcanzar, con la estima de los hombres, la que la naturaleza le negó*. Las mujeres eran con frecuencia las primeras en asumir ese juicio peyorativo sobre sí mismas. La propia Santa Teresa, por otro lado mujer de tanto carácter y celosa de su firme criterio, escribe: “Téngase aviso que la flaqueza moral es muy flaca en especial en las mujeres... y así es menester que a cada cosita que se nos antoje no pensemos, luego,

ser cosa de visión... En especial para mujeres es más malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión” (Álvarez Santaló, 2012: 274-275).

Para la mentalidad de los clérigos, la mujer es voluble, tiende a la frivolidad y persigue la seducción de los hombres. Alonso de Herrera afirma que “las mujeres apetecen más los adornos y galas que los hombres, [buscando la estimación social y atraer a los hombres] ...un dar licencia que todos puedan llegar a decirnos un donaire... como la mujer naturalmente es de poco ánimo, estima mucho esta gloria temporal, y como por sí no puede ella subir a grandes dignidades, ni entender en grandes negocios, ni ocuparse en sabiduría o gobierno, donde sale [sobresale] mucho la honra y gloria de los hombres, procuran ellas alcanzarla haciendo ostentación de hermosas y gallardas... y atrevidamente presumen enmendar la hechura de Dios” (Herrera, 1617: 857-859).

Escrivá fustiga igualmente con aspereza cualquier expansión femenina que desborde los moldes de lo deseable para una mujer soltera, que son una vida recatada, de recogimiento en casa y obediencia total a los padres:

Parece a muchos ahora que conviene que las doncellas que se han de casar salgan, y anden, y paseen y sean vistas. Y para esto se componen y aderezan... y hacen todo aquello que ha de ser parte para agradar y aficionar a los que las miran, y desean que las deseen y huelguen de casar con ellas. Abuso pestilencial, introducción del demonio... La mujer que tiene honra y vergüenza no ha de hablar ni pensar en casarse si no es cuando y con quien a sus padres fuere bien visto (Escrivá de Romani, 1613: 107-110).

El tópico sobre la inferioridad de la mujer, “tan a gusto de Dios”, dice Juan Rodríguez, queda plasmado, como era de esperar, en el ritual, por ejemplo en el del Bautismo, en el que a la mujer se le reserva el lugar secundario que le corresponde:

Y cuando el padrino lo tiene en los brazos, le pone sobre el brazo izquierdo si es hembra, y si es varón, sobre el derecho, lo cual significa que la mujer ha de tener inferior lugar del que tiene el varón, lo cual es tan a gusto de Dios, que aun en el Sacramento quiere que se muestre, y se le notifique con esta Ceremonia, para que tenga cuidado la mujer de conocer siempre su lugar en todo, pues la misma naturaleza previno esto, pues desde las entrañas de su madre el varón tiene lugar a la mano derecha en ellas, y la hembra a la izquierda (Rodríguez, 1632: 53 vº y 54).

Si bien al hombre, cuando le entregan a su mujer, “le advierte la Iglesia que, aunque él ha de ser superior, más que no la trate como a criada, sino como hermana, pues por tal se la dan”, la esposa, puesto que es inferior, en el matrimonio ha de subordinarse al marido. Entre los deberes señalados a la mujer están el de *sujetarse en todo al marido* si lo que le ordena no va contra la ley de Dios, cuidar de la familia y de su educación cristiana, “porque todo corre de su cuenta y Dios se la ha de tomar muy estrecha”. Como la frivolidad es un defecto que se le adjudica a la mujer, se

le advierte para que no gaste la hacienda en demasiadas galas y vanidades. El rito matrimonial viene a confirmar otra vez tal reparto de papeles: el velo blanco sobre la cabeza de la mujer y las espaldas del novio simboliza “la sujeción que ha de tener la mujer al marido, y la honestidad y compostura vergonzosa que han de tener delante de ellos, y de todos” (Rodríguez, 1632: 64 vº a 67).

En esa supeditación y obediencia al marido estará su mayor honra: las esposas “han de honrar, servir y obedecer al marido... tú con tu obediencia les has de enseñar que es señor, y con tu humildad que es mayor, y tanto serás tú más honrada cuanto más le honrares a él. Porque el varón, como dice el Apóstol, es la cabeza de la mujer, y de la cabeza redonda al cuerpo principalmente la honra”. Pero esto no parece suficiente, se indica que la mujer debe temer a su esposo: “Y la mujer tema a su marido... De las mujeres es el temer a sus maridos, pero no como el siervo y esclavo teme a su señor, sino como el hijo o la hija a su padre, que le teme porque le ama. Y así dos cosas se le pide a la mujer: amar y obedecer, y al marido no más que una [amar]”. Esto no supone, dice Escrivá, menoscabo alguno para la mujer, porque “Más es amar que obedecer... y más se sujeta el que ama que el que obedece” (Escrivá de Romaní, 1613: 57-62). Como se ve, el autor no escatima sofismas en apoyo de su argumentación.

En cuanto al adulterio, es un mal que está generalizado, según Francisco Escrivá: “es lástima grande ver cuán poco es el que se le tiene, que no sé yo si hay pecado tan usado, y platicado y frecuentado en el mundo, como es el adulterio”. La Iglesia parece defender de partida una responsabilidad similar en quien lo comete, tanto peca el hombre como la mujer: “La mujer después de casada no es señora de su cuerpo, sino el varón; y ni más ni menos el varón no es señor de su cuerpo, sino la mujer. En esta parte iguales son; tanto señorío tiene la mujer sobre el cuerpo del varón como el varón en el de la mujer”. Pero al cabo no llega a tanto la igualdad; el autor matiza, con razones poco claras, que la mujer peca más gravemente: “No quita esto que por algunos respectos y cosas particulares, no podamos decir que peca más gravemente el uno que el otro. Si se considera el agravio, la injuria, la afrenta que hace la mujer adúltera a sí, a su marido, a sus hijos, a sus deudos y a todo su linaje, mayor es sin comparación su pecado que el del varón... Porque la virtud de la castidad es más propia de la mujer, como lo es la fortaleza del varón”. Escrivá encarece cuán profundo siente el hombre el agravio del adulterio de su mujer (Escrivá de Romaní, 1613: 95-97). En suma, el sitio de la mujer está en su casa:

la mujer casada ha de estar en casa. Porque dejando aparte los daños que se siguen de no estar en ella, el desconcierto de toda la casa,... da qué sospechar al marido, da qué decir a los maledicentes (Escrivá de Romaní, 1613: 170).

El estereotipo negativo y la desconfianza patológica hacia la mujer no eran exclusivos de la Iglesia católica; bien al contrario, estaban muy generalizados. El escritor criptojudío Antonio Enríquez tachaba a la mujer como “este enemigo del

linaje humano, y en el Acto IV de la Canción a la vanidad del mundo escribe: si la mayor flaqueza/en el ser de mujer está cifrada” (García Valdecasas, 1971: 6).

RELIGIÓN Y SISTEMA JERÁRQUICO DE LA SOCIEDAD

El sistema de poder en las sociedades del Antiguo Régimen se cimentaba sobre tres instancias: la Monarquía, la aristocracia y la alta jerarquía eclesiástica. La columna vertebral de tal maquinaria radicaba en la estrecha colaboración entre la Corona y la alta nobleza, que se necesitaban una a otra y cuyos intereses esenciales confluían sin demasiado esfuerzo.

La Iglesia era la tercera e indispensable pieza de ese engranaje de poder social y político. Nos referimos a sus altas dignidades, que procedían en su mayor parte de la élite social nobiliaria, de los linajes nobles más ilustres. A la Iglesia, segmento más culto de la sociedad estamental, le correspondía en dicho entramado de poder la función de legitimación ideológica, pues tenía la capacidad de elaborar y difundir con autoridad reconocida los argumentos convenientes para lograr el apoyo de la población al orden social constituido. Entre otras razones, aportaba la coartada más potente para reforzar tanto la autoridad de la monarquía como el predominio social de la nobleza: la defensa de la Fe católica. Los intereses del Imperio de los Habsburgo, de los grandes señores de vasallos y de la Iglesia católica quedaban así fundidos en una causa común.

En el imaginario religioso la concepción jerárquica de la sociedad no ocupa el primer plano, pero está ahí, al fondo, reforzando con argumentos variados el orden social existente y sus notorias desigualdades.

La justificación del orden social comienza por la propia cúspide, la monarquía y su poder absoluto, defendido mediante la teoría del poder divino de los reyes, si bien no se dejan de señalar las grandes responsabilidades que obligan a los soberanos, ante Dios y ante los hombres; en especial, conforme a la mentalidad de la época, la obligación de impartir justicia con equidad: los reyes, como disponen de tanto poder en la tierra, pueden olvidar que tienen su juez en el Cielo, y no han de perder el

temor de Dios, con el cual sea enfrenada y reprimida la libertad y licencia de su absoluto poder... Y ese es el oficio propio del Rey, juzgar y hacer justicia a sus vasallos... Dios es el Rey de los Reyes, y el que los hace Reyes, y como les dio el ser de hombres, les da también el señorío que tienen de Reyes... no es Rey, ni merece serlo, ni se puede llamar Rey, el que no es bueno y justo... el Rey ha de mirar a Dios temiéndole y sirviéndole, y al pueblo gobernándole y haciéndole justicia (Escrivá de Romaní, 1613: 462-63, 472, 481, 486-87).

A las diferencias de riqueza y estatus, más que justificarlas, se les quita importancia con la idea medular de que *la vida importante es la otra*, la que viene más allá de la muerte. Las honras y riquezas terrenales son pura vanidad, no valen para conquistar la

Gloria, incluso dificultan la tarea. En apariencia y de inicio, el modelo religioso fustiga la riqueza y dificulta la salvación a los ricos (recordemos la radical aseveración del Evangelio de San Mateo: “Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de los Cielos”). Pero luego se matiza tanto la afirmación inicial que resulta inocua para el modelo social, y termina por reafirmar los desequilibrios de riqueza y honor:

Muy bien se pueden salvar los ricos, sin dejar de serlo, si quieren... [La dificultad] que tienen los ricos en salvarse no la tienen por ser ricos, sino por tener el corazón aficionado a las riquezas... el amor y afición que les tiene, el cual es causa que haga y deje de hacer todo lo que es menester para salvarse... Grande milagro de Dios, ser el hombre rico bueno, no porque las riquezas sean malas, sino porque el hombre lo es, y lo quiere ser, y no quiere usar bien de ellas. Si las riquezas fueran malas, no las diera Dios como las da a los buenos, en premio de las buenas obras, y en pago de los servicios que le hacen (Escrivá de Romaní, 1613: 562-63 y 566-67).

La riqueza, escribe Alonso de Herrera, no presupone maldad, ni la pobreza bondad. Además (la idea se toma de S. Agustín), por ricos hay que entender los impíos y soberbios, y por pobres los justos y humildes; a la hora del Juicio se trocarán las suertes, de manera que lo que hay que buscar es la armonía entre todos, “*porque no todos los ricos son malos, ni todos los pobres son buenos... en el juicio de Dios los ricos mendigarán como pobres, y los pobres harán mercedes como ricos, y así los ha juntado el profeta David, para que los ricos se reconcilien y hagan amistad a los pobres, y los obliguen con sus buenas obras*” (Herrera, 1617: 131 y 137). Por su parte, Escrivá establece distingos según el origen de la riqueza, y recalca que lo importante es el uso que se hace de ella: hay riquezas

de iniquidad e injusticia, porque se adquieren o guardan y aumentan con injusticia y agravio y daño del prójimo”, y riquezas “con justicia, son las que da Dios a los suyos y con descanso y sin trabajo y zozobra y remordimiento de conciencia... Dios es el que hace a los hombres ricos, no sólo a los buenos, como se ha dicho, sino a los malos también”, para que los bienes temporales no se envidien tanto, viendo que también los poseen los malos. Pero no está el mal como tenemos dicho en las riquezas, las cuales en sí ni son malas ni son buenas; no está sino en los ricos que las poseen, y podrían, si quisiesen, y no quieren usar bien de ellas... ni por ser uno rico es malo, ni por ser pobre es bueno, antes bien siendo pobre puede ser muy malo, como vemos que lo son muchos, y siendo rico puede ser muy bueno. Para el bueno todo es bueno, la pobreza y la riqueza son buenas... Verdad es que las riquezas no hacen bueno al hombre, pero no se puede negar que no le hagan mucho bien de muchas maneras, y que no sean instrumento y medio para que pueda hacer muchas y muy buenas obras (Escrivá de Romaní, 1613: 571, 576-77, 582-85).

La noción del igualitarismo cristiano, de alguna manera, seguía viva en la sociedad

del Siglo de Oro (Pelorson, 1982: 331). Quizá por ello, de vez en cuando se realiza una moderada llamada de atención a los estratos superiores de la sociedad para que suavicen su dominio. El señorío y la verdadera nobleza, escribe Herrera, se encuentran en la virtud: “vanidad de aquellos que se precian de linajes... en sus tierras se intitularon con sus nombres, pero la verdadera nobleza no consiste en linaje, sino en virtud... cuán poca razón tienen los nobles de no estimar a los humildes, pues todos somos unos”. Herrera no ahorra una cierta crítica social, aunque genérica y difusa: “la riqueza no contradice la santidad, aunque los ricos de este tiempo son muy piadosos con sus bestias, y muy crueles con sus pobres” (Herrera, 1617: 552-59 y 762).

Ante el sacrificio enorme de Jesucristo en la Cruz, expone Juan Rodríguez, los sufrimientos humanos son una insignificancia. Por consiguiente, *hay que ser humildes y resignarse* con los trabajos y sufrimientos de esta vida: “Considera esto, y pon en tu pecho bien arraigado el deseo de padecer los trabajos que Dios te enviare con amor”, y si Cristo dio su vida, no quieras tú, *un vil gusanillo*, que antes de la Redención eras esclavo del demonio, encubrir tu miseria. Debes mostrar humildad (Rodríguez, 1632: 6 vº y 7).

El predicador recomienda aceptar la desigualdad, cada uno ha de estar en su sitio. Así, a la hora de casarse hay que buscar matrimonios de igualdad en todos los aspectos, en edad, en hermosura y en riqueza: “se conciertan mal los casados, si no lo son [iguales, quiere decir]: el marido rico y la mujer pobre, y al revés... si quieres casar bien, créeme, y casa con tu igual” (Escrivá de Romani, 1613: 126).

Los argumentos de consolación ante la desigualdad son reiterados. Es evidente el propósito de lograr la conformidad del desfavorecido con su adversa fortuna y con su papel en la sociedad, como hace aquí Escrivá: “Más vale lo poco que tiene el justo que las muchas riquezas de los pecadores... Teniendo con qué alimentarnos y teniendo con qué cubrimos, contentémonos con eso” (Escrivá de Romani, 1604: 305 y 307).

La opulencia, se afirma, es en realidad un inconveniente, pues llegada la muerte las riquezas no pueden llevarse consigo. Es mejor ser pobre y estar unido a Dios. El pobre sufre más, pero sus padecimientos son méritos acumulados para la salvación, son un consuelo, una ventaja para lo que más importa, la vida eterna:

Más merced hace Dios al pobre, con solo hacerle pobre, que hizo al rico, haciéndole rico. Porque para el cuerpo y para el alma, más vale ser pobre que rico. Y más rico es el pobre, siendo pobre, que el rico, con todo cuanto oro y riqueza tiene. Si el pobre es el que debe, sin falta ninguna, en este mundo y en el otro le irá mejor que al rico... La hambre es la que hace que sepa bien la comida y la sed la bebida (Escrivá de Romani, 1613: 660).

Escrivá aporta motivos adicionales para el consuelo, hasta convertir a la pobreza en algo envidiable: “Si tienen trabajos los pobres, también los tienen los ricos, y mayores sin comparación que los pobres... Quién no tendrá envidia del pobre, oyendo

decir al Rey del cielo: *Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios*". De todas formas, para evitar malentendidos poco convenientes para la armonía social respecto al significado de pobreza y riqueza, el jesuita valenciano efectúa una distinción nada casual: "Si quieres ser perfecto, sé pobre. Pobre, digo, de espíritu... porque no es tenida por virtud la pobreza, sino el amor a ella. No es virtuoso el pobre porque es pobre, sino porque lo quiso ser... Los pobres que temen a Dios tendrán muchos bienes que no los tendrán los ricos, y no tendrán los males y cuidados y zozobras y pecados y tormentos que tienen y han de tener y padecer eternamente los ricos que no le temen... hará cargo el Señor en el día del juicio a los pobres de la falta de fe y paciencia en su pobreza... Pacientes y humildes han de ser los pobres, si quieren salvarse" (Escrivá de Romaní, 1613: 666-69, 677, 681, 687-88).

En la misma dirección, el modelo religioso legitima el régimen señorial. Hay dos maneras de servidumbre, una corporal y otra espiritual; esta, causada por el pecado, es la importante. La corporal puede ser de dos clases, la forzada con violencia, como la de los esclavos, y la de quienes

ellos mismos se hacen siervos y se sujetan y obligan a obedecer y servir de su voluntad, pero no de balde, sino porque se lo pagan, o esperan que se lo han de remunerar y pagar. De esta condición son los vasallos y soldados y jornaleros y criados... Siervos, obedeced a vuestros Señores en todo aquello que quiere Dios que los obedezcáis... Es vicio principal de los siervos y súbditos contradecir a sus Señores y, cuando les mandan algo, murmurar y hablar entre dientes... Los que están debajo del yugo de la servitud han de pensar que sus Señores son dignos de toda honra, y así se la han de hacer, y tenerles grande respeto. En cuanto a los señores, ha de ser justos y buenos con sus servidores, proveerlos de todo lo necesario con abundancia... que se les pague muy bien lo que sirven y trabajan. (Escrivá de Romaní, 1613: 700, 705, 711-15).

Los clérigos dirigen algunas amonestaciones al exceso del boato en las pompas fúnebres y sepulturas. Escrivá asevera: "Puesto caso que el dar sepultura al muerto y el celebrar sus honras y exequias sea obra tan loable y tan pía, puede haber tanto exceso y demasía en ella, que sea reprehensible" (Escrivá de Romaní, 1604: 605). Critica el jesuita que algunos pretendan hacer vivir eternamente sus cuerpos en grandes monumentos funerarios, pero también en este punto reconoce y admite la jerarquía social:

No se ha de entender por lo dicho que todos los muertos se han de enterrar de una misma manera, [ni] que condenamos todos los sepulcros insignes y todos los entierros honrosos; y que las personas ilustres y principales y señaladas en la República en dignidad y calidad y oficio preeminente, y que resplandecieron en la vida con heroicas virtudes, no deban también en la muerte ser aventajadas y preferidas a las demás con esta última honra que se hace a sus cuerpos (Escrivá de Romaní, 1604: 627-28).

El modelo religioso se cuidará también, cómo no, de reafirmar las bases del estatus social eclesiástico, incluidas las materiales. El sacerdote carga sobre sus espaldas los pecados del pueblo y lo descarga de ellos pidiendo a Dios que se los perdone; esta función espiritual del clero justifica el cobro del diezmo y primicias, principal fuente de ingresos ordinarios de la Iglesia:

Todo Pontífice y Sacerdote, hombre como todos los demás hombres, está puesto para interceder con Dios por los hombres, y ofrecer dones y sacrificios por sus pecados. Lo cual no quiso Dios que lo hiciesen de balde y a su costa, sino que lo pagase el pueblo, pues trabajaban y se afligían por él, y por eso les señaló las primicias y diezmos de los frutos que cogiesen (Escrivá de Romaní, 1613: 306).

Se critica la mezquindad de altos nobles y otros pudientes en las limosnas a los pobres, pero no por ello se desatienden los mensajes dirigidos a obtener, especialmente de los ricos, mandas testamentarias a la Iglesia. La exposición de Escrivá es ponderada y sutil, no pierde de vista los naturales intereses humanos cuando apunta que quien sea generoso puede obtener incluso ganancias terrenales:

¿Estando en la sepultura deshecho y convertido en tierra, quieres estar haciendo grandezas? ¿Por cuáles obras puedes pretender que te ha de hacer Dios merced? ¿Por las que hiciste en vida o por las que se harán después de tu muerte?... Pero ya que no has querido ser generoso y noble y liberal con tu prójimo en la vida, bien es que lo seas algún tanto en la muerte, ya que no diste de comer a Cristo (o sea, al pobre) en vida, haz siquiera lo segundo, que es dejar a Cristo heredero de tus bienes, juntamente con tus hijos... ni habiendo de menoscabarse la herencia por ello; antes bien siendo Cristo heredero junto con ellos, él será como hermano mayor, y como padre de tus hijos, y él los amparará y defenderá y mirará por ellos y por su hacienda y se la multiplicará (Escrivá de Romaní, 1604: 332-335).

El modelo contrario, el del noble munífico con la Iglesia, se defiende a carta cabal. Si hace falta, para mayor autoridad se echa mano de prodigios. He aquí un duque ejemplar:

De un Duque se refiere, señor de grande Estado, que habiendo por instrucción de un religioso de la Orden de Santo Domingo instituido capellanías, mandó decir muchas misas y repartiendo grandes limosnas a las Almas del Purgatorio; los criados, envidiando a los eclesiásticos las limosnas que el Duque les había hecho, le pusieron en mal y tan mal con otro príncipe que le fue forzoso armarse para defenderse. Quiso el Duque valerse de los suyos y hallólos amotinados, y como tales le decían que se valiese de los frailes y clérigos con los cuales había gastado sus rentas. Vióse el Duque en aprietos, mas confiando en Dios salió a la campaña... [Vino a socorrerle] un escuadrón de gente de a caballo muy lucida, todos vestidos y adornados de armas blancas, con cruces en los pechos... No temáis, Duque, que aquí vienen a defenderos las Almas que del Purgatorio sacasteis [y entonces el enemigo se avino a firmar la paz] (Natividade, 1649: 361).

CONCLUSIONES

El imaginario religioso barroco responde a un universo mental muy cerrado, diseñado en sus líneas maestras en el Concilio de Trento, y que tenía la aspiración de erigirse en modelo de conducta y de pensamiento único y exclusivo para toda la sociedad.

Esa reelaboración minuciosa de la realidad incluía, entre otros componentes, la difusión de una práctica religiosa exterior, ritualizada, que, en sentido contrario al impulsado por las Reformas, hacía del sacerdote un intermediario imprescindible entre los fieles y la divinidad.

