



Avisos  
de Viena

Viennese Siglo de Oro Journal

3 (2022)

ISSN 2710-2629

**Avisos de Viena, 3 (2022)**

Funded by FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30 and P 32563.

**Cover**

Königin Maria Anna von Spanien in hellrotem Kleid (1635-1696),  
1651/1661, Werkstatt: Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, Kunsthistorisches  
Museum Wien, © KHM-Museumsverband.

We want to express our thanks to  
Ilse Jung and Gudrun Swoboda from the Kunsthistorisches Museum Wien for  
allowing this outstanding work of art to head this Issue;  
David Fliri from the Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien;  
and Universität Wien's Open Access Office for their significant support in  
publishing Avisos de Viena via Open Journal Systems.

**Logo and Layout**

Tamara Hanus



# Avisos de Viena

---

Viennese Siglo de Oro Journal

in memoriam

## **Don W. Cruickshank**

(1942-2021)

«For everything there is a season, and a time for every matter under heaven: a time to be born, and a time to die», says a well-known quote from the Book of Books.

We were shocked and deeply affected when we learned that a very valued colleague passed away this year. In honour of Don W. Cruickshank, this new issue of the *Avisos de Viena* is dedicated to him.

Don Cruickshank was an internationally respected expert on Calderón and on book printing in early modern Spain. But above all, he was popular, especially with many young colleagues, because he always took the time to answer everyone's questions thoroughly. More than 10 years ago, he wrote to us saying "a critical edition of *El secreto a voces* is badly needed", and encouraged us with these words to apply for our first research project. Even after the edition has been published, Don W. Cruickshank continued to make time for us, answering us in a friendly and highly professional manner.

Looking back, he thus contributed to laying the foundations for the Viennese Siglo de Oro research group. Whether providing us with important hints on a monkey's tale in Calderón, scans and photocopies of basic text versions, or information on Calderón's life,

Don W. Cruickshank's answers have enriched the research activities of the Viennese Calderonists. His sudden passing is a sad loss for us all. Let us then continue his work on Calderón and Spanish Literature and thereby commemorate his name.

Nuestras vidas son los ríos  
que van a dar en la mar,  
que es el morir:  
  
allí van los señoríos,  
derechos a se acabar  
y consumir;  
  
allí los ríos caudales,  
allí los otros medianos  
y más chicos;  
  
y llegados, son iguales  
los que viven por sus manos  
y los ricos.

Simon Kroll

Vienna, 4 January 2022

## Chief Editors

Wolfram Aichinger  
Simon Kroll

## Editorial Staff

Tamara Hanus  
Marie Christin Radinger  
Fernando Sanz-Lázaro

## Editorial Board

Wolfram Aichinger  
Anna Andreeva  
Clara Bonet Ponce  
Giuseppe Pio Cascavilla  
Don W. Cruickshank (†)  
Alice-Viktoria Dulmovits  
Hannah Fischer-Monzón  
Karin Fuchs  
Francisco José García Pérez  
Sabrina Grohsebner  
Tamara Hanus  
Nina Kremmel  
Kurt Kriz  
Simon Kroll  
Christopher Laferl  
Rocío Martínez López  
Michael Mitterauer  
Marie-France Morel  
Hannah Mühlparzer  
María Ortega Máñez  
Pilar Panero García  
Marie Christin Radinger  
Alvaro Ramirez  
Fernando Rodríguez-Gallego  
Antonio Sánchez Jiménez  
Fernando Sanz-Lázaro  
Christian Standhartinger  
Marie Stockinger  
María Cristina Tabernero Sala  
Jesús M. Usunáriz  
Carlos Varea

# Content

Wolfram Aichinger	
La comadre Catalina de Cuenca y la suposición de un parto .....	8
Wolfram Aichinger	
„Si está parida la gata“. El impacto de partos animales en el imaginario colectivo del Siglo de Oro .....	13
Clara Bonet	
Un mediador interior: la carta de Margarita a Leopoldo .....	18
Juan Pablo Mauricio García Álvarez	
Simetrías caleidoscópicas en la narrativa de Feliciano de Silva: imágenes múltiples de amor en “La aventura de la crueldad del rey Manatiles” del <i>Florisel de Niquea I</i> .....	25
Juan Gomis	
«Buscad mujer que no para». Imágenes satíricas del parto en pliegos de cordel .....	32
Kurt Kriz	
La bucarofagia en el Siglo de Oro. Los efectos deseados y los efectos secundarios dañinos por la salud .....	40
Simon Kroll	
„Hören, was um die Worte herumklingt“ Hans Schlegel als Übersetzer und Vermittler .....	47
Michael Mitterauer	
Name, Wappen und Verwandtschaft. Beispiele aus der Familie König Ferdinands III. „Des Heiligen“ von Kastilien .....	53
Michael Mitterauer	
Von Mari zu María. Baskische Traditionen der Namengebung .....	71
Pilar Panero García	
Pobreza, Lactancia solidaria y milagros en unos Exempla del S. XVIII .....	85

Fernando Sanz-Lázaro	
Gregorio González, sumulista de primer año .....	96
Christian Standhartinger	
Embarazo y nacimiento en las cartas de Mariana de Austria .....	105
Martín Zulaica López	
Sobre cartografía y cartodoxia en textos literarios altomodernos.	
Una propuesta terminológica interlingüística para la historia de las	
mentalidades .....	109

Wolfram Aichinger

## La comadre Catalina de Cuenca y la suposición de un parto en el Madrid de los Austrias<sup>1</sup>

Universität Wien  
wolfram.aichinger@univie.ac.at

Las nuevas herramientas digitales permiten excavar yacimientos en los parajes más dispersos del suelo historiográfico. Estas minas documentales suelen esconder vetas de una riqueza inusitada. Es más: los archivos de la red —Internet Archive, Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Biblioteca Virtual de Prensa Histórica, Iberian Books, Spanish Church Records, etc., etc.— nos permiten construir galerías, horadar conductos y apuntalar corredores entre las diferentes zonas de esta explotación minera para extraer material largo tiempo sepultado.

Así, por ejemplo, el nombre de una comadre, una matrona de mediana fama, cubierto durante mucho tiempo por espesas capas de olvido, despunta hoy en diferentes zonas de la cartografía histórica, y se pueden establecer nexos que antes difícilmente hubieran podido llegarse a descubrir<sup>2</sup>.

Me propongo dedicarle algunas líneas a un personaje de esa índole: la comadre Catalina de Cuenca. La primera noticia que tuve de ella venía firmada por la pluma del cronista Jerónimo de Barrionuevo. Este, en 1658, refirió que una tal «Catalina que dicen de Cuenca» (30) había sido indultada en el mes de enero del mismo año, en vísperas de Reyes, y que salió de la galera<sup>3</sup> junto a otras sesenta mujeres. Un

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

<sup>2</sup> Ver los nombres de comadres rescatados por Carlos Varona, 136–175 o las referencias a las comadres propietarias o residentes en las calles y casas del Madrid del 1625 en Castilla Pérez.

<sup>3</sup> Se refiere a las cárceles de mujeres que instituyó Felipe III en el siglo XVII a propuesta de la madre Magdalena de San Jerónimo. En este caso, la galera de Madrid, erigida en 1608.



testimonio distinto del mismo siglo menciona una Catalina de Cuenca, esposa de un maestro de obras enterrado en la capilla de la Misericordia de la parroquia de San Sebastián de Madrid el 20 de marzo de 1640. ¿Se trata del mismo personaje? Es probable. Sabemos que dicho maestro de obras, un tal Pedro Sánchez, tuvo su domicilio en la calle de la Comadre de Granada (Fernández García, 119).

En 1645 encontramos a la «comadre de Cuenca [sic]» administrando un bautismo de urgencia y echando el agua de socorro a un bebé a cuya madre había asistido durante el parto y que veía en peligro de muerte. El hecho se asentó en el *Libro de bautismos* de la parroquia de los santos Justo y Pastor<sup>4</sup>.

El oficio de comadre lo gobierna la luna y bien puede ser que fuera de noche cuando aconteció lo que va a contarse ahora, en la medida en que las fuentes lo permitan. Estamos ante un caso de tráfico de niños que acaso se desarrolló de esta manera: de dos mujeres, una estaba embarazada y no quería ocuparse del niño, o temía por su honra, o le atraía la promesa de una remuneración si renunciaba a la maternidad oficial en favor de otra. A la segunda mujer le hacía falta un niño, un niño recién nacido, que pasara por suyo propio y pudiera convertirse en su heredero. Estaba en juego un mayorazgo, del que la madre de algún modo disfrutaba o al que aspiraba y que, una vez muerta, quería pasar a un hijo y heredero suyo. Hubo, pues, trato entre las dos mujeres con intereses complementarios, trato entre una mujer en estado de buena esperanza y una señora ansiosa de un hijo oficial; esta última se fingió luego embarazada y, al final de este fingimiento, en sintonía con el embarazo verdadero, se puso en escena un simulacro de parto, durante el cual se introdujo en el cuarto de parir el falso hijo que había dado a luz la madre cómplice. Es ahí donde la comadrona Cuenca debió de haber asumido uno de los papeles principales. Ella otorgó apariencia de verosimilitud al nacimiento ficticio; ella hizo de tapadera y asistió en el contrabando del neonato, también ella habría dado falso testimonio y así confirmado la versión oficial que difundieron los interesados: «Que sí, que hubo verdadero parto, que ella misma recogió la criatura cuando fue expulsada del vientre de la madre. ¡Que nadie dude de su buena fe y palabra!» Ojalá supiéramos por qué medios, negligencias o torpezas llegó a descubrirse todo este trapicheo, de qué manera les fueron arrancadas las confesiones a los inculpados, cómo se desarrolló el proceso criminal, qué pruebas fueron presentadas y, sobre todo, con qué dosis de astucia o arrepentimiento actuó la matrona Catalina de Cuenca en las sesiones del tribunal encargado de instruir el proceso. Afirma Alonso de Carranza, jurisperito de la corte de Felipe IV, en su *Disputatio de Vera Humani Partus Naturalis et Legitimi*

---

<sup>4</sup> Y notemos de paso que los registros parroquiales son una fuente notable para quien quiera elaborar una lista de las comadres activas en el Madrid del siglo XVII. En los casos en que el niño recién nacido no muriera, el bautismo se repetía en la iglesia, junto a la pila bautismal, *sub conditione*. Antes de *repetir* o completar el bautismo, el párroco recogía información sobre el bautismo de urgencia y lo documentó por escrito. Alice Dulmovits y yo le dedicamos un estudio más largo a este asunto (Aichinger y Dulmovits). Ver también Ruiz Comín para más referencias.

*Designatione*, publicada en 1628: «obstetrix arcana et occulta perscrutatur» (25).

Es muy probable que Catalina fuera instigada y pagada por la falsa madre y su esposo para que el patrimonio se quedara *en* «familia»; o sea, que pasara de padres a hijos y no pudiera ser reclamado por parientes de segundo o tercer grado: hermanos, primos, sobrinos. De no haberse descubierto y llevado a juicio el fraude, estos parientes habrían sido los perjudicados, y el falso hijo se habría quedado con una herencia disputada. Probablemente fueron estos, la parentela más cercana, quienes destaparon el engaño en el nacimiento y, quienes denunciaron a la fingida madre y a la comadre que hizo de cómplice.

En cuanto a Catalina de Cuenca, ¿por qué pondría en peligro su fama, honra y vida? ¿Por qué se metió en una tramoya que, en su tiempo, pudo haberle costado incluso la pena de muerte (López de Cuéllar y Vega)? Muy probablemente mordió el anzuelo del oro que habría de cobrar a cambio de su colaboración y silencio. Lo pagó caro: 200 azotes y cadena perpetua. Para su fortuna, tenía buenos padrinos en palacio y se salvó por otro parto que ocurrió en Madrid en el otoño de 1657. El nacimiento del príncipe Felipe Próspero, el 28 de noviembre de 1657, hizo enloquecer de felicidad a la corte. Como señal de alegría y agradecimiento por el tan esperado heredero, el Rey mandó liberar a todas las mujeres encarceladas, la comadre llamada la Cuenca entre ellas, «condenada en vida por haber supuesto un parto falso en perjuicio de un mayorazgo». Según dijimos, relata este suceso el cronista Jerónimo de Barrionuevo en sus *Avisos*. Se pierde luego la huella de la comadre Catalina de Cuenca, pero confiamos en poder recabar pronto más datos sobre su vida pospenitenciaria.

El caso entró a formar parte de la casuística del tiempo: Juan López de Cuéllar y Vega comenta la pena infligida a la comadre Cuenca en un tratado jurídico-político que publicó en 1690 (150).

### **Perspectivas de investigación**

La *suposición de parto* dio mucho que escribir a jueces y abogados, tanto del Siglo de Oro como de los tiempos de Alfonso el Sabio (Carracedo Falagán). Alonso de Carranza (344-379), en su obra arriba mencionada, dedica todo un capítulo a este delito contra las relaciones familiares; resume los posibles efectos para todo sistema político que pasa coronas y títulos de padres a hijos: «regna etiam et magna imperia media subpositione adquisita<sup>5</sup>» (344). El delito sigue estando vigente en la legislación actual (Moretón Toquero).

Calderón usa la suposición de parto en *Las tres justicias en una* y en *Argenis y Poliarco*. En ambos casos, el trueque del neonato se opera entre hermanas y el motivo es doble: hay que darle un heredero al esposo poco contento con la *esterilidad* de la

---

<sup>5</sup> Sobre esta obra, ver Aichinger.

cónyuge, y se considera necesario salvar la honra de la otra mujer implicada, la hermana, encaminada a tener un hijo en la cuna sin tener marido en el lecho. El motivo sigue teniendo gran fuerza dramática: Matthew Weiner, por ejemplo, lo emplea para marcar el nacimiento de su héroe Don Draper en la serie *Mad Men* (2007-2015).

Rastreado la prensa del siglo XIX, a menudo damos con madres y comadres acusadas de suposición de parto y sustitución de niños. Serán tema de otro estudio que revele detalles sobre casos como este, resumido en la *Crónica Meridional: diario liberal independiente y de intereses generales* (año XXV, Número 7362, 30 de septiembre de 1884, p. 2):

En la sección primera de la Audiencia de Cádiz se ha visto en juicio oral la causa instruida contra dos individuos, por falsificación de estado civil. Se trata de una suposición de parto verificada por una de ellas, a quien la otra ayudó a fingirlo. El hecho ocurrió el día 25 de julio del año anterior en la ciudad de San Fernando, en casa de una conocida o amiga de la primera, y en cuyo domicilio penetró esta provista de algunos preparativos, llegando después la segunda con un recién nacido envuelto en unos paños.

Otra mujer, a quien la falta de recursos obligaba a mandar a su hijo a la Inclusa, lo cedió en vista de que le ofrecían que sería bien cuidado. El marido de la interesada, que es marinero de un barco de guerra, y declaró en el juicio, dijo que presenció el acto, que creía natural, y gratificó a la matrona con 30 reales. Esta negó dicho aserto, así como que el marinero estuviera en la casa mientras ella permaneció allí, e igualmente que prestara los servicios indicados.

De las declaraciones de los interesados resulta que se hizo tal mixtificación para evitarse la esposa del marinero los disgustos que le causaba su marido, a causa del deseo no satisfecho de tener descendencia. El niño fue inscrito en el registro civil como hijo legítimo de ese matrimonio. El ministerio fiscal ha solicitado seis años de prisión para la matrona y dos años para la madre supuesta.

Defendiólas el letrado Sr. Gómez Plana pidiendo la absolución libre para ambas, y en caso imponerse pena [sic] a esa última se rebajara a dos meses de arresto.

## Bibliografía

- Aichinger, Wolfram y Dulmovits, Alice-Viktoria, «Escenarios de parto y bautismo de urgencia en libros de bautismo del siglo XVII», *Revista Historia Autónoma*, 16, 2020, pp. 13-35, doi: <https://doi.org/10.15366/rha2020.16.001>
- Aichinger, Wolfram, «Dar tiempo al tiempo. Embarazo, legitimidad y calendarios femeninos en Calderón y en la sociedad del Siglo de Oro», *Bulletin of the Comediantes*, 72, 2, 2020, pp. 93-115.
- Barrionuevo, Jerónimo de, *Avisos de Don Jerónimo de Barrionuevo*, ed. A. Paz y Mélia, tomo IV, Madrid, M. Tello, 1893.
- Carlos Varona, María Cruz de, *Nacer en palacio. El ritual del nacimiento en la corte de los Austrias*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2018.
- Carracedo Falagán, Carmen, «Tratamiento jurídico-penal de la suposición de parto o parto fingido en la Edad Moderna», en Sonia García Galán, Silvia Medina Quintana, Carmen Suárez Suárez, eds., *Nacimientos bajo control. El parto en las edades Moderna y Contemporánea*, Gijón, Trea, 2014, pp. 67-73.
- Carranza, Alonso, *Disputatio de vera naturalis et legitimi partus designatione*, Madrid, Francisco Martínez, 1628.
- Castilla Pérez, Roberto, ed., *Edición del manuscrito 5.918 de la Biblioteca Nacional de España sobre la visita realizada a las casas de Madrid en 1625 (según el plano de Texeira*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. Dulmovits, Alice, «Unseen Heirs. Written Traces of Pregnant Widows and Posthumous Children in Early Modern Spain (1490-1673)», *Hipogrifo*, vol. 6, no. 1, 2018, pp. 433-49, doi: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2018.06.01.31>.
- Fernández García, Matías, *Parroquia madrileña de San Sebastián: algunos personajes de su archivo*, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- López de Cuéllar y Vega, Juan, *Tratado jurídico, político: práctica de indultos según las leyes y ordenanzas reales de Castilla y de Navarra*, Pamplona, Martín Gregorio de Zabala, 1690.
- Moretón Toquero, María Aránzazu, *La suposición de parto, la ocultación y sustitución de niños, y el tráfico de menores*, Barcelona, Bosch, 2001.
- Ruiz Comin, Nuria, «Familia y ciclo de la vida: una mirada desde el dormitorio», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], *Colóquios*, *posteo online no dia 16 setembro 2008*, consultado o 02 junho 2021, doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.40372>

## Fondo digital

Biblioteca virtual de Prensa Histórica

Wolfram Aichinger

## «Si está parida la gata».

### Partos animales en la vida cotidiana y en el pensamiento poético del Siglo de Oro<sup>1</sup>

Universität Wien  
wolfram.aichinger@univie.ac.at

Quien busque diferencias entre nuestra modernidad occidental y los Siglos de Oro acaso debería incluir el problema de la procreación: acontecimiento aislado y confinado a clínicas especializadas hoy, parte integral de la vida cotidiana en tiempos no tan remotos. Y si el parto humano ya no es parte de la experiencia consuetudinaria y familiar, tampoco lo son los partos de animales en una sociedad de mascotas esterilizadas por un lado y de cría masificada a cargo de una industria que se desarrolla a prudente distancia de los hogares de los consumidores por el otro.

Si por arte de magia nos trasladáramos al Siglo de Oro, en cada esquina, casa, taberna, posada, establo, pajar, hospital, cárcel o enfermería nos topáramos con señales de la vida que se empeña en ser renovada y no cesa en su pugna con una muerte ubicua e insaciable. Las crónicas nos presentan sucesiones interminables de embarazos, «desengaños» de embarazos, partos, malpartos, abortos espontáneos, abortos provocados, partos de criaturas muertas, muertes de sobreparto, infanticidios y exposiciones, entierros de niños de corta edad y variados remedios y rituales para estimular la fertilidad, sin olvidar la alegría desbordante desatada por el nacimiento y bautizo de un niño sano y fuerte.

Toda la vida está *empapada*, valga el símil, por el asunto procreativo, tanto en la sociedad humana como en su convivencia con los animales. Queda mucho por

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

descubrir<sup>2</sup>, y he aquí algunas propuestas y testimonios concernientes la protección de hembras preñadas, las interferencias entre lo humano y lo animal, así como el impacto del parto animal en las sensaciones e imaginaciones.

### **Burras y yeguas. Preñados dignos de protección**

La pastora, el ganadero, el caballero o arriero de siglos pasados trataban con animales en su día a día. Y si las bestias enfermaban y dejaban de parir, hacienda y hogar podían echarse a perder. Convenía conocer y observar las fases procreativas de una vaca, una oveja, una marrana o una burra. Una burra no se percibía como burra en estado inmutable, sino que era una burra en celo, preñada o parida y, según el estado que le tocaba, cambiaban los cuidados que recibía y las labores a las que se sometía.

¡Malhaya quien osara tratar mal a una yegua preñada! Su descuido para con este cuadrúpedo tanpreciado podía llevarle a un tribunal, a una cárcel. Así le pasó a Estaban Serrano, vecino de Bobadilla del Campo (Valladolid) en 1583. Cometió la torpeza de coger una yegua de la propiedad de un tal Juan Fernández, sin permiso de este, «para vigilar los términos y pastos de dicha villa, agotándola de tal forma que le provocó un aborto».

No fue un caso singular: unos veinte años más tarde, en Carrión de los Condes (Valladolid), se le acusa al dueño de un caballo de no haber impedido que este, por exceso del ímpetu propio de su sexo, le causara un parto antes de tiempo a una yegua. Otra acusación parecida por «daños» se asienta en Zurbara (Álava) en 1694<sup>3</sup>.

Son testimonios reñidos con la brutalidad del refranero de Gonzalo Correas (1571-1631), a quien el tema le vale esta entrada: «la burra preñada, cargarla hasta que para, y después de parida, cada día»<sup>4</sup> (refranero de Gonzalo Correas (1627). Una de tres: o son más sufridas las burras que las yeguas, o estas últimas mucho más dignas de protección, o simplemente: al refranero tampoco hay que tomárselo al pie de la letra.

---

<sup>2</sup> Ver para un panorama que se extiende desde la Antigüedad hasta el presente la publicación reciente de Nick Hopwood, Rebecca Flemming, Lauren Kassell (ed.), *Reproduction. Antiquity to the Present Day*, Cambridge, University of Cambridge, 2018.

<sup>3</sup> Los casos están en el Portal de Archivos Españoles (PARES).

<sup>4</sup> La sensibilidad hacia los diferentes estados de los animales ya se observa en las *Geórgicas* de Virgilio, por ejemplo, en el verso 157 del Libro III: «Post partum cura in vitulos traditur omnis», que Ochoa traduce por «después que hubieren parido, convierte todo tu cuidado hacia los becerros». Esta preocupación por las transformaciones fisiológicas de los animales persiste en los clásicos del siglo XX. En su cuento *El prodigio* (1993) Francisco Ayala introduce una «marrana parida del molino, que ahora iba huyendo y gruñendo ante una patulea de chicos desgreñados», culpable de haberse comido la oreja, una mano y parte de la cara de un pobre niño indefenso. En *La familia de Pascual Duarte* (1942) de Camilo José Cela, la perra cuyos cachorros mueren en el vientre de la madre es símbolo del infeliz matrimonio del protagonista.

## Parto humano de cachorros y malparto de un cordero pasado por humano

La evolución de las especies se repite en cada embarazo individual en un proceso de tránsito y de rápidas transformaciones. De ahí, entre otras razones, los mitos y cuentos en que las madres paren animales y los partos de animales que pueden confundirse con criaturas humanas; lo humano y lo animal se reflejan mutuamente, y el caudal de partos monstruosos conservados en relaciones de sucesos y romances de ciegos —géneros siempre ávidos de colores fuertes— incluso salpica las obras de los maestros del realismo escéptico. Da fe de ello la madre humana del can Berganza en el cervantino *Coloquio de los perros* (1613). La mujer ha de dar a luz a dos cachorros por culpa de un maleficio.

Por otra parte, el Renacimiento italiano —época dada a lo sangriento, lo tétrico y lo oculto—, nos ha legado esta historieta: la cortesana Nanna está casada con un mercader, quien desea fervorosamente que su esposa le dé un heredero varón. La mujer, entonces, finge un embarazo y un malparto provocado por una caída. Acto seguido manda que se le lleve al marido «in un catino di acqua tiepida una figurina di carne di agnellino non nata che averesti detto che fosse una sconciatura<sup>5</sup>». El marido se deja engañar, llora la muerte del falso hijo, lo viste y lo entierra, deplorando el hecho de que la criatura no haya recibido el agua bautismal.

Quien cuida de preñados de animales puede acudir al rescate de una parturienta en peligro de muerte. Un pastor, hábil en la extracción de un feto del vientre de una oveja, puede hacer las veces de la matrona o del cirujano en caso de gran necesidad y abrir a una mujer con su navaja para sacar al niño muerto que, de permanecer en el útero, mataría a la madre. Acabamos de resumir la breve lección obstétrica que el médico aurisecular Juan Ruices de Fontecha da en su exitosa y difundida obra *Diez privilegios para mujeres preñadas* que se publicó en 1606<sup>6</sup>.

Los humanos somos vivíparos y vivíparos son nuestros animales más preciados; además, tanto en los hogares como en los establos y praderas, la leche procura la primera crianza de la prole. Solemos prestar poca atención a los efectos culturales y filosóficos de este parentesco y de la similitud de las primeras atenciones dados a un

<sup>5</sup> Pietro Aretino, *Ragionamenti* (1534). Traduce la edición de Paul Larivaille: «un beau jour je me laisse tomber lourdement par terre; et feignant d'avoir fait une fausse couche, je lui fais apporter dans une cuvette d'eau tiède un fœtus d'agnelet mort-né qu'on aurait pris pour un fœtus humain».

<sup>6</sup> «Adonde no hay cirujano suficiente para hacer esta obra suelen poner a la pobre preñada en manos de unos pastores carniceros, que bien experimentados de matar ovejas, sacándoles las corderillas muertas y vivas está recebido que hacen bien esta obra de sacar las criaturas de los vientres de las mujeres». (El texto fue transcrito por Nina Kremmel, a quien agradezco el haberlo puesto a mi disposición.) Cabe mencionar que los grandes descubrimientos del siglo XVII en lo referente a la procreación humana se deben al microscopio y a la disección de animales (ver por ejemplo Jacques Gélis, *La sage-femme ou le médecin. Une nouvelle conception de la vie*, Paris, Fayard, 1988; Katherine Park, Katherine, *Secrets of Women. Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*, New York, Zone Books, 2010).

ser recién llegado al mundo; ansiosos por trazar una línea bien definida entre «hombre» y «bestia», pasamos por alto el ingente número de preceptos morales que provienen del mundo de los animales. Baste aquí el ejemplo de la lactancia. Para denostar a las madres que no quieren dar el pecho, los escritores áureos una y otra vez aducen el ejemplo de las hembras lactantes. Las fieras dan leche a sus cachorros, sostiene Francisco Núñez en su *Libro del parto humano* (1580), por lo tanto, es gran «inhumanidad [sic]» si una hembra humana se niega a dar el pecho a su prole.

### La gata parida y los ojos de los gatillos

*Animals are good to think with. Animals are good to reason with*<sup>7</sup>. Las gatas, tan cercanas al hombre y al mismo tiempo tan reacias a revelar los secretos de sus andanzas y trajines, inspiraron un surtido repertorio de metáforas y dichos; dichos que a su vez remiten a escenas de la convivencia con este felino, tolerado en las casas, pero nunca del todo libre de sospechas de traición, brujería y designios malévolos.

Lo cierto es que su concebir, parir y amamantar impresionó sobremanera a los convecinos humanos<sup>8</sup>. Al parto de la gata podía seguirle gran alboroto en una casa de Madrid: «Ven presto», exclama la criada Clara —criada de comedia lopesca—, «que si los oyes, / dirás que parecen niños, / y darás a la parida / el parabién de los hijos», a lo que contesta Finea: «¡No me pudieras contar / caso para el gusto mío, / de mayor contentamiento!». Sin embargo, Lope no inserta la relación de manera gratuita. La fertilidad de la gata es metonimia y anticipo del paso que dará la protagonista a la menarquía, al matrimonio y a la procreación<sup>9</sup>.

¡Ojo con las gatas paridas, se mueren de hambre y no hay delito que no cometieran para salvar a su camada! Fiarles una «vara de longaniza» es lo mismo que «fiar oro sin cuento» (Lope de Rueda *dixit*, *Comedia Eufemia*, 1576). La gata parida llega a ser sinónimo de gata famélica «porque anda muy flaca, dando leche a sus gatillos» (*Tesoro de la lengua española o castellana* del año 1611 bajo la voz *gata*).

Es más: una casa habitada por una nueva generación de gatos cambia de ambiente, sobre todo en las horas nocturnas; se llena de ojos que brillan en la oscuridad. Estos ojos admiraron y asustaron. Brillaban junto a velas, hachas y lámparas. Y —curiosa maniobra del pensamiento poético— la expresión derivada de la observación ve en esos ojos un posible sustituto de las costosas luminarias de cera, aceite o resina. Así,

<sup>7</sup> Traduzco y desarrollo la segunda parte de la frase de Claude Lévi-Strauss: «Les animaux ne sont pas seulement bons à manger, ils sont aussi bons à penser».

<sup>8</sup> Las novelas, cuentos folclóricos y entremeses del pasado podrían propiciar no pocos ejemplos: Jacinta, por solo mencionar uno, esa Jacinta infeliz de *Fortunata y Jacinta* de Benito Pérez Galdós, cuyo deseo de tener hijos no se cumple, se desespera por salvar a unos gatitos que se están ahogando en las alcantarillas de Madrid.

<sup>9</sup> Para el texto de *La dama boba* ver Fernando Rodríguez Mansilla, «El parto de la gata como tema burlesco», *Hipogrífo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 8.1, 2020, pp. 161-173.



nos las vemos con el padre colérico y malhumorado que entra en una casa y censura el derroche de luz exclamando: «¡Si está parida la gata!»<sup>10</sup> Entiéndase: ¡bien se podría ahorrar dinero guisando, cosiendo o hilando a la luz de ojos gatunos!

Difícil nos resulta hoy, deslumbrados por tantas lámparas en las ciudades, imaginar una casa de noche iluminada por gatitos recién nacidos. Solo nos quedan las palabras, espectro de una pretérita vida cotidiana; la expresión hecha nos da una —pálida— idea de las sensaciones del pasado y de los ojos en que se reflejaron las luces y sombras de los siglos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Explica Covarrubias: «Cuando están muchos candiles encendidos por la casa suele decir el señor della, pareciéndole que algunos se podían escusar: si está parida la gata. [...] cuando la gata ha parido cinco o seis gatillos, hay muchos ojos relucientes que parecen lumbres». Gonzalo Correas da una definición parecida.

<sup>11</sup> No solo la cultura europea fantasea con partos de gatos mezclando lo gatesco con lo humano, «the Azande also fear a species of wild cat called *adandara*. They live in the bush and are said to have bright bodies and gleaming eyes and to utter shrill cries in the night. Azande often say of these cats, “It is witchcraft, they are the same as witchcraft.” The male cats have sexual relations with women who give birth to kittens and suckle them like human infants. Everyone agrees that these cats exist and that it is fatal to see them. It is unlucky even to hear their cries. Women who have such cats are believed to *show* them to persons whom they wish to injure» (Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 1947, p. 42).

Clara Bonet

## Un mediador interior: la carta de Margarita a Leopoldo<sup>1</sup>

Universidad Católica de Valencia  
clara.bonet@ucv.es

Señor:

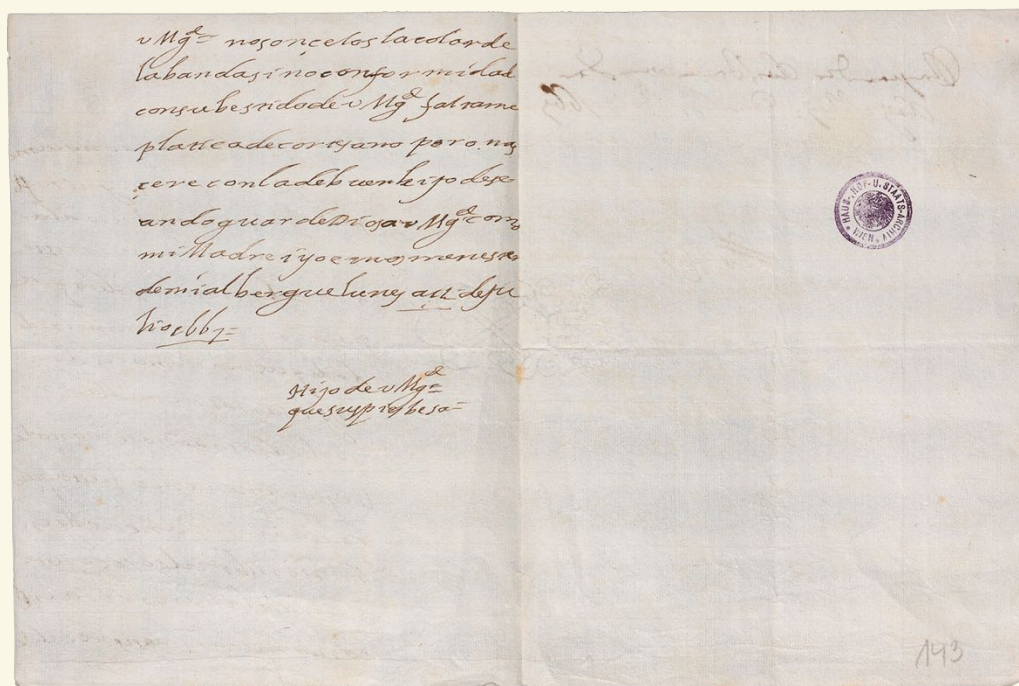
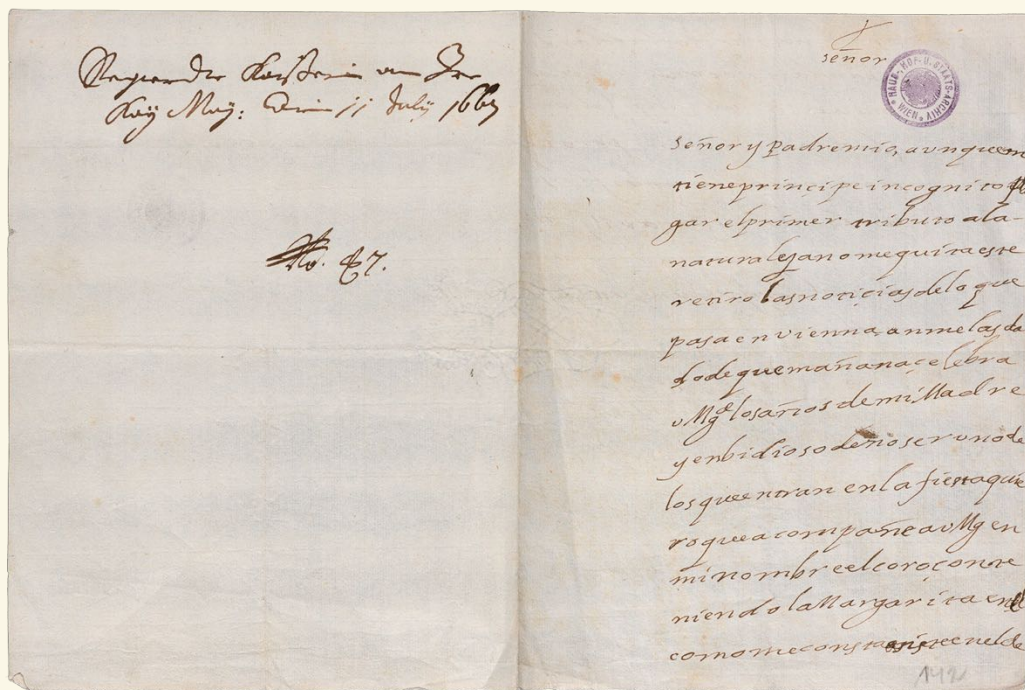
Señor y padre mío, aunque me tiene príncipe incognito, pagar el primer tributo a la naturaleza no me quita este retiro. Las noticias de lo que pasa en Viena hánmelas dado de que mañana celebra vuestra Majestad los años de mi Madre y, envidioso de no ser uno de los que entrase en la fiesta, quiero que acompañe a vuestra Majestad en mi nombre el coro conteniendo la Margarita en él, como me consta asiste en el de vuestra Majestad. No son celos la color de la banda, sino conformidad con su vestido de vuestra Majestad. Fáltame plática de cortesano, pero naceré con la de buen hijo deseando guarde Dios a vuestra Majestad, como mi madre y yo hemos menester. De mi albergue, lunes a 12 de julio 1667.