Otro elemento del modelo radicaba en la concepción de la mujer como un ser inferior al hombre, a cuya autoridad debía por tanto someterse sin discusión. La Iglesia católica jugó así un papel primordial en la fijación y transmisión de los valores de la tradición patriarcal que ha sido dominante hasta nuestros días.

Los mensajes de la ortodoxia barroca, difundidos con gran extensión y profundidad gracias a la autoridad indiscutible de los sacerdotes en la mentalidad de la mayoría de la población, contribuyeron asimismo al reforzamiento del predominio nobiliario en la sociedad estamental y a la legitimación de la monarquía absoluta.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Santaló, León Carlos (1989). El libro de devoción como modelado y modelador de la conducta social: el *Luz a los vivos* de Palafox (1668). *Trocadero: revista de Historia Moderna*, I, p. 7-25. Disponible en: <http://revistas.uca.es/index.php/trocadero/article/view/1248> [Consulta: 12 octubre 2016].
- Álvarez Santaló, León Carlos (1991). Control y razón: la religiosidad española del s. XVIII. En: Álvarez Santaló, León Carlos *et al.* (coord.). *Hermandades y cofradías de Sevilla. Siglos XVIII y XIX*. Sevilla: Universidad de Sevilla, p. 7-34.
- Álvarez Santaló, León Carlos (2001). La cortesización en la aparición «sobrenatural» visionaria. En: Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, José, y Berenguer Cebriá, Ernest (coords.). *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 725-777.
- Álvarez Santaló, León Carlos (2010). *Dechado barroco del imaginario moderno. Algunas madejas urdidas y descompuestas del imaginario sociomoderno*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Álvarez Santaló, León Carlos (2012). *Así en la letra como en el cielo: libro e imaginario religioso en la España Moderna*. Madrid: Abada.
- Arias, Ricardo (1979). Las fuentes de *Los misterios de la Misa* de Calderón. *Bulletin Hispanique*, vol. 81, p. 201-22. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1979_num_81_3_4394 [Consulta: 15 mayo 2016].

- Concilio de Trento (1545-1563). *Documentos del Concilio de Trento. Sesión XXII, Doctrina sobre el sacrificio de la Misa, cap. V*. Biblioteca Electrónica Cristiana. Disponible en: http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P10.HTM [Consulta: 23 septiembre 2016].
- Escrivá de Romaní i Sabata de Mercader, Francisco (S. J.) (1604). *Discursos sobre los quatro Novísimos. Muerte, Iuzio, Infierno y Gloria*. Valencia: Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús, por Pedro Patricio Mey.
- Escrivá de Romaní i Sabata de Mercader, Francisco (S. J.) (1613). *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del Estado y officio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado*. Valencia: casa de Juan Crisóstomo Gárriz, a costa de Filippe Pinzinali, mercader de libros.
- García Fernández, Máximo (1993). Atractivo historiográfico de las postrimerías. Repertorio bibliográfico en el Antiguo Régimen. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, n. 13, p. 71-94. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/revista/739/A/1993> [Consulta: 30 diciembre 2015].
- García Valdecasas, José Guillermo (1971). *Las “Academias morales” de Antonio Enríquez Gómez: (críticas sociales y jurídicas en los versos herméticos de un “judío” español en el exilio)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Herrera Salcedo, Alonso de (O. F. M.) (1617). *Consideraciones de las amenazas del iuzio y penas del infierno, sobre el Psalmo 48*. Sevilla: por Matías Clavijo.
- Maravall, José Antonio (1975). *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Martínez Gil, Fernando (2000). *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Natividade, Antonio da, O.S.A. (1649). *Silua de sufragios, declarados, alabados y encomendados para común provecho de vivos y difuntos*. Traducido del portugués por Diego de Noguera (O.S.A.). Zaragoza: Pedro Lanaja y Lamarca.
- Pelorson, Jean-Marc (1982). Aspectos ideológicos. En: Le Flem, Jean-Paul [et al.]. *La frustración de un Imperio (1476-1714)*. Barcelona: Labor, p. 261-354.
- Rodríguez, Juan (1632). *Luz de los misterios soberanos del culto divino*. Madrid: imprenta de Francisco Martínez, a costa de Pedro Coello.
- Triadó, Joan-Ramon (1988). La cultura: claves para el estudio de la cultura española seicentista. En: *La crisis del siglo XVII*. Barcelona: Planeta, p. 467-583.
- Valencia Rodríguez, Juan Manuel (2015). Entre el miedo y la esperanza: algunos elementos del modelo religioso en la Sevilla barroca. *Archivo Hispalense*, XCVIII, nº 297-299, p. 201-232. Disponible en: http://www.dipusevilla.es/archivo/galeriaFicheros/revista_archivo_hispalense/297_299.pdf [Consulta: 19 junio 2016].

**Percepciones sobre «lo oriental» en el
arte valenciano: el caso de los Baños
del Almirante**

Araceli Moreno Coll
Universitat de València

Percepciones sobre «lo oriental» en el arte valenciano: el caso de los Baños del Almirante

Perceptions about «the oriental» in the Valencian´s art: the case of Admiral´s Bath

Araceli Moreno Coll

Universitat de València

amocoll@alumni.uv.es

Fecha de recepción: 6/11/2016

Fecha de aceptación: 20/12/2016

Resumen

El presente artículo trata la percepción de «lo oriental», algo muy actual en los tiempos que vivimos, sobre todo tras los altercados del 11 de septiembre del 2001, donde se reabrió la caja de Pandora en la visión negativa gestada de la sociedad musulmana. Abordaremos para ello la imagen del *hammam*, elemento patrimonial de la geografía española, centrando la investigación en el caso de los Baños del Almirante de Valencia, etiquetados erróneamente durante tiempo por la historiografía como islámicos, siendo en realidad cristianos.

Palabras clave: Baño de vapor; *Hammam*; Percepción; Imagen; Oriental

Abstract

The present article deals with the perception of «the oriental», a relevant topic nowadays, especially after the events of 11 September 2001, where Pandora's Case burst open with a negative vision of Muslim society. We will thus deal with the perception of the *hammam*, a Spanish geographical item, focusing our research in the Admiral's Bath of Valencia, which have mistakenly been identified as Islamic and are, actually, Christian in origin.

Keywords: Steam bath; *Hammam*; Perception; Image; Oriental

Para citar este artículo: Moreno Coll, Araceli (2017). Percepciones sobre «lo oriental» en el arte valenciano: el caso de los Baños del Almirante. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 115-140, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Los Baños del Almirante de Valencia como paradigma. 2.1. Contexto. 2.2. Errores historiográficos. 2.3. Punto de inflexión. 3. Percepción de «lo oriental». 3.1. Percepción de los baños de vapor 3.2. La percepción entre viajeros. 4. Conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

Actualmente el estereotipo que la sociedad tiene del Islam es sinónimo de opresión y barbarie debido a las insistentes noticias sobre terrorismo, fanatismo, fundamentalismo religioso, y otros aspectos negativos de los países del orbe musulmán, que no dejan ver el legado cultural y científico que esta civilización ha dejado en el continente (López, 2013: 15). Sin embargo, debemos considerar que fue en la Península Ibérica tras la caída del Reino Visigodo (711) donde se desarrolló el más brillante y productivo contacto entre musulmanes y la naciente civilización europea. El asentamiento árabe y el predominio de su fe tuvieron tiempo para infiltrarse en la estructura étnica, social y cultural cristiana, dejándola tras su expulsión (1609), profundamente marcada (Esteban, 1991:51). No obstante, en el entorno valenciano son escasos los restos islámicos que han perdurado hasta hoy: fragmentos cerámicos, cimentaciones y restos de muro de fábricas exhumados por arqueólogos. Esto es paradójico porque la Taifa de Balansiya (1010-1238) llegó a ser una población floreciente y de gran importancia (Benito, 2009: 281), pero, que como indicamos, de la que apenas subsisten vestigios. Dentro de este marco conceptual, trataremos de analizar cómo se ha materializado este fenómeno a través de un elemento patrimonial de la geografía valenciana: los Baños del Almirante. No hay mucha información al respecto, siendo, por otro lado, confusa hasta la última década del siglo XX. Cabría cuestionarnos por qué un espacio tan singular no ha sido objeto de interés de historiadores, cronistas o viajeros -a diferencia de otros hammams, como el Baño de Comares en Granada- ya que se encuentra a espaldas del Palacio del Almirante y en pleno centro de Valencia. Tampoco se ha trabajado mucho entorno a la percepción que de este patrimonio se tuvo, aspectos donde destacan los estudios de Ron Barkai (1984), Franco Cardini (2002), Charles Tieszen (2013), John Tolan (2007), Edward Said (2003) y los incluidos en *Identidades cuestionadas: Coexistencias y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo* (ss. XIV-XVIII) (Franco et al., 2016).

2. LOS BAÑOS DEL ALMIRANTE DE VALENCIA COMO PARADIGMA

2.1. Contexto

Es importante para estudiar la percepción que se ha tenido de los Baños del Almirante situarnos en el contexto previo al que fueron creados, debemos retroceder a la Conquista de Valencia para entender cómo se originó el trazado urbanístico de los nuevos pobladores. El rey Jaime I tras tomar la ciudad (1238) la dividió entre sus fieles y aquellos cuya voluntad quería ganarse, adoptando posteriormente medidas para la reorganización del espacio urbano. A través del *Llibre de Repartiment de València* se conoce cómo Balansiya fue desmantelada, siendo ocupado su núcleo

urbano y huerta por la población cristiana. Alude también a casas de baños que existían en ese momento, algunas tan importantes que dieron nombres a barrios y calles (Sanchis, 1980: 134). Con esta lectura fueron muchos historiadores los que relacionaron el Baño del Almirante con los mencionados como Abdolmelic, Abenmalich, Almeli, Almilich, Amnalmelig y Avenmelich¹.

Tras adueñarse de la ciudad, los cristianos amoldaron el entorno urbano a un orden político, estructura social y modo distinto de vida (Serra, 2009: 289). La morfología de Valencia comenzó a modificarse, cuando el consell municipal se empleó a fondo en el proceso de transformación de la antigua medina (Benito, 2009: 288). A partir de entonces se desarrolla el fenómeno de pobles, operación urbanística emprendida por particulares privilegiados por autorización regia, la cual será necesaria para entender el porqué de la construcción de los Baños del Almirante (Benito, 2009: 308). El cambio de la ciudad islámica tuvo que ver, en parte, con el ideal de belleza expuesto por Francesc Eiximenis (c. 1330-1409) en su obra *Lo Crestià* (1994) ya que a partir de la idea de decoro emanaron disposiciones para ensanchar calles, enderezar su trazado y eliminar callejones sin salida. Frente al modelo de plano cerrado, irregular y lleno de adarves, los cristianos propugnaron un patrón abiertos (Hinojosa, 2005: 989) basado en orden y simetría, tanto en edificios como en conjuntos urbanos (Cárcel y Trench, 1985: 1491). En los acuerdos municipales de la época, conceptos de utilidad y belleza aparecen unidos a la aversión del pasado islámico, un recuerdo incómodo, como refleja una carta enviada en 1393 por los jurados de Valencia a sus delegados ante la corte pontificia de Aviñón².

2.2. Errores historiográficos

Centrándonos ya en el caso que nos ocupa, los Baños del Almirante han sido etiquetados erróneamente por la historiografía como los baños de Abd-al-Malik, siendo Francisco Dánvila uno de los primeros en confundirlos en su texto *Clausura y delimitación de la judería de Valencia en 1390 a 1391*. La información fue refutada por José Rodrigo (1913: 6) ya que éstos no sólo quedaron fuera de la judería al levantarse el último muro de clausura en 1390, sino que nunca formaron parte del territorio judío. Rodrigo identificó los baños de Abenmelig [sic] con los que

1 En el *Llibre de Repartimente* se leen treinta y seis registros donde se citan baños de la ciudad de Valencia, aunque varios de éstos se refieren al mismo edificio. El más nombrado es el de Avenmelich, según Boigues los actuales Baños del Almirante (Boigues, 1989: 115). Para Antonio Ferrando (1984: 536) en el índice topónimo estos nombres son sinónimos debido según Francisco Almela (1966: 6) a las dificultades de transcripción. Vicente Coscollá (2003: 84-85) identifica los del Almirante con los de Abdolmelig (en buen árabe Abd al-Malik), que luego se llamaron *d'En Sanou* o *d'En Sendú*. También conocidos como los baños del Rey porque Malik significa eso.

2 «Com aquesta Ciutat fou edificada per moros a lur costum, esteta e mesquina, ab molts carrers estrets, voltats e altres deformitats, e com d'alcuns anys aençà pretenen tots dies meloraments e embelliments a Deu mercé» (Benito, 2009: 312).

en 1401 eran de Nicolau Tamarit, situados cerca de la calle que iba a la iglesia de San Cristóbal (Hinojosa, 2003: 86). Conocemos tras los estudios realizados por M^a Concepción López (2014: 18) que en realidad se hallaban al lado del atzacac Alchesi en la manzana que actualmente ocupa el Real Colegio del Corpus Christi.

También fueron confundidos con los mencionados en los versos del *Llibre de consells* o *Spill* de Jaume Roig (1929-1950: 295-296)³ (Dánvila, 1891: 146). En el poema se plantea las diferentes visiones que la medicina y la moral tenían del hammam público, recogiendo tanto la función terapéutica como su relación con la sexualidad y el vicio en una escena de una casa de baños de Valencia (Cifuentes y Carré, 2009: 218): «Sovint anava/de nit al nou/bany d'En Sanou/e d'En Suau/en lo Palau».

La datación tampoco fue la más acertada ya que dieron por sentado que la construcción era musulmana, así Felipe Garín (1959: 12; 1983: 5) y Lluís Guarner (1974: 96)⁴ consideraron que oscilaba entre el siglo XII y XIII, poco antes de la Conquista. Esta última fecha ya fue aceptada por Elías Tormo (1923: 101) como consta en la memoria previa a la declaración de monumento histórico artístico, siendo asumida por Daniel Benito (1983: 387) y Mariano Torreño (2005: 14). Dicha atribución cronológica según Concha Camps y Josep Torró (2002: 136), se debió sustentar en la observación del esquema arquitectónico y en la suposición generalizada de que en época cristiana continuaron utilizando edificios de época musulmana, sin contemplar una posible apropiación de formas.

La primera ilustración del inmueble se debe al viajero Alexandre de Laborde (1806-1820: 78; 1975: 25), donde manifiesta notable interés por la arqueología y los monumentos. Según el francés quedaban cuatro baños públicos en la ciudad de Valencia «llamados de Espinosa, Almirante, San Rafael y Hospital» (Laborde, 1980: 92-93). Su libro muestra una estampa dibujada por Jaques Moulinier (1753-1828) y grabada por Etienne Fayn (1712-?) del interior del edificio, así como el texto descriptivo del mismo. Laborde identificó estos «Baños de Valencia» como monumento «árabe», al reconocer en el edificio una estructura similar a la descrita en los baños -ciertamente no «árabes»- de Barcelona y Gerona (Camps y Torró, 1993: 213).

José María Zacarés (1849: 104-105) describió detalladamente el baño⁵. Según éste «muerto el Cid volvió á caer Valencia en poder de los moros, y ya no encontramos mencion alguna de los baños [de Abd-al-Malik], hasta que recobrada por el invicto Jaime I de Aragon en 28 de septiembre de 1238, con motivo sin duda de la donacion que hizo del territorio ó distrito en que se hallaban los baños al caballero

3 Jaume Roig (comienzos del siglo XV-1478) fue poeta satírico y médico de doña María, mujer de Alfonso V (1396-1458).

4 Lluís Guarner toma esta referencia de Felipe María Garín (1959:12; 1983: 5).

5 Texto reproducido posteriormente por: Boix (1862: 45-46).

Ximen de Palafox, progenitor de la ilustre casa de los marqueses de Guadalets, y de la perpetuidad del almirantazgo de Aragón, concedido á la misma, empezaron á denominarse baños del Almirante [...]» (Zacarés, 1849: 103)⁶. El Marqués de Cruïlles alude a descripciones incluidas en Recuerdos y bellezas de España donde se dice que claraboyas y bóvedas forman el gusto típico del edificio, y a Zacarés para referirse a que «entre aquellas paredes [...], creemos hallarnos transportados á las épocas con que tanto acierto describió el ilustre García Conde, en su historia de la dominación de los árabes en España» (Cruïlles, 1979: 50). Debemos mencionar también las reseñas de José Galiana (1929: 147), Francisco Almela (1966: 7) y Carles Boigues (1989: 125-126). Este último analiza los módulos compositivos y los tipos de arcos reproducidos en la estampa del libro de Laborde. Señala una filiación precalifal en el peristilo, califal para la sala templada y almohade en la fría. Fue Rafael Azuar (1989: 41) quien propuso la clasificación tipológica de los baños más acertada. Atendiendo a la composición de la planta sugirió su correspondencia con el tipo que Manuel Gómez Moreno calificó de «granadino tardío» o «avanzado» -caracterizado por la escasa diferenciación de la sala templada respecto a la fría y caliente-, y datable en época posterior al siglo XIII. Sin embargo, la identificación del Baño del Almirante con el de Abd al-Malik -mencionado en el Repartiment- incitó a este autor a admitir que «ya existían en el momento de la conquista», siendo errónea dicha aseveración (Camps y Torró, 2001: 61).

Viçent Rosselló alude al Nomenclator de Carboneras para referirse a la calle de los baños como Bany del Carreró, donde su morfología zigzagueante se aprecia en los planos del padre Tosca (1704 y 1738) así como el arco que unía las salas de los baños con sus dependencias anexas. Según Rosselló «el fet que al seu predecessor Antonio Manceli no figure ens fa pensar que l'arcada que comunicaba la Casa dels Almiralls amb dependències que tenien a l'altra banda del pas fou bastida en el segle XVII» (Rosselló et al., 1991: 37)⁷.

6 Texto reproducido posteriormente por: Boix (1862: 42-43).

7 La calle del baño fue en origen un atzacac y su desembocadura a la actual calle del *Miracle* estaba bloqueada por casas de otro callejón sin salida transversal, situado en su parte posterior, el cual sería ampliado y abierto en dirección a la calle *Trinquet de Cavallers*. El *Carreró del Bany* no se comunicó con el *Carrer Nou de Sant Joan de l'Hospital* hasta finales del siglo XV. Se sabe que el 2 de octubre de 1466 el consell concedió una licencia a Mosén Perot Pardo para poder cerrar con puertas de madera un callejón llamado del Bany (Cárcel, 1992: 601). En 1502 con motivo de la transmisión del horno y el baño a Francesc Joan de Montagut, el notario indica la situación de los inmuebles «en una calle angosta por la que se pasa de la calle vulgarmente llamada de la Carnisseria Nova a la calle vulgarmente llamada de *Sant Joan de l'Hospital*». El callizo se llamará por entonces *carreró de Mossen Montagut, carreró del Bany o Bany del Carreró* (Esteve et al., 2014: 140). La «angosta apertura del Carreró del Bany hacia la calle posterior se advierte en los planos de Tomás Vicente Tosca de 1704, donde aparece más constreñido que el tramo de acceso desde el *carrer del Palau*, llamado de la Carnisseria Nova antes del siglo XVII». Según Viçenç Rosselló «dóna la impressió d'haver estat molt de temps una espècie de passadís privat, tal vegada per a ús exclusiu dels moradors de la casa de l'Almirall» (Rosselló et al., 1991: 37). Este estrechamiento señala el punto hasta el cual llegaría la separación de la caldera respecto al pozo y añaña que la abastecía, situadas al otro lado. **En el siglo XVI**

2.3. Punto de inflexión

En la última década del siglo XX se produce un giro en la historia del monumento debido a intensas campañas de documentación estratigráfica y archivística financiadas por el Consell d'Economia i Hisenda para preparar su restauración. Se descubrieron datos inéditos que permitirían fecharlos como cristianos⁸. Tras los trabajos arqueológicos, Concha Camps y Josep Torró determinaron la fecha de construcción a partir de materiales cerámicos recuperados en zanjas de cimentación y en las capas de acondicionamiento cubiertas por el pavimento primitivo, situándolo a comienzos del siglo XIV. Se basaron también en la asimilación efectuada por Rafael Azuar, mencionada anteriormente, siendo un tipo desarrollado a partir de esta cronología⁹.

Tras la excavación se documentó la planta original, que concordaba con la estampa y descripciones efectuadas por Laborde, permitiendo completar el conocimiento del alzado destruido en 1874. Los baños poseían dos entradas: la principal que daba acceso a la sala de estar y otra de servicio para acceder al horno y dependencias anexas. El vestíbulo era una construcción rectangular definida por un peristilo central soportado por ocho columnas sostenidas por tres arcos en los lados mayores y uno en los menores, en parte cegados por un muro y por la escalera de acceso a la cubierta, enmarcado por un estrecho corredor elevado respecto al primero. La sala porticada se coronaba con una galería de ventanas en su mitad oeste -situación que se corresponde a una reforma del siglo XVII- siendo lo más probable que ocupase en origen todo el perímetro superior del peristilo como se ve actualmente. Leopoldo Torres (1959: 197-200) presentó un estudio sobre salas con linterna central o iluminación cenital granadina y marroquí datadas en el siglo XIV, lo que permitió a Camps y Torró formular la conclusión de que este tipo de estructuras no se encuentran ni en Al-Andalus ni en el norte de África en edificios anteriores a dicha cronología. También señalaron el paralelismo entre las columnas de la sala intermedia -caracterizadas por capiteles troncónicos invertidos, carentes de decoración, separados del estrecho fuste por un sencillo collarino y rematados por un ábaco liso- con edificios del último tercio del siglo XIII e inicios del XIV de

el callejón donde se sitúan los baños pasó a denominarse *Carreró del Admirant* y, en el XVIII Callejuela del Baño del Almirante. El topónimo se debe a Francesc de Cardona y Ligné, ocupante del palacio contiguo que recuperó para su linaje en 1623 el título de Almirante de Aragón -nunca fue poseedor del baño-. Ello dio lugar a la denominación de Palacio del Almirante a su casa solariega y por proximidad a la callejuela, horno y baño llevarán este apelativo (Esteve et al., 2014: 140). Hacia 1830 la calle por donde tienen entrada los baños se ensancha pero manteniendo el trazado en zig-zag. Con motivo de esta obra se cambió la entrada principal, desplazándola hacia el sur (Camps, 1989, p: 72) y se pluraliza el nombre de la calle tomando la forma actual de «baños» debido al uso de bañeras individuales en el inmueble (Camps y Torró, 2002: 135).