Hijo de vuestra Majestad que sus pies besa.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Trabajo escrito para los proyectos *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P32263-G30) y *Desde los márgenes. Cultura, experiencia y subjetividad en la Modernidad: Género, política y saberes (siglos XVII-XIX)* [Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades PGC2018-097445-A-C22].

<sup>2</sup> Agradezco encarecidamente a Laura Oliván su generosidad por compartir esta carta, que se encuentra en ÖSTA HHStA HausA Familienkorrespondenz A 55-14, fol. 142-143. Gracias igualmente a Christian Standhartinger y David Fliri por las improbables gestiones relativas a la signatura y reproducción del documento. La ortografía y la puntuación han sido actualizadas.



Ese día, el 12 de julio, es el decimosexto cumpleaños de la emperatriz Margarita Teresa. Está embarazada de unos seis meses de Fernando Wescelao, que será el primer hijo para ambos cónyuges. El embarazo imperial ha sido, como es habitual en el caso de las familias reales, objeto de innumerables rumores y de cartas que han ido cruzándose entre las casas española, francesa y austríaca. Con la constatación de esta gestación se consolida, pues, la posición de Margarita en la corte de Viena. En efecto, el lugar de cualquier consorte real o imperial se afianza cuando demuestra su capacidad de concebir herederos legítimos para el trono.

La emperatriz había llegado a Viena tras un largo periplo el 5 de diciembre de 1666, aunque se había casado por poderes el 25 de abril del mismo año en Madrid. Así, a los pocos meses de su venida, empiezan a circular rumores acerca de las primeras faltas de la emperatriz, hecho que se confirma pocos días después. Esto sucede a finales de marzo de 1667, cuando Margarita recurre a la sintaxis propia de su posición para anunciar públicamente el preñado: sale a misa “en silla y sin guardainfante”<sup>3</sup> el día de la Concepción de la Virgen. A pesar de la magnificencia de los recursos visuales y semánticos que Margarita empleó públicamente en marzo para hacer gala de su embarazo,<sup>4</sup> a mediados de julio estos signos son ya visibles. Unos pocos días antes de escribir la carta que encabeza este trabajo, Margarita habría notado por vez primera al niño dentro de su vientre.<sup>5</sup>

No obstante, y a pesar de la ilusión con que se recibe a Fernando Wenceslao el 28 de septiembre de 1667, este niño muere a los pocos meses, el 12 de enero de 1668. La nota privada se conserva a pesar de su aparente irrelevancia y sobrevive al breve destino del primer hijo. El texto está escrito en castellano, lengua que el emperador aprendió por consideración hacia su futura esposa y en la que se comunicaban. Si bien describir la relación del matrimonio imperial en términos de un amor similar a nuestra noción contemporánea del querer sería un grave anacronismo, sí que parece acreditado un vínculo cálido e íntimo entre ambos que se trasluce en estas pocas líneas. Así, fueron aquellos tiempos de un gran entusiasmo que se intensificó el día del cumpleaños de la emperatriz,<sup>6</sup> celebrado con grandes festejos.

El regocijo por estar encinta de lo que Margarita asume que será un varón se plasma en un singular intercambio de personalidad: ella asume la voz de Fernando Wenceslao, que se convierte en el intermediario de lo que su madre desea transmitir a Leopoldo, su esposo desde hace menos de un año. El carácter de la madre no deja sin embargo de transparentarse en el documento. En primer lugar, despeja cualquier

---

<sup>3</sup> Tal y como refiere la carta de la condesa de Castellar a la condesa de Pötting de 28 de marzo de 1667.

Dos días después, es su marido quien escribe al embajador para describir de nuevo la misma salida.

<sup>4</sup> Este embarazo es profundamente deseado por los emperadores. De hecho, se ha destacado la alusión a una futura maternidad en el retrato de Margarita, atribuido a Ruiz de la Iglesia (1665). La fertilidad quedaría simbolizada por el guardainfante y por el reloj que la princesa sostiene en su mano. Este remite tanto al día como a la hora en que se suscribieron las capitulaciones, esto es, el 18 de diciembre de 1663. Es el día, además, en que se celebra la advocación de Nuestra Señora de la Expectación, “virgen bajo cuya protección se ponían las reinas Habsburgo en el Alcázar de Madrid” (Oliván, 2011, p. 845).

<sup>5</sup> Oliván (2011, p. 873) subraya la alegría por el embarazo de la emperatriz que se exhibe en la correspondencia que viajaba desde Viena hacia Madrid. En una carta de Castellar a Pötting del 6 de julio de 1667 se relata el contento de Margarita por haber percibido a su hijo en el vientre (HHStA. Spanien Varia, Kt. 22).

<sup>6</sup> Es habitual relacionar el cuento de Óscar Wilde (“El cumpleaños de la infanta”) con la figura de Margarita. El escritor habría encontrado la inspiración en alguno de los innumerables retratos que Leopoldo hacía pintar de quien sabía sería su esposa cuando era todavía una niña. Los fastos continuaron a lo largo de su breve vida.

duda sobre la autoría de la carta: interpela al emperador en tanto que “señor y padre”. Quien escribe dice de sí mismo que “[l]e tiene[n] príncipe incognito”, caracterización que evoca una serie de posibilidades. Por una parte, la interpretación más obvia sería la de “desconocido” o “ignoto”, en tanto que su padre todavía no lo conoce. Los usos lexicográficos del término *incognito* (sin tilde) que se recogen en diccionarios como el de Oudin, Minsheu o Sobrino abundan en esta dirección.

Sin embargo, se dan otras acepciones más sugestivas y que no deberían descartarse por completo. El diccionario de *Autoridades* ciertamente recoge la anterior (“*incognito*, ta, adj., No conocido o que está de modo que no se puede conocer. Viene del latino *incognitus*, que significa lo mismo”) pero también la de *incógnito*: “significa también disimulado, encubierto, y que no quiere ser conocido, o que se le trate como a conocido: y así se dice que van incógnitos los Cardenales, cuando no llevan aquellas circunstancias, en el tren o acompañamiento, que los da a conocer”. No era infrecuente la presencia de individuos tapados en las cortes europeas;<sup>7</sup> de reyes que irían, como Felipe IV, de incógnito a la comedia e, incluso, de ceremonias palaciegas que implicasen el disfraz de algún aristócrata. Por último, cabe la posibilidad de que el uso del término *incógnito* no obedezca necesariamente al deseo de querer pasar desapercibido u ocultarse, puesto que así se llamaba al periodo desde la llegada de un nuevo embajador hasta que tenía lugar su primera audiencia pública.

Sea como fuere, pues el término evoca todas esas posibilidades aunque signifique una sola, el hecho de que su padre lo desconozca todavía no le impide “pagar tributo a la naturaleza” y festejar el cumpleaños de su madre, del cual le han llegado noticias. Así, con ánimos diplomáticos, el buen hijo manifiesta su contrariedad por no poder asistir a la fiesta, aunque, a cambio, ruega al emperador que permita que Margarita participe en el coro. No se ha encontrado información acerca de los festejos que tuvieron lugar en ese cumpleaños concreto,<sup>8</sup> pero es sobradamente conocido el gusto de ambos cónyuges por participar en los divertimentos de la corte, como lo prueban los retratos de ambos, vestidos de comediantes, de ese mismo año. En cualquier caso, el ánimo lúdico de la emperatriz no se limita a hacer de la criatura no nacida una suerte de noble retirado de la sociedad, sino que se transforma también en un mediador entre los deseos de su madre y la autoridad de su padre, que hubiera podido tener alguna reticencia a que Margarita formase parte del coro.

En este sentido, el hijo señala que “no son celos la color de la banda”, en lo

---

<sup>7</sup> Gracias a Wolfram Aichinger que me ha recordado la llegada a España de Carlos Estuardo, Príncipe de Gales, en 1623, con la intención de conocer a María de Austria, su posible prometida.

<sup>8</sup> Oliván (2011, p. 873) apunta al envío de una “memoria de los festejos” a Madrid para apaciguar las relaciones con Mariana de Austria. Sí que hay constancia de varias representaciones fastuosas en los primeros compases del matrimonio: el 25 de abril de 1667 se habría representado una obra adaptada de Calderón (*Victorias del amor contra el desdén en el más amado y aborrecido*), así como el 12 de julio de 1668, por el decimoséptimo cumpleaños de la emperatriz, la ópera *Il pomo di Oro*.

que parece una clara alusión al color azul, símbolo de los celos. Así aparece de forma explícita esta relación en *La banda y la flor*, de Calderón de la Barca. Esta comedia fue representada por primera vez en mayo de 1632 y en numerosas ocasiones a partir de 1680.<sup>9</sup> En la pieza se muestra con claridad el gusto cortesano por los significados simbólicos de los colores y que podría plasmarse, en este caso concreto, en la rápida identificación entre los celos y el color de la banda, esto es, el azul. El verde, color de la flor, se convierte en emblema de la esperanza.

Hay autores que atribuyen la primera asociación a la homofonía parcial entre los “cielos” (azules) y los “celos”, nexo que se vería reforzado precisamente por lo mutable del cielo, por su cualidad fingida.<sup>10</sup> Esta vinculación entre el color azul y los celos se encuentra, asimismo, en numerosas piezas teatrales, tal y como ha señalado Vega García-Luengos (2013). Es el caso de *Mudanzas de la fortuna y firmezas del amor*, de Cristóbal de Monroy y Silva, pieza anterior a 1649; de *El valor contra fortuna*, de Andrés de Baeza, publicada en 1658; de *El desdén con el desdén* (1654), de Moreto; o *Hacer remedio el dolor* (1658), de Cáncer y Moreto, etc. La datación de estas comedias (publicadas casi todas ellas en la década entre 1650 y 1660) remite pues al que era un lugar común a mediados del siglo XVII, y que tenía su origen en la cultura popular, que podía cifrarse en que “si sale la dama de azul, denota celos”.<sup>11</sup>

En todas estas piezas, de cariz palaciego, los significados que se atribuían a los colores daban pie a que surgiesen disputas vinculadas casi siempre con los juegos amorosos. O bien se planteaba a damas o galanes que escogieran un color (y en función de este, señalaban sus preferencias en materia de amor) o elegían al azar entre diversas cintas coloreadas (y cada una correspondía a una dama o un galán, por ejemplo). En cualquier caso, la mención del infante a la banda que habría llevado o llevaría su madre en un fasto público (puede que el día mismo del aniversario de la emperatriz, en el marco del dicho coro) remite a un posible malentendido entre ambos cónyuges. El pequeño mediador interior se afana en despejar la probable sospecha de que Margarita hubiera llevado una banda azul para suscitar o expresar los celos de Leopoldo. La coquetería que se adivina en este juego de espejos se desvanece en la “conformidad con su vestido de vuestra Majestad”, expresión con que el hijo traslada, en definitiva, el decoro intachable de su madre en relación con su papel de esposa y emperatriz.

El incidente aludido no deja de parecer banal y se presenta casi como una excusa para que aparezca la criatura como portavoz de su madre. En efecto, la voz del pequeño reconoce su falta de pericia en el ambiente cortesano en que nacerá, aunque

<sup>9</sup> La base de datos CATCOM (Ferrer Valls *et. al.*) refiere trece representaciones de la pieza entre 1680 y 1700; todas ellas, salvo dos, tuvieron lugar en un ambiente palaciego.

<sup>10</sup> Castro Rivas, 2017, p. 117.

<sup>11</sup> Pedrosa (2005, p. 17) cita el siguiente villancico para ilustrar esta relación: «Si sale la dama de azul, denota celos / Villancico / El azul, señora mía, / si vos le vestís por celos / yo le tengo por recelos. / Ese azul que vos traéis, / querría, dama, saber, / si es por vos celos tener, / o aplicármelos queréis».

el principio de la nota parece desmentirlo. De acuerdo con varias fuentes diplomáticas, la emperatriz sorprendió en Viena precisamente por su desenvoltura. Este *savoir faire* de los modos cortesanos se traduce, precisamente, en el tono modesto del hijo. Sin embargo, quien todavía no habría experimentado nada por encontrarse en su “retiro” sí que afirma tener práctica de “buen hijo”. De este detalle se deriva un pequeño matiz interesante: por el mero hecho de haber sido concebido, Fernando Wenceslao tendría ya “habilidades” de hijo en tanto que es un conocimiento intuitivo que puede darse desde el vientre de Margarita. Prueba de su práctica es la necesidad que pone de manifiesto (“el menester”) de que Dios vele por la salud del emperador. Esta atención solícita la comparten la madre y el hijo, que se erige pues en representante de ambos.

Como se ha trabajado con anterioridad,<sup>12</sup> para el ojo profano podrían resultar sorprendentemente actuales algunas de las concepciones que se tenían en la Modernidad sobre la vida intrauterina. Si bien conviven con ciertas creencias arcaicas, no son pocos los documentos coetáneos que acreditan la convicción de que desde el interior la criatura tiene ya conciencia o conocimiento de algunas de las cuestiones que acontecen a su alrededor. Ya sea mediante burlas o veras, el hijo no nacido se perfila en documentos como el que nos ocupa capaz de percibir conversaciones y acontecimientos a través de su madre. No sólo, sino que en este caso toma su mano y escribe a su padre, convirtiendo a Margarita en portavoz del hijo que viene. La madre primeriza retrata sus entrañas como el “albergue” del niño, un lugar cálido en que el heredero está aprendiendo ya a ser un descendiente adecuado a su rango, capaz de resolver entuertos.

Sorprende la intimidad que despunta en el juego de Margarita, pues manifiesta en estas pocas líneas la hondura de los lazos que se estrechan entre los esposos con la venida de un heredero. Aunque la cuestión sucesoria y dinástica nunca deja de estar presente en las relaciones entre tío y sobrina, esta breve anotación traslada también la calidez de estar conformando una pequeña familia, como hicieron antes sus antecesores. Solo cabe imaginar el efecto del escrito en el emperador, que estaría disfrutando con la joven de su primer cumpleaños en la Corte y de la ilusión reciente (de apenas unos días) de haber percibido las primeras patadas. Así parece probarlo la conservación de esta nota lúdica, casi infantil, tras la muerte del heredero, con pocos meses, y de la de su madre, que también fallecerá por complicaciones tras su cuarto alumbramiento en 1673, apenas cinco años después que su primogénito. Queda este gesto, íntimo y moderno a un tiempo, como evidencia de la imaginación de su madre y de las probables conversaciones constantes sobre una criatura que ella evoca sencilla aunque con innegables buenos modales.

---

<sup>12</sup> Bonet, 2021.

## Bibliografía

- Bonet Ponce, Clara (2021). La vida (antes de la vida) de don Gregorio Guadaña y otros personajes, *Avisos de Viena*, 2, pp. 26-35.
- Castro Rivas, Jesica (2017). «Responderá aquel que tiene / el más perfecto color»: las *disputationes* de colores en el teatro de Calderón de la Barca, *Anuario Calderoniano*, Vol. extra 2, pp. 111-125.
- Ferrer Valls, Teresa *et al.* *Base de datos de comedias mencionadas en la documentación teatral (1540-1700)*. CATCOM. Publicación en web: <http://catcom.uv.es>
- Pedrosa, José Manuel (2005). La tradición del pleito de los colores del *Cancionero de Baena*: de *Las mil y una noches* y Lope de Vega al repertorio oral hispanoamericano y sefardí, *Cancionero general*, 3, 2005, pp. 9-32.
- Oliván Santaliestra, Laura (2011). "Giovane d'anni ma vecchia di giudizio": la emperatriz Margarita en la corte de Viena, en *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, José Martínez Millán y Rubén González Cuerva (coord.), Vol. 2, Polifemo, pp. 837-908.
- Real Academia Española (1726-1739). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Madrid, España: Imprenta Francisco Hierro. [en línea]. Obtenido el 8 de diciembre de 2021 de <http://web.frl.es/DA.html>
- Vega García-Luengos, Germán (2013). Juegos y pasatiempos con colores en el teatro español del siglo XVII, *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 90:4-5, pp. 845-870. DOI: 10.1080/14753820.2013.802597.



Juan Pablo Mauricio García Álvarez

## **Simetrías caleidoscópicas en la narrativa de Feliciano de Silva**

### **Imágenes múltiples de amor en “La aventura de la crueldad del rey Manatiles” del *Florisel de Niquea I*<sup>1</sup>**

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa  
ORCID: 0000-0001-85707731  
jpmgalv@gmail.com

Uno de los ejercicios literarios preferidos por Silva y que configuran gran parte de los episodios de sus novelas de caballerías será la reflexión sobre los efectos que tiene el amor en el individuo y cómo la libertad de amar estará sujeta por la voluntad de este, y se particularizará de esta forma su capacidad de decidir a quién entregar su ser para amar y saberse amado. Además, se hará un constante énfasis en el trabajo que implica la realización y consumación de la relación entre los amantes. Estas acciones serán puestas en escena por diversos personajes del ciclo amadisiano y de los floriseles sin importar su naturaleza, estamento social, e incluso se desarrollará un sentido pragmático del amor, es decir, los entes de ficción mostrarán distintas facetas amorosas, que van desde la idealización del otro, la transformación en el ser amado o simplemente el enamoramiento con la pretensión de satisfacer necesidades erótico-sexuales, entre muchas más.

Me interesa analizar un episodio en particular y que aparece en la primera parte del *Florisel de Niquea*: “La aventura de la crueldad del rey Manatiles” (I, XV-XVII)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Revisado por Simon Kroll y Fernando Sanz-Lázaro. Esta entrega forma parte de un proyecto que realizo actualmente y que tiene por objetivo posicionar a Feliciano de Silva como un autor de ficción sentimental.