8 Datos publicados en el *IV Congreso de Arqueología Medieval de España* y posteriormente en *El palacio y los baños del Almirante*.

9 Para profundizar en la información referente a las labores arqueológicas y archivísticas ver: Camps y Torró (1993); Camps y Torró (2001); Camps y Torró (2002).

tradición románica como los de San Juan del Hospital de Valencia (Camps y Torró, 2001: 71).

El trabajo arqueológico identificó que en el siglo XV se hicieron reformas menores que no afectaron la estructura del inmueble, donde se reforzaron arquerías y se dispuso una nueva solera (Camps y Torró, 2001: 66 y 69). Entre finales del XVII o principios del XVIII se inhabilitó el sistema calefactor rellenándose el hipocausto de escombros y decorándose el inmueble con motivos geométricos en color rojo sobre una base de enlucido amarillo u ocre (Camps y Torró, 1993: 71 y 74). La investigación incluyó un importante trabajo de archivo, que permitió corroborar la datación situando el edificio a inicios del siglo XIV, así como identificar los Baños del Almirante entre los documentados y plantear la cuestión del *hammam* fuera del contexto andalusí y mudéjar, y dentro del ámbito de una sociedad cristiana y feudal (Camps y Torró, 1993: 217). Hallaron en el Archivo de la Corona de Aragón la autorización para construir el baño, datada el 25 de junio de 1313. En esta fecha el rey Jaume II concedió a su consejero y doctor en leyes Pere de Vila-Rasa¹⁰ el permiso para edificar un *hospicium*, horno y baño en la *popula*¹¹ que poseía en la parroquia de *Sant Tomàs*. En 1320 el *hammam* ya estaba construido y Jaume II amplió su concesión a Vila-Rasa ordenando, el 3 de septiembre, que no se pudieran edificar establecimientos de estas características dentro de los límites de las parroquias de *Sant Tomàs i Sant Esteve*.

En el siglo XIX hubo un resurgir general de la consideración social del baño, debido en parte a la visión mitificada creada de Oriente. Este hecho, queda constatado en los Baños del Almirante tras los aportes arqueológicos, donde es patente el empeño de sus propietarios por transformar las instalaciones para seguir prestando servicios como establecimiento balneario. Entre 1830-1874, se regularizó la línea de la calle recortando por ello la sala de caldera y situando en posición avanzada la fachada del *apodyterium*, modificando con ello la entrada a ambas dependencias. Sobre la sala de caldera y en la mitad oriental del *caldarium* y vestíbulo, se edificó un edificio eliminando cuatro columnas del peristilo, en la sala caliente se abrió una estancia subterránea, se dispusieron elementos estructurales para soportar la carga y se hizo un pozo para abastecer a los inquilinos (Camps y Torró, 1993: 74). En 1874 se demolió el peristilo, se levantó un nuevo patio claustal con columnas de fundición y el suelo se pavimentó con baldosas cuadradas de mármol. Además se quiso dotar al inmueble de un aspecto más «oriental», se construyó el arco polilobulado de la portada de entrada, recubrieron de azulejos estilo nazarí los zócalos, decoraron

10 Pere de Vila-Rasa era miembro de un linaje de caballeros catalanes establecidos en el reino de Valencia tras la Conquista. Estas cesiones se realizaba a favor de personas cercanas al monarca, a título de gracia o recompensa por servicios prestados. (Camps y Torró, 2002:132).

11 Puede definirse como una manzana o agrupación de edificios de nueva planta limítrofes, pertenecientes a un propietario concreto que le da nombre y caracterizadas por el *darbo*, que aquí tiene el sentido del «*atzucac*» valenciano o callejón de acceso interior (Camps y Torró, 1993: 216).

paredes con yeserías arabizantes y colocaron arcos de herradura calados, fabricados con madera, entre las columnas que rodeaban el patio (Camps y Esteban, 2004: 190; Esteve et al., 2014: 140). Con estas intervenciones se magnifica el estilo «mudéjar»¹², quizás como se ha aludido, consecuencia de ese imaginario orientalista que se estaba gestando, donde artistas decimonónicos vuelven su mirada a interiores de ensueño como se aprecia en obras de Jean Jacques François Le Barbier (1738-1826), Edouard Debat-Ponsan (1847-1913) y Jean-Léon Gérôme (1824-1904) entre otros.

En diciembre de 1937 el Ministro de Instrucción Pública declaró el edificio Monumento Histórico-Artístico quedando bajo la tutela del Estado, quedando esta declaración desatendida hasta febrero de 1944, tras requerirse nuevos informes de la Academia de la Historia y de la Comisaría General del Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional (Camps y Esteban, 2004: 39). La ponencia académica volvió a visitar los baños, esta vez según Elías Tormo «con el permiso para recorrerlos y encaramarse sobre las bóvedas y claraboyas» (1943: 241)¹³. En 1953, la delegación de Patrimonio Artístico Nacional promovió una primera intervención destinada a eliminar la transformación efectuada en el siglo XIX, actuando sólo en la sala templada desmontándose las cabinas de los baños y excavando los niveles de cimentación de las columnas (Camps y Esteban, 2005).

Siendo propietaria D^a Consuelo Blasco la casa de baños cerró sus puertas al público en 1959. Un año más tarde se aprobó el «Proyecto de obras de restauración en los baños árabes de Valencia» en las que se eliminó el aspecto neonazarí del edificio, excepto la portada que todavía es visible. A partir de 1963 el inmueble albergó un gimnasio, utilizándose la sala fría y templada como vestuarios y la caliente como sauna. En 1975 se iniciaron conversaciones entre los propietarios y el Ministerio de Cultura para el traspaso al Estado de los edificios que componían

12 Voz definida por el *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española* (1992, vol. 1, p. 1412): “El término procede del ár. hisp. *mudáğğan*, y este del ár. clás. *mudağğan*, cuyo significado es domado. 1. adj. Se dice del musulmán a quien se permitía seguir viviendo entre los vencedores cristianos sin mudar de religión, a cambio de un tributo. // 2. adj. Perteneciente o relativo a los *mudéjares*. // 3. adj. Se dice del estilo arquitectónico que floreció en España desde el siglo XIII hasta el XVI, caracterizado por la conservación de elementos del arte cristiano y el empleo de la ornamentación árabe”. De sus tres acepciones, es la última la que interesa puesto que coincide con el uso que tiene el vocablo como término artístico desde su proposición por José Amador de los Ríos (1859). Paulino Montero recoge el extenso debate historiográfico, tratando de definir la existencia o no de un arte mudéjar, dependiendo de diversas consideraciones estilísticas y sociales que configuraron el universo tardomedieval y renacentista hispánico (Paulino, 2012, 355-383). En este momento, existe gran interés sobre el arte mudéjar y continúa abierta la polémica que se generó a finales del siglo XIX sobre el propio concepto como apunta Juan Carlos Ruiz Souza (2016, 375-394).

13 El expediente de este dictamen se inició por acuerdo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, previo informe de dos de sus miembros: José de Caruana, Barón de San Petrillo y el arquitecto Manuel Cortina (Caruana y Cortina, 1943).

el conjunto, pero las negociaciones se dilataron en el tiempo por falta de fondos públicos para su adquisición (Camps y Esteban, 2005: 39). Finalmente, en agosto de 1985 la *Generalitat* adquirió los baños y el contiguo Palacio del Almirante, con el fin de emplazar en este último la sede de la Conselleria de Economía y Hacienda. Los arquitectos Julián Chapapría, José Luís Robles y Ricardo Sicluna redactaron el documento *Área de Diseño Urbano*, que contenía las determinaciones básicas de carácter urbanístico-arquitectónico que sirviera de marco a la posterior redacción de proyectos arquitectónicos, donde se incluyó la intención de reconstruir el vestíbulo medieval desaparecido a partir de la reelaboración de la estampa del libro de Laborde (Camps y Esteban, 2005: 39-40).

En 1984 se produjo un acercamiento entre la cultura cristiana e islámica. A través de las conversaciones mantenidas por el alcalde de Valencia Ricard Pérez con la Organización de Ciudades Árabes (OCA) y el Consejo de Municipios y Regiones de Europa (CMRE) se celebró en Valencia una reunión cumbre euro-árabe (Lagardera, 1984: 17). En aquella ocasión, y como prueba de amistad hacia su anfitrión, los árabes se comprometieron a restaurar el último gran monumento «árabe» que se conserva en Valencia. La iniciativa no se limitaba a la restauración sino que además se diseñó un proyecto que pretendía su conversión en centro cultural. Sin embargo, no se llevó a cabo por su elevado coste (Lagardera, 1988: 16). Esto debería hacernos reflexionar sobre la importancia de un buen estudio del patrimonio artístico para su correcta datación.

Finalmente en 1990 las Conselleria de Economía y Hacienda y de Cultura y Educación se plantearon la necesidad de intervenir sobre los baños, proponiendo una investigación arqueológica, recopilación bibliográfica y documental cuyos resultados quedaron recogidos en la redacción del Proyecto de Restauración (Camps y Esteban, 2005: 40-41), fruto del que surgieron los trabajos de Camps, Esteban y Torró citados en diversas ocasiones. Las obras se iniciaron en 1991 dilatándose en el tiempo hasta 2006 (Esteve et al., 2014: 139).

3. PERCEPCIÓN DE «LO ORIENTAL»

Como se ha dicho anteriormente, son escasos los estudios que de manera monográfica han analizado la percepción del Islam y «lo oriental» en territorio hispánico de modo transversal y diacrónico. Sin embargo, consideramos que sería interesante analizar las aproximaciones que se han dado a este «patrimonio islámico» en el transcurso del tiempo a partir de los baños de vapor. Éstos, unidos a sucesos históricos han configurado una historia de encuentros y desencuentros religiosos y políticos, además de ser mediatizados en muchas referencias como «árabes» por ignorancia o cuestiones de gusto.

3.1. Percepción de los baños de vapor

Una vez conquistada la población musulmana, los colonizadores adaptaron la materialidad de la ciudad de Valencia a un orden político, social, cultural y religioso distinto (Benito, 2009: 307). Según Amadeo Serra, el rechazo de la ciudad existente adquiere la forma de menosprecio por el pasado islámico que va desde técnicas constructivas de tradición musulmana hasta la censura de toda deformidad urbanística con el calificativo morisco. Esta actitud puede contribuir a explicar el escaso reflejo mudéjar en la arquitectura gótica valenciana en contraste con otros territorios peninsulares (Serra, 1991: 78). En un primer momento, los pobladores mantuvieron la configuración primitiva de la ciudad musulmana, sometida en cuanto al trazado urbanístico, pero se dieron prisa en edificar una arquitectura que transformase la imagen urbana de acuerdo con la nueva función simbólica y representativa de la cristiandad europea (Benito, 2002: 150). De todos modos es curioso reseñar cómo al pasar la ciudad bajo dominio de los colonizadores, la costumbre del baño se generalizó construyéndose nuevos edificios para uso de cristianos al estilo de los baños moros (Sanchis, 1993: 136)¹⁴. Esta paradoja es digna de estudio, se intenta eliminar la huella islámica pero a su vez se construyen edificios que mantienen características del pueblo conquistado. Éstos fueron repartidos mediante la delimitación de términos de exclusión en los que no se podía situar ningún otro establecimiento de la misma naturaleza (Navarro y Jiménez, 2008: 103). La actitud de rechazo y supresión del legado monumental islámico, sin embargo, es compatible con la asimilación de hábitos y usos de espacios construidos o la transformación de edificios hasta su sustitución por obras nuevas cristianas como demuestran los Baños del Almirante (Serra, 2013: 51). Incluso los *Fueros de Valencia*, promulgados a partir de la conquista por los monarcas de la Corona de Aragón para organizar la vida civil en el nuevo reino, regularon el funcionamiento de los baños en el mismo libro que sistematizaron profesiones relacionadas con la salud¹⁵.

La doctrina médica hipocrática y galénica integró el baño, poniendo el acento en sus acciones evacuantes y en su uso preventivo terapéutico. Estos conocimientos se transmitieron en diversas obras que llegaron a Europa latina a partir del siglo XI. Otra vía de difusión fue la representada por los *regimina sanitatis* o *salutis*. En estos textos, calificables de divulgación médica, el uso del baño quedaba integrado en las célebres *sex res non naturales*¹⁶, y así fue asumido por un espectro social cada vez

14 En Valencia a partir de la Conquista se edificaron nuevos baños: Campanar (1270) o A. Jacob Shishon, R. Mercer (1295), B. Despluges (1296), Russafa (1305) o B. Llibià, Almirante (1313) o Pere de Vila-Rasa, Sanou (1321), G. Jafer (1322), R. March (1322), J. Escrivà (1322), A. G. Escrivà (1327). Para ampliar esta información ver: Herreros (2002: 76-90).

15 En la rúbrica 23 se dispuso la prohibición de hacer uso de los baños los domingos y el viernes santo, y ordena que los hombres y mujeres no se bañen el mismo día (Torres, 1954: 56; Sanchis, 1993: 16 y 137; Carré y Cifuentes, 2007: 397).

16 Equilibrio entre las «seis cosas no naturales», factores para regular la salud e impedir que se pierda: ambiente, ejercicio, alimentos, sueño, evacuaciones y emociones (Frutos y Gerrero, 2011: 418).

más amplio (Cifuentes y Carré, 2009: 210). Hacia mediados del siglo XIV se pueden censar unas quince casas de baños en Valencia, permitiendo afirmar que, pese a la inhabilitación de la mayoría de los antiguos *hammams* andalusíes, la oferta balnearia se mantuvo (Camps y Torró, 2002: 127).

A mediados del siglo XV aparecerán testimonios en contra del uso de establecimientos balnearios, que irán aumentando a comienzos de la siguiente centuria (Navarro y Jiménez, 2008: 78). Según Lucio Marineo (1530: 5v) «la gente no osaba entrar en ellos, de temor que se bañaban allí los que estaban enfermos de las buvas»¹⁷. Como consecuencia de la difusión de nuevas enfermedades venéreas, a finales de siglo los médicos se sumaron a la ofensiva contra los baños públicos. Estos ataques se combinaron con exigencias uniformistas de las nuevas monarquías autoritarias que persiguieron el simbolismo que el baño tenía en minorías culturales y religiosas, dando lugar a su clausura (Carré y Cifuentes, 2007: 396). Por otro lado, el espíritu de la búsqueda de unidad de culto se hacía más acuciante en territorio valenciano con alta presencia islámica. Se acentuaba así la persecución y *damnatio memoriae* de lo que se consideraba el recuerdo de un pasado infiel (Marías, 1995: 109). Existió también en el rechazo un componente moralista, ya que según Pedro de Deza, presidente de la Audiencia Real de Granada, eran «un vicio malo, de donde resultaban muchos pecados en ofensa a Dios, y una costumbre deshonesta para sus mujeres e hijas» (Torres, 1954: 65). Éste mandó pregonar el 1 de enero de 1567 una pragmática¹⁸ por la que se condenaba elementos distintivos de los moriscos (Mármol, 1852, libro II, cap. VIII). Sirvió poco el memorial en defensa de los signos de identidad morisca de Francisco Núñez¹⁹ y los baños terminaron prohibiéndose²⁰. A partir de este momento, la falta de aseo se convirtió en motivo de orgullo ya que con ello se acreditaban como cristianos viejos (Espinár, 2014: 63). El

17 Para mayor información al respecto ver: Cifuentes y Carré (2009).

18 La *Pragmática Sanción de 1567* denominada también *Pragmática antimorisca*, fue un edicto promulgado por Felipe II el 17 de noviembre de 1566 y hecho público el 1 de enero de 1567.

19 Morisco granadino que elevó un Memorial al Presidente de las Reales Audiencias y Cancillería de la Ciudad de Granada para que se suspendiese la ejecución de la Pragmática que prohibía a los moriscos el uso de sus signos de identidad: lengua, traje, música y otras costumbres profanas (Rubiera, 1996:159-167).

20 «¿Podráse pues, averiguar que los baños se hacen por ceremonia? No por cierto. Allí se junta mucha gente, y por la mayor parte son los bañeros cristianos. Los baños son minas de inmundicias; la ceremonia ó rito del moro requiere limpieza y soledad. ¿Cómo han de ir a hacerla en parte sospechosa? Formáronse los baños para limpieza de los cuerpos, y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque donde acuden tantas, nada habría secreto; otras ocasiones de visitas tienen para poderse juntar, cuanto mas que no entran hombres donde ellas están. Baños hubo siempre en el mundo por todas las provincias, y si en algún tiempo se quitaron en Castilla, fué porque debilitaban las fuerzas y los ánimos de los hombres para la guerra. Los naturales deste reino no han de pelear, ni las mujeres han menester tener fuerzas, sino andar limpias: si allí no se lavan, en los arroyos y fuentes y rios, ni en sus casas tampoco lo pueden hacer, que les está defendido, ¿dónde se han de ir á lavar? Que aun para ir á los baños naturales por vía de medicina en sus enfermedades les ha de costar mucho trabajo, dineros y pérdida de tiempo en sacar licencia para ello» (Janer, 1857:138-139).

eclesiástico, escritor e historiador valenciano Gaspar Escolano (1878-1880: 111) se lamentaba en el siglo XVII de que Valencia no poseía monumentos, ni obras de arte, ni manuscritos, ni recuerdos vivos de la época de los árabes. Sin embargo, a pesar de toda esta problemática y actitud hostil, los Baños del Almirante siguieron en uso hasta bien entrado el siglo XX.

3.2. La percepción entre viajeros

En el siglo XVII tanto España, como otros países europeos no estaban incluidos dentro del *Grand Tour*, pues se pensaba que no ofrecían ningún interés (Freixa, 1993: 22). Su imagen era negativa, no sólo por ser un país pobre, sino que existían «prejuicios» en la mentalidad de los visitantes: excesiva ortodoxia, peligro e inseguridad en caminos y ciudades, pobreza, superstición, ignorancia, atrocidades cometidas por el Santo Oficio o excesivo poder de las clases privilegiadas, elementos recurrentes en escritos europeos de la época (Bas, 2000: 133). Además, el viaje era difícil, la comida se conseguía con dificultad, los caminos eran malos y las posadas peores (Freixa, 1993: 24).

A partir de 1718 el territorio valenciano fue transitado por individuos de diversas nacionalidades, dejando la mayoría de ellos constancia escrita de su viaje (Bas, 2000: 132). Sus descripciones constituyen un registro de la transformación de la ciudad, así como de percepciones, valores y actitudes de éstos, influidos por expectativas y prejuicios que condicionaron su mirada (Bolufer, 2009: 279-280). Según apunta Elena Baynat (2007: 76) la cualidad más destacada de Valencia fue su relación con el agua y aspectos que giraban en torno a ella: huerta, riego, tribunal de las aguas, albufera, río, mar, puentes, acequias, sequía, desbordamientos y, sobretudo, el papel fundamental de la cultura mora en toda la organización.

Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX emergerá el tópico de los resabios «orientales» del carácter valenciano. Así el inglés Henry Swinburne afirmó que los valencianos retienen características y comportamientos de sus viejos maestros sarracenos (Bolufer, 2009: 283). Entre los viajeros británicos que visitaron Valencia entre 1770 y 1780 destaca Richard Twis, John Talbot, Joseph Townsend y Arthur Young, aventureros con opiniones dispares sobre su visión de la ciudad. Para el alemán August Fischer (2008: 135) el interior de la ciudad presentaba «todo el carácter de una antigua ciudad mora. Calles estrechas, tortuosas, sin pavimentar, casas pequeñas, bajas pero profundas, con grandes patios y hermosas terrazas, en una palabra: a primera vista, este todo laberíntico recuerda a los antiguos señores de Valencia». Durante este periodo, el entusiasmo por los viajes también se apoderó de los españoles. El viajero ilustrado emprende su periplo impulsado, en la mayoría de ocasiones, por los monarcas Borbones que desde la segunda mitad del siglo XVIII, intentan profundizar en el conocimiento de la realidad política y socio-económica del país (Soler, 1993: 17). El funcionario de la Real Hacienda Carlos de

Beramendi recorrió el País Valenciano. Estuvo en Murviedro, Oropesa, y cuando llegó a Valencia dijo de ella: «pues aunque su planta es antigua, y la mayor parte del tiempo de los moros, y de consiguiente sus calles son angostas, y sus plazas muy irregulares, deberían fundarse con rigor en las construcciones éstas, que vaya ocurriendo aquellas distancias capaces de ir remediando este mal como se ha hecho con la calle de Zaragoza, y otras modernas que se han ido construyendo» (Soler, 1994: 119-120).

La falta de modernidad en España durante el siglo XIX, la convirtió en atractivo porque significaba vivir una aventura hacia el pasado (Vega, 2004: 96). Aquello que repudiaba el hombre ilustrado sedujo al romántico, especialmente cuando realidad y literatura ponían de manifiesto que el principal componente de la cultura española era la diversidad y lo popular. Esta visión romántica provocó distorsiones y falseamientos, convirtiéndose en el reclamo para que los extranjeros la visitaran (Vega, 2004: 100-102). Para Baynat (2007: 75) este país medio árabe, con múltiples rostros, saciaba la sed de aventura y riesgo, siendo los franceses los que lideraron esta especie de «peregrinación hacia el pintoresquismo». Valencia se convertía, aunque en menor medida, en un destino exótico, de esa imagen ideal de las *Mil y una noches*. Son muchos los que hablan de ese «Islam imaginado» entre los que podríamos destacar -por orden alfabético- Ignacio Henares (1988), León François Hoffmann (1961), Rafael López (2007: 8-15), Fernando Marías (1995: 105-113), Víctor Nieto (1986: 132-155), Arcadio Pardo (1989), Carlos Reyero (1989), Justin Stearns (2009: 355-374), pero ninguno centrado en el caso valenciano.