<sup>2</sup> Entre paréntesis se señalará el libro y capítulo en números romanos y las páginas en arábigo.

En este segmento de la novela se ofrece al lector y oyente una curiosa problematización sobre el engaño de amor y los alcances significativos que resultan de la experiencia de padecer este sentimiento. Para ello, Silva elabora un artificio narrativo apoyado en otros géneros literarios (ficción sentimental y teatro) que le permiten explorar los múltiples aspectos derivados de la acción de experimentar amor.<sup>3</sup> A esta estrategia la llamo *simetrías caleidoscópicas*, ardid que consiste en la exposición en distintos niveles ficcionales de imágenes múltiples y paralelas —en unidad tiempo-espacio— encaminadas a hacer que los personajes piensen atenta y detenidamente sobre sus emociones y sentimientos a partir de lo escuchado o visto ante sus ojos; habrá un reconocimiento derivado de las sensaciones causadas por ser escucha de un relato o convertirse en testigo directo de un suceso que estará protagonizado por otros personajes. Esto dará pie a una identificación cognitiva de un personaje con otro(s) al escuchar y observar atentamente un suceso, y que permitirá reflexionar, problematizar y materializar lo realizado por este (estos), procurando con ello un conocimiento que hará resonancia con su actuar mostrado en el relato hasta ese momento.

Pero vayamos por partes, conoceremos en que consiste “la aventura de la crueldad del rey Manatiles” en voz de una doncella que se encuentran Florisel, Silvia y Darinel en su camino por el imperio de Grecia<sup>4</sup>. Aquí se relata la historia de amor entre Galatea y Arpilior que se ve interrumpida por el rey Manatiles, padre del caballero, quien se enajena por la belleza de la princesa, siendo tanto su deseo por poseerla que decide acabar con la vida de a la reina en un arrebató pasional con el supuesto fin de casarse con ella. Al revelarse la relación amorosa entre los jóvenes, el rey, lleno de ira, decide matar ambos como venganza. Ante este hecho, un sabio intercede a favor de la pareja e idea un plan para evitar su decapitación. Haciéndole creer al rey que obedecerá la orden de cortar las cabezas de Galatea y Arpilior, el sabio simulará esta acción gracias a su arte y creará sendas imágenes de los jóvenes que colocará en una huerta que se encuentra en un triángulo formado por tres castillos. El caballero y la doncella serán encerrados cada uno en un castillo ignorando que su amado permanece con vida. Todas las mañanas la princesa acudirá a este lugar para pronunciar un doloroso lamento ante el supuesto cuerpo de Arpilior, quien luce acostado y con su cabeza encima de su pecho. Otro planto, y a medio día, realizará el joven caballero ante la imagen de Galatea, quien se encuentra en la misma posición. El rey Manatiles creyendo que se ejecutó su orden acudirá cada noche para realizar delante de los supuestos cuerpos una suerte de ceremonia con la cual celebra su venganza.

Florisel, después de haber escuchado a la doncella, se siente identificado con el

<sup>3</sup> Para la ficción sentimental en Feliciano de Silva, véase Brandenberger (2012 y 2003) y para la teatralización en la narrativa de Silva, García Álvarez (2016).

<sup>4</sup> En cuanto a las historias contadas por un personaje, véase Sales Dasí (2001) y su función de enlace en González (1991).

suceso por el dolor que sufren los jóvenes ante la imposibilidad de ver concretado su amor:

cosas de maravillar nos avés dicho, y por cosa del mundo no dexaría de ir a ver tan estraña cosa y provar ende mi poder para dar libertada a esos cuitados, que por engaño de tan fuerte experiencia de verdadero amor pasan, aunque por mayor pena tengo yo aquella que sin esperança con ella sostiene la vida, que no está perdida del todo, no puede dar más dolor de la memoria del tiempo ya pasado de su gloria (XIV, 55-56)

Ante este argumento la doncella puntualiza que la afirmación del caballero es correcta, pues el amante sentirá mayor dolor de amor al haber experimentado dicho sentimiento en comparación con alguien que espera la correspondencia del amado y nunca ha puesto en práctica este sentir, y solo se sostiene por medio de la recreación en su imaginación del objeto de deseo amoroso, el cual nunca llega a una concreción<sup>5</sup>. Este presupuesto servirá de parteaguas para que Florisel realice una reflexión sobre los efectos que ha causado el amor en él mismo al estar enamorado de Silvia y no ser correspondido, padeciendo continuamente el desdén de la pastora. Un testimonio en el que se aprecia: 1) la ansiedad que se produce al no hallar una respuesta en el ser amado, creándose en el amante un ir y venir de las emociones<sup>6</sup>, 2) la recreación en la imaginación del amante que elabora escenarios posibles y sostiene el sentimiento amoroso echando mano de una ficción ideal, y que llega a confundirse con la realidad misma<sup>7</sup>, 3) resultado de lo anterior, un engaño de amor que el mismo amante procura en sí<sup>8</sup> y 4) la experiencia de amor, una pragmática amorosa, que, según el caballero, da cuenta del sacrificio realizado por el amante ante la crueldad de la amada sin encontrar alguna razón que justifique su actitud de desdén<sup>9</sup>. Si bien el caballero es

<sup>5</sup> “Bien dezís, señor – dixo la donzella –, mas por razón más sentirá el mal el que por perder la gloria que con él halló en él solo se sostiene, que aquel que jamás en ella halló, porque ya la costumbre de sus males tendrán hecho en el hábito, junto con el remedio de jamás aver sabido que cosa sea bien” (XIV, 58).

<sup>6</sup> “Que él que todo la tiene perdida [a la amada], sólo su pena siente contino en su ser, y no con las continas diferencias qu’el cruel amor contino halla en aquel que con ella sin tenella la sostiene” (XIV, 58).

<sup>7</sup> “Porque esse es ciego teniendo ojos, este juzga lo que oye, no como lo entiende, mas como querría entendedlo; este saca esfuerço sin tener ninguno para sostenerse, con una fingida gloria forçada de maestrías, de vana esperança matizada sin ninguna. Este es al cual haze al que ama no amar a sí, mas aquello que ama; este es el que haze sin figura al que cotino trahe en el entendimiento esculpida aquella cosa en que está convertido. Que veisme a mí, aquí que conmigo contino traigo a esta cruel pastora, y tanta fuerça su imagen en mi entendimiento con su hermosura puesta tiene que muchas vezes, como quien se mira en espejo quebrado, que nos sabe escoger cuál es más su propia figura de las dos en él representadas vee, así yo no sé cuál sea la que más fuerça sobre mi coraçón tiene, la cual pro la mano traigo sola que en el entidimiento contino tengo representada” (XIV, 58).

<sup>8</sup> “Este es el que de sus verdaderas sospechas de ser desamado de lo que ama se quiere engañar, sintiendo el engaño para que su universal señorío se conserve” (XIV, 58).

<sup>9</sup> “¡Ay, donzella, y qué os puedo dezir d’esto y sus condiciones, sino que el tiempo para las dezir faltaría, cuanto la razón que yo para dezillas tengo sobre por la esperiencia que d’él tengo con los continos sacrificios de mi coraçón haze la hermosura de la mi Silvia, que conmigo, sin traerme

consciente de que el amor que siente por Silvia se debe más a su imaginación que a una clara aprobación por parte de la pastora, no deja de hacer énfasis al final de su argumento en el arduo trabajo que ha significado tratar de convencer al ser amado para su aceptación.

La doncella, que lo ha escuchado atentamente —en este momento del relato representa una especie de juez de amor—, decide oír la versión de Silvia y así saber qué tan cierta es la imagen cruel con que Florisel da cierre a su discurso: “bien dan vuestras palabras señal de la verdadera razón que para quejaros de su crueldad tenés. Querría saber su disculpa, para no atribuiros a vós la que sin conocella no tendríades, de tanto amar a quien tan poco, como vós dezís, os ama, puesto que la razón de su hermosura para no la tener tanto os ayude” (XIV, 58). La respuesta de Silvia no se hace esperar y, de manera directa y clara, señala que su supuesto desdén obedece a dos razones: 1) la libertad de la cual goza para elegir a quien entregar su amor<sup>10</sup> y 2) la voluntad de amar, no a quién el amante solicite, sino a quien la amada desee corresponder<sup>11</sup>. Con esto se deja clara la posición de la pastora al no verse sometida a la aspiración con vehemencia del caballero por concretar su amor, sino a la individualidad que posee y a la cual apela para decidir a quién amar. La voz de este personaje femenino es esencial para comprender el debate que Silva reitera en distintas ocasiones a lo largo de sus novelas de caballerías, ofreciendo una imagen de la mujer con la libertad de ejercer en todo momento la potestad de sus acciones, sobre sus cuerpos y la voluntad de entregar su amor a quien ellas decidan amar.

El debate en torno a la libertad de amar y sentir amor, así como la correspondencia entre los involucrados o el engaño que se hace por priorizar la emoción por encima de la razón, se origina a partir de lo relatado por la doncella sobre el amor entre Galatea y Arpilor, lo que potenciará la identificación del dolor amoroso de Florisel con la historia de los jóvenes. Un nivel de ficción secundario (“la aventura de la crueldad del rey Manatiles”) adquirirá relevancia sustancial y logrará afectar la trama principal, de tal forma que se suscitará una problematización y reflexión alrededor de la disyuntiva de cuál es el dolor más intenso al experimentar amor: aquellos que alcanzaron a disfrutar de este sentimiento y del ser amado con plenitud, a pesar de que haya una ruptura tajante o quienes viven en constante desasosiego al tratar de materializar su sentir, revelando así las distintas experiencias

---

a mí consigo, continuamente traigo!” (XIV, 58).

<sup>10</sup> “sin los bienes que allá son sujetos está fortalecido de los de la honra, fortalecidos y matizados con la libertad y voluntad, virtuosa inmutable <za> por la costumbre del virtuoso hábito” (XIV, 59).

<sup>11</sup> “Pues ya la libertad tenía enagenada, por la cual no quiero ser sierva d’el que la fortuna me otorgó que fuese señora, ni pagar tributo aquel de quien continuo lo recibo, oy he querido satisfacer no tanto por satisfacer a vós, como a este cavallero, para que, con amar a quien tales pensamientos tiene, quede satisfecho de los suyos, y la falta del estado sujeto a la fortuna que en mi ver lo supla, con aquel que está sujeto a mi voluntad” (XIV, 59).

de amor que se pueden percibir.

El paralelismo entre dos planos ficcionales con una afectación directa debido a su interrelación no parará ahí. Más adelante, cuando Florisel, primero, y Silvia, después, se conviertan en testigos de las lamentaciones que hacen Galatea y Arpilior ante las imágenes creadas por el sabio, seremos testigos de un paralelismo temporal y espacial de la ficción. La naturaleza caleidoscópica de la narración ahora se apoyará en convenciones propias del teatro con el objetivo de ofrecer una autonomía interpretativa de Florisel y Silvia (espectadores) ante lo expuesto por Galatea y Arpilior (representantes) al explorar sus sentimientos ante la supuesta ausencia del ser amado: la queja amorosa de princesa por la soledad que produce la falta de su amado, incluso decantándose por las llamas del infierno antes que verse sin Arpilior, mientras que el príncipe apelará a aquellos amantes que sobrevivieron a su amor y dejaron memoria a pesar de haber muerto.

Florisel después de haber presenciado el primer lamento de Galatea es movido emocionalmente al ver a la princesa doliente, lo que provoca una serie de reclamos a Silvia: “¡O, mi amada Silvia, mira cuánta fuerza tienes sobre mi libertad, que en mi fuerte corazón en tanta soledad tienes esfuerzo para te cometer”, “essa [la fuerza del anima] tú me la detienes en tu poder forçada contra todo el mío”, “con más razón puedes dezir venir contigo que conmigo y yo en ti sin mí por ti”, “que sola quiero que seas testigo de tu crueldad, pues no quieres ser parte de mi remedio, ni juez para executar en ti la justicia de tu desamor” (XV, 61). No conforme con ello, Florisel recurrirá a la virtualidad de lo presenciado para aseverar, aún más, durante el segundo lamento de Galatea, su dolor de amor: “Silvia, ¿qué te parece de la experiencia que de mi dolor aquí te han dado, pues tan muerto está en ti el amor para conmigo y su remedio, como aquella imagen que la triste infanta por la de su amigo ha lamentado? (XV, 62). Silvia al verse interpelada recurre de nuevo a su posesión del libre albedrío y a la autonomía de elección que tiene para corresponder un amor: “Y creed que más libertad he menester yo para forçar mi voluntad, que vos para alcançallo de mi parte” (XV, 63) y cuando menciona “porque ninguna se gana de aquellas cosas que con libertad de la voluntad para la honra se alcança, sino de aquellas que por ellas la voluntad es constreñida para resistir” (XV, 63). De esta forma, el binomio libertad-voluntad será el configurador de la identidad de Silvia, quien consciente en todo momento de su capacidad por poder ejercer su decisión no dejará de advertir su autonomía, a pesar de los intentos de Florisel por persuadirla.

Por su parte, el planto de Arpilior provocará traer a la memoria de ambos personajes sus dolencias amorosas, así lo describe el narrador: “Pues a Silvia no menos aquellas experiencias el cruel Infierno de Anastarax a la memoria le traía, causándole igual pena que a don Florisel; así que bien repartido estava el dolor así en los que venían como en los que por ellos el suyo contemplavan” (XV, 64). Por tanto, estamos ante un ardid narrativo con tres planos de acción, en una primera instancia: 1) la historia de amor (“verdadero y limpio amor”) de Galatea y Arpilior, 2) el enajenado

y fuera de cordura amor del rey Manatiles (“ciego del cruel amor”) y 3) las reflexiones constantes de Florisel y Silvia al ver las distintas caras de la experiencia del amor de la aventura, lo que permite ejemplificar y observarse a sí mismos en una virtualidad representada por otros personajes (“Agora mi Silvia, ni a ti ni a mi culpo de tan contrarios efectos como el amor en nosotros haze, pues tanta experiencia veo de la poca horden de las cosas”). Incluso, antes de la solución de la aventura en manos de Florisel al matar al rey Manatiles y de develar la verdad junto con Silvia a los jóvenes enamorados, se abre un cuarto plano de ficción. Una referencia a los amores entre Amadís de Grecia y Niquea, quienes sirven de ejemplo para mostrar aún más las diferentes máscaras del amor: “que por cierto no ay seso que baste a saber los secretos de amor. Mas no sé para que me compares las cosas passadas, pues en vuestro Amadís de Grecia y la princesa Niquea vuestra madre tan claras diferencias de amor, trabajos y peligros d’él me podés traer en comparación” (XV, 65), con lo cual se crea una compleja red de perspectivas con una arista en común, haciendo de ello una hiperficción de planos paralelos creados por la historia de diversos personajes y que sirven de espejo a otros.

El ingenio y estilo particular de Silva para configurar la acción narrativa permite, como se ha demostrado, que se creen simetrías caleidoscópicas sobre la experiencia amorosa, ya sea que se concrete o no, además de puntualizar los distintos engaños de amor que sufren diversos personajes. Una unidad tiempo-espacio que se comparte, pero que permite reflexionar a través de la mirada y la problematización de las emociones y sentimientos los alcances sobre el sentir amor desde distintas facetas y prácticas que nacen del individuo.

## Bibliografía

- Blay Manzanera, Vicenta, “La convergencia de lo caballeresco y lo sentimental en los siglos XV y XVI”, en *Literatura de caballerías y orígenes de la novela*, Rafael Beltrán (ed.), Valencia, Universitat de Valencia, 1998, pp. 259-287.
- Brandenberger, Tobias, “Libros de caballerías y ficción sentimental: el taller de Feliciano de Silva”, *Revista de Literatura Medieval*, 15, 1 (2003), pp. 55-80.
- \_\_\_\_\_, *La muerte de la ficción sentimental. Transformaciones de un género iberrománico*, Madrid, Verbum. 2012.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, “El entrelazamiento en el *Amadís* y en las *Sergas de Esplandián*”, en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Tomo 1, Barcelona, Quaderns Crema, 1986, pp. 235-271.
- García Álvarez, Juan Pablo Mauricio, *Teatralización espectacular de lo humorístico en novelas de caballerías de Feliciano de Silva*, Tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2016.

- González, Eloy R., “Tipología literaria de los personajes en el *Amadís de Gaula*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 39, 2 (1991), pp. 825-864.
- Martín Romero, José Julio, “Del fin’amors al neoplatonismo: amor y caballería en la narrativa caballeresca hispánica”, *Tirant*, 11 (2008), pp. 119-142.
- Sales Dasí, Emilio José, “Las historias contadas en el libro de caballerías”, *Revista de Poética Medieval*, 7 (2001), pp. 97-100.
- \_\_\_\_\_, “Ver y mirar en los libros de caballerías”, *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 54,1 (1999), pp. 1-32.
- Silva, Feliciano de, *Florisel de Niquea. Partes I-II*, ed. de Linda Pellegrino, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2015.

Juan Gomis

## «Buscad mujer que no para».

### Imágenes satíricas del parto en pliegos de cordel<sup>1</sup>

Universidad Católica de Valencia  
juan.gomis@ucv.es

La literatura de cordel, ese vasto y variado corpus impreso cuyos títulos circularon con profusión durante más de cinco siglos en España, constituyó un fenómeno cultural de alto impacto, paralelo a los desarrollados en otras tierras europeas, como la *street literature*, la *littérature de colportage* o los *libri popolari*. Sus contenidos, heterogéneos y cambiantes, gozaron de un nivel de difusión desconocido para otras formas impresas más caras y voluminosas. La rapidez con que las prensas podían sacar tiradas de mil o mil quinientos ejemplares de un romance, una relación o una historia, su dinámica difusión por medios y cauces diversos, así como el peso de la oralidad en la recepción de sus textos, que derribaba los muros del analfabetismo, ha permitido a algunos especialistas referirse a la literatura de cordel como un medio de comunicación de masas *avant la lettre*.