Los viajeros consideraron la antigua ocupación árabe del Reino de Valencia determinante del carácter levantino de aquella región, y utilizaron sus conocimientos histórico-culturales para describir un medio natural en el que percibieron la hermosura oriental de sus tierras. Se produce de este modo el fenómeno conocido como *orientalismo*²¹, al percibir aquel reducto como parte de un oriente imaginario (Pujalte, 2012: 75). Sin embargo, la percepción que se tuvo hacia «lo oriental» en la Península no debió ser muy grata -para algunos- por lo que se hizo necesario suprimir su huella como reflejan las palabras de Zazarés (1849: 101):

«Tales antigüedades se han hecho ya muy raras y notables en nuestra península pues como á la par que las lanzas cristianas iban ganando terreno y esterminando á sus terribles enemigos, el desprecio con que aquellos momentos de animosidad fueron miradas sus obras mas grandiosas, y cuando menos el abandono en que se las dejó, todo a contribuido á que hayan ido desapareciendo los mas apreciables monumentos de su época»²².

21 Para mayor información al respecto ver: Said (2003).

22 Texto reproducido posteriormente por: Boix (1862: 42-43).

Sin embargo, mientras los españoles retrataron su propia herencia oriental como parte de un pasado lejano, los extranjeros representaron aquel legado todavía presente en la identidad de sus tierras y gentes (Pujalte, 2012: 77), siendo lo que les movió a deambular por España su deseo de «ver cosas bellas y extrañas» (Pardo, 1989: 9). Durante este periodo se incrementó la llegada de viajeros. Aventureros como el inglés Thomas Roscoe, el francés Théophile Gautier o el belga Antoine Van den Wijngaerde dejaron constancia de su periplo en Valencia -incluso este último con magníficos dibujos de sus vistas- y, sin embargo ninguno menciona haber visitado los Baños del Almirante. Entre los foráneos hay mujeres como Valérie Boissier (1875), pero tampoco esta dama hace mención alguna de los baños.

Como mencionamos, a inicios del siglo XIX el único personaje interesado por los Baños del Almirante fue Alexander Laborde. Éste recorrió España bajo el encargo de la Sociedad Bibliográfica de París de publicar los primeros fascículos de viajes bajo el título *Voyage pittoresque et Historique de l'Espagne*. Las ilustraciones corrieron a cargo de importantes grabadores, sin embargo, debemos tener cautela en su interpretación. En la estampa de los baños valencianos se omiten los tabiques separadores de las cabinas dispuestos tras la reforma de 1800 -para instalar pilas individuales- siendo por ello una representación subjetiva, puesto que orientaliza e idealiza detalles no apreciables con precisión tras su transformación. Los reconocimientos efectuados en 1991 permitieron determinar su verdadera estructura. Descubrieron que los arcos de herradura de las salas fría y templada, que aparecen en la ilustración eran en realidad peraltados, apoyados sobre muros y no en columnas adosadas o pilastras como los había situado el francés (Camps y Torró, 2001: 60). Es interesante remarcar que el único viajero que se aproxima lo hace «pervirtiendo» la realidad del espacio, seguramente con el fin de incidir en ese pasado islámico o modernizando, dentro de los postulados del orientalismo.

Los restos de la arquitectura islámica de Valencia no ocuparon demasiado sitio en guías turísticas, ni fueron tan conocidos como las Torres de Serrano, la Lonja o la Catedral. En 1862 llegaron a la ciudad Jean Charles Davillier y el dibujante francés Pablo Gustavo Doré. Este último dibujó todo aquello que le llamó la atención como: el Miguelete, el *Tribunal de les Aigües*, corridas de toros, riñas del juego, las de Quart o el Mercado. Cabría cuestionarse por qué un francés que seguramente tuvo ocasión de acceder a la obra de su coetáneo Alexander Laborde, no menciona los Baños del Almirante. No sólo se deben analizar descripciones o textos que se refieren a la percepción del edificio, sino aquellos que lo eluden u obvian, por desconocimiento, menosprecio o por ser un monumento íntimamente relacionado con una ideología distinta o con lo que el viajero sentía que debía de escribir y recomendar a futuros visitantes. Como apunta Daniel Benito (1983: 377) los baños pudieron haber pertenecido a una residencia privada -aduciendo a apreciaciones subjetivas respecto al tamaño- y por eso no encontramos mención alguna de ellos en los relatos de viajeros.

4. CONCLUSIÓN

Con el paso del tiempo, y entrado el siglo XIX, el *hammam* de origen islámico se vinculó de nuevo a la vida cotidiana europea, pues en Oriente Medio esta tradición ha pervivido hasta hoy por su contexto socioreligioso (Navarro y Jiménez, 2008: 71). Sin embargo, tras la lectura de la bibliografía que analiza este hecho en la historiografía hispánica se observa que en Occidente se tiene una percepción distinta. Los baños que siguen en pie son meros monumentos de paso como los Reales de la Alhambra. Incluso en Valencia venden paquetes turísticos para conocer «una de las herencias de nuestra historia musulmana» a través de los de Lliria, Torres-Torres y del Almirante. La «visión» o «percepción» de éstos son reclamo turístico que, paradójicamente, adquiere más relevancia que la que tuvo no sólo durante su gestación sino incluso en ese resurgir orientalista del mundo romántico. Por otro lado, se ha puesto de moda construir baños de vapor que copian la decoración primitiva islámica para atraer un turismo que hunde sus raíces en la banalidad del ser humano. El cliente no accede a purificarse, pues no se vincula con una función religiosa, y busca una gran variedad de servicios. La ficción superó a la realidad convirtiendo un icono enemigo en una atracción turística, un recuerdo de algo que nunca tuvo esta función, una transformación que influye en la percepción del pasado, el análisis del patrimonio islámico y concretamente en los baños de vapor.

Se ha tratado de analizar la percepción de «lo oriental» a través de una arquitectura y qué mejor que hacerlo a través de los Baños del Almirante, construidos en el siglo XIV, en el seno de una sociedad cristiana y feudal -como determinó la labor arqueológica y archivística- siendo erróneo el origen islámico dado por la historiografía precedente. Además se ha visto que el interés de este edificio no sólo es carente entre viajeros, ni los propios valencianos aluden a ellos en ninguno de sus trabajos²³. Este estudio es sólo un ejemplo de los muchos que pueden surgir continuando esta línea de investigación, pues es un tema prácticamente desconocido por la historiografía. Tras esta aproximación es posible continuar indagando en la imagen que se tuvo de otros baños –islámicos, cristianos o emplazados en juderías que han asimilado sus formas– u otra tipología constructiva como son las mezquitas, y a su vez englobarlos en el conjunto de percepciones del patrimonio islámico europeo.

4. BIBLIOGRAFÍA

Almela y Vives, Francisco (1966). *Baños de Valencia*. Valencia: Artes Gráficas Soler.

Amador de los Ríos y Villalta, José (1859). *El estilo mudéjar en arquitectura: Discurso leído en Junta pública el 19 de junio de 1859* [en línea]. Disponible en: <http://>

23 Rafael Martí Viciano (1980, 1982, 2005), Gaspar Escolano (1878-1880), Esclapés de Guillo (1738), Antonio Ponz (1972) o Antonio José Cavanilles (1795).

- bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1796 [Consulta: 29 mayo 2016).
- Arciniega García, Luis (2009). *El saber encaminado. Caminos y viajeros por tierras valencianas de la Edad Media y Moderna*. Valencia: Generalitat Valenciana. Conselleria d'Infraestructures i Transport.
- Azuar Ruiz, Rafael (1989). El hammam Musulmán en Al-Andalus. En: Epalza Ferrer, Mikel de (et al.). *Baños árabes en el país Valenciano*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, p. 33-43.
- Barnier, Hélène (1997). *Percepciones sobre el mundo árabe*. Madrid: María Gilabert.
- Barkai, Ron (1984). *Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo del espejo*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Bas Martín, Nicolás (2000). La Valencia del dieciocho a través de los viajeros. En: *Historia de la ciudad. Recorrido histórico por la arquitectura y urbanismo de la ciudad de Valencia*. Valencia: Colegio Oficial de Arquitectos de la Comunidad Valenciana, p. 132-162.
- Baynat Monreal, María Elena (2007). Valencia y los valencianos según algunos viajeros franceses del siglo XIX: entre ficción y realidad. En: Olivier, M. (coord.), *Escrituras y reescrituras del viaje: Miradas plurales a través del tiempo y de las culturas*. Bern: Peter Lang, p. 75-88.
- Benito Goerlich, Daniel (1983). Baños del Almirante. En: Bérchez, J. (coord.), *Catálogo de monumentos y conjuntos de la Comunidad Valenciana*. 2 vols. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, Servei de Patrimoni Arquitectònic, vol. 2, p. 387-390.
- Benito Goerlich, Daniel (2002). El Palacio del Almirante como modelo de vivienda señorial en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento (S. XIV-S. XVI). En: V.V.A.A., *Historia de la ciudad II. Territorio, sociedad y patrimonio: una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*. Valencia: Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, p. 148-164.
- Benito Goerlich, Daniel (2009). La huella borrosa del islam. En: Hermsilla Pla, J. (dir.), *La ciudad de Valencia. Historia: Historia, Geografía y Arte de la ciudad de Valencia*. 2 vols. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, vol. 1, p. 281-288.
- Benito Goerlich, Daniel (2009a). El arte mudéjar valenciano. En: Benítez, R; García, V. (com.). *Entre tierra y fe: Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Valencia: Universitat de València, p. 301-324.
- Bofarull i Mascaró, Próspero de (1856). Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón. Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña. Barcelona: Imprenta del Archivo.
- Boigues, Carles (1989). Los baños árabes en la ciudad de Valencia. En: Epalza, M. de (et al.), *Baños árabes en el País Valenciano*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, p. 115-131.

- Boissier, Valérie de (1875). *Paseo por España: relación de un viaje a Cataluña, Valencia, Alicante, Murcia y Castilla por la Condesa de Gasparin*. Valencia: Imprenta José Domenech.
- Boix, Vicente (1862). Valencia histórica y topográfica: relación de sus calles, plazas y puertas, origen de sus nombres, hechos célebres ocurridos en ellas, y demás noticias importantes relativas a esta capital. 2 vols. Valencia: Imprenta de José Rius, vol. 1.
- Bolufer Peruga, Mónica (2009). La Valencia moderna a los ojos de los viajeros. En: Hermsilla, Jorge (dir). *La ciudad de Valencia: historia, geografía y arte de la ciudad de Valencia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, p. 279-283.
- Camps García, Concha (1989). Los baños. En: Rivera, Albert (et al.). *Guía arqueológica de Valencia*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, p. 66-73.
- Camps García, Concha; Esteban Chapapría, Julián (2004). La restauración de los Baños del Almirante de Valencia. En: Lasagabaster, J. I. Vitoria: *Fundación Catedral de Santa María* [en línea], p. 187-194. Disponible en: http://www.catedralvitoria.com/pdfs/publicaciones/2_7_2.pdf [Consulta: 17 marzo 2015].
- Camps García, Concha; Esteban Chapapría, Julián (2005). La restauración de los Baños del Almirante de Valencia. *Loggia. Arquitectura & Restauración*, n. 18, p. 38-53.
- Camps García, Concha; Torró Abad, Josep (1993). La construcción de baños públicos en la Valencia feudal: el baño del Almirante. En: VV.AA. *IV Congreso de Arqueología Medieval de España*, Alicante: CAME, vol. 2, p. 213-222.
- Camps García, Concha; Torró Abad, Joseph (2001). *El palacio y los baños del Almirante*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria d' Economia, Hisenda i Ocupació.
- Camps García, Concha; Torró Abad, Josep (2002). Baños, hornos y pueblas. La Poble de Vila-Rasa y la reordenación urbana de Valencia en el siglo XIV. En: *Historia de la ciudad II. Territorio, sociedad y patrimonio: una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*. Valencia: Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, p. 126-146.
- Carmoneras, Manuel (1980). Nomenclator de las puertas, calles y plazas de Valencia, con los nombres que hoy tienen y los que han tenido desde el siglo XIV hasta el día, noticia de algunas lápidas antiguas y varios datos históricos referentes a dicha ciudad. Valencia: Librerías París-Valencia.
- Cárcel Ortí, María Milagros (1992). Vida y urbanismo en la Valencia del siglo XV. *Miscel·lània de Textos Medievals*, n. 6, p. 255-644.
- Cárcel Ortí, María Milagros; Trench Odena, José (1985). El Consell de Valencia: disposiciones urbanísticas (siglo XIV). En *la España Medieval*, n. 7, p. 1481-1546.
- Cardini, Franco (2002). *Nosotros y el Islam. Historia de un malentendido*. Barcelona: Crítica.
- Carré, Antònia; Cifuentes, Luís (2007). Los baños en la literatura catalana medieval durante los siglos XIV y XV. En: *Actas del XI Congreso Internacional de la*

- Asociación Hispánica de Literatura Medieval. León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones, p. 395-403.
- Caruana y Reig, José, Barón de San Petrillo; Cortina, Manuel (1943). Copia del informe de una ponencia de la Academia de San Carlos sobre la Casa y los Baños del Almirante, de Valencia/ El Barón de San Petrillo y Don Manuel Cortina, arquitecto. Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 113, cuaderno II (octubre-diciembre 1943), p. 415-420.
- Cavanilles, Antonio José (1991). Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia. Castellón: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Castellón. Reproducción facsímil de la edición de Madrid: Imprenta Real, 1795.
- Cifuentes, Luís; Carré, Antònia (2009). Práctica social. Saber médico y reflejo literario de la cultura del baño en el contexto catalán medieval. Anuario de Estudios Medievales (AEM), vol. 39, n. 1, enero-junio, p. 203-222.
- Coscollá Sanz, Vicente (2003). *La Valencia musulmana*. Valencia: Carena.
- Cruïlles, Joaquín Monserrat, Marqués de (1876). Guía urbana de valencia antigua y moderna, 2 vols. Valencia: Librerías París-Valencia, 1979. Reproducción facsímil de la edición de Valencia: Imprenta de José Rius.
- Dánvila, Francisco (1891). Clausura y delimitación de la judería de Valencia en 1390 a 1391. En: Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid, n. XVIII, p. 142-158.
- Davillier, Charles (1984). *Viaje por España*, 2º ed. 2 vols. Madrid: Adalia Ediciones.
- Davillier, Charles (1994). *Viajeros franceses por la Valencia del siglo XIX*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- Diccionario de la lengua española: Real Academia Española. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- Eiximenis, Francesc (1994). Lo Crestià. Selección a cargo de d'Albert Hauf. Barcelona: Ediciones 62.
- Esclapés de Guilló, Pascual (1738). *Resumen historia de la fundación y antigüedad de la Ciudad de Valencia de los Edetanos, vulgò del Cid. Sus progressos, ampliación i fabricas insignes, con notables particularidades*. Valencia: Antonio Bordazar de Artazù, 1738.
- Escolano, Gaspar (1878-1880). *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*. Valencia: Terraza, Aliena y Compañía.
- Espinar Moreno, Manuel (2014). *Baños árabes de Granada y su provincia: materiales para la arqueología y cultura material*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Esteve Sebastià, Inés (et al.). (2014). Memoria. En: *PEP-EBIC 06-07 Plan especial de protección de los entornos de los bienes de interés cultural de la zona central de Ciutat Vella*. Valencia: Ajuntament de València [en línea] febrero 2014, p.

- 138-145. Disponible en: <http://www.valencia.es/revisiõnpgou/CiutatVella/EIP/Estudio%20integraci%C3%B3n%20paisaj%C3%ADstica%20-%20MEMORIA.pdf> [Consulta: 08 marzo 2015].
- Ferrando i Francés, Antonio (ed.) (1984). *Llibre del repartiment de València*. Transcripción Josep Camarena i Maiques. Valencia: Vicent García. Reproducción facsímil de los manuscritos originales conservados en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, siglo XIII.
- Fischer Christian, August (2008). *Cuadro de Valencia*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- Ford, Richard (1988). *Manual para viajeros por España y lectores en casa. Observaciones generales sobre el país y sus ciudades, costumbres de sus habitantes, su religión y sus leyendas, las bellas artes, la literatura, los deportes, la gastronomía, y diversas noticias sobre su historia*. Madrid: Ediciones Turner.
- Ford, Richard (1988). **Las cosas de España**. Traducción de Enrique de Mesa; prólogo de Gerald Brenan. Madrid: Ediciones Turner.
- Franco, Borja (et al.) (2016). *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. València: Universitat de València.
- Freixa, Consol (1993). *Los ingleses y el arte de viajar: una visión de las ciudades españolas en el siglo XVIII*. Barcelona: Serbal.
- Frutos-González, Virginia de; Guerrero Peral, Ángel L. (2011). La neurología en los regimina sanitatis medievales. *Elsevier*, nº 7, vol. 26, p. 416-424.
- Galiana, José E. (1929). *Guía del turista en Valencia*. Prólogo de José Candela Albert. Valencia: José E. Galiana.
- Garín Ortiz de Taranco, Felipe María (1959). *Valencia Monumental*. Madrid: Plus Ultra, 1959.
- Guarner, Lluís (1974). *Valencia: tierra y mar de un país*. Madrid: Espasa-Calpe Ministerio de Educación y Ciencia.
- Henares Cuéllar, Ignacio (1988). Arqueología e historia del arte islámico en el Siglo de las Luces. El informe de Jovellanos sobre los monumentos de Granada y Córdoba. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 2, p. 165-176.
- Herreros, Tina (2002). Un espacio para el rito social. Los baños árabes de la calle poeta Querol (Valencia). En: VV. AA. *Historia de la ciudad II. Territorio, sociedad y patrimonio: una visión arquitectónica de la historia de la ciudad de Valencia*. Valencia: Colegio Territorial de Arquitectos de Valencia, p. 76-90.
- Hinojosa, José (2002). *Los mudéjares: La voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares.
- Hinojosa, José (2003). El Reino de Valencia: juderías y sinagogas. En: López Álvarez, Ana María; Izquierdo Benito, Ricardo (coords.). *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, p. 73-144.

- Hinojosa, José (2005). Espacios de sociabilidad urbana en el Reino de Valencia durante la Edad Media. *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n. 26, p. 985-1012.
- Hoffman, León François (1961). *Romantique Espagne. L' image de l' Espagne en France entre 1800 et 1850*. París: Presses Universitaires de France.
- Janer, Florencio (1857). *Condición social de los moriscos de España: causas de su expulsión y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Laborde, Alexandre de (1806-1820). *Voyage pittoresque et historique de l' Espagne*. 2 t., en 4 vols. París: Imprimerie Pierre Didot L' Ainé, vol. 2, 2º parte.
- Laborde, Alexandre de (1975). *Viatge pintoresc i històric: el País Valencià i les Illes Balears*. Barcelona: Publicaciones de l' Abadía de Montserrat.
- Laborde, Alexandre de (1980). *Reino de Valencia. Itinerario descriptivo de las provincias de España*. Valencia: Librería París Valencia. Reproducción facsímil de la edición de Valencia: librería de Cabrerizo, 1826.
- Lagardera, Juan (1984). Valencia: firmado un acuerdo de cooperación mutua entre ciudades árabes y españolas. *La Vanguardia*, 22/03/84, p. 17.
- Lagardera, Juan (1988). Acercamiento de ambas culturas. *La Vanguardia*, 15/08/88, p. 16.
- López García, Bernabé (2013). España y el mundo árabe islámico: historia de una multiplicidad de relaciones y encuentro. En: Orozco de la Torre, Olivia; Alonso García, Gabriel (ed.). *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y las relaciones con España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Secretaría General Técnica. Escuela Diplomática n. 48, Madrid, p. 11-28.
- López González, M^a Concepción (2014). Nuevas aportaciones al estudio de la judería de Valencia delimitado en 1244. *Sefarad*, vol. 74, p.7-31.
- López Guzmán, Rafael (2000). Arquitectura mudéjar: del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas. Madrid: Cátedra.
- López Guzmán, Rafael (2007). Los viajeros y la imagen de Granada en el siglo XVI. En: *Los caminos del arte. VI Congreso Español de Historia del Arte [16-20 junio 1986]*. Santiago de Compostela, p. 8-15.
- Marías Franco, Fernando (1995). Haz y envés de un legado: La imagen de lo islámico en la cultura del Renacimiento y el Barroco. En: Kagan, R.L.; Parqker, G. (eds), *La imagen romántica del legado andalusí*. Granada, p.105-13.
- Marineo Sículo, Lucio (1539). *Obra compuesta por Lucio Marineo Sículo cronista d[e] sus Majestades de las cosas memorables de España*. Alcalá de Henares: Juan de Brocar.
- Mármol Carvajal, Luis de (2001). *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Reproducción de Madrid: M. Rivadeneyra, 1852.

- Münzer, Jerónimo (1991). *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*. Madrid: Polifemo.
- Navarro Palazón, Julio; Jiménez Castillo, Pedro (2008). *Arqueología del baño andalusí: notas para su comprensión y estudio*. En: Iglesias Gil, José Manuel (coord.). *Actas de los XIX Cursos Monográficos sobre el Patrimonio Histórico: [Reinosa, julio, 2008]*, p. 71-104.
- Nieto Alcaide, Víctor (1986). *El mito de la arquitectura árabe, lo imaginario y el sueño de la ciudad clásica*. *Fragments*, nº 8-9, p. 132-155.
- Pardo, Arcadio (1989). *La visión del arte español en los viajeros del siglo XIX*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretario de publicaciones.
- Paulino Montero, Elena. *Islamicate Elements in the Velasco Palaces: Constructing a Castilian Court Architecture*. *The Medieval History Journal*, 2012, vol. 15, n. 2, p. 355-383.
- Ponz, Antonio (1972). *Viaje de España, en que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella*. Reproducción facsímil de la 3ª edición de Madrid: Viuda de Ibarra, 1787. Madrid: Atlas.
- Pujalte Castelló, Nieves (2012). *Lo valenciano visto por los viajeros de los siglos XVIII y XIX*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Quarich, Bernard (1994). *The arabs in Spain. A collection of antiquarian and scholarly books Arab and Islamic civilitation in Spain*. Londres: Bernard Quaritch.
- Reyero, Carlos (1987). *Imagen histórica de España (1850-1900)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Rodrigo Pertegás, José (1913). *La judería de Valencia*. Valencia: Establecimiento tipográfico hijos de F. Vives Mora.
- Roig, Jaume (1929-1950). *Spill o Llibre de consells: Poema satírich del segle XV*. Edición crítica acompañada de una noticia, notes y un repertorio por R. Miquel y Planas. Barcelona: [s.n.].
- Roscoe, Thomas (1838). *The tourist in Spain and Morocco*. Ilustraciones de David Roberts. London: Robert Jennings and Co., 1838.
- Rosseló i Verger, Vicenç Maria (1991). *Palau de l'Almirall*. Valencia: Conselleria d'Economia i Hisenda.
- Rubiera Mata, María Jesús (1996). *La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada*. *Sharq al-Andalus*, n. 13, p. 159-167.
- Ruiz Souza, Carlos (2012). *Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos*. *Anales de Historia del Arte*, vol. 22, n. Especial, p. 123-61.
- Ruiz Souza, Carlos (2016). *Al-Andalus e Hispania en la identidad del arte medieval español. Realidad y desenfoque*. En: Franco, Borja (et al.). *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2016, p. 375-294.

- Said, Edward Wadie (2003). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Sanchis Sivera, Josep (1980). *Nomenclator geográfico-eclesiástico de los pueblos de la diócesis de Valencia con los nombres antiguos y modernos de los que existen o han existido: notas históricas y estadísticas, relación de castillos, pobladores, objetos de arte notables, restos arqueológicos, festividades, cofradías, etc.* Valencia: Librerías París- Valencia.
- Sanchis Sivera, Josep (1993). Los baños públicos. En: Sanchis Sivera, Josep. *Vida íntima de los valencianos en Época Foral*. Altea: Aitana, p. 131-146.
- Serra Desfilis, Amadeo (1991). La belleza de la ciudad: el urbanismo en Valencia, 1350-1410. *Ars Longa: cuadernos de arte*, n. 2, p. 73-80.
- Serra Desfilis, Amadeo (2009). Arquitectura y urbanismo (siglos XIII-XV). En: Hermosilla, J. (dir.), *La ciudad de Valencia. Historia: Historia, Geografía y Arte de la ciudad de Valencia*. 2 vols. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, vol. 1, p. 289-307.
- Soler Pascual, Emilio (1993). Viajes y acción política del Intendente Beramendi. Tesis doctoral. Alicante: Facultad de Filosofía y Letras.
- Soler Pascual, Emilio (1994). El País Valenciano a fines del siglo XVIII: Carlos Beramendi y Freyre. Edición, introducción y notas Emilio Soler Pascual. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil Albert.
- Stearns, Justin (2009). Representing and Remembering Al-Andalus: Some Historical Considerations Regarding the End of Time and the Making of Nostalgia. *Medieval Encounters*, n. 15, p. 355-374.
- Theóphile Gautier, Pierre Jules (1998). Viaje a España. Edición y traducción de Jesús Cantera Ortiz de Urbina. Madrid: Cátedra.
- Tieszen, Charles Lowell (2013). *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*. Leiden-Boston: Brill.
- Tolan, John Víctor (2007). *Los sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.
- Tormo y Monzó, Elías (1923). Levante: provincias valencianas y murcianas. Madrid: Calpe.
- Torreño Calatayud, Mariano (2005). *Arquitectura y urbanismo en Valencia*. Valencia: Carena.
- Torres Balbás, Leopoldo (et al.) (1954). Resumen histórico del urbanismo en España. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.
- Torres Balbás, Leopoldo (1959). Salas con linterna central en la arqueología granadina. *Al-Andalus*, n. 24, p. 197-220,
- Urquizar Herrera, Antonio (2009-2010). La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX. *Espacio, Tiempo y Forma*, n. 22-23, p. 201-216.

- Vega, Jesusa (2004). Viajar a España en la primera mitad del siglo XIX: Una aventura lejos de la civilización. *De Dialectología Y Tradiciones Populares*, vol. 59, n. 2, p. 93-125.
- Viciano, Rafael Martí de (1980). *Segunda parte de la Crónica de Valencia*. Valencia: Librerías París-Valencia, 1980. Reproducción facsímil de la edición de Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos, 1881.
- Viciano, Rafael Martí de (1982). *Tercera parte de la Crónica de Valencia*. Valencia: Librerías París-Valencia, 1980. Reproducción facsímil de la edición de Valencia: Sociedad Valenciana de Bibliófilos.
- Viciano, Rafael Martí de (2005). Libro cuarto de la crónica de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reino. Valencia: Universitat de València, 2005. Reproducción facsímil de la edición de Barcelona: Pablo Cortey, 1566.
- Zacarés Velázquez, José María (1849). Los baños del Almirante. En: Carvajal, R.; Miguel, L. (dir.), *Revista Edetana*. Valencia: Imprenta de José Rius, p. 101-105.

**Ethno-confessional neotraditionalism
in a globalized world: Search for basis
of identification**

Larisa Anzhiganova
Valentina Asochakova
Marika Topoeva
Katanov Khakass State University

Ethno-confessional neotraditionalism in a globalized world: Search for basis of identification

Neotradicionalismo etnoconfesional en un mundo globalizado: búsqueda de base de la identificación

Larisa Anzhiganova

Katanov Khakass State University
Russian Federation
alv_9@mail.ru

Valentina Asochakova

Katanov Khakass State University
Russian Federation
asocvn@mail.ru

Marika Topoeva

Katanov Khakass State University
Russian Federation

Fecha de recepción: 19/9/2016

Fecha de aceptación: 22/12/2016

Abstract

The article focuses on Tengrism as one of worldview and religious bases for the development of Eurasian peoples. It deals with historical, ontological, and gnoseological aspects of Tengrist worldview in relation to current scientific and humanitarian conceptions.

Keywords: Buddhism; Christianity; Ethnic identification; Ethno-confessional neotraditionalism; Shamanism; Tengrism; Turkic and Mongolic peoples; Worldview.

Resumen

El artículo se centra en el tengrianismo como una de las bases religiosas de la visión del mundo en el desarrollo de los pueblos euroasiáticos. Se tratan de los aspectos históricos, ontológicas y epistemológicas la visión del mundo del tengrianismo en relación con las concepciones científicas y humanitarias actuales.

Palabras clave: Budismo; Cristianismo; Identificación étnica; Neotradicionalismo etnoconfesional; Chamanismo; Tengrianismo; Turcos y mongoles; Visión del mundo.

Para citar este artículo: Anzhiganova, Larisa; Asochakova, Valentina y Topoeva, Marika (2017). Ethno-confessional neotraditionalism in a globalized world: Search for basis of identification. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 141-154, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introduction. 2. Materials and methods. 3. Results and discussion. 4. Conclusions. 5. References.

1. INTRODUCTION

Globalization has created new semantic fields of development of communities of various localization, including ethnic groups. It has heightened interest in tradition as both a mechanism for preservation of ethnic identity and developmental resource. Tendencies resurrecting ethnic traditionalism as a “response” to the challenge of globalization have appeared. In our opinion, ethnic traditionalism is an orientation of individual, group or social consciousness towards traditional, i.e. stable, historically proven values, activities, and social relationships. The most prominent examples of ethnic traditionalism are shown by religious fundamentalists.

At the same time, it is ethnic neotraditionalism that can be considered one of the dominant tendencies in the development of ethnic groups in a globalized world. It can be represented as pursuit by ethnic consciousness of inclusion of traditional values, activities, and social relationships of an ethnos in modernization processes to make an ethnos whole and complete in time and space. Ethnic neotraditionalism manifests itself in various forms and spheres of social life: political, economic, sociocultural, and, at last, religious.

The problem of defining a traditional religion of an ethnos is one of the most widely discussed. Naturally, the deeper historical excursion is, the more different the positions of researchers in defining areal of distribution, basics of faith and religious practice are.

2. MATERIALS AND METHODS

Historical aspect of the problem of identification principles of Turkic and Mongolic peoples lies in defining the role and place of various religions in developing the worldview. It is important to consider ratio and interaction of various confessions in historical development of ethnic groups, including clashes with the Orthodox Christian world.

It is known that pre-revolutionary Russia, according to its principles of religious policy, did not recognize a person’s rights to religious self-determination. There was a legal hierarchy of confessions; secular power interfered in Church activity; the Church was transformed into a key weapon of secular power to address the issues

of internal policy. There was a hierarchy of confessions in Russia: the Russian Orthodox Church (ROC) occupied a dominant position, non-Orthodox Christian Catholic and Protestant Churches and non-Christian religions (Buddhism, Islam, Judaism, paganism) were admitted. Catholicism and Lutheranism were deeply rooted in Russian society. Religious messianism expressed in the imperial or isolationist pursuit by each of three branches of Christianity of establishing its exceptionalism and closed confessional egoism acquired the most odious traits since it had suffered the interference and impact of mighty state power (Mavlutova, 2001).

From the viewpoint of civilizational contacts, in the process of the Russian conquest of Siberia, Islam and Buddhism were the most serious rivals for Orthodoxy. In the middle of the 19th century, general situation of development for Turkic and Mongolic peoples was characterized by the strengthening of hold of Buddhism in Eastern Siberia and that of Islam in Western Siberia. Two religions were spread in these regions in addition to Christianity: Lamaism and shamanism; shamanism was the only religion in Yakutia and on the territory of the modern Khakassia. Lamaism was also developed significantly among the Tungus. Buddhism was spread in the south, on the territories neighboring Soyotia (Tyva). It came there from Mongolia. The traces of Buddhism in Tyva date back to the 11th - the beginning of the 12th century.

It is known that the peoples professing Buddhism made stouter resistance to Christian mission than shamanists and pagans. For example, the indigenous peoples of the Volga-Kama region (the Mari, Udmurts and Chuvashes) formally were almost all baptized; however, they kept their traditional beliefs. Their Orthodoxy was an amalgamation of pagan beliefs and Christianity. The situation was different in Kalmykia, where the Orthodox mission faced not the tribal beliefs but a well-organized Buddhist church. The ideology of this church met the demands of already established feudal relationships in the nomad Kalmyk society (Dorzheva, 1995).

Buddhism was a strong and experienced rival for the ROC; it had a centuries-old experience of contacts with other religious systems and had developed a way of interaction with them. In Transbaikal, during the baptizing of the Buryats, Orthodoxy was strongly resisted by the Buddhist Church, a developed social institute (Myshlyaeva, 1998). Some peoples, like the Khakas, did not practice either Buddhism or Islam; non-Orthodox confessions (Catholics, Protestants, Old Believers, sectarians) were poorly represented.

Formally, the baptism of non-Russian peoples of the Russian Empire was completed by the end of the 19th century.

Religious systems of indigenous Siberian peoples had an idea of two supernatural principles. The good principle sustained the well-being of people (through a successful hunting), while an evil one hindered a person in doing his work. A shaman was a central figure who performed the role of a mediator between a person and a world of spirits.

A spiritual monopolist in the 18th-19th centuries, the ROC quite often was intolerant to other faiths and hasty in carrying out missionary tasks, which led to antagonism between Orthodoxy and other religions. Some believers became firmer in their old pagan faith under the pressure of the Orthodox Church to eradicate their confession; others (Lamaists and Muslims) more actively strived to their spiritual metropolises outside the region. Orthodoxy did not deny evil spirits (shaitans) and thus pulled the carpet away from under the Christianity's feet in the eyes of indigenous population. V. Verbitskiy, a missionary of the Altai spiritual mission, wrote that "there was a shaman among listeners who, in general, did not object, but did not accept that a shaitan couldn't harm a person without God's permission" and claimed that God was not more powerful than Erlik-khan. The Khakas had a proverb, "He who is not to die won't be taken by Kamy. He who is to die of starvation won't be saved by a God" (RSHA).

Khakass shamanism is not only religion, it is a faith and a way of life; it performed ontological (existence of the world and man), compensatory (explanation of justice, compensation law), communicative, aesthetic and other functions. It was a part of traditional worldview that solved tasks of maintaining and identifying an ethnos, connected a person with nature and protected "ethnos and landscape that fed it" (Myshlyayeva, 1998: 235).

Due to the emergence of dual faith, traditional beliefs of the Khakas have exerted a meaningful influence on the development of culture and worldview of the Khakas nation for the whole period and so far. N.F. Katanov stated that faith in Kudai and Erlik-khan emerged under the influence of Christianity, as their names never appear in shamanistic prayers and rituals (Katanov, 2004). This is understandable since the Khakas worshipped the Great Blue Sky (Khan-Tigir) and Motherland (Chir-Suu) almost from time immemorial. They were Tengrians and performed sacrifices to the Sky up to the first third of the 20th century (tigir-taih). It is reflected in prayers, epos, and stone epitaphs. "Forced baptizing both caused a strong psychological stress in people and destroyed a whole system of the traditional worldview approved by millennia." Mental predisposition to the weakness of their own gods and spirits unable to resist Christian saints resulted in the feeling of inferiority and created the prerequisites for alienation and distrust in the Russians and Orthodoxy in general (Sherstova, 2005).

The adoption of Orthodoxy did not result in the change of ethnic self-awareness and ethnic identity. It is important to note another aspect in the Christianization of Turkic and Mongolic peoples. In some cases (for example, among the Khakas), an official super-task to russify indigenous population (staying tolerant) had an opposite effect, and the process of ethnic consolidation and self-identification of the Khakas nation accelerated.

3. RESULTS AND DISCUSSION

In recent years, there is an increasing talk among the peoples of Turkic and Mongol world about Tengrism as a basis for ethno-confessional identification which deep-rooted in their history. Moreover, the results of some studies allow assuming that Tengrism can be considered a religious core of the development of Eurasian civilization in the past (Fedorova, 2012; Tengristady and Epic Heritage of the Peoples of Eurasia).

The Tengrianist worldview is surprisingly consonant to contemporary perceptions based on the latest achievements of science and a humanitarian thought. The world in Tengrism is open to the Cosmos - the Great Blue Sky, a transcendent source of existence, which directly relates to the emergence (creation) of the world. The world is eternal, though it is created in every important moment be it acts of first creation of Universe, beginning of a year or a day or the birth of a human being. The moment of the birth of the world, day, or man is crucial; it is this moment that determines their further development. There is no concept of emptiness, non-being or non-existence as ontological characteristic of the world in Tengrism. Our world was created by the Sky on the basis of four eternal elements: earth, water, fire, and air.

Striving for heaven harmony, order, and balance are original qualities of the world. The order is understood not as a statism of the mechanic ordering but rather as a state of the world as a living organism, for which birth, growth, development, and, at last, death as a transition to a new state are natural. A dominant idea of the priority of the world of order, harmony, and balance facilitated entrenching of the positive worldview in Tengrism.

Chaos is a secondary, though necessary element in the development of the world, a form of transition from one state of order into another. The chaos are the moments of world creation, death, and travel. They are productive and rich in new possibilities, though they bring disturbance and war and destroy the old order. Tengrism developed a complicated and severe system of norms, traditions and rituals as mechanism of person's adaptation to natural and social environment in these changing times.

The World, Cosmos is united in the traditional worldview, there is no strict division into ideal and material. One life forms pass into another. Consciousness, soul and spirits permeate the world and all its components. American physicist Kapra F. also claims that "according to the ideas of modern physics, the Universe is a dynamic whole which includes an observer as well. Here, traditional concepts of space and time of isolated objects, cause and consequence lose their sense" (Kapra, 1994: 71). In this statement, "traditional" means the idea of the necessity to distinguish space from time and cause from consequence, etc., inherent to classic European science. In Tengrism, the space is both multiple and single, i.e. Tengrism postulates that both ministers of religion and ordinary mortals can travel in all other worlds and at all

their levels. However, we should note that such travels are performed only in the consciousness, body is too inert for this.

Time is rhythmical and eternal, it goes in a circle, which has neither the beginning nor the end. At the same time, it is so elastic that it can have various dimensions in our world and other worlds. Time can be turned back; past, present, and future can be brought together in a point in altered state of mind during Tengrist rites or meditations of eastern wise men. In these cases, “our “Ego” fully dissolves, and the limit between body and mind, subject and object disappears... each thing is linked to other things... not only in space but in time as well” (Kapra, 1994: 149).

In the traditional worldview, like in the Eastern worldview in general, movement itself and process as a change of rhythms were more significant than specific results. Remember the eternal alternation of Yin and Yang in Taoism, death-life rhythms in the traditional worldview of many nations. Here, the movement is eternal just like a living, developing organism is: birth-growth-death-birth... World rhythms are established by original objective division of the world: mutual transition of chaos and order, good and the evil, life and death, beginning and end... Therefore, the source of movement is situated inside the world, not outside it; it exists in the world as a principle of existence and development of the world of opposites that pass into each other.

In Tengrism, man and the world is a constantly disintegrating and self-restoring wholeness. Ancient man understood it quite early and reflected it in his myths and legends. In fact, any myth about the world creation either postulates the integrity of man and the world or strives to acquire the integrity that was lost and then acquired as a salvation.

Life is the most important characteristic of the world in general and its every particular part, which makes them integral, penetrates everything, and is a main value and goal of a person’s activities in Tengrism. The concept of life supposes some spirit or consciousness that exist in the world and in everything and, in the opinion of a traditional person, make them alive.

Life also implies a mechanism for change as an inherent property of all living beings. In Tengrism, it is an axiom that everything in this world gets energy from other living creatures and gives it back when the time comes. This is the basis for sacrifices to the Sky and other forms of relationship between man and nature, society, and himself.

In Tengrism, man is not a “trembling creature” as he is responsible for maintaining harmony in the world. Neither is he a top of evolutionary pyramid as it is often believed now. Man is only one of equal forms of life, which has its niche to exist in this world; he is vulnerable (deprived of many efficient adaptive properties) though quite powerful (Agendum of the Yenisei Province, 1865).

Ethnos that lives in peace and harmony with the world and does not violate the proportion determined by the Sky can quietly enjoy natural, cyclic and rhythmic tide of life. It is this sense of proportion that M. Fuko speaks about, “Proportion is a way to establish or restore order (a fair order) in collisions between people as well as between physical elements; besides, it is a matrix of mathematical and physical knowledge” (Vizgin, 1995: 118-119).

Ethnos is an open and complicated system, which implies its ability to construct itself up to the emerging whole. This principle works at every level. Thus, insufficient knowledge of the world at the early stages of ontogenesis was compensated by the development of a mythological worldview, which grasped its main attributive qualities intuitively. Among these qualities, we can identify the penetration of consciousness into all the levels and parts of the world. This consciousness has such an energy that enables to instantly move in time and space. It is this substance in the form of spirits and gods that is responsible for world harmony. Human consciousness is of the same nature; that is why special states of mind are possible. Traditional man thinks that the power of a thought and feeling exceeds any material force.

This worldview possibly correlates with the ideas of modern physics, which “attributes an independent physical nature to quantum field — a nature of extended medium which penetrates space and feels it”. Thus, “we should look for order and harmony at the level of the field underpinning all things” (Kapra, 1994: 178).

It is because of this substance that the law of synchronization works, in other words, of resonant interaction of things of the same kind due to their possessing one essence — the existence in the Single Great Blue Sky. This is the basis for the entire system of the Tengrist beliefs and practice, where every fact or event can be an answer to the question asked by man. Here we have a principle of general concordance inherent to a living organism. Therefore, the principle “like calls to like” works in Tengrism as well. It is a basis for the entire Tengrian ethic system. Evil forces are attracted by evil criminal thoughts, which, in the end, upset ontological balance and world harmony. Man bears ethical responsibility not only at the level of personality, group, and society, but also on a universal scale in both space and time, as it always has consequences. Therefore, the ontologization of ethics is a peculiarity of Tengrism.

In our opinion, P. E. Tulviste’s approach in analyzing gnoseological foundations of Tengrism is just, “Type of thinking typical for traditional cultures is a result of the long development in these very conditions. Therefore, it corresponds to the activities common in this culture better than scientific thinking” (Tulviste, 1986: 194).

It is known that various stages of human development and various cultures have different goals of development (control over nature or harmony with nature), various technologies to solve problems of cognition (analysis or synthesis, experiment or understanding, opposition or analogy with natural processes). To deal Tengrism from the position of European rationality means to miss a lot in another mentality.

Eastern worldview, in turn, is not monolithic. In the opinion of famous orientalist T.P. Grigoryeva, “traditional Eastern doctrines focus on man: Taosism — on man-nature relationship, Confucianism — on person-person relationship, Buddhism — on psyche and consciousness” (Grigoryeva 1992: 86–87). To be fair, we should specify that all these Eastern doctrines have all the types of man’s attitude toward the world and himself, though in each doctrine, only one types prevails. We think that in Tengrism, the relationship “Great Blue Sky — Man” is dominant. However, all these basic propensities are characteristic of it:

- nature is a main object of cognition, as adaptation to it is prerequisite for the survival;
- strict regulating of social relationships in Tengrism through customs and traditions is undoubted;
- finally, Tengrist tradition shows the knowledge of a human inner world that becomes the subject of a study for science (philosophy, psychology, anthropology) in the 21st century.

An integrated world is cognized by integrated man with integrated consciousness, and not with the sole thinking.

Our ancestors were properly adapted to living conditions. This means that they knew both general laws of world development and particular and private laws determined by changing living conditions. It is known that traditional man, unlike modern people, “read nature as a book”. After a thorough analysis no tradition and no custom of a particular nation will seem illogical or absurd, but will strictly correspond to specific natural, climatic, historic and psychological peculiarities of the ethnos and its habitat. This is the reflection of its rationality, which is also manifested when man managed to identify such regularity as polarity and duality of the world and managed not only to use them, but also to find mechanisms to cope with this dangerous splitting of the world in his consciousness. Modern person is so deeply mired in “either-or” contradictions, that all the spheres of his activity are conflicting, starting from the negation of his own integrity. A tradition to imagine one’s body (and nature in general) as a prison for mind dating back to the ancient Hebrews and Greeks made us forget to trust a cognizing body. Recent psychological “discoveries” turn to be secondary to the knowledge of traditional person, according to which a body (with numerous cognizing souls — voices) is represented by the “school of spirit”, which enables to cognize the world.

In Tengrism, rational knowledge and form of cognizing the world are hidden in the emotional and imagery symbols, which makes it difficult to adequately distinguish it within gnoseological analysis. On the other hand, this is where its advantage lies, as symbol is the best way to cognize what is yet unknown (K.G. Jung).

“The content of a symbol relates to the idea of the world entirety and completeness of cosmic and human universum through indirect semantic coupling” (Bakhtin, 1979: 361). Therefore, it is the irrational methods (understanding, intuition, interpretation, meditation, ritual) that became adequate methods of cognizing this entirety. It is these methods that enable to cognize the world, where everything is mutually dependent; everything is significant, nothing emerges without necessity; any phenomenon of the world contains all basic components and obeys objective laws, therefore, it can be cognized according to the analogy principle.