De ahí el interés que desde hace décadas ha mostrado la investigación por los contenidos difundidos en esos pliegos sueltos de circulación tan intensa. No se trata de una mirada simplificadora o ingenua, que entendería los textos populares bien como la expresión genuina del pueblo o, por el contrario, como un instrumento alienante o propagandístico en manos del poder político y religioso. Es más bien una interpretación que atiende a los distintos intereses conjugados en torno a la impresión

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto *Desde los márgenes. Cultura, experiencia y subjetividad en la Modernidad: Género, política y saberes* (siglos XVII XIX) [Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades PGC2018-097445-A-C22].



del pliego suelto (el afán del tipógrafo por garantizar su venta, las inclinaciones del público, el celo censor, las estrategias utilitaristas de las autoridades, pero también sus temores), con el fin de analizar en toda su complejidad los modelos de comportamiento o normas imitables difundidas por estos impresos. En los últimos años se han sucedido varios estudios sobre las representaciones femeninas de los pliegos de cordel (Gomis 2007, Iglesias 2014, Baldellou 2015). Como sería de esperar, la imagen del parto desempeña un papel no menor en estas representaciones: son bien conocidas las relaciones de sucesos sobre nacimientos prodigiosos o monstruosos, las loas al virginal parto de María en tantos pliegos religiosos o el encaje de la maternidad en los argumentos de los romances con protagonistas femeninas, desde el robo del bebé por la comadre en *Don Carlos y doña Laura* hasta el instinto asesino de la criminal que ya se manifiesta en su propio nacimiento, al provocar la muerte de la madre. Este es el caso de Clara de Cerdegal y Pacheco, quien «fue al nacer tan homicida / que costó su parto fiero / la vida a su amante madre».

Hay, sin embargo, una tipología de romance en la que el recurso al parto no es tangencial, sino que ocupa el centro del relato. Me refiero a los romances burlescos y, específicamente, a aquellos que buscaban la risa en el vituperio de las mujeres. De estas se criticaba con mordacidad su tendencia manirrota, su holgazanería, su carácter egoísta y mandón, su afición a las modas en el vestir o su gusto por las fiestas y saraos. Y fueron numerosos los títulos que, engrosando esta tradición satírica misógina, se centraron en el parto como motivo idóneo para explotar cómicamente el desequilibrio entre los sexos. Una de las obras de más éxito en este sentido, a juzgar por sus numerosas ediciones en los siglos XVIII y XIX, fue la protagonizada por Juan Lanás: *Coplas muy divertidas de un hombre trabajador del campo, que viniendo de su trabajo halló á su muger cercana al parto y la casa á oscuras. Refiérese la mala noche que pasó el pobre, y lo demás que verá el lector. Compuestas por el licenciado Gorrión* (Valladolid, Imprenta de Fernando Santaren, s.a.<sup>2</sup>). El medio pliego hace uso de un tópico de larga tradición como son los males del matrimonio que padecen los hombres, agravados con la llegada de los hijos. Juan Lanás llega de noche a casa, cansado y empapado tras una jornada de trabajo en el campo, y encuentra a su mujer en la cama con dolores. Le pide que encienda la lumbre, prepare la cena y haga la cama, a lo que ella le responde que se olvide de cenar y descansar, pues está de parto y necesita que se ocupe de todo:

corre por aceite,  
llama a las vecinas,  
mata dos gallinas,  
y avisa a mi madre,  
corre, ves por la comadre;  
toma esta botella,

<sup>2</sup> Puede encontrarse la reproducción digital de los títulos citados, en diferentes ediciones, en el Portal Mapping Pliegos: <http://biblioteca.cchs.csic.es/MappingPliegos/>

te traerás en ella  
 media con decoro  
 de aquel vino rico  
 que vende Ángel Moro;  
 tráete de camino  
 la carne y tocino,  
 garbanzos, y parte  
 a la lonja por el chocolate,  
 bizcochos bañados,  
 azúcar rosado,  
 que debes comprar.

Exhausto y hambriento, entre tropiezos y resbalones, Juan anda de acá para allá cumpliendo con todos los recados. Ya de vuelta en casa, cuando por fin consigue encender la lumbre y poner un puchero a calentar, la comadre le interrumpe porque el parto se acerca y debe estar junto a su mujer. Los dolores aumentan y la partera invoca al cielo, apremiando a Juan para que traiga estampas, velas, relicarios, rosarios y cédulas. Finalmente nace una niña («mala noche y parir hija, / como dice aquel refrán»), pero entonces las tareas de Juan se multiplican. Por un lado, debe ocuparse de la madre:

Dice la partera:  
 beba agua caliente,  
 sople la aceitera,  
 masque unos cabellos,  
 tanto cuanto llegue  
 a vomitar con ellos;  
 la tijera pido,  
 un hilo torcido,  
 la faja y pañuelo;  
 y apretando el nudo con celo,  
 la faja ceñida,  
 la parida en la cena metida  
 la dejó, y ordena  
 que de dos en dos horas beba  
 de caldo una taza,  
 y Juan con cachaza  
 se las puede dar.

Por otro lado, la recién nacida requiere asimismo sus cuidados:

Le dice: es preciso  
 que vaya y no tarde  
 por el albayalde,  
 y en su compañía  
 el jarabe de la peonía  
 se traerá un pocillo  
 con el culantrillo  
 y la escorzonera;  
 y tomando la niña ligera,  
 la que con destreza

la armó con cabeza,  
 y con disimulo  
 la metió el dedito en el culo,  
 la envuelve en la faja,  
 y ella se desgaja  
 al punto a llorar.

La comadre se despide de Juan conminándole a no perturbar el descanso de su mujer pues, de lo contrario —le advierte—, «sube la madre / al gznate y la puede ahogar». Según le explica a un boquiabierto Juan, este es un ser de siete rabos «que todas tenemos» y que, al menor movimiento, profiere terribles bramidos. Asustado ante este portento, Juan Lanas pasa el resto de la noche atendiendo las peticiones de su mujer y calmando los lloros de su hija, hasta que amanece y tiene que volver al trabajo sin haber pegado ojo en toda la noche. Los versos conclusivos de las coplas cargan las tintas contra las mujeres, a quienes culpan de los padecimientos de los maridos: «no se fien de las mujeres, / pues ya conocen sus mañas».

Más allá del tradicional mensaje misógino de la obra, son interesantes sus alusiones a las prácticas cotidianas desplegadas en torno al parto, por muy exagerado o histriónico que sea el tono de las coplas. Una enumeración más detallada la encontramos en la composición valenciana de Carles Ros *Coloqui nou, molt gracios y entretengut, hon se referixen al peu de la lletra totes les cosetes que deuen previndre les señorettes abans de parir, la sujecció que han de tindre al marit, y altres circumstancies que han de guardar les casades: com ho vorà el curios letor*<sup>3</sup> (s.l., s.a.). La obra recomienda a las mujeres tener todos los preparativos del parto listos antes de que se cumpla el séptimo mes de embarazo y ofrece un concienzudo listado de objetos<sup>4</sup>:

os previndreu de carotes  
 totes les mes que podreu,  
 de babosalls, banobétes,  
 faixes, bolquers, gamboixets,  
 pitets, bragues y culeros,  
 ahulles de cap també,  
 cotonpel, polvos de murta,  
 benetes y coixinets;  
 també au de fer prevenció  
 de un barralet de ayguardent,  
 fil de chenova, tisoires,  
 faixadores y blanquet;  
 per a el cap una estopada,  
 la que serà de llinet;

Os prevendréis de *carotes*  
 todas las que podréis  
 de *babosalls, banobetes*,  
 fajas, pañales, cubrecabezas,  
 pechitos, bragas, culeros,  
 agujas de cabeza también,  
 algodón, polvos de murta,  
 vendas y cojines;  
 también habéis de hacer prevención  
 de un barrilete de aguardiente,  
 hilo de Génova, tijeras,  
 fajadoras y albayalde;  
 para la cabeza una estopada  
 que será de lino;

<sup>3</sup> *Coloquio nuevo, muy gracioso y entretenido, donde se refieren al pie de la letra todas las cositas que deben prevenir las señoritas antes de parir, la sujeción de han de tener al marido, y otras circunstancias que han de guardar las casadas: como lo verá el curioso lector.*

<sup>4</sup> Se ofrece una traducción libre. Hay determinados términos muy específicos referidos a la ropa interior para los que no he encontrado traducción.

armilles y camisetas  
de cambrai o llens primer.  
Tot asó ho tindreu a punt  
dins de un curiós tabaquet,  
que la señora comare  
ya jo demanarà a son temps.  
Una faixa gran y ampla  
es molt convenient tingueu,  
per a faixarvos el ventre,  
después que buit lo tindreu.  
També de una cullereta  
prevenció se aurà de fer,  
per a quan hachau parit,  
enconar al infantet,  
y en un poc de melcolat  
de sucre, que es llepolet,  
en la dita cullereta  
lo nini o nina enconeu.

chalecos y camisetas  
de cambrai o lienzo fino.  
Todo esto lo tendréis a punto  
dentro de una canastilla,  
que la señora comadre  
ya la pedirá a su tiempo.  
Una faja grande y amplia  
es muy conveniente que tengáis  
para fajaros el vientre,  
después que vacío lo tengáis.  
También de una cucharita  
prevención se tendrá que hacer  
para cuando hayáis parido,  
calmar al niño,  
y con un poco de jarabe de miel  
y azúcar, que es bien dulce,  
con la dicha cucharita  
al niño o a la niña calmáis.

El *col·loqui* ofrece otros minuciosos consejos, como dar limosna en el convento de la Merced o del Carmen cuando llegara el momento del parto para que «tocaran a partera», de modo que la gente dijera, al oír las campanas: «Dios la libre y saque del peligro rápido». Se alecciona también sobre la lactancia, que no se debía iniciar antes de los tres días tras de parto, «para quitar el calostro / no dañe al angelito», o sobre la elección de los padrinos, que habían de ser gente de dinero: «dan buenas estrenas / para el día del bautizo; / si muere, pagan la guirnalda / la mortaja y a los enterradores». Se enumeran las reliquias que el bebé debe llevar consigo para librarle de todo mal o los remedios para hacerlo engordar. A pesar de que, por lo general, los *col·loquis* eran obras burlescas, esta composición de Carles Ros no denota ninguna intención cómica, sino que más bien debe entenderse, tal y como su título indica, como una serie de consejos dirigidos a preparar el parto, sin duda interesantes desde el punto de vista de la cultura material.

Volviendo al parto como recurso satírico, el tópico de los desvelos del marido cuando llega el alumbramiento es explotado también en la *Nueva relación y divertido romance de Marcos de Cabra* (Madrid, Despacho de J.M. Marés y Compañía, s.a.). La obra comienza con la boda del protagonista con Juana Chamorro, en la que reciben como regalos un buen número de animales, todos ellos preñados: una burra, una perra, una gata, una yegua, una vaca, una gallina, una cabra y una cerda. A los tres meses, Juana se pone de parto (el romance no desliza ninguna extrañeza respecto al breve tiempo transcurrido entre la boda y el alumbramiento), lo que exige una frenética actividad por parte de su marido:

y Marcos como un cohete,  
sin parar pie ni patada  
trajo la comadre a cuestras  
para que no se enlodara,  
donde con felicidad

parió la señora Juana:  
 corriendo trajo el fajero,  
 corriendo la echó en la cama,  
 corriendo puso el caldero,  
 corriendo calentó el agua,  
 corriendo ciñó al infante,  
 corriendo le remudaba,  
 corriendo trajo la miel,  
 corriendo la sartén saca,  
 corriendo hizo las torrijas,  
 corriendo se las dio a Juana.

Cuando Marcos cree que ha llegado el momento de descansar, se desencadenan uno a uno los partos de todos los animales. Las exigencias de Juana se equiparan a las de cada una de las hembras, como exclaman los últimos versos del romance, referidos a los antojos que Marcos tendrá que satisfacer a partir de entonces, las quejas que tendrá que soportar y todo el trabajo que comportará semejante concentración de parturientas:

y yo en tanto que gruñen  
 estoy rabiando el alma,  
 pues son las tres de la tarde  
 y aún no he comido nada,  
 sino es andar como un tonto  
 de la muger a la vaca,  
 desde la yegua a la burra,  
 desde la cerda a la cabra,  
 de la gallina a los pollos,  
 desde la perra a la gata,  
 y las ganancias que tengo  
 al cabo de la jornada  
 es que no veo a los toros  
 mas que por una ventana;  
 y así, amigos, si os casáis  
 buscar muger que no para,  
 y no tendréis cosa alguna  
 mas que vosotros en casa,  
 y no tendréis la fortuna  
 que tuvo Marcos de Cabra,  
 que a tres meses de casado  
 tuvo ocho partos en casa.

La inversión de la realidad en que basan estos romances y coplas su comicidad, presentando el parto como un trance para el marido, y no para la mujer, es llevada al extremo en *El parto del gallego* (Córdoba, Fausto García Tena, s.a.). El pliego, en el que resuenan los ecos de obras carnavalescas como el entremés *El parto de Juan Rana* o el romance de *Hernando de la Haba* (Resta 2015), está sin embargo despojado de todo elemento mágico, al consistir su argumento en el engaño al que es sometido un criado por sus amos. El sirviente, de origen gallego, envidia los cuidados que todos

dedican a su ama embarazada, y siente el deseo de imitarla:

¡Ay pardiez, si consigo  
 quedar preñado!  
 ¡Qué vida tan holgada  
 y qué regalado!  
 Qué buenas empanadas,  
 pastelones y carnes asadas,  
 pichones y codornices,  
 liebres, pavos y perdices;  
 conejos como camellos,  
 y seré rey entonces de los gallegos.

El engaño a que es sometido por sus amos, una criada y un boticario, no exento de elementos escatológicos, tiene pues como origen la popular imagen dicotómica del embarazo y parto como estado de holganza y satisfacción de antojos para la mujer, y de exigencia y actividad frenética para el hombre, recogida en pliegos sueltos como los analizados.

Tal y como demostró Arlette Farge en su célebre estudio sobre los textos misóginos de la *Bibliothèque bleue*, la literatura popular impresa difundió entre los siglos XVII y XIX numerosos textos burlescos en los que la crítica a las mujeres gozó de un puesto principal. La imagen del parto presentado como momento de padecimiento masculino contribuyó, a través de la risa y la inversión de roles, a ahondar en el desequilibrio y el contraste entre los sexos, tan presente en otros tantos pliegos sueltos, pliegos que con frecuencia constituyeron una suerte de lente deformadora que expresó de modo grotesco las diferencias entre condición femenina y condición masculina. La cuestión, siempre esquiva, sobre las diversas lecturas y apropiaciones que de tales textos pudieron hacer sus dispares públicos tan solo nos permite preguntarnos cuáles serían sus reacciones al leerlos y escucharlos: ¿reirían de buena gana ante la imagen de un hombre sometido a los caprichos de su mujer?, ¿se sentirían identificados con ella y encontrarían gracioso su tono hiperbólico?, ¿jalearían los versos de advertencia contra las mañas femeninas? Y ellas, ¿encontrarían cómico el ajeteo del marido solícito, o abuchearían al coplero por despreciar los padecimientos de la parturienta? El horizonte de recepción del texto impreso en su época está siempre envuelto en sombras, y todavía más en el caso de la literatura popular, lo que nos obliga a no dar por sentada ninguna respuesta. Los senderos de la risa suelen ser inesperados aún hoy, cuanto más en tiempos pasados.

**Bibliografía**

Baldellou, Daniel (2015), “El ascenso a la masculinidad: mujeres transgresoras en la literatura popular del siglo XVIII”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 21, 205-236.

Farge, Arlette, ed. (1982), *Le miroir des femmes*, Paris: Montalba.

Gomis, Juan (2007), “*Porque todo cabe en ellas*: imágenes femeninas en los pliegos sueltos del siglo ilustrado”, *Estudis. Revista de Historia Moderna* 33, 299-312.

Iglesias, Abel (2014), “La representación de la mujer en las relaciones de sucesos”, *Revista Internacional de Historia de la Comunicación* 2, 1-22.

Resta, Ilaria (2015), “Cuerpo grotesco y carnavalización en el mito del hombre preñado: *El parto de Juan Rana* en clave bajtiniana”, *Arte Nuevo* 2, 144-161.

Kurt Kriz

## La bucarofagia en el Siglo de Oro

### Los efectos deseados y los efectos secundarios dañinos por la salud<sup>1</sup>

Universität Wien  
kurt.kriz@hotmail.com

Durante el Siglo de Oro y, muy especialmente en el siglo XVII, se puede constatar una práctica cosmética que alcanzó una difusión sin precedentes: la ingesta de barro o arcilla por parte de damas y doncellas. Velázquez immortalizó esta moda aristocrática en *Las Meninas*, poniendo en la mano de la dama Maria Agustina Sarmiento un *búcaro* —recipientes para conservar, saborizar, perfumar y enfriar el agua— sobre una bandeja de plata, que ofrece a la princesa Margarita de Austria. El cuadro, así, muestra la fuente principal de barro de la que se proveían las mujeres adictas a él.

El barro se comía en diferentes preparaciones. Por una parte, podía consumirse en forma de búcaros. Estos se llenaban de agua y, al cabo de un tiempo, el líquido permeaba la arcilla por lo que, tras aproximadamente una hora, se evaporaba la mitad, lo que enfriaba el resto. Era costumbre beber agua fresca y *comer el recipiente después*.

Por otra parte, se comía en forma de *golosinas* (pequeñas porciones de barro que las damas llevaban como cuentas de collares), por lo que Covarrubias describe estos trozos de búcaro como «golosinas viciosas».

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P32263-G30).



En España se producían búcaros en Toledo y Badajoz, pero los más famosos provenían de Estremoz en Portugal. Buen ejemplo de ello da Isabel de Portugal, quien, en su boda con Carlos V, aporta como dote, entre otras cosas, diecisiete búcaros de Montemor-o-Novo, localidad alfarera en la región del Alentejo, cerca de Estremoz (Seseña, 2009, p. 32). No obstante, también se valoraban extraordinariamente los búcaros procedentes del Nuevo Mundo, sobre todo los de Tonalá, en México.