Analogy principle allowed early man to formulate basic ideas, which enabled him to survive and develop during thousand years. From the social point of view, it manifested in the launching of self-regulation mechanism, which involved search for “precedents” in the actions of mythical creatures. The imitation of these actions would make a current action efficient and establish a participation between it and its pattern. So, it would become as successful as the action of a mythical hero (Lévy-Bruhl, 1937: 435). In general, this is quite a rational act of psychological self-programming which gave real and empirical results.

It is these results that are the only criterion of veracity of a particular cognizing act and define its characteristics (pragmatism and teleologicity). In Tengrism, knowledge does not exist in itself; it always depends directly on a particular need of a person and society for acquiring subjective sense and subjective interpretation, interpreting and understanding of both real and sacral reality.

K.G. Jung distinguished archetypes as developed systems of images expressed in the emotional form, which, in his opinion, are inherited as a part of brain structure. This determines continuity of the cognitive process of the ethnos, as archetypes are the most powerful and most effective ways of instinctive adaptation.

Archetypes reside in both the collective and individual unconscious. Traditional man discovered enormous opportunities of use of the subconscious long before psychoanalysis, Gestalt psychology, transpersonal and processual psychology, etc., since he believed that a person received real information or answers to the questions that disturbed him travelling in dreams or leaving for distant worlds during rituals. Irrational layers of consciousness frightened our ancestors less than us, as shamans rather effectively corrected and treated them.

In recent years, the human subconscious is very actively studied. It is known that “the topic of altered state of mind is a fundamental problem in the psychology of consciousness. At the same time, it has an interdisciplinary character and represents a scientific area where the interests of general psychology, clinical psychology, psychiatry, artificial intelligence, social psychology, etc. most closely intersect” (Kucherenko, Petrenko, & Rassokhin, 1998: 77).

4. CONCLUSIONS

Thus, the analysis of ontological and gnoseological foundations of Tengrism enables to conclude that this religion is surprisingly modern. Therefore, some intellectuals of Turkic and Mongolic world try to adapt its dogmas and ritual practice to the processes of ethnic modernization and thus show the example of ethno-confessional neotraditionalism.

5. REFERENCES

- Agendum of the Yenisei Province for 1865 and 1866 published by the Yenisei Statistic Committee. (1865). St. Petersburg: Printing House of K. Wulf.
- Bakhtin, M. M. (1979). K metodologii gumanitarnykh nauk [Towards Methodology of Humanitarian Sciences]. In Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creation] (p. 361–374). Moscow: Iskusstvo.
- Dorzhieva, G. Sh. (1995). Buddizm i khristianstvo v Kalmykii. Opyt analiza religioznoy politiki pravitelstva Rossiyskoy imperii (seredina XVII - nachalo XX vv.) [Buddhism and Christianity in Kalmykia. The experience in the analysis of religious policy of The Russian Imperial government (mid 17th — beginning of the 20th century)]. Elista: Jangar.
- Fedorova, L. V. (2012) Yevraziystvo: stremlenie k drevneyshey ili novoy religioznosti universalnykh idey [Eurazianism: striving for the oldest or a new religiosity of universal ideas]. Yakutsk.
- Grigoryeva, T. P. (1992). Dao i Logos: vstrecha kultur [Tao and Logos: interaction of concepts]. Moscow: Nauka.
- Kapra, F. (1994). Dao fiziki. Issledovanie paralleley mezhdru sovremennoy fizikoy i mistitsizmom Vostoka [The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism]. St. Petersburg: Oris.
- Katanov, N. F. (2004). Pisma iz Sibiri i Vostochnogo Turkestana [Letters from Siberia and eastern Turkestan]. In Katanov, N.F. *Izbrannye trudy o Khakasii i sopredelnykh territoriyakh* [Selected writings on Khakassia and bordering Territories]. Abakan: Khakass State University Press.
- Kucherenko, V. V.; Petrenko, V. F. & Rassokhin, A. V. (1998). Izmenennyye sostoyaniya soznaniya: psikhologicheskyy analiz [Altered states of mind: psychological analysis. *Voprosy Psikhologii*, 3, 70–78.
- Kuzmina, A. S. (2003). Khristianizatsiya korennykh narodov Obskogo Severa: kulturologicheskyy aspekt [Christianization of indigenous peoples of the Ob North: cultural aspect]. Author's abstract of the PhD thesis. Nizhevirtovsk: Nizhevirtovsk State Teachers College.
- Lévy-Bruhl, L. (1937). Sverkhlestvennoe v pervobytnom myshlenii [Primitives and the Supernatural]. Moscow: OGIZ.

- Mavlutova, G. Sh. (2001). *Missionerskaya deyatelnost Russkoy pravoslavnoy tserkvi v Severo-Zapadnoy Sibiri (XIX - nachalo XX vv.)* [Missionaire activities of the Russian Orthodox Church in North Western Siberia] (19th - beginning of the 20th century). Tyumen: Tyumen State University Press.
- Myshlyayeva, N.A. (1998). *Traditsionnye khristianskie tsennosti v ponimaniy predstaviteley raznykh kulturnykh traditsiy* [The understanding of traditional Christian values by the representatives of various cultural traditions]. *Etnosotsialnye protsessy v Sibiri: tematicheskiy sbornik* [Ethnosocial processes in Siberia: thematic collection of articles] (p. 234–241). Iss. 2. Novosibirsk: Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the RAS Press.
- RSHA (Russian State Historical Archive). F.796. Op. 440. C. 1256. L. 20.
- Sherstova, L. I. (2005). *Tyurki i russkie v Yuzhnoy Sibiri: etnopoliticheskie protsessy i etnokulturnaya dinamika XVII - nachala XX vv.* [Turks and Russians in Southern Siberia: ethnopolitical processes and ethnocultural dynamics of the 17th - beginning of the 20th century]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the RAS Press.
- Tengristady and Epic Heritage of the Peoples of Eurasia. The 4th International Science and Practical Conference. 9-10 October 2013, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Tulviste, P. E. (1986). *Tipy myshleniya i traditsionnye zanyatiya* [Thinking types and traditional activities]. In Boyko, V.I. (Ed.). *Kultura narodnostey Severa: traditsii i sovremennost* [Culture of Northern peoples: traditions and modern situation] (p. 100–108). Novosibirsk: Nauka.
- Vizgin, V. P. (1995). *Mishel Fuko - teoretik tsivilizatsii znaniya* [Michel Foucault as a Theorist of the Civilization of Knowledge]. *Voprosy Filosofii*, 4, 118–119.

5. ACKNOWLEDGMENTS

The research was supported by the grant of the Russian Foundation for Humanities n. 15-03-00146 “The woman’s world: the evolution of values, symbols, and rituals”.

La importancia del nombre propio en la constitución del sujeto

Pau Martínez Farrero
Colegio Oficial de Psicólogos de Cataluña

La importancia del nombre propio en la constitución del sujeto

The importance of own name in the subject constitution

Pau Martínez Farrero

Colegio Oficial de Psicólogos de Cataluña

paumartinez@copc.cat

Fecha de recepción: 06/06/2016

Fecha de aceptación: 26/12/2016

Resumen

El presente artículo analiza la diferencia conceptual entre el ser humano como “sujeto” y el ser humano como “objeto”, llegando a la conclusión de que el ser humano consigue constituirse como “sujeto” en el diálogo con los demás y consigo mismo, a partir de un significante lingüístico que es su nombre propio.

Palabras clave: Ser humano; Sujeto; Lenguaje; Diálogo; Nombre propio

Abstract

This article analyzes the conceptual difference between the human being as a “subject” and the human being as an “object”, concluding that human being gets established as “subject” in dialogue with the others and themselves, from a linguistic signifier that is his own name.

Keywords: Human being; Subject; Language; Dialogue; Own name

Para citar este artículo: Martínez Farrero, Pau (2017). La importancia del nombre propio en la constitución del sujeto. *Revista de Humanidades*, n. 30, p. 155-166, ISSN 1130-5029 (ISSN-e 2340-8995).

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La diferencia entre el ser humano como “sujeto” y el ser humano como “objeto”. 3. ¿quién soy “yo”? 4. Si el sujeto está en el límite del mundo, ¿cómo podemos aproximarnos a él?. 5. Hablar y decir. 6. El sujeto está en el límite del mundo sostenido por su nombre propio. 7. Conclusión. 8. Referencias bibliográficas.

1. INTRODUCCIÓN

En el siglo IV a. C. los sofistas consiguieron que el lenguaje adquiriera un poder que hasta entonces solo conocían las armas (Platón, 2011: libro II §222a). Pero tanto abusaron de la retórica que los ciudadanos de las *polis* griegas llegaron a desconfiar de las palabras y a asociarlas con el engaño. Platón, inspirándose en la mayéutica socrática, quiso combatir el escepticismo y el relativismo que los sofistas habían predicado e impulsó el arte del diálogo como medio para llegar a la verdad, que según Platón no era relativa, y que residía en el mundo de las ideas (Lledó, 2011: 160). Posteriormente Aristóteles definió el lenguaje como el atributo fundamental del ser humano, aquello que lo diferencia de los animales (Aristóteles, 2004: §1253a) y permite la convivencia entre ellos (Aristóteles 2010: §1170b).

En el siglo XVII el empirista inglés John Locke (2000: 393) concibió el lenguaje como un mero instrumento al servicio de la razón, argumento que Descartes no contradujo.

Hasta aquella época se consideraba que el conocimiento se producía a partir de la mera observación del objeto que se quería conocer, como si la mente humana fuera un receptáculo virgen sin capacidad de alterar en lo más mínimo las características del objeto. Pero en el siglo XVIII Kant advirtió que en todo proceso de conocimiento no solo está en juego el objeto a conocer, sino también la subjetividad de quien desea conocer, que consigue imponer al objeto las estructuras a partir de las cuales será capaz de conocerlo (Kant, 2005: A-107).

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), explorador, naturalista, geógrafo, diplomático y filósofo alemán, afirmó que el lenguaje no es un mero instrumento al servicio de la razón, como Locke había propuesto, sino «el órgano que forma la idea» (Von Humboldt, 1990: 72). De este modo, Von Humboldt llevaba aún más lejos la revolución que Kant había emprendido, puesto que atribuía al lenguaje la posibilidad del conocimiento, alegando que ninguna representación del objeto puede concebirse a partir de su mera contemplación por parte de los sentidos (Garagalza, 2003: 241). El lenguaje cumple, según Humboldt, una función mediadora entre el sujeto y el objeto, entre el Yo y el mundo. «El hombre vive con los objetos de la manera como el lenguaje se los presenta», afirma Humboldt (Von Humboldt, 1990: 77). En realidad, no es que el Yo y el mundo se constituyan por sí mismos y que posteriormente el lenguaje los ponga en conexión, sino que el lenguaje es la unidad originaria a partir de la cual se forma simultáneamente el sujeto y el mundo (Garagalza, 2003: 243). Gracias al lenguaje el sujeto puede reflexionar y al hacerlo rompe la unidad originaria que existe entre él y el mundo. Mediante ese acto lingüístico el sujeto se determina a sí mismo y ocupa un lugar frente al objeto (Garagalza, 2003: 243).

Por tanto, ese Yo que se constituye en el diálogo con el mundo es un ser social referido intrínsecamente a un tú. «El lenguaje tiene que pertenecer por fuerza a dos, y es en verdad propiedad del conjunto de la especie humana», advierte Humboldt

(Von Humboldt, 1990: 86). De tal modo que el conocimiento objetivo de las cosas no se produce en una situación de aislamiento entre el sujeto pensante y el objeto a conocer, como proponía Descartes, sino en una relación de diálogo con los demás seres humanos, que juntos van dando forma al mundo. «En su manifestación como fenómeno, el lenguaje solo se desarrolla socialmente, y el hombre solo se entiende a sí mismo en cuanto que comprueba en los demás, en intentos sucesivos, la inteligibilidad de sus palabras.» (Von Humboldt, 1990: 77)

Siguiendo la revolución que von Humboldt había encabezado, un siglo más tarde el filósofo alemán Martin Heidegger atribuyó la circunstancia de que el hombre sea hombre, al hecho de hablar: «Suele decirse que el hombre posee el habla por naturaleza. La enseñanza tradicional postula que el hombre, a diferencia de la planta y del animal, es el ser viviente capaz de hablar. Esta frase no quiere decir solamente que el hombre, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir que solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante». Porque hablar es lo natural en el ser humano, añade Heidegger: «El ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando solo escuchamos o leemos; hablamos también cuando ni escuchamos ni leemos sino que efectuamos un trabajo o nos entregamos al ocio. Siempre hablamos de algún modo, pues el hablar es natural de nosotros» (Heidegger, 1987: 11)

El psicoanalista francés Jacques Lacan considera que el sujeto nace «cuando el ser humano se sumerge en las condiciones de la palabra, y por tanto, determinado por un Otro que también está marcado por las condiciones de la palabra». El «sujeto del conocimiento» surge de la relación que establece el sujeto con un objeto de conocimiento, mientras que el «sujeto del lenguaje» es producto de la relación con otro sujeto, que a su vez, también es producto de la relación con un sujeto (Lacan, 2004: 487).

2. LA DIFERENCIA ENTRE EL SER HUMANO COMO “SUJETO” Y EL SER HUMANO COMO “OBJETO”

Un ser humano es aquel que piensa, habla, siente, desea, actúa, etc. Se trata de un ser humano en tanto que *sujeto* o agente de su vida. Pero también puede ser el objeto del pensamiento, habla, sentimiento, deseo o actuación de los demás (o de sí mismo, como es el caso de un actor de teatro que da vida a un personaje, y que al actuar se trata a sí mismo como un objeto). En este caso se trata de un ser humano que es *objeto* de la acción de los otros (o de sí mismo, como el actor cuando representa un personaje). Sirva el siguiente ejemplo para aclararlo:

En una sala de operaciones el cirujano interviene sobre los órganos de un paciente. Este permanece anestesiado, profundamente dormido. Si no fuera por los somníferos, el dolor que le infligiría el bisturí le obligaría a moverse violentamente

y el equipo médico no podría trabajar para restablecer su salud. Es decir, una vez quedó anestesiado, en la sala de operaciones el paciente permanece presente como *objeto* pero ya no como *sujeto*. Está presente como objeto porque es objeto de la intervención del cirujano y de su equipo; el paciente es el objeto de la operación realizada por unos sujetos, que son el cirujano y el personal médico. El paciente, como sujeto, permanece ausente de la sala de operaciones.

Meses antes de la operación, quien ahora está siendo intervenido, *se dio cuenta* de que un dolor le molestaba en una zona concreta del organismo. *Se preocupó* por ello y *decidió* consultar al médico, y por consejo de este, *aceptó* seguir todo un protocolo de pruebas médicas que le conduciría a una operación quirúrgica. El día y la hora acordados *firmó* su ingreso en el hospital y minutos antes de la operación *consintió* en que le inyectaran la anestesia. Durante unos segundos *estuvo escuchando* la conversación que mantenía el personal quirúrgico y seguidamente *entró* en el mundo de los sueños, en el que *permaneció* durante varias horas, hasta que *oyó* una voz a poca distancia de su oído que le decía que la operación había concluido. Sentir un dolor, preocuparse por ello, decidir consultar al médico, someterse a pruebas diagnósticas, aceptar la intervención quirúrgica, consentir la anestesia, escuchar la conversación del personal quirúrgico, soñar, oír una voz que le informa de que la operación ha concluido..., todo eso lo hizo aquel paciente que acaba de ser operado, *en* su condición de sujeto y *por* su condición de sujeto. El «sujeto» es todo ser humano en tanto que agente de su vida.

La «subjetividad» es el conjunto de atributos que pertenecen al modo de ser de un «sujeto», tales como amable, inteligente, cariñoso, introvertido, rencoroso, etc. Pero los atributos de un sujeto no son en sí mismos el sujeto. Por ejemplo, ser introvertido puede considerarse una característica del sujeto, pero no es el sujeto. «Subjetividad» y «sujeto» son conceptos distintos.

Si alguien escribe en una libreta o un editor de textos todo aquello que cree que le define, como “amable”, “extrovertido”, “simpático”, “resolutivo”, “tímido”, “egocéntrico”, etc., conseguirá hacer referencia a los rasgos más individuales y personales de su subjetividad, es decir, a sus atributos como persona. Pero él, como sujeto, quedará sin describirse.

Es decir, quien escribió aquellas páginas puede afirmar: “en sentido estricto, mis *rasgos personales*, *mi subjetividad* son una cosa y *Yo* soy otra. Porque *Yo soy* y *solo soy* quien escribió la libreta y luego la leyó”.

Entonces, ¿quién soy “Yo”?

3. ¿QUIÉN SOY “YO”?

Kant argumentó que podemos saber del sujeto (del «Yo»), a partir de sus pensamientos, pero de sí mismo es imposible obtener ninguna representación, puesto

que el sujeto (el «Yo») es una representación vacía de contenido (Kant, 2005: §A 346). Por consiguiente, «¿quién soy Yo?» es una pregunta imposible de responder, porque el «sujeto» es lo que no es «objeto». Un «objeto» es aquello que puede conceptualizarse, definirse, objetivarse. Por este motivo, toda conceptualización, objetivación o definición que creamos haber obtenido acerca del «sujeto», en realidad, solo habrá conseguido describir sus rasgos subjetivos, aquello que conforma su subjetividad. Pero el «sujeto» seguirá resistiéndose a objetivarse.

El ser humano como sujeto es inalcanzable a la comprensión, a la definición u objetivación. Todo cuanto se diga de él hará referencia a los *atributos* que les son propios como sujeto, es decir, a su subjetividad. Pero la subjetividad de un sujeto no es el sujeto. Del sujeto, estrictamente, solo puede decirse una sola cosa: *su nombre propio*.

El sujeto no puede objetivarse pero sabemos que existe porque tenemos referencias de él. Todo lo que alguien escribió en aquella libreta o editor de textos pertenece a un sujeto. Necesariamente el sujeto debe existir, si no fuera así no habría subjetividad alguna. Sabemos que el sujeto existe, que habla, pero, ¿dónde está?

No podemos tener un conocimiento directo del sujeto, pero sabemos que existe, porque a alguien deben pertenecer las características que le representan. No cabe duda de que hay un *alguien* detrás de todas aquellas decisiones que condujeron al paciente del ejemplo anterior, hasta la sala de operaciones. Sabemos que el sujeto existe porque alguien tuvo que escribir aquella libreta llena de descripciones acerca de sí mismo y luego ser capaz de leerla. Wittgenstein sugirió una respuesta:

Todo lo que se contempla en la fotografía de un paisaje corresponde a lo que se hallaba dentro del campo de visión del objetivo de la máquina, en el instante que se hizo la fotografía. Pero el objetivo que retrató el paisaje no aparece en la fotografía, porque el objetivo no estaba dentro del campo de visión, sino en su límite. Un ejemplo similar es el que utilizó Wittgenstein en *Tractatus Logico-Philosophicus* para explicar que «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». Para Wittgenstein «*los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo» (Wittgenstein, 1981: §5.6), queriendo significar con ello que si el mundo es el conjunto de los hechos, forzosamente los límites del mundo coinciden con los límites del lenguaje, ya que no existe ningún hecho que no pueda ser figurado en una proposición (López de Santa María, 1986: 55). Y el sujeto reside en ese mismo límite, como el objetivo respecto a su campo de visión.

4. SI EL SUJETO ESTÁ EN EL LÍMITE DEL MUNDO, ¿CÓMO PODEMOS APROXIMARNOS A ÉL?

La filosofía de Emmanuel Lévinas (1906-1995), de origen judío, sin duda estuvo marcada por las atrocidades del nazismo, que perseguían conseguir una sola Raza y la abolición de la diferencia. Según Lévinas, al querer comprender las cosas

las reducimos a sus aspectos representativos y con ello las apropiamos para nuestro entendimiento, consiguiendo anular la distancia que nos separa de ellas y abolir la alteridad que subyace a la cosa que queremos comprender. Es decir, lo «Otro» queda reducido a lo «Mismo» (Antich, 1993: 45).

Lévinas denomina «Mismo» para referirse al «Yo» resaltando así su carácter de identidad; y denomina lo «Otro» a la alteridad, aquello que es distinto a lo Mismo. Lo Otro posee una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro, una alteridad que no se limita al Mismo porque si se limitara al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro (Levitas, 2002: 62). En la filosofía anterior a Lévinas, es el Mismo quien conoce al Otro; el sujeto conoce el mundo, los otros, y en el acto del conocimiento el Otro desaparece en la representación que el Mismo se hace de él. No es por tanto el Otro quien determina el Mismo, sino el Mismo que determina el Otro (Antich, 1993: 54). Lévinas, en cambio, abre un nuevo camino denunciando el «Yo» que establece con el Otro una relación imperialista, un «Yo» incapaz de salir de sí mismo (Antich, 1993: 77). «Solo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y solo el hombre me puede ser absolutamente extraño —refractario a toda caracterología, a toda clasificación— y, en consecuencia, término de un “conocimiento” que penetra más allá del objeto», afirma Lévinas en *Totalidad e Infinito* (Levitas, 2002: 97). El Otro que describe Lévinas es un Otro que exige respeto por su alteridad, un Otro que está más allá del conocimiento que se tiene de él. Lévinas propone la idea de un sujeto que parte de sí mismo hacia el Otro, no para conquistarlo sino para encontrarse con él (Antich, 1993: 82).

El Otro no es un reflejo del Mismo, y lo único que permite establecer esa diferencia absoluta entre lo Mismo y el Otro, opina Lévinas, es el lenguaje. Hablando, el Otro puede manifestarse como infinitamente Otro. La palabra pronunciada por el Otro posibilita la relación con el Mismo, pero sin que el Otro quede englobado en la esfera del Mismo. El lenguaje y el diálogo permiten percibir más allá de la apariencia. La esencia del lenguaje es la relación con el Otro (Levitas, 2002: 63).

«Lo Otro en tanto que otro es Otro», y es necesaria la mediación del discurso, del diálogo, para «dejarlo ser», señala Lévinas (2002: 94). El Otro no es primeramente objeto de comprensión y después interlocutor, sino que ambas relaciones se superponen. La comprensión del Otro es inseparable de su invocación: «Comprender a una persona ya es hablarle» (Antich, 1993: 90). Por consiguiente, precisa Lévinas en *Entre nosotros*, «tenemos derecho a preguntarnos si la razón, considerada como posibilidad del tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón» (Levitas, 1993: 16).

«La relación del Mismo y del Otro —a la cual parecieran imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo.» (Levitas, 2002:

63). Lévinas considera que el Otro, gracias al lenguaje, puede dejar de ser objeto de dominio y convertirse en interlocutor de un discurso: «No le exploto sino que le hablo. Por el lenguaje, definitivamente, un ser existe para otro» (Antich, 1993: 92). Hablando al Otro, el Yo abandona el refugio de su interioridad y se descubre, porque «solo en la relación cara a cara con el Otro se expresa todo el contenido que más propiamente caracteriza a los hombres; en esta relación, se transforma su naturaleza y se vuelve rostro. Porque un rostro no es solamente la cara, sino que sobre todo es aquello que ve y que intercambia su mirada con un otro» (Antich, 1993: 126-130).

Lévinas afirma que el lenguaje precede a la razón y que para poder comprender al Otro primero es necesario hablarle. El título del presente apartado interroga acerca de cómo podemos aproximarnos al sujeto, habiéndolo definido como un ser que escapa al conocimiento y a la comprensión. Si definimos ese sujeto incognoscible como el Otro que plantea Lévinas, obtenemos la clave para acudir a su *encuentro*: hablarle y escucharle. El sujeto está en el límite del mundo y es gracias al lenguaje y el diálogo consigo mismo y los demás, que consigue vincularse al mundo. Por consiguiente, podemos afirmar que el sujeto surge, existe, en tanto que habla, ya sea con los demás o consigo mismo (entre un “Yo” y un “Yo” identificado con un “Otro”).

El sujeto se descubre en el acto de hablar y de escuchar pero ello induce a pensar que toda palabra o palabreo hace existir al sujeto, sin importar el significado de aquello que se dice. En este sentido Heidegger advirtió que no es lo mismo hablar que “Decir”, puesto que se puede hablar mucho y no decir nada.

5. HABLAR Y DECIR

El sujeto se constituye y se muestra en el acto de hablar. Pero ahora reflexionemos sobre esta situación:

Los señores E y F coinciden habitualmente a primera hora de la mañana en el ascensor del edificio en el que viven desde hace años. Hoy, después de saludarse, el señor E informa al señor F que el noticiero de anoche vaticinó mal tiempo para el fin de semana. El señor F le responde no estar al corriente, pero que ello modificará los planes que tenía previstos para esos días. Al llegar a la puerta del edificio se despiden con cortesía. Los señores E y F han establecido un diálogo por el que han intercambiado información, pero no se han implicado como “sujetos” en aquello que han dicho. Parece más bien que pronunciaron aquellas palabras para esconderse detrás de ellas como si se tratara de escudos.

Por este motivo Heidegger diferencia entre *hablar* y *Decir* (en mayúscula), advirtiendo que se puede hablar mucho y no decir nada. Para Heidegger la esencia del habla es el Decir (Heidegger, 1987: 184). «Decir significa: mostrar, dejar aparecer, dejar ver y oír.» (Heidegger, 1987: 217).

Efectivamente existen situaciones en las que hablar no tiene como objetivo mostrar al sujeto y dejarlo aparecer, sino todo lo contrario, interponer distancias y esconderlo. En este sentido Gadamer considera que en un diálogo puede imperar «un espíritu, malo o bueno, un espíritu de endurecimiento y paralización, o un espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre y el yo y el tú» (Gadamer, 2007: 227). Porque no todo diálogo conduce al «desocultamiento», sino solo aquel que se produce con sinceridad. Según Gadamer las cosas se mantienen ocultas por naturaleza y el verdadero sentido del discurso es hacer presente lo que estaba oculto, ya que para el filósofo alemán, la «verdad es desocultación» (Gadamer, 2007: 53-54).

Ferrater Mora distingue entre un diálogo auténtico, que permite establecer una relación entre personas como personas, y el diálogo falso, o monólogo, en el cual los hombres creen que se comunican mutuamente pero en realidad no hacen otra cosa que alejarse el uno del otro (Ferrater Mora, 1982: 807).

El sujeto está en el límite del mundo y el habla sincera es el lazo que le une al mundo. En otras palabras, un ser humano se convierte en el agente de su propia vida en la medida que es capaz de hablar sinceramente con los demás y consigo mismo. El habla sincera es la causa que hace nacer y *ser* al sujeto.

6. EL SUJETO ESTÁ EN EL LÍMITE DEL MUNDO SOSTENIDO POR SU NOMBRE PROPIO

Al preguntarnos en un apartado anterior ¿quién soy “Yo”?, no conseguimos obtener otra respuesta que un significante lingüístico: el nombre propio. Es decir, “Yo” no soy otra cosa que un significante lingüístico, un nombre propio. A continuación se intentará desarrollar esta idea:

Para que el bebé pueda nacer como sujeto, es decir, un ser constituido por el lenguaje, previamente ha tenido que hacerlo en el universo simbólico de sus padres (Pommier, 2010: 31-34). Y eso suele ocurrir incluso antes del parto, cuando sus padres empiezan a pensar en él y a nombrarlo: «¿cómo será *ella*?», «¿qué le gustará a *él*?», o «¡vaya pataditas que *él* me está dando!». Este *él* o *ella* es el nombre que ahora tiene el bebé que nacerá. Una vez nacido, los padres le hablarán, se referirán a él por su nombre propio o por un apodo cariñoso. Podrán usar muchos apodos pero todos ellos remiten a su nombre propio. Finalmente un día el bebé se dará cuenta de que ese nombre propio que mencionan los padres le pertenece a él, es él. Y que todo aquello cuanto los padres dicen de ese nombre propio, es lo que él es: el «tesoro», la «preciosa», el «glotón», el «dormilón», el «risueño», el «protestón», la «juguetona», etc. En el momento que el bebé acepta como suyo ese nombre propio, nace como sujeto, como agente de su vida, y automáticamente adopta todos esos rasgos subjetivos que los padres dicen que le pertenecen, situándolos en los cimientos de su subjetividad.

El nombre propio tiene como función reconocer a alguien como siendo alguien, y también unificar en un solo sujeto todas las características que lo definen, es decir, los rasgos de su subjetividad. El nombre propio es el referente al que remite cada acto que un sujeto comete, porque siempre que alguien actúa como agente de su propia vida lo hace en referencia a su nombre propio. Aquella persona mencionada en el ejemplo anterior, que al sentir un dolor decidió consultar al médico, someterse a una operación quirúrgica, consentir la anestesia, etc., pudo actuar así gracias a su condición de sujeto. Y pudo actuar como sujeto, es decir, como agente de sus propias decisiones, porque cada una de ellas las tomaba, ante sí mismo y los demás, en su propio nombre. Al preguntarnos dónde está el sujeto, en Wittgenstein hallamos una respuesta: en el límite del mundo, entendiendo por “mundo”, el conjunto de cosas que pueden nombrarse. Ahora podemos añadir: sostenido por su nombre propio (Martínez Farrero, 2015: 46-48).

Por consiguiente, el nombre propio no es solo un instrumento o institución que tiene por función unificar el “Yo” a través del tiempo y los diferentes espacios sociales (como trabajador en una empresa, a su vez que miembro de una familia y socio de un club deportivo, etc.) (Bourdieu, 1989: 124-127), sino que el nombre propio es en sí mismo el sujeto. El sujeto no es otra cosa que ese significante lingüístico.

El ser humano se convierte en sujeto gracias al acto de hablar y escuchar, con los demás o consigo mismo. Y si nos preguntamos quién hay detrás de las palabras que pronuncia, o a quién nos dirigimos realmente cuando dialogamos con él, la única conclusión que obtendremos es que, como sujeto, nuestro interlocutor no es más que un significante lingüístico, un nombre propio.

7. CONCLUSIÓN

El sujeto está en el límite del mundo, entendiendo por mundo, el conjunto de todas las cosas que pueden nombrarse. El habla y el diálogo con los demás y consigo mismo (que es hablar entre un “Yo” y un “Yo” identificado con un “Otro”) es el lazo que une el sujeto al mundo. En realidad, como sujeto, el ser humano no es más que un nombre propio, un significante lingüístico. En otras palabras, un ser humano se convierte en el agente de su propia vida en la medida que, en su propio nombre, es capaz de hablar con los demás y consigo mismo.

8. BIBLIOGRAFÍA

Antich, Xavier (1993). *El rostro de l'altre*. València: Edicions 3 i 4.

Aristóteles (2004). *Política*. Madrid: Tecnos.

Aristóteles (2010). *Ética a Nicómano*. Madrid: Gredos.

Bourdieu, Pierre (1989). La ilusión biográfica. *Historia y fuente oral*. n. 2, p. 27-33.

- Disponibile en: <https://es.scribd.com/doc/73345916/Bourdieu-La-ilusion-biografica> [Consulta: 14 abril 2016].
- Ferrater Mora, José (1982). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans Geord (2007). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Garagalza, Luis (2003). Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, n. 48: 1, p. 237-248.
- Heidegger, Martin (1987). *Del camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, Guitard.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Lacan, Jacques (2004). *Las formaciones del Inconsciente (Seminario V)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévinas, Emmanuel (1993). *Entre nosotros; Ensayos para pensar en otros*. Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito; Ensayo sobre la externidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Locke, John (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de Cultura Económico.
- López de Santa María Delgado, Pilar (1986). *Introducción a Wittgenstein; Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.
- Lledó, Emilio (2011). *El origen del diálogo y la ética*. Madrid: Gredos.
- Martínez Farrero, Pau (2015). *La incomunicación virtual*. Barcelona: Xoroi Edicions.
- Platón (2011). *Sofista*. Madrid: Gredos.
- Pommier, Gerard (2010). *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Von Humboldt, Wilhelm (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano; y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos.
- Wittgenstein, Ludwig (1981). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad.

Reseñas
Reviews

Las reflexiones de Giovanni Sartori sobre la sociedad contemporánea

Giovanni Sartori reflections on contemporary society

Manuel Sánchez Matito

Universidad de Sevilla

msmatito@yahoo.es



Giovanni Sartori (2016). *La carrera hacia ningún lugar. Diez lecciones sobre nuestra sociedad en peligro*. Barcelona: Taurus, 100 p. ISBN: 9788430617821

Como el poeta filósofo Jenófanes o como Bertrand Russell, Giovanni Sartori parece haber encontrado en la reflexión filosófica la fórmula de la longevidad. A sus más de noventa años, el profesor emérito de la Universidad de Florencia analiza con pasión y espíritu analítico los problemas políticos del mundo contemporáneo. En su último libro, “un cuadernillo inspirado por mi atávico espíritu de contradicción” sostiene que la gran superpoblación del planeta representa el gran reto que debe afrontar la humanidad. Nuestra carrera hacia ningún lugar o hacia el colapso, piensa el profesor italiano, se produce porque avanzamos con propuestas ingenuas o extravagantes sin encontrar el modo de convivir en esta nueva situación.

Desde los inicios del libro se refleja el planteamiento liberal que defiende Sartori, al establecer una coincidencia entre la aparición de la democracia liberal, unida al pensamiento abstracto, y el surgimiento de la política. Antes de este tipo de democracia, que sitúa en un primer plano la defensa de la libertad individual, la política estaba unida únicamente al uso de la fuerza. En este capítulo inicial el autor recuerda cómo han evolucionado sus propias ideas acerca de la libertad y la democracia: durante un tiempo se declaró kantiano pensando que la democracia

era un ideal que había que alcanzar; posteriormente asumió la división realizada por Isaiah Berlin entre libertad negativa y libertad positiva, y en sus escritos más recientes, su desconfianza ante el concepto de libertad positiva (por la búsqueda de un perfeccionismo que conduce al fracaso) le ha llevado a sostener una separación entre libertad positiva o defensiva y libertad distributiva, y a mantener la primacía de la libertad defensiva. Este tipo de libertad representa, sobre todo, la protección del derecho por antonomasia: el *habeas corpus*, el derecho a tu propio cuerpo, “el único derecho individual, en definitiva, del cual disponemos”. Como vemos, la evolución de Sartori le ha conducido a una versión del liberalismo muy reduccionista. Se trata de un liberalismo muy centrado en el individuo y en algunos derechos (Sartori termina resumiéndolos en uno solo) y que se aleja de lo que Charles Taylor denomina liberalismo sustantivo, es decir, una visión más amplia de la tradición liberal que defiende los derechos fundamentales y, al mismo tiempo, valora la importancia de algunos fines colectivos que se protegen en cada cultura.

En el siguiente capítulo, Sartori analiza los cambios que ha sufrido el concepto de revolución y, en la línea de Albert Camus en *El hombre rebelde*, rechaza la vinculación entre violencia y revolución que se observa en la tradición marxista. El término *revolución*, indica el pensador italiano, significa un “asalto-conquista del poder ‘desde, abajo’ del poder que luego reestructura ese poder”; a diferencia de la revuelta, la revolución presenta un proyecto, es decir, unos ideales que conducen hacia un orden nuevo. Esta definición ha sido transformada por el marxismo que añade dos notas distintivas: toda revolución es de izquierdas, y toda “verdadera” revolución debe provocar una transformación que, además de política, sea económica y social. Sartori no coincide con esta definición marxista. En primer lugar, porque cree que puede haber revoluciones que no sean de izquierdas (como reflejan las transformaciones que se produjeron en los regímenes comunistas a partir de 1989) y, en segundo lugar, porque considera que la revolución no puede ser permanente. Si se establece que la revolución no solo provoca un desbloqueo de un orden político rígido, y se entiende que debe continuar hasta que se origine un nuevo orden económico y social e, incluso, la aparición de un nuevo ser humano, la revolución continuará indefinidamente. Además, este modo de comprender la revolución estará unido a una exaltación de la violencia. En una revolución permanente, la violencia (que Sartori diferencia de la fuerza) deja de ser entendida como un medio necesario y poco agradable para revertir una situación, y se transforma en un fin en sí mismo. La exaltación de esta violencia redentora era poco habitual hasta el siglo XIX y la publicación de las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel; pero en el siglo XX la violencia comienza a verse como un acto creativo que sirve para dar origen a un mundo completamente nuevo.

Tras defender en el capítulo tres la existencia de un sistema electoral “perfecto” que favorecería la gobernabilidad y reflejaría las preferencias de los electores, el sistema mayoritario de doble vuelta, Sartori analiza en los cinco capítulos siguientes las relaciones entre Occidente y la cultura musulmana, y otras cuestiones de

política internacional. Su mirada hacia estos temas está dominada por una visión de las culturas que, en la línea de Samuel Huntington, acentúa las diferencias y las grandes dificultades que encuentran los individuos que tratan de convivir en culturas diferentes; olvidando con frecuencia el carácter heterogéneo que caracteriza a cualquier cultura o civilización.

En el capítulo cuatro el autor afirma con rotundidad que Occidente se encuentra en guerra con el terrorismo islámico. Sartori no tiene dudas sobre la fecha de inicio de esta guerra: el 11 de septiembre de 2001 (una afirmación que, como mínimo, nos parece discutible). Se trata de una guerra terrorista, ya que pretende aterrorizar a su enemigo; global, porque no afecta sólo a un territorio determinado; tecnológica, porque emplea armas novedosas y muy alarmantes: bombas humanas, armas bacteriológicas..., y religiosa, porque se nutre del fundamentalismo religioso. Aunque el islam y el terrorismo islámico no coinciden, Sartori cree que los terroristas fundamentalistas se comportan como tiburones que se mueven en el mar que representa la religión musulmana. Aunque podrían diferenciarse, el pensador italiano considera que el terrorismo podría infectar el conjunto del mar. Sartori coincide con Huntington en que nos hallamos ante un choque o conflicto de civilizaciones. Piensa que existe una diferencia radical entre una civilización en la que se ha desarrollado la política y la democracia liberal, y una civilización que se basa en la teocracia y que no admite la separación entre la Iglesia y el Estado. Hay que comprender esta situación para evitar caer en respuestas ingenuas ante los conflictos que se presentan y para dejar de pensar que Occidente es culpable e imperialista. Por el contrario, piensa Sartori, no hay que olvidar que Occidente ya no lleva a cabo campañas imperialistas (en este caso, el filósofo que tanto nos ha enseñado sobre la necesidad de ser precisos en el empleo de los conceptos, debería aclarar qué entiende por imperialismo y cómo podríamos denominar las intervenciones de Estados Unidos en Oriente Próximo o de Rusia en Siria o en el centro de Europa).

En el siguiente capítulo, Sartori continúa su comparación entre el Occidente de raíces cristianas y el mundo islámico. En su análisis se echa en falta una mayor diferenciación entre los elementos que integran la cultura occidental y la islámica. ¿Por qué no hablar de los detalles que diferencian a las culturas occidentales? ¿Por qué no destacar las diferencias entre los numerosos países en los que la religión musulmana está más extendida? Sartori prefiere centrarse en la “esencia” de Occidente y del mundo islámico como si fuera posible descubrir esa idea platónica inmutable dentro de la historia de los pueblos.

En la historia de las religiones cristiana y musulmana -aunque representen dos religiones monoteístas, totalitarias y, por tanto, fuertes...- encuentra el autor diferencias fundamentales. Desde el siglo XVII en el mundo cristiano se ha extendido, a partir de las guerras entre católicos y protestantes una tolerancia entre las religiones y un proceso de secularización en la sociedad. Además, el cristianismo siempre se ha diferenciado de las normas que gobernaban la sociedad (que tenían

su origen en el derecho romano) y, por otra parte, el cristianismo no ha sido una religión tan armada como la islámica. Las sociedades musulmanas, por el contrario, son sociedades teocráticas que no conocen una nítida diferenciación entre el derecho islámico (sharí) y las normas seculares; y, además, han estado más unidas al espíritu guerrero que ha animado al islam desde sus inicios.

Aunque muchos intelectuales musulmanes hablen de los Estados moderados musulmanes, Sartori cree que estos Estados son moderados por situaciones circunstanciales: presencia de una dictadura militar, como ocurre en Egipto o anteriormente en Turquía; ayudas militares y económicas, como sucede en Pakistán, o presencia de una monarquía enfrentada al fundamentalismo, el caso de Marruecos. Sin embargo, el autor italiano alerta contra la extensión del fundamentalismo y el poder que están alcanzando las *madrasas* (escuelas que defienden el fundamentalismo) en los países musulmanes.

En el capítulo seis Sartori defiende una alternativa al *jus sanguinis* (obtener por nacimiento la nacionalidad de los padres) y al *jus soli* (conseguir la nacionalidad del país en el que se nace). Se trata de otorgar una residencia permanente, que se puede transferir a los hijos pero también revocar, a aquellas personas que entren en el país de forma legal con papeles y un trabajo (asegurado o prometido). Esta fórmula, que niega el derecho al voto a los nuevos residentes, permitiría afrontar algunas dificultades: la absorción paulatina de los foráneos y las dificultades que ofrece la integración. Cuando habla de integración, el autor está pensando en la necesidad de diferenciar claramente entre Iglesia y Estado; una situación difícilmente aceptable en el mundo musulmán, por estar basado en una teocracia.

En el siguiente capítulo el profesor sostiene que la doctrina islámica bloquea el desarrollo político y económico impidiendo que surja una economía industrial. Una economía poco desarrollada dificulta el mantenimiento de una población que aumenta de forma extraordinaria. Numerosas personas quieren trasladarse, sobre todo desde África y los países del Mediterráneo, hacia Europa. Sartori observa, por una parte, cómo los musulmanes de tercera generación son los extranjeros más rebeldes en Europa y, al mismo tiempo, experimenta su temor ante los miles de refugiados que están llegando a Europa, porque considera que entre ellos se están infiltrando terroristas islámicos.

En el capítulo ocho, el autor ilustra las dificultades que tienen los musulmanes para integrarse con el ejemplo de la India, un país en el que después de más de mil años la minoría musulmana no ha logrado integrarse. De este modo, quiere denunciar el peligro de las buenas intenciones (ética de la intención) que impulsan a los “izquierdistas” a creer que la integración es bastante fácil. Por el contrario, Sartori defiende que la ética (sin perder sus buenas intenciones) debe convertirse en una ética de la responsabilidad que tenga en cuenta las posibles consecuencias de nuestras acciones.

En los capítulos finales Sartori rechaza la identificación que realiza la iglesia católica entre el embrión y el ser humano. En su opinión, la iglesia se ha echado en manos de la biología, olvidando su propia teología, ya que el propio santo Tomás sostenía que no hay ser humano hasta que el alma racional se une con el cuerpo, lo cual no ocurre si el feto no se encuentra bien desarrollado. La posición de la iglesia católica (no admitida por la mayoría de las iglesias protestantes, el Islam o el judaísmo) dificulta el desarrollo de la ciencia y contradice un principio evidente para Sartori: no hay ser humano hasta que, tras el parto, se empieza a vivir de forma autosuficiente, lo cual permite, además, que esta persona comience a “darse cuenta” y a tener libre albedrío.

Autores

AUTORES / AUTHORS

Anzhiganova, Larisa. Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies. Federal State-Funded Educational Institution of Higher Professional Education «Katanov Khakass State University» (Russian Federation). NF Katanov, Honored Worker of Higher Education of the Republic of Khakassia, honored worker of science of the Republic of Khakassia. Participated in the implementation of the grant of the European Commission “Empowering indigenous peoples of Siberia to obtain high level education” (2006, jointly with NSU), “Access to local culture through a network of innovative educational model of cultural diversity and supporting the development” (2009-2010, together with NSU), RFH (2007, 2008, 2010), the Russian Federation Ministry of education (EZN - 2006 -2010, the federal program, 2009-2013), the Ministry of education and science of the Republic of Khakassia (2006-2007).

Asochakova, Valentina. Federal State-Funded Educational Institution of Higher Professional Education «Katanov Khakass State University» (Russian Federation). PhD in History, head of the department, Associate professor.

Lara Alberola, Eva. Profesora titular del Departamento de Lengua y Literatura de la Facultad de Magisterio y Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”. Líneas de investigación: Estudio de la magia, hechicería y brujería en la literatura y cultura españolas.