Imagen 1 Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, *Las Meninas*, 1656.

Nos interesa, en primer lugar, conocer por qué las damas del siglo de Oro comían barro, cuáles eran las consecuencias de la bucarofagia y por qué llegaban a desarrollar esta adicción. Las principales razones que las llevaban a ello eran cinco, a saber: blanquear la piel, adelgazar, provocar la contracepción, contrarrestar la hipermenorrea y potenciar la fecundidad.

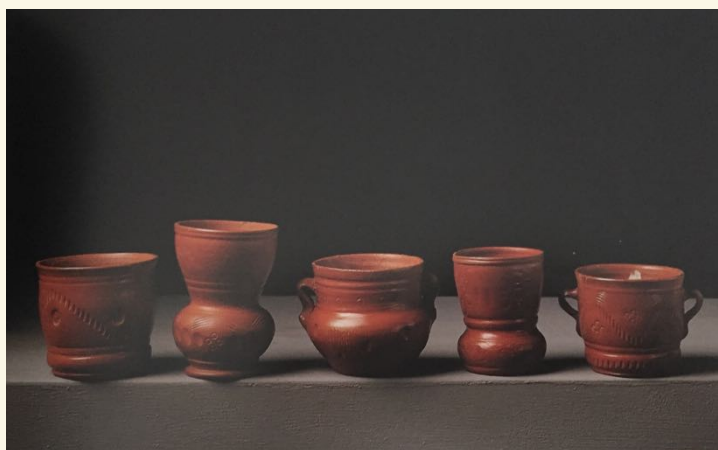


Imagen 2 Búcaros de barro de Estremoz (s. XVI-XVII).

Como sabemos, durante la época, la palidez del rostro era muy deseada ya que se consideraba expresión de la máxima belleza. Esta podía conseguirse mediante la ingestión de barro cocido. El mecanismo consistía en hacer palidecer la piel a consecuencia de una anemia que, a su vez, es el resultado de un trastorno de la resorción del hierro en el intestino debido a la presencia de la arcilla. Esto es, se trataba de una anemia, por deficiencia de hierro, aunque ya entonces, se sabía que esta forma de anemia se podía tratar y mejorar con la aplicación de hierro. Los paseos hacia las fuentes de agua ferruginosa eran conocidos, por lo que muchos poetas, como Lope de Vega, los describen.

¿Pues tú, con manto?  
Di luego dónde llevaste  
a mi prima, o por los labios  
te haré tomar el acero  
que a nuestras honras has dado. (*El acero de Madrid*, vv. 3166-3170)

Como estas salidas también eran usadas como excusa para encuentros amorosos, la expresión *pasear el ferro* adquirió también una connotación sexual. También se preparaba agua de hierro sumergiendo piezas del metal en agua durante unas horas.

Las damas también usaban el barro para adelgazar. Su uso se popularizó cuando el canon cortesano del Siglo de Oro dictaminó que las mujeres debían ser extremadamente delgadas y pálidas. Quevedo, en su *Casa de Locos*, escribe: «Unas daban en comer barro para adelgazar, y adelgazaban tanto que se quebraban. Andaban estas más amarillas que las otras».

Por la presencia del barro en el intestino, que cubría sus paredes, una resorción de los nutrientes importantes de los alimentos, no solo las proteínas sino también la grasa, no era posible, y esto era lo que llevaba a esas mujeres a adelgazar.

Además, las mujeres se valían también de la bucarofagia como anticonceptivo, un hecho que, a mí, como ginecólogo, me resulta mucho más interesante. El reumatólogo Antonio Castillo-Ojugas (2006, p. 45) afirma «que su principal acción era hacer desaparecer el flujo menstrual. Y eso es lo que buscaban las mujeres tomando el barro». Aunque Giner de los Ríos (1890, p. 119) escribe que «las señoras, después de beber el contenido, comían el vaso; y se cuenta que, para evitar este abuso tan pernicioso a la salud, los sacerdotes hubieron de prohibirlo en el confesionario» pero, como se explica en las próximas líneas, la primera razón por la que la Iglesia prohibió la bucarofagia era la sospecha sobre su efecto anticonceptivo.

El marqués d'Harcourt, diplomático galo, escribe una carta desde Madrid en el año 1689 que contiene las siguientes líneas:

Le suplico diga a la senora de Torcy que le he reunido una buena cantidad de búcaro, pero que estando al punto de entregársela a su correo, mi capellán quiso excomulgarme, puesto que les está vedado a los sacerdotes dar absolución a las

mujeres que los comen, por cuanto tal cosa va contra la generación. En lo que atañe a mi mujer, no tengo escrúpulos. La dejaría comer todo el que quisiera, porque acabará arruinándome con su prodigiosa fecundad. (*Le duc de d'Harcourt à M. de Torcy*, fol. 239v)

Aunque por algunas insinuaciones en la literatura ya apuntan a que las mujeres usaban el barro como anticonceptivo, estas líneas atestiguan que el efecto era de conocimiento general y las mujeres lo usaban para evitar quedar embarazadas. Según la opinión médica en el Siglo de Oro, la arcilla taparía todos los humores y de ahí su poder. La explicación actual de la infertilidad de las opiladas es otra: sabemos que la función de los ovarios depende del eje hipotálamo, hipófisis y ovarios, que constituye un sistema muy complejo. La opilación por el consumo de barro y, en consecuencia, el malestar de las afectadas, produce excesivo estrés al organismo, causando una disfunción en el susodicho eje<sup>2</sup> y, por este motivo, desaparece la menstruación regular como señal del funcionamiento del sistema reproductivo femenino. Esta situación es comparable a la que sufrían muchas mujeres durante la Guerra Mundial, lo que la literatura médica en alemán recoge como *Fluchtamenorrhoe*, que describe la falta de la menstruación por causa del estrés durante la huida (Brugsch, 1949. p. 296).

También se creía que esta costumbre ayudaba a aliviar la hipermenorrea, que es la forma con la que se denomina a una menstruación muy fuerte y que, en algunos casos, puede desembocar en una anemia ferropénica.



Imagen 3 Juan Bautista Martínez del Mazo,  
*La infanta doña Margarita de Austria*, 1665.

<sup>2</sup> Según me explicó el profesor Winfried Rossmantih en una entrevista que le hice en Baden Baden el 14 de mayo de 2020.

En el retrato del pintor Juan Martínez del Mazo de una quinceañera infanta Margarita, puede observarse una palidez patológica que Castillo Ojugas atribuye a una hipermenorrea (Castillo-Ojugas, 2007). Sabemos que los médicos del Siglo de Oro recomendaban el barro como remedio contra esta. En efecto, el principio era el mismo que en el caso de la contracepción: la desaparición de la menstruación a consecuencia del estrés que sufre el cuerpo y por falta de la hemorragia mejoraba la anemia ferropénica.

En el Siglo de Oro aún se consideraba la opinión hipocrática de que, aparte del semen masculino, también existía el semen femenino, y ambos se unían durante la fecundación. Para prolongar el tiempo de la fusión y que se acoplaran las efusiones mejor, los médicos recomendaban comer barro con la idea que este dificultara el flujo de los humores y, de esta manera, incrementara la posibilidad de fecundación.

Pero, como veremos después, en el caso de la Reina Maria Luisa de Orleans, los efectos secundarios nocivos del barro también podían causar severos problemas de salud. Estos efectos secundarios eran, principalmente dos: la opilación y el fallo hepático.

El mayor problema era la opilación que se formaba como consecuencia de la bucarofagia. Para el intestino resultaba imposible asimilar los trozos de arcilla y, muchas veces, las mujeres terminaban sufriendo una oclusión intestinal y perforación del colon, a pesar de que el uso de purgantes en esta época ya era conocido. El fatal desenlace estaba programado.

La condesa francesa D'Aulnoy dio cuenta de esta costumbre en un diario escrito después de visitar a la princesa de Monteleón en Madrid en 1679: «Ya os he dicho que tienen una gran afición por esa tierra, que ordinariamente les causa una opilación: el estómago y el vientre se les hinchan y se ponen duros como una piedra, y se les ve amarillas como las cañas».

Aquí tenemos una descripción clásica de una oclusión intestinal o, como dicen los médicos, un *íleo*. Muy probable la condesa describe precisamente esto al decir «duros como una piedra», porque, en el caso de íleo, el paciente suele presentar el abdomen hinchado y duro como consecuencia de la defensa muscular abdominal en el caso de que el intestino ya esté perforado.

Resulta de un especial interés el caso de la reina Maria Luisa de Orleans, primera esposa de Carlos II el Hechizado, porque aquí la ingestión de barro fue prescrita por los médicos de la Corte con el propósito de dar más tiempo al semen masculino y al femenino para conjugarse. Naturalmente, este tratamiento resultó infructuoso porque Carlos II sufría de la aberración cromosómica conocida como síndrome de Klinefelter, uno de cuyos síntomas es la aspermia. Por ello, el único efecto fue que la reina probablemente muriera a consecuencia de obstrucciones intestinales causadas

por la ingesta de barro.

Está probado, que «en su última merienda comió, además de ostras frías y aceitunas, también barro de Chile como acostumbraba» (Piga y Carro, 1948, p. 39).

En la autopsia que llevó a cabo el médico Francini describe los intestinos, duodeno y yeyuno, dilatados violentamente por los gases y como convulsos, de modo que los movimientos peristálticos parecían anulados del todo antes de morir. El vientre grande y lleno de gases (Piga y Carro, 1948, p. 44). Signos típicos de una peritonitis probablemente en el fondo del colon perforado por la opilación causada por la ingestión del barro.

La descripción de la francesa D'Aulnoy de las damas adictas a la bucarofagia, «y se les ve amarillas como las cañas», da a entender que estas padecían una ictericia grave por la congestión en las vías biliares. En efecto, la opilación afecta no solo al intestino, sino también los conductos biliares. De esta manera, se podía llegar a desarrollar una ictericia por causa de un obstáculo del flujo de bilis, que casi siempre tenía un desenlace fatal por fallo hepático.

Ya advertía Lope de Vega en *El esclavo fingido* (vv. 2637-2640) del peligro que asumían las damas dándose a la práctica de comer barro:

Siempre aquel rostro amarillo  
me pareció mal de ella.  
Reniega tú de mujer  
que se come medio jarro.

Considerando todas las razones que sedujeron a las mujeres para comer barro, no solo la de blanquear la piel y el uso como contraceptivo, sino también las terapéuticas, me atrevo decir que la bucarofagia era una adicción muy peligrosa cuyos beneficios no compensaban, ni remotamente, los peligros a los que se exponían las afectadas. El riesgo era aún mayor si se tiene en cuenta que la medicina en el Siglo de Oro carecía de remedios para tratar un ileo como el uso de purgantes efectivos, y aún menos existía un tratamiento que permitiera sobrevivir una perforación intestinal. Lo mismo es aplicable a una congestión en los conductos biliares acompañado de ictericia, por lo que siempre tenía un desenlace fatal. Afortunadamente, la idea de la belleza fue cambiando con el paso de los siglos y, ante los peligros que llevaba la bucarofagia, sus huellas se pierden completamente en el siglo XIX.

## Bibliografía

- Le duc de d'Harcourt à M. de Torcy*, 6 de abril de 1698, Archives du Ministère des Affaires Étrangères. Archives Diplomatiques, Correspondance politique, Espagne, vol. LXXVIII, París.
- Brugsch, J., *Die Therapie an den Berliner Universitätskliniken*, Berlín, Urban und Schwarzenberg, 1949.
- Castillo-Ojugas, A., «Bucarofagia (comer barro), una curiosa costumbre de nuestro Siglo de Oro», *Los Reumatismos*, 18, 2006, pp. 44-46.
- Castillo-Ojugas, A., «Un remedio para incubir embarazos y disminuir la menstruación», *Los reumatismos*, 21, 2007, pp. 46-47.
- D'Aulnoy, M.C., *Viaje por España en 1679*, trad. L. Ruiz Contreras, Madrid, Ediciones La Nave, 1920.
- Giner de los Ríos, H., *Artes industriales desde el cristianismo hasta nuestros días*, Barcelona, Antonio López, 1890.
- Piga, A. y Carro, S., *Informes sobre la causa de la muerte de la Reina María Luisa de Orleans*, Madrid, Imprenta Cosano, 1948.
- Seseña, N., *El vicio del barro*, Madrid, Ediciones elViso, 2009.

## Imágenes

- Imagen 1: Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, *Las Meninas*, 1656, Madrid, Museo Nacional del Prado.  
<https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/las-meninas/9fdc7800-9ade-48b0-ab8b-edee94ea877f> [8.12.2021].
- Imagen 2: Búcaros de barro de Estremoz (s. XVI-XVII), Patrimonio Nacional.  
<http://xsierrav.blogspot.com/2020/06/las-meninas-v-bucarofagia.html> [8.12.2021].
- Imagen 3: Juan Bautista Martínez del Mazo, *La infanta doña Margarita de Austria*, 1665, Madrid, Museo Nacional del Prado.  
<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-infanta-doña-margarita-de-austria/88462bf7-a4f2-4238-901e-8541105293d5> [8.12.2021].

Simon Kroll

## **„Hören, was um die Worte herumklingt“ Hans Schlegel als Übersetzer und Vermittler<sup>1</sup>**

Universität Wien  
simon.kroll@univie.ac.at

Trotz der teils etwas befremdlichen Einlassungen in jüngsten Debatten über den Status von Übersetzern in unserer Gesellschaft, kann man wohl postulieren, dass diese kaum zu den privilegierten Teilen des Literaturbetriebs zählen dürften. Wer kennt schon die Übersetzer der internationalen Bestseller, die den globalisierten Literaturbetrieb am Laufen halten? Und dennoch gilt als erfolgreich, wer in möglichst viele Sprachen übersetzt wird. Wenn solche Zahlen kolportiert werden, schert sich kaum jemand um den- oder diejenige, die am Schreibtisch saß und überlegt hat, wie ein bestimmter Text am besten in der anderen Sprache klingt, welche Wendungen einen Eindruck vom Ausgangstext bieten, wie sich Rhythmen in einer Sprache darbieten lassen, wie man ein Gefühl von jenem Anderen erlangen kann und dabei doch die Koordinaten seiner eigenen Sprache verwenden muss. Man möchte meinen kein Berufszweig eigne sich weniger für eine Debatte, bei der es letztendlich um die menschliche Fähigkeit der Empathie geht.

In diesem Text soll es um einen Übersetzer gehen, der trotz eines gewissen Außenseitertums beachtliche Erfolge hatte, heute jedoch als fast gänzlich vergessen gelten darf. Die Rede ist von Hans Schlegel, geboren 1882, dauerhaft in Barcelona wohnhaft ab den 30er Jahren, wo er 1957 auch verstarb. Verheiratet mit Maria-Vera Szentmiklossy, war er im Brotberuf Chemiker bei der Unión Química y Lluç, einer

---

<sup>1</sup> Lektoriert von Marie-Louise Fürnsinn und Hannah Fischer-Monzón. Dieser Artikel ist Teil des FWF-Projektes P 32563, *Sound and Meaning in Spanish Golden Age Literature*.

Tochtergesellschaft der IG Farben in Barcelona. Seine eigentliche Leidenschaft aber galt der Literatur, insbesondere dem Theater, und dem literarischen Übersetzen. Das spanische Barocktheater lernte er eher zufällig während einer Zugreise kennen. Auf einer Fahrt von Barcelona nach Granada im Jahre 1914 kaufte er sich an einer Station *La estrella de Sevilla*, verschlang das Stück regelrecht und schuf sich in den folgenden Jahren eine beachtliche private Sammlung an Handschriften und Drucken des Siglo de Oro, die leider die Wirren des spanischen Bürgerkrieges nicht überlebte.

Ab den 30er Jahren übersetzte Hans Schlegel spanisches Barocktheater und war damit durchaus erfolgreich. 1935 wurde beispielsweise *La estrella de Sevilla* im Coturno (einem deutschen Theater in Barcelona) auf Deutsch in Schlegels Übersetzung aufgeführt. Auch die spanischen Aktivitäten zur (Wieder-)entdeckung des spanischen Siglo de Oro verfolgte er sehr genau. So schrieb er Federico García Lorca 1935 zu dessen Aufführung von *La dama boba* (Lope de Vega) in Barcelona:

Me permito transmitirle mis más expresivas felicitaciones por el éxito de *La dama boba* de Lope de Vega, arreglada por Vd. Raramente he visto una función tan culta y excelente y una adaptación tan perfecta y tanto en el espíritu de Lope. Desde mucho tiempo me ocupo con la traducción al alemán de las obras del fénix, habiendo terminado hace poco *La estrella de Sevilla*. Desde unos dos meses traduciendo *La dama boba*. Hacia el fin del mes de octubre, en ocasión de un festival en honor de Lope de Vega daremos en el teatro alemán de Barcelona *La Estrella de Sevilla* en mi refundición para el teatro alemán (Toscano, 2018, S. 49f).