Martínez Farrero, Pau. Doctor en Psicología por la Universidad de Barcelona. Líneas de investigación: Psicología clínica, psicoanálisis, lenguaje. Últimas publicaciones: *La incomunicación virtual* (2015) Barcelona: Xoroi Edicions; (en colaboración con otros autores) *Acerca de un caso de hebefrenia* (2011). *Informaciones psiquiátricas*, n. 203, p. 35-56; *Fibromialgia: una nueva enfermedad... o una antigua conocida* (2010). *Informaciones Psiquiátricas*. n. 199.

Moreno Coll, Araceli. Grado en Historia del Arte. Máster en Historia del Arte y Cultura Visual. Actualmente inscrita en el Programa de Doctorado en Historia del Arte por la Universitat de València. Línea de investigación: arte islámico y su percepción.

Moreno Crespo, Pilar. Profesora Ayudante Doctora del Área de Teoría e Historia de la Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Huelva

Moreno Fernández, Olga. Doctora con mención Internacional y Premio Extraordinario por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Licenciada en Humanidades, Diplomada en Magisterio, y Master en Educación Ambiental.

Profesora en el Departamento de Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales de la Universidad de Sevilla (España), Área de Didáctica de las Ciencias Sociales. Líneas de investigación: educación ambiental, educación para la ciudadanía, participación, educación para el desarrollo, así como innovación educativa. Entre otras publicaciones: Moreno-Fernández, O. y García Pérez, F. F. (2013). Educar para la participación desde una perspectiva planetaria. *Iber: Didáctica de las ciencias sociales, geografía e historia*, 74, 9-16 o Moreno-Fernández, O. y Bonotto, D. M. B. (2014). Educar para una ciudadanía planetaria: Una perspectiva necesaria para entender la Educación Ambiental. *Global Education Magazine*, 8, 40-43.

Sánchez Matito, Manuel. Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Sevilla, Máster en Política y Democracia por la UNED (Primer Premio del Máster). Secretario del Seminario de las Tres Culturas y de la revista Raphisa. Miembro del grupo de investigación Equipo de Filosofía de la Cultura (Universidad de Sevilla). Profesor de la Universidad Pablo de Olavide y del IES Miguel de Mañara. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía de la cultura, filosofía contemporánea, filosofía de la religión, ciencia política. Algunos artículos: “La dualidad de la esfera pública en la filosofía de Jürgen Habermas.”, *Revista Sistema*, nº 234, julio, 2014, pp. 113-124. “Memoria y culturas. Dos visiones acerca de las culturas: Huntington y Said.”, *Revista Alfa*, nº 30-31, enero- diciembre, 2012, pp. 93-100. “Dominio y libertad. El entramado moral de Charles Taylor.”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Núm. 13, 2012, pp. 386-394. “Richard Rorty: la franqueza del filósofo”, *Revista Thémata*, nº 44, Diciembre 2010, 518-531.

Sizykh, Oksana. Ph.D. (Philology), Associate Professor, Russian and Foreign Literature Department, Ammosov North-Eastern Federal University.

Topoeva, Marika. Federal State-Funded Educational Institution of Higher Professional Education «Katanov Khakass State University» (Russian Federation).

Valencia Rodríguez, Juan Manuel. Nació en Berlanga (Badajoz). Licenciado en Geografía e Historia por la UNED y Doctor en la misma especialidad por la Universidad de Sevilla. Ha sido profesor en diversos institutos sevillanos, entre ellos el IES Antonio Domínguez Ortiz -del que fue Director algunos años- y el IES Salvador Távara de Sevilla. Actualmente se encuentra en situación de jubilado. Sus principales líneas de investigación son: poder, nobleza y señoríos en la España Moderna; mentalidad social, ortodoxia y heterodoxias en la España barroca. Publicaciones recientes: (2011). Fernández de Córdoba y Figueroa, Pedro. Conde de Feria (IV). En: *Diccionario Biográfico Español*, t. XVIII, p. 808-809. Madrid: Real Academia de la Historia | (2013). Suárez de Figueroa, Lorenzo. Conde de Feria (III). En: *Diccionario Biográfico Español*, t. XLVII, p. 382-383. Madrid: Real Academia de la Historia | (2016). Entre el miedo y la esperanza: algunos elementos del modelo religioso en la Sevilla barroca. *Archivo Hispalense*, números 297-299, año 2015, Tomo XCVIII, p. 201-232.

Vigara Zafra, José Antonio. Profesor Ayudante Doctor de Historia del Arte en la UNED, donde desarrolla su labor docente y de investigación desde julio de 2007. Se formó en la Universidad de Córdoba y en la UNED de Madrid bajo la dirección del profesor Antonio Urquizar Herrera, obteniendo el doctorado con una tesis titulada: “Arte y cultura nobiliaria en la Casa de Fernán Núñez (1700-1850)”. Ha realizado estancias de investigación en el Centre de Recherches Historiques de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, con la tutela académica del profesor Bernard Vincent en 2009 y 2010. Su interés se ha orientado hacia las relaciones entre arte y sociedad nobiliaria en la Edad Moderna, el coleccionismo y las funciones de la obra de arte, y la figura del artista en la transición de la Edad Moderna a la Contemporánea.

Crterios editoriales

Editorial Policy

Criterios editoriales

Revista de Humanidades es una publicación del Centro Asociado de la UNED en Sevilla. Tiene periodicidad anual y su objetivo principal es difundir estudios originales derivados de la investigación académica, reflexiones teóricas, debates especializados, traducciones, ensayos y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios humanísticos en general y con las áreas de antropología, arte, comunicación, educación, filosofía, historia, literatura y ciencia política en particular. *Revista de Humanidades* se adhiere a la política de *Open Access* -Declaración de Berlín, 2003- para contribuir a la accesibilidad y visibilidad del conocimiento (La UNED firmo dicha declaración el 12 de junio de 2006). *Revista de Humanidades* está dirigida a profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos de las disciplinas o saberes que concurren en el amplio espectro de los estudios humanísticos.

Planteamientos generales:

1. Todos los artículos que se entreguen para su posible publicación deberán ser de carácter eminentemente científico. Por la naturaleza de la revista, no se aceptarán artículos de género periodístico o comentarios generales sobre algún tema. Los artículos deberán seguir el modelo de redacción IMRyD (Introducción, Metodología, Resultados y Discusión o Conclusiones).
2. Deben ser originales y no haber sido publicados con anterioridad, así como no estar pendientes al mismo tiempo a dictamen de cualquier otra publicación.
3. Se aceptan trabajos en los idiomas: español e inglés.
4. La recepción de un trabajo no implica su aceptación para ser publicado.
5. Las colaboraciones son sometidas, en primera instancia, a un dictamen editorial, que consistirá en verificar que el trabajo esté relacionado con la temática de la revista y que cumpla con todos y cada uno de los parámetros establecidos por la revista.
6. Todos los artículos serán sometidos a un proceso de dictamen por pares académicos bajo la modalidad de dobles ciegos a cargo de dos miembros de la cartera de evaluadores de la revista, la cual está compuesta por prestigiosos académicos de instituciones nacionales e internacionales.
7. Los trabajos serán siempre sometidos al dictamen de evaluadores externos a la institución de adscripción de los autores.
8. Las posibles resoluciones del proceso de evaluación serán: aprobado para publicar sin cambios, aprobado para publicar cuando se hayan realizado correcciones menores o rechazado.

9. En el caso de resultados discrepantes se remitirá a un tercer dictamen, el cual será definitivo.
10. Los resultados de los dictámenes son inapelables.
11. Los evaluadores son los únicos responsables de revisar los cambios realizados en el caso de resultados sujetos a correcciones.
12. El autor dispondrá de treinta días naturales como límite para hacer las correcciones recomendadas.
13. Los procesos de dictamen están determinados por el número de artículos en lista de espera. La coordinación editorial de la revista informará a cada uno de los autores del avance de su trabajo en el proceso de evaluación y edición.
14. Cada número de la revista incluirá ocho artículos que en el momento del cierre de edición cuenten con la aprobación de por lo menos dos árbitros o evaluadores. No obstante, con el fin de dar una mejor composición temática a cada número, *Revista de Humanidades* se reserva el derecho de adelantar o posponer los artículos aceptados.
15. La coordinación editorial de la revista se reserva el derecho de hacer las correcciones de estilo y cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo.
16. Todo caso no previsto será resuelto por el comité de redacción de la revista.
17. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo electrónico, en procesador *Word*, sin ningún tipo de formato.
18. En la portada del trabajo deberá aparecer el nombre completo del autor(es) o la forma de autor y la institución con la que deberá aparecer el artículo una vez aprobado.
19. Las siglas deben ir desarrolladas la primera vez que aparezcan en el texto, en la bibliografía, en los cuadros, tablas y gráficos. Por ejemplo, en el texto la primera vez deberá escribirse: Archivo General de Indias, posteriormente: AGI.
20. Al final del trabajo el/los autores deberán colocar una breve ficha curricular con los siguientes elementos: máximo grado académico, institución y dependencia donde trabaja, país, líneas de investigación, últimas tres publicaciones, correo electrónico, dirección postal, teléfono y fax.
21. Los autores podrán usar el material de su artículo en otros trabajos o textos publicados por ellos con la condición de citar a *Revista de Humanidades* como la fuente original de los textos.

Para artículos:

1. La estructura mínima del artículo incluirá una introducción que refleje con claridad los antecedentes del trabajo, su desarrollo y conclusiones.
2. Sólo se aceptarán artículos presentados por un máximo de seis autores con una extensión de 7.000 a 10.000 palabras, incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía, con un interlineado de 1.5 a 12 puntos, en tipografía Times New Roman.
3. Deben tener un título descriptivo tanto en español como en inglés de preferencia breve (no más de 12 palabras) que refiera claramente el contenido.
4. Es imprescindible entregar un resumen de una extensión de entre 100 y 150 palabras, además de anexar cinco palabras clave del texto, todo en el idioma de origen del artículo y en inglés. El resumen debe contener información concisa acerca del contenido (principales resultados, método y conclusiones).
5. Los títulos y subtítulos deberán diferenciarse entre sí; para ello se recomienda el uso del sistema decimal.
6. Las ilustraciones (mapas, cuadros, tablas y gráficos) serán las estrictamente necesarias y deberán explicarse por sí solas sin tener que recurrir al texto para su comprensión.
7. Los formatos para las imágenes (mapas, figuras) deberán ser JPG; puesto que la revista se imprime a una sola tinta deben procesarse en escala de grises (blanco y negro), sin ningún tipo de resaltado o textura. Asimismo, los diagramas o esquemas no deben ser copia de Internet. En el caso de aquellas que contengan datos, cifras y/o texto, deberán enviarse en el formato original en el cual fueron creadas, o en su defecto en algún formato de hoja de cálculo preferiblemente Microsoft Excel. Para el caso de las tablas y cuadros se recomienda que la información estadística manejada sea lo más concisa posible.
8. Por política editorial, la revista se reserva el derecho de publicar ilustraciones demasiado amplias.
9. Las notas a pie de página deberán ser únicamente aclaratorias o explicativas, es decir, han de servir para ampliar o ilustrar lo dicho en el cuerpo del texto, y no para indicar las fuentes bibliográficas, ya que para eso está la bibliografía.
10. Las citas deberán usar el sistema Harvard-Asociación Americana de Psicología (APA), de acuerdo con los siguientes ejemplos:
 - Cuando se haga referencia de manera general a una obra, se escribirá el apellido del autor, el año de edición y el número de página, dentro de un paréntesis:

(Amador, 2002: 39), o en el caso de dos autores (Cruz y García, 1998: 56); si son más de dos autores se anotará (Sánchez *et al.*, 2003).

- En el caso de utilizarse obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se ordenarán alfabéticamente y se les distinguirá con una letra minúscula después del año:

“En los últimos diez años, la población inmigrante en España se ha multiplicado por siete” (Cárdenas, 2008a: 120).

“Las mujeres inmigrantes son el colectivo que posee mayores tasas de empleo a tiempo parcial” (Cárdenas, 2008b: 100).

11. La bibliografía deberá contener las referencias completas de las obras de los autores que se citen en el cuerpo del texto, sin agregar otras que no sean citadas, y se debe evitar que las autocitas superen el 30% del total.
12. La bibliografía debe estar escrita en el mismo sistema, ordenada alfabética y cronológicamente según corresponda. No usar mayúsculas continuas. Los apellidos y nombres de los autores deben estar completos, es decir, no deben anotarse sólo abreviaturas. Véanse los siguientes ejemplos:

- Para libros:

Romero, Carlos José (2004). *El rosario en Sevilla: devoción, rosarios públicos y hermandades (siglos XV -XXI)*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Delegación de Fiestas Mayores.

García, Antonio y Hernández, Teresa (2004). *Crítica literaria: iniciación al estudio de la literatura*. Madrid: Cátedra.

- Para revistas o capítulos de libros:

Monreal, M^a Carmen y Amador, Luis (2002). La Unión Europea ante la educación a distancia (no presencial). *Eúphoros*, n. 4, p. 207-216.

Domínguez, Antonio (1996). Las probanzas de limpieza de sangre y los albéitares de Sevilla. En: Checa, José. y Álvarez, Joaquín (coord.). *El siglo que llaman ilustrado: homenaje a Francisco Aguilar Piñal*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 285-288.

- Para referencias a sitios web se indicará la ruta completa del trabajo señalando la fecha de consulta:

Castilla, Carmen (1999). De neófitos a iniciados: el movimiento neocatecumenal y sus ritos de admisión. *Gaceta de Antropología* [en línea], núm. 15, texto 15-4. Disponible en:

<<http://www.ugr.es/local/pwllac/Welcome1999.html>> [Consulta: 30 diciembre 2006]

Para reseñas:

1. Las reseñas deberán ser revisiones críticas de libros relacionados con el estudio de las ciencias sociales, que hayan sido publicados como máximo el año previo a la fecha de publicación en la revista, cuyo título será distinto al de la propia reseña, la cual tendrá como extensión un mínimo de 1.500 palabras y un máximo de 3.500 palabras.
2. Anexo a la reseña se deberá enviar la portada del libro en formato JPG a 300 dpi e incluir los siguientes datos (título, autor, año, editorial, país, número de páginas y número ISBN).
3. Las reseñas serán seleccionadas por el consejo de redacción, teniendo en cuenta su calidad y actualidad.

Envío de trabajos:

Revista de Humanidades
UNED. Centro Asociado de Sevilla
Avda. San Juan de la Cruz, núm. 40
41006 Sevilla (España)
Teléfono: (+34) 954 12 95 90
Fax: (+34) 954 12 95 91
Correo-e: rdh@sevilla.uned.es
<http://www.revistadehumanidades.com>

Editorial policy

Revista de Humanidades (Journal of Humanities) is an annual journal published by the Associated Centre of the Open University in Seville. Its purpose is to disclose findings generated by investigations, theoretical reflections, specialized debates, translations, essays, and critical reviews on topics related to humanistic studies in general, and associated with Anthropology, Art, literature, Communication, Education, Philosophy, History and Politics studies in particular. *Revista de Humanidades* adheres to the policy of *Open Access* -Berlin Declaration, 2003- to contribute to the accessibility and visibility of knowledge (UNED signed the declaration on 12.06.2006). *Revista de Humanidades* is directed towards professors, researchers, students, and scholars within the disciplines or knowledge areas which comprise the ample spectrum of humanistic studies, but also to other readers with an affinity for the scholarly topics compiled in each volume.

General guidelines:

1. All articles submitted for possible publication must be entirely academic; because of the nature of the journal, journalistic articles or general commentaries on any topic will not be accepted. The IMRAD structure is recommended for the structure of a scientific journal article of the original research type. IMRAD is an acronym for introduction, methods, results, and discussion o conclusions.
2. The articles must be original and unpublished and must not be submitted to any other printed media at the same time.
3. Articles are accepted in the languages of Spanish and English.
4. The submission of an article does not imply that it will be accepted for publication.
5. First, all articles are submitted to an editorial review, which consists of verifying that the content is relevant to the journal's subject matter and that the article is in compliance with all the established guidelines.
6. All articles will then be submitted to an external, double-blind review performed by two members of the journal's panel of reviewers, which is composed of prestigious academics holding positions at national and international institutions.
7. Articles will always be reviewed by referees with no affiliation to the institution of the author(s).
8. The results of the review will be one of the following: approved for publication with no changes, approved for publication once minor corrections are made, or declined.

9. In the case that reviewers disagree, the article will be sent to a third reviewer, whose decision will be definitive.
10. Results of the review may not be appealed.
11. The reviewers are the only individuals responsible for reviewing the changes they have requested of the author(s).
12. The author(s) have thirty calendar days to make any requested changes.
13. The speed of the review process will depend on the number of articles awaiting review. The editorial board of the journal will inform each of the authors about the progress of their work in the review and publishing process.
14. Every issue of the journal will be comprised of 8 articles which, at the edition deadline, have the approval of at least two referees or reviewers. Nonetheless, in order to achieve thematic coherence of an issue, *Revista de Humanidades* reserves the right to advance or postpone any accepted articles.
15. The editorial board of the journal reserves the right to carry out any editorial or stylistic amends that it deems necessary to improve the text.
16. Any case not considered in these guidelines will be resolved by the journal's editorial board.
17. All submissions must be delivered as an electronic file, plain text Microsoft Word, via e-mail.
18. On the first page the name(s) of the author(s) and their institutions must be stated in the form in which they should appear once the article is published.
19. Acronyms must be written out fully the first time they appear in the text, bibliography, tables, charts and graphs. For instance, in the text, the first time it must be written: World Health Organization, then subsequently: WHO.
20. At the end of the article the author(s) must include a brief bio-sketch with the following elements: current academic degree, institution and place of work, country, research lines, last three publications, e-mail address, postal address, telephone and fax numbers.
21. The authors may use material from their article in other works or papers they publish, on the condition that *Revista de Humanidades* must be cited as the original source for the quotations.

For the articles:

1. Articles must include an introduction that clearly states the background of the work, its development and conclusions.
2. *Revista de Humanidades* only accepts articles with no more than six authors and with a length of between 7.000 and 10.000 words, including graphs, tables, footnotes and bibliography, on letter size page (A4), with a line spacing of 1.5, and a font of 12-point size Times New Roman.
3. Articles must bear a descriptive title, both in Spanish and English; preferably brief (no more than 12 words) which clearly depicts the content.
4. Articles must be preceded by an abstract, of between 100 and 150 words, as well as five key words for the text; both in the original language of the text and in English. The abstract must contain concise information on the content (main results, method and conclusions).
5. The titles and subtitles must be distinguishable; use of the decimal system is recommended.
6. Illustrations (maps, charts, tables, graphs) should only be included when strictly necessary and must be self-explanatory, not requiring additional text to explain them. In tables and charts, statistical information should be presented in the most concise manner possible.
7. The format of images (maps and figures) must be JPG. Since the journal is printed in only one color, they must be in greyscale, with no highlights or textures whatsoever. Diagrams or pictures may not be copied from the Internet. Images containing data, numbers and/or text should be sent in the original format in which they were created, or in the form of a spreadsheet, preferably using Microsoft Excel.
8. Due to editorial policies, the journal reserves the right not to publish excessively large illustrations.
9. Footnotes shall be used solely to clarify, explain, broaden, or illustrate the main text, and not to indicate bibliographic sources, as the bibliography serves this purpose.
10. Citations must follow the Harvard-APA system, in accordance with the following examples:
 - When a work is referred to in a general manner, the surname of the author, publication year and page number shall be written in brackets:
(Amador, 2002: 39), or in the case of two authors (Cruz and García: 1998: 56); if there are more than two authors it will be (Sánchez *et al.*, 2003).
 - In the case of using works by the same author published in the same

year, they will be alphabetically ordered and will be distinguished with a small letter after the year:

“In the past ten years, the immigrant population in Spain has increased sevenfold” (Cárdenas, 2008a: 120).

“Immigrant women are the group that has higher rates of part-time employment” (Cárdenas, 2008b: 100).

11. Bibliographies must contain the complete references of all works cited in the text and no works not cited in the text. Works by the author(s) of the article must not comprise more than 30 percent of the total bibliography.
12. Bibliographical citations must be written consistently with the same system, alphabetically and chronologically ordered as necessary. Continual capitals letters should not be used. The surnames and given names of the authors must be fully stated, i.e., with no abbreviations. See the following examples:

- For books:

Romero, Carlos José (2004). *El rosario en Sevilla: devoción, rosarios públicos y hermandades (siglos XVI-XXI)*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Delegación de Fiestas Mayores.

García, Antonio and Hernández, Teresa (2004). *Crítica literaria: iniciación al estudio de la literatura*. Madrid: Cátedra.

- For journals or book chapters:

Monreal, María Carmen and Amador, Luis (2002). La Unión Europea ante la educación a distancia (no presencial). *Eúphoros*, n. 4, p. 207-216.

Domínguez, Antonio (1996). Las probanzas de limpieza de sangre y los albéitares de Sevilla. In: Checa, José. y Álvarez, Joaquín (coord.). *El siglo que llaman ilustrado: homenaje a Francisco Aguilar Piñal*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 285-288.

- Citations to websites must include the full URL and the retrieval date:

Castilla, Carmen (1999). De neófitos a iniciados: el movimiento neocatecumenal y sus ritos de admisión. *Gaceta de Antropología* [online], n. 15, text 15-4. Available at:

<<http://www.ugr.es/local/pwllac/Welcome1999.html>> [December 30, 2006]

For book reviews:

1. Reviews must be critical reviews of books related to the study of social sciences or humanities that have been published within the previous calendar year. The title of the review must be different from the book itself. Reviews must be between 1.500-3.500 words long, in page format A4, with a line spacing of 1.5, and a font of 12-point size Times New Roman.
2. An illustration of the front cover of the book must be sent along with the review, in JPG format at 300 DPI. Additionally, the following data must be provided: book title, author, year, publisher, country, number of pages and ISBN number).
3. Reviews will be selected by the editorial board, taking into account their quality and relevance.

For submission of articles and reviews contact:

Revista de Humanidades
UNED. Centro Asociado de Sevilla
Avda. San Juan de la Cruz, núm. 40
41006 Sevilla (España)
Teléfono: (+34) 954 12 95 90
Fax: (+34) 954 12 95 91
Correo-e: rdh@sevilla.uned.es
<http://www.revistadehumanidades.com>