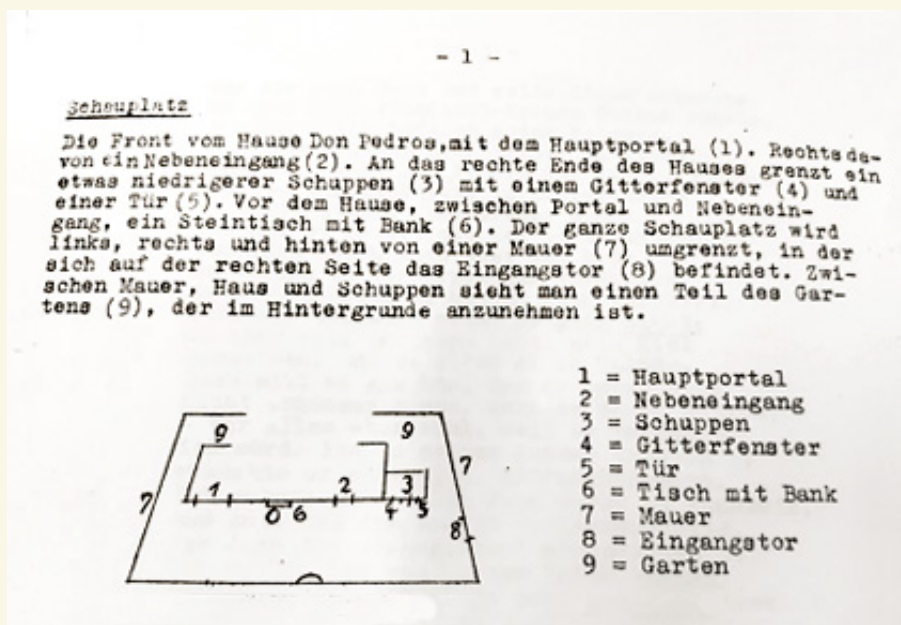
Hans Schlegels Vorliebe galt vor allem Lope de Vega, von dem er circa 50 Stücke übersetzte. Neben diesem beeindruckenden Umfang seiner Übersetzertätigkeit, zeichnet seine Arbeit jedoch ein anderer Aspekt aus, der ihn klar von den Romantikern unterscheidet. Seine Übersetzungen sind von Anfang an für die Bühne konzipiert. So nimmt er sich zum Beispiel mehr Freiheiten bei der metrischen Übertragung und auch bei der Gestaltung des Plots. Hans Schlegel schreibt über seinen freien Übersetzungsstil: „Als in der Romantikerzeit das Interesse für das altspanische Theater erweckt wurde, glaubte man, in der sklavischen Nachahmung der spanischen *Form* das Wesentliche zu sehen, bedachte aber nicht, dass bei einem Bühnenwerke die klare, leichtverständliche Wiedergabe des *geistigen Inhalts* sehr viel wichtiger ist als die äußere Form.“ (Schlegel, 1956, S. 30f) Hans Schlegel geht es nicht um eine Wiedergabe der Form, dennoch schreibt er eben nicht formlos, sondern verleiht seinen Texten Rhythmus und Kraft, die vielleicht sogar stärker als die Übersetzungen der Romantiker, einen Eindruck von der sprachlichen Sogkraft der Verse Calderóns und Lopes vermitteln können. Er versucht gerade nicht wie die Romantiker spanische Metrik im Deutschen zu imitieren, sondern die Effekte der spanischen Texte mit deutschen Mitteln neu zu schaffen. Völlig zu Recht hat er mit diesen Übersetzungen eine regelrechte Lope-Mode in Deutschland ausgelöst. In den



50er Jahren wurden seine Übertragungen mit teils großen Erfolgen auf deutschen Bühnen gespielt. Noch in den 90er Jahren kam eine Inszenierung der *Klugen Närrin* auf 56 Aufführungen, eine Zahl, die die fast jährlichen Aufführungen von *La vida es sueño* nur selten erreichen.

Als in den 50er Jahren auch Sor Juana wieder von einem größeren Publikum entdeckt wurde, machte er sich auch daran Texte der mexikanischen „décima musa“ zu übersetzen. Von dieser Arbeit hat sich ein Schreibmaschinen-Typograph von *Los empeños de una casa* in Schlegels Übertragung, *Entführung*, erhalten. Auch diese darf jedoch leider als vergessen gelten, da sie in der Übersetzungsanthologie von Pérez Amador-Adam mit keinem Wort erwähnt wird. Dies ist durchaus bedauerlich, da es sich bei *Los empeños de una casa* / *Entführung* um die einzige deutsche Übertragung der weltlichen Theaterstücke Sor Juanas handelt. Im Folgenden möchte ich Schlegels Übersetzung vorstellen und auf diese Weise einige grundlegende Prinzipien seiner Arbeiten darlegen.

So lässt sich zunächst festhalten, dass Hans Schlegel seine Übersetzungen immer von der Bühne aus denkt, da er auf den ersten Seiten nicht nur Ausspracheschwierigkeiten klärt, sondern auch eine Bühnenskizze anführt. Ich reproduziere hier seine Zeichnung für *Los empeños de una casa*.



Auch dem Personenverzeichnis widmet er seine volle Aufmerksamkeit, was dafür spricht, dass er die Texte als Grundlage für ein performatives Geschehen las und nicht als poetisch-philosophische Dissertationen. Er selbst sagt über andere Übersetzungen: „In zahlreichen Fällen ist sogar das Personenverzeichnis irreführend, ungenau und unvollständig; außerdem nennt es fast immer nur die Vornamen der handelnden Personen und gibt keine Auskunft über Alter, Rollenart, oder verwandtschaftliche Beziehungen innerhalb der einzelnen Figuren“ (Schlegel, 1956, S. 51).

Schlegel hat seine Übersetzungen gründlich auf ihre Aufführbarkeit abgeklopft, und dies dürfte einen entscheidenden Beitrag zu dem Erfolg seiner Übertragungen auf der Bühne geleistet haben. Mit ähnlicher Genauigkeit las er auch die Regieanweisungen: „Und selbst diese Hinweise [die kurzen Regieanweisungen] sind sehr oft vergessen und stiften Verwirrung, weil man dann zunächst gar nicht mehr beurteilen kann, wer eigentlich noch auf der Bühne steht und welche Personen abgegangen sind, oder wann neue aufgetreten sind“ (Schlegel, 1956, S. 51). Findet er derartige Ungenauigkeiten vor, scheut er sich nicht als Übersetzer klare und genaue Regieanweisungen einzufügen.

Hinzu kommt seine Verssprache, die ich hier an einem Beispiel demonstrieren möchte. In *Los empeños de una casa* gibt es eine berühmte Szene, in welcher der *gracioso* sich als Frau verkleidet. Auf Spanisch klingen die Verse so:

Lo primero, aprisionar  
me conviene la melena,  
porque quitará mil vidas  
si le doy tantica suelta.  
Con este paño pretend  
abrigarme la mollera;  
si como quiero la pongo,  
será gloria ver mi pena.  
Ahora entran las basquiñas.  
¡Jesús, y qué rica tela!  
No hay duda que me esté bien,  
porque como soy morena  
me está del cielo lo azul.  
¿Y esto qué es? Joyas son estas;  
no me las quiero poner,  
que ahora voy de revuelta.  
Un serenero he topado  
en aquesta faltriquera;  
también me le he de plantar.  
Cúbrame esta pechuguera.  
El solimán me hace falta;  
pluguiese a Dios, y le hubiera,  
que una manica de gato  
sin duda me la pusiera;  
pero no, que es un ingrato,  
y luego en cara me diera.  
¿La color? No me hace al caso,  
que en este empeño, de fuerza  
me han de salir mil colores,  
por ser dama de vergüenza<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Los empeños de una casa*, vv. 2411-2440.

Hans Schlegel macht daraus folgende Verse:

Zuerst muss ich das schwarze Lockenhaar  
zu bändigen versuchen, denn wenn ich  
es offen sehen ließe, würden sich  
die Männer viel zu schnell in mich verlieben  
Mit diesem Spitzentuch bind' ich es ein,  
und durch den kühnen Schwung, den ich ihm gebe,  
wird aller Gram, der mich bedrückt, zu Glück.  
Und jetzt den seidnen Rock. Oh, welche Pracht!  
Kein Zweifel, dieser kleidet mich am besten,  
denn weil ich eine dunkle Schönheit bin,  
steht hellblau mir am besten zu Gesicht.  
Und was ist das? Ah, Leonors Juwelen.  
Sie anzulegen wäre ungehörig;  
zurück mit euch, denn ihr gehört mir nicht!  
Dies ist ein seidnes Kopftuch für die Nacht,  
das pflanze ich mir auch noch auf das Haupt.  
Und dieses hier? Ein spinnwebfeiner Brustlatz;  
mit dem bedecke ich mir keusch den Busen.  
Ein bisschen Schminke brauchte ich wohl noch,  
doch welche Farbe? Nein, das ist nicht nötig,  
ich bin ja so schon in bedrängter Lage  
und werde ganz gewiss von selbst erröten;  
ich bin ja eine tugendhafte Jungfrau<sup>3</sup>.

Die spanische Romanzenform verwandelt sich in einen 5-hebigen, jambischen Blankvers, beide Verse sind in ihren jeweiligen Traditionen typisch für das klassische Versdrama, sie eröffnen also einen ähnlichen Resonanzraum, ohne dass Schlegel spanische Metrik mit deutschen Worten schreiben müsste. Jenseits dieser Formsprache scheint mir Hans Schlegel ganz besonders gut den Ton der Szene zu treffen. In beiden Texten braucht man sich nur ein wenig auf den Rhythmus der Verse einzulassen, um den Tonfall dieses leicht affektierten *gracioso* zu hören, der sich mehr und mehr für seine weibliche Rolle begeistert und diese immer weiter perfektioniert und schließlich von sich selbst als Frau spricht. An dieser Stelle lässt sich keine weitere Übersetzung heranziehen, um einen Vergleich anzustellen, dennoch wird schnell klar, dass Schlegel einen ganz anderen Ton trifft als zum Beispiel Gries in seinen Calderón-Übersetzungen. Das dürfte sicher auch an seiner hervorragenden Kenntnis des Spanischen und insbesondere des spanischen Barocktheaters liegen. Er selbst stellte durchaus hohe Anforderungen an die Übersetzertätigkeit: „Allererste Vorbedingung ist, dass der Übersetzer in den Geist der Fremdsprache so tief eingedrungen ist, dass er vor allem auch diejenigen Dinge hört, die um die Worte herumklingen, und die oft nicht in den Wörterbüchern stehen, aber für den Spanier unmittelbar verständlich sind“ (Schlegel, 1956, S. 57).

---

<sup>3</sup> Sor Juana / Schlegel, *Entführung*, S. 74-75.

Unklar bleibt mir weiterhin, warum seine Übertragungen und insbesondere diejenige Sor Juanas fast gänzlich in Vergessenheit geraten sind. Berührungsgängste mit einem Deutschen, der es sich offensichtlich ganz gut im Franco-Regime einrichten konnte? Hans Schlegel war sicherlich kein Mitläufer oder Opportunist, aus seinem Briefwechsel mit Hans Rothe lässt sich eher auf eine starke oppositionelle Haltung gegenüber allen politischen Extremen des 20. Jahrhunderts schließen. So mag vielleicht sein Außenseitertum dazu beigetragen haben, dass seine Texte bald nach seinem Ableben deutlich weniger Beachtung fanden und heute fast gänzlich in den Tiefen der Universitätsbibliotheken verschwunden sind. Dort sollten wir sie vielleicht nicht mehr allzu lange liegen lassen.

### Literaturverzeichnis

- Juana Inés de la Cruz, Sor (1996). *Es höre mich dein Auge*, hg. v. Alberto Pérez-Amador. Frankfurt am Main:Neue Kritik.
- Juana Inés de la Cruz, Sor (ohne Jahr). *Los empeños de una casa / Entführung*, Nachdichtung Hans Schlegel. Manuskript.
- Juana Inés de la Cruz, Sor (2014). *Los empeños de una casa*, hg. v. Evangelina Rodríguez Cuadros, Canon 60, [https://tc12.uv.es/canon60/C6035\\_LosEmpeñosDeUnaCasa.php](https://tc12.uv.es/canon60/C6035_LosEmpeñosDeUnaCasa.php) (3.12.2022).
- Schlegel, Hans (1956). *Altspanisches Theater: in wissenschaftlichen Übersetzungen und deutschen Nachdichtungen*. Emsdetten: Lechte.
- Schlegel, Hans (ohne Jahr). *Die alte spanische Bühne*. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, 78.4492.
- Schlegel, Hans (1941). *Spanische Bühnenklassiker in deutschen Nachdichtungen*. Berlin:Widukind.
- Schlegel, Hans (1964). *Spanisches Theater. Tirso de Molina, Moreto, Cervantes, u. a.* München:Winkler.
- Toscano, Anna (2018). *Il teatro di Lope de Vega nelle traduzioni in lingua tedesca di Hans Schlegel*, Master-Arbeit, Universität Bologna.

Michael Mitterauer

## **Name, Wappen und Verwandtschaft**

### **Beispiele aus der Familie König Ferdinands III. „Des Heiligen“ von Kastilien<sup>1</sup>**

Universität Wien  
michael.mitterauer@univie.ac.at

Namenkunde und Heraldik sind zwei traditionsreiche historische Hilfswissenschaften. Seit alters werden Namen und Wappen in der Geschichtswissenschaft als Quellen genützt – besonders erfolgreich, wenn zueinander in Beziehung gesetzt. Neue sozial- und kulturhistorische Fragestellungen haben die Interpretationsmöglichkeiten dieser beiden Quellentypen erweitert. Ein Themenfeld, für das dies besonders gilt, ist die Historische Verwandtschaftsforschung. Sowohl Namen als auch Wappen können in ihrer Entstehung und Weitergabe interessante Hinweise auf Stabilität und Veränderungen, ja auch auf grundsätzliche Unterschiede von Verwandtschaftsstrukturen geben. Historische Verwandtschaftsforschung wird vielfach mit Historischer Familienforschung gleichgesetzt – sicher zu Unrecht, wenn man den unterschiedlichen Wortgebrauch von „Familie“ und „Verwandtschaft“ in Vergangenheit und Gegenwart bedenkt. Das gilt vor allem, wenn man Themenbereiche wie Geburt und Kindheit behandelt. Der Name des Kindes wird zu Beginn des Lebens festgelegt. In historischen Zeiten, in denen Namen und Wappen für die Identität der Nachkommen von besonderer Bedeutung waren, auch das Wappen – und das keineswegs nur für Söhne, sondern auch für Töchter. Die Heraldik ist ja keine reine Männerwissenschaft – auch wenn durch Zusammenhänge mit dem Kriegswesen Wappen als Kriegszeichen für männliche Nachkommen von

---

<sup>1</sup> Lektorat durch Christian Standhartinger, Simon Kroll und Fernando Sanz Lázaro.

besonderer Bedeutung waren. Hier wird es um Beispiele aus dem hochmittelalterlichen Spanien gehen, wo Namengebung und Wappenentscheidung im Leben von Männern und Frauen in engstem Zusammenhang standen.

Aus der Frühzeit des Wappenwesens auf der Iberischen Halbinsel gibt es ein außergewöhnliches Zeugnis über die Rahmenbedingungen der Entstehung des Wappens für einen Infanten, der noch dazu den für die damalige Zeit in dieser Region ganz exzeptionellen Namen Manuel erhalten hatte. Die Quelle hat den komplizierten Titel „Tractado que fizo don Juan Manuel sobre las armas que fueron dadas a su padre el infante don Manuel, et por qué él et sus descendientes pudiesen facer caballeros non lo siendo, et de cómo posá la fabla que con el rey don Sancho ovo ante que finase“ (ed. Pascual de Gayangos, Madrid 1952). Der Autor dieses Traktats war Don Juan Manuel de Villena (1282–1345), ein bedeutender Schriftsteller in altkastilischer Sprache sowie maßgeblicher Politiker des Königreichs Kastilien. Durch seinen Vater, Infant Manuel, war Don Juan Manuel ein Enkel König Ferdinands III. des Heiligen von Kastilien und León (1217–1251). In seinem „Libro de armas“ stellt er selbstbewusst die Geschichte seiner Vorfahren dar – nicht zuletzt, um die Stellung seiner Nachkommen im kastilischen Hochadel zu sichern.

Über die Entstehung des Wappens von Infant Manuel (1234–1283) berichtet sein Sohn Juan Manuel verschiedene Familiengeschichten, die er von seiner Mutter, seinem Erzieher sowie von seinem Cousin König Sancho IV. gehört hatte. Er referiert: Als es nach der Meinung König Ferdinands an der Zeit war, seinem Sohn Manuel ein Wappen zu geben, habe er nach Don Ramón de Losana gerufen. Don Ramón war ein Notar König Ferdinands und zugleich dessen Beichtvater. Später wurde er Bischof von Segovia (1249) und schließlich Erzbischof von Sevilla (1259–1285). Auch die Königin Beatrix von Schwaben hatte zu ihm großes Vertrauen. Sie verstarb 1235. Infant Manuel war ihr letzter Sohn. Angeblich war Don Ramón auch der Taufpriester des kleinen Manuel. Aus späterer Perspektive schreibt dessen Sohn Juan Manuel: „El arzobispo devisole estas armas como las que nos agora traemos, que son cuarterones blancos et bermejós, así derechamente come las traen los reyes. Et en el cuarterón bermejo, do anda el castiello de oro, puso él de una ala de oro con una mano de home en que trae una espada sin vaina“. Und so sind unsere Wappen Flügel und Löwen in den Vierteln, wie es die Wappen von Kastilien und León sind. Weiters berichtet Don Ramón, Königin Beatrix habe in der Schwangerschaft einen Traum gehabt, ihr Sohn würde ein Rächter des Todes Jesu Christi werden. Don Ramón bestätigte, dieser Traum würde den Willen Gottes zum Ausdruck bringen. Dementsprechend müsse das Kind einen passenden Namen bekommen.

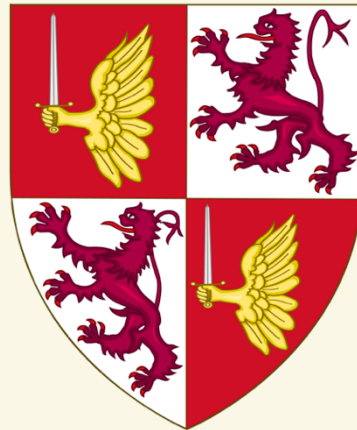


Abb. 1 Wappen des Infanten Manuel von Kastilien (1234-1283)

Don Juan Manuel verweist zu Recht auf die Ähnlichkeit des Wappens mit dem der Könige von Kastilien und León, auf die das goldene Kastell von Kastilien und die Löwen von León deuten. Die Flügel und das gezückte Schwert gehören nicht in diesen Zusammenhang. Sie haben seiner Meinung nach symbolische Bedeutung – nämlich als Ausdruck der Tugenden von Stärke und Gerechtigkeit. Zugleich deutet er den Engelsflügel als Hinweis auf den Engel, der der Königin ihren prophetischen Traum überbracht hat. Das Motiv wird vom geistlichen Berater als Zeichen göttlicher Offenbarung betätigt. Das Konzept des Rächers Jesu Christi passt gut in die Zeit der Reconquista, in der die Geburt Manuels anzusetzen ist. In einem solchen Verständnis ist das Wappenbild zugleich Ausdruck einer bestimmten Namensbedeutung.

Don Manuel betont selbst, dass er seinen Bericht auf Informationen unterschiedlicher Personen stütze – etwa seiner Mutter und seines Lehrers, die beide bei der Konzeption des Wappens nicht dabei gewesen sein können. Dasselbe gilt für den 1257 oder 1258 geborenen Cousin Sancho. Motive und Deutungen verschiedener Personen und verschiedener Zeiten fließen also bei ihm zusammen. Interessant ist an diesen Informationen, dass sie für die Zeitgenossen Juan Manuels als plausibel und möglich erschienen. Man glaubte ihm sicher, dass Traumvisionen für die Wappenkomposition bedeutsam gewesen sein könnten, vor allem, dass Taufname und Wappenbild miteinander in Zusammenhang zu sehen sind. Alle diese Interpretationen sind für uns heute als Namenkundler und Heraldiker von Interesse. Das macht diese außergewöhnliche Quelle aus der Hand von Juan Manuel so anregend.

Auch unter wissenschaftlich geschulten Namen- und Wappenkndlern gibt es zum Bericht von Don Juan Manuel sehr unterschiedliche Meinungen. So nahm der große spanische Philologe und Historiker Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) an, dass die Flügel im Wappen von Infant Manuel als Hinweis auf dessen mütterliche Vorfahren aus dem byzantinischen Kaiserhaus der Angeloi zu deuten seien und das

gezückte Schwert in Entsprechung dazu als Hinweis auf den gewaltsamen Tod des letzten Angelos-Kaisers Alexios IV. im Jahr 1204. Heute wissen wir, dass die byzantinischen Kaiser dieser Zeit gar keine Wappen verwendeten. Ebenso wenig plausibel erscheint heute, dass die Ermordung eines byzantinischen Kaisers das Wappenbild eines mit ihm verwandten Infanten beeinflusst haben könnte. Manche Forscher meinen, das gezückte Schwert im Wappen des Infanten beziehe sich auf das berühmte Schwert König Ferdinands III., das dieser bei der Eroberung von Sevilla geführt habe. Dieses „Lobrero“ genannte Schwert wird heute als Reliquie bei dessen Grablege in der Kathedrale von Sevilla aufbewahrt. Mit den Informationen über den Zeitpunkt der Entstehung des Wappens von Infant Manuel ist eine solche Deutung schwer vereinbar. Auch in Forschermeinungen gehen mitunter Mythen ein, die wissenschaftlich revidiert werden müssen. Mythenkritik ist sowohl beim frühen Heraldiker Don Juan Manuel am Platz wie auch bei dessen späteren Interpreten aus der Geschichtswissenschaft.

Sicherlich bedarf das Aufkommen des Namens Manuel im kastilischen Königshaus einer besonderen Erklärung. Der 1234 geborene Infant Manuel, der jüngste Sohn aus der Ehe König Ferdinands III. mit Beatrix von Schwaben, ist in der Dynastie der erste Träger dieses Namens. Der Name fehlt auch bis dahin in den anderen Königreichen der Iberischen Halbinsel wie insgesamt in den Fürstenthümern des lateineuropäischen Westens. Von Infant Manuel wurde er an dessen Sohn Juan Manuel weitergegeben, und von ihm an dessen Nachkommen, die als „Manuelos“ bezeichnet wurden. Auch der große König Manuel I. von Portugal (1495–1521) zählte zu ihnen. Anders als über die Entstehung des Wappens von Infant Manuel äußert sich dessen Sohn Juan Manuel kaum über die Gründe für die Übernahme dieses Namens. Er beschränkt sich auf einen Hinweis auf dessen biblische Wurzel.

Manuel war im Mittelalter kein Heiligename, wie sie schon vor dem 13. Jahrhundert gelegentlich in Fürstenthümern Lateineuropas gegeben wurden. Er lässt sich vielmehr als ein heiliger Name besonderer Art verstehen, im Alten Testament erscheint Immanuel als der durch den Propheten Isaias vorhergesagte Name des Messias. Im Neuen Testament wird diese Prophezeiung als Vorhersage der Geburt Jesu gedeutet (Mt. 1,23). „Immanuel“, d. h. „Gott ist mit uns“, ist dementsprechend ein Christusname, der als „nomen sacrum“ nicht ohne weiteres an Menschen gegeben werden kann. Manuel leitet sich von Immanuel ab, lässt sich aber nicht einfach als verkürzender Rufname deuten, vielmehr handelt es sich um eine Abkürzung, die die Tabuisierung des heiligen Namens abschwächt. Eine Parallele dazu ist etwa die Namensform „Chael“ für „Michael“, die in der Koptischen Kirche begegnet. „Nomina sacra“ wurden so für die Namengebung von Menschen zugänglich gemacht. Sie sind dadurch zwar vor Missbrauch geschützt, aber doch als besonders heilbringende Namen auch für Menschen erlaubt. Diese Entwicklung hat offenbar der Christusname Immanuel im Bereich der östlichen Christenheit erlebt.



Insbesondere in Byzanz begegnet der Name Manuel schon im 10. Jahrhundert. Mit Manuel Komnenos wird er 1143 zum Kaisernamen. Die fünf älteren Söhne König Ferdinands III. von seiner ersten Ehefrau Beatrix von Schwaben – nämlich Alfons, Fadrigue/Friedrich, Heinrich, Philipp und Sancho – erhielten alle nach königlichen bzw. kaiserlichen Vorfahren Königs- bzw. Kaisernamen. Rang und Verwandtschaft haben offenbar bei der Namenswahl eine entscheidende Rolle gespielt. Das Moment der Verwandtschaft hat auch für den als Jugendlicher verstorbenen Sohn Ferdinand von König Ferdinand III. zugetroffen. Einzig bei Manuel wurde nicht unmittelbar auf einen Vorfahren Bezug genommen. Das bedeutet natürlich nicht, dass es sich bei ihm nicht auch um Nachbenennung innerhalb der Verwandtschaft gehandelt hat. Die byzantinische Verwandtschaft des kastilischen Königshauses wurde mehrfach durch Frauen vermittelt. Beatrix von Schwaben, die Mutter Infant Manuels – ursprünglich auf den Namen Elisabeth getauft – hatte Irena Angelina, die Tochter von Kaiser Isaak Angelos II., zur Mutter, die bei ihrer Verhehlung mit Herzog Philipp von Schwaben den Namen Maria erhielt. Diese Irena Maria hatte einen Bruder Manuel Angelos. Ihr Onkel, Kaiser Alexios III. Angelos, war mit Euphrosyne Dukaina verheiratet. Die Dukas gehörten ihrerseits zur Schwägerschaft der Komnenen. Der Onkel väterlicherseits Herzog Philipps von Schwaben war der römisch-deutsche König Konrad III. Konrad vermittelte seine Schwägerin Bertha von Sulzbach, die aus einem bayerischen Hochadelsgeschlecht stammte, als zweite Frau an Kaiser Manuel I. Komnenos. Sicher wurden solche Verschwägerungen von den politischen Akteuren der Zeit als Verwandtschaft wahrgenommen. Infant Manuel war zwar kein unmittelbarer Nachfahre Kaiser Manuels I., hat aber zweifellos den angesehenen Kaisernamen nach ihm erhalten. Nach byzantinischem Kirchenrecht waren Schwäger affine Verwandte, mit denen eine Eheschließung als endogam verboten war. Auch die Westkirche hatte solche Regelungen übernommen. Im kastilischen Königshaus wurden offenbar im frühen 13. Jahrhundert derartige Kriterien von Verwandtschaft übernommen, als man 1234 dem Sohn König Ferdinands III. und der Beatrix von Schwaben diesen Namen gab.

Das unter König Ferdinand III. durch die Reconquista entstandene Großreich umfasste unter seiner Regierung riesige Gebiete, die sich durch viele Jahrhunderte unter arabisch-islamischer Herrschaft befunden hatten. Hier gab es auch ganz andere Vorstellungen von Verwandtschaft als im asturisch-kastilischen Norden. Der große arabische Philosoph, Historiker und Sozialwissenschaftler Ibn Khaldun (1332- 1406), der aus einer andalusischen Familie stammte, hat in seinem „Kitab al-Ibar“ ein Kapitel über die „Banu Adfunsh“ verfasst und damit das asturisch-leonesisch-kastilische Königshaus als „Söhne des Alfons“ charakterisiert. Die Familie König Ferdinands III. gehörte zu den „Nachkommen des Alfons“ in patrilinearer Deszendenz. Ferdinand gab seinem ältesten Sohn nach dem väterlichen Großvater den Namen Alfons. Er war als König von Asturien, León und Kastilien schon der zehnte Träger dieses bedeutungsvollen Königsnamens. So steht die Familie König

Ferdinands III. gleichsam im Spannungsverhältnis zweier grundverschiedener Traditionen des Verwandtschaftsdenkens. Die Namen des ältesten und des jüngsten Sohnes markieren die beiden Pole dieses kontrastreichen Systems zwischen patrilinearer Deszendenz und affiner Verwandtschaft. Die Namen der Kinder König Ferdinands aus seiner ersten Ehe mit Beatrix von Schwaben wie auch die aus seiner zweiten mit Juana de Ponthieu-Dammartin, lassen sich in dieses Spektrum einordnen.

Von den insgesamt fünfzehn Kindern, die König Ferdinand mit seinen beiden Ehefrauen hatte, waren elf Söhne und vier Töchter. Bei den Töchtern wurden die Namen nach ähnlichen Kriterien ausgewählt wie bei den Söhnen. Eleonore, die älteste, geboren 1227, starb jung. Sie wurde wohl nach König Ferdinands Urgroßmutter Eleonore von Aquitanien nachbenannt, der Mutter seiner Mutter Berengaria. Eleonore von Aquitanien war nacheinander Königin von Frankreich als Gattin von König Ludwig VII. und Königin von England als Gattin von König Heinrich II. Fast alle Fürstinnen aus europäischen Adelshäusern der Epoche hießen nach ihr. Sehr zutreffend wird sie in der historischen Literatur als „Großmutter Europas“ bezeichnet. Ihre gleichnamige Tochter war die Ehefrau von König Alfons VIII. von Kastilien – eine der bedeutendsten Frauen der Königsdynastie. Gemeinsam mit ihrem Ehemann gründete sie das Familienkloster Santa María Real de Las Huelgas bei Burgos, das als Erbbegräbnis der Dynastie diente. Auch Ferdinands III. erste Frau Beatrix wurde zunächst hier bestattet, bis sie ihr Enkel, König Alfons X., an die Seite ihres Mannes in die Königskapelle der Kathedrale von Sevilla umbetten ließ. Es entsprach der Bedeutung des Königinnennamens Eleonore, dass Ferdinand ihn auch der ältesten Tochter aus seiner zweiten Ehe gab.

Ein Jahr nach der früh verstorbenen Infantin Eleonore kam 1228 die zweite Tochter zur Welt, die auf den Namen Berenguela bzw. Berengaria getauft wurde. Sie erhielt diesen Namen eindeutig nach der Mutter König Ferdinands, die nach dem Tod ihres jüngeren Bruders König Heinrich I. kurzfristig Königin von Kastilien aus eigenem Recht war, dann aber durch ihren Thronverzicht und das geschickte Arrangement mit Königin Teresa und deren beiden Töchtern ihrem Sohn den Weg zur Herrschaft im Doppelkönigreich Kastilien-León freimachte. Ihre Enkelin Berenguela war offenbar von ihrer Geburt an für den geistlichen Stand bestimmt. Sie trat als Nonne in das Königskloster Las Huelgas ein und wurde dort schließlich Äbtissin – eine mächtige politische und geistliche Position im Großreich ihres Vaters bzw. ihres Bruders König Alfons. Für den Fall des vorzeitigen Todes ihrer älteren Brüder hatte sie nach der damals noch geltenden Thronfolgeordnung des Hauses Jiménez, dem sie entstammte, die Anwartschaft, aus eigenem Recht Königin von Kastilien und León zu werden – ebenso wie das bei ihrer gleichnamigen Großmutter der Fall war. Ihren eigenartigen Namen Berenguela – eine Femininform zu Berengar – verdankte sie ihrer Urgroßmutter Berenguela von Barcelona, der ersten Frau von König Alfons VII., die eine Tochter von Graf Ramón Berengar III. war und damit eine verwandtschaftliche Beziehung zu diesem wichtigen nordspanischen

Königreich vermittelte.

Die dritte und letzte Tochter König Ferdinands III. aus seiner ersten Ehe verstarb noch als Kleinkind. Sie war auf den Namen Maria getauft worden, den ihre mütterliche Großmutter Irene Angiolina bei der Heirat mit Herzog Philipp von Schwaben 1217 erhalten hatte. Der Name war in der byzantinischen Verwandtschaft geläufig – weniger in der lateineuropäischen. Als eine der ersten Fürstinnen in Frankreich hatte Eleonore von Aquitanien ihre älteste Tochter auf den Namen Maria taufen lassen.

Aus seiner zweiten Ehe mit Juana, Gräfin von Ponthieu, die König Ferdinand 1237 schloss, hatte er fünf Kinder. 1238 kam ein Sohn Ferdinand zur Welt, der offenbar den wichtigen Königsnamen für die Dynastie sichern sollte. Der Sohn Ferdinand aus erster Ehe war damals noch am Leben. Er fiel erst 1248 in der Schlacht um Sevilla. Für ein Jahrzehnt lebten also zwei gleichnamige Brüder mit dem Namen Ferdinand in der Königsfamilie. Der bedeutende Königsname sollte auf diese Weise auf jeden Fall gesichert sein. Solche Strategien begegnen in Fürstenhäusern relativ häufig. Eleonore, die älteste Tochter Ferdinands aus seiner zweiten Ehe erhielt den für die Dynastie so wichtigen Frauennamen. Die jüngere Eleonore heiratete König Eduard I. von England. Sie war die einzige Tochter, die eine prominente Eheschließung für das kastilische Königshaus erschloss. Nicht zufällig erfolgte die Eheschließung in Las Huelgas. Diese jüngere Infantin Eleonore wurde durch ihre Heirat die Stammutter des englischen Königshauses und die Namensgeberin für zahlreiche weitere Trägerinnen des Namens Eleonore.

Von den Namen der Söhne aus der zweiten Ehe König Ferdinands erscheint der Name des 1249 geborenen Luis besonders bemerkenswert. Er wurde zweifellos nach König Ludwig IX. von Frankreich benannt, und zwar in dessen französischer Namensform. König Ludwig IX. von Frankreich war genauso wenig Vorfahre des Infanten Luis wie der byzantinische Kaiser Manuel I. von Infant Manuel. In beiden Fällen war affine Verwandtschaft von Bedeutung. König Ludwig IX. war ein Sohn der Blanka von Kastilien, einer Tochter von König Alfons VIII., die zur nächsten Verwandtschaft von König Ferdinand zählte. Zwei jung verstorbene Infanten folgten auf Luis – 1244 Simon und 1245 Juan. Ersterer hieß nach seinem mütterlichen Großvater Simon von Ponthieu Dammartin, letzterer offenbar nach seiner Mutter, deren Name bei ihm maskulinisiert wurde. Solchen Formen des Geschlechterwechsels in der Namengebung sind wir in Spanien bei Berenguela bereits begegnet.

Bemerkenswert erscheint, welche Namen von Vorfahren unter den Kindern von König Ferdinand III. fehlen. Das gilt vor allem für den Namen seiner ersten Ehefrau Beatrix von Schwaben. Diese wurde allerdings in ihrer Heimat auf den Namen Elisabeth getauft, der in Kastilien damals völlig unüblich war. Auch Isabella, die spanische Entsprechung zu Elisabeth, wurde nicht gebraucht. Vielmehr gab man der

jungen Königin in Spanien den Namen Beatrix. Sie wurde hier nach ihrer älteren Schwester gleichen Namens benannt – ein in der Namengebung an und für sich seltener Prozess. Beatrix die Ältere war als Gattin Kaiser Ottos IV. Kaiserin. Das war auch ihre Großmutter Beatrix von Burgund durch ihre Ehe mit Kaiser Friedrich Barbarossa. Nach diesem – oder dessen Enkel Kaiser Friedrich II. – wurde der zweitgeborene Sohn der jüngeren Beatrix Fadrigue/Friedrich getauft. Erst der Nachfolger Ferdinands III., König Alfons X., vergab den Namen Beatrix unter seinen Töchtern, dafür aber gleich zweimal. Von den traditionellen Frauenamen des kastilischen Königshauses fehlen unter den Töchtern König Ferdinands III. vor allem Urraca, Elvira und Teresa. Aber auch Konstanze kommt nicht mehr vor.

Geht man von fehlenden Traditionsnamen des Königshauses aus, so erscheint bemerkenswert, dass unter den zahlreichen Söhnen die alten Königsnamen des Hauses León-Kastilien nicht mehr auftreten – kein Ramiro, kein Bermudo, kein Ordoño, kein García. Vertreten ist nur mehr der asturische Alfons aus westgotischer Wurzel sowie Sancho als der navarresische Königsname baskischen Ursprungs, durch den mit dem Reichseiniger Sancho dem Großen noch eine bedeutende Leitbildfigur nachwirkte. Aber auch das Fehlen von bestimmten Namen von Vorfahren gibt Hinweise auf das Verwandtschaftsbewusstsein, das im Königshaus herrschte. Es war viel stärker durch affine Verwandtschaft geprägt als durch patrilineare Abstammung. Wir werden sehen, dass darin ein wesentlicher Unterschied zur Weitergabe von Wappen bestand.

Durch den Vertrag von Benavente, den die beiden Königinnen Berenguela und Teresa am 11. Dezember 1232 abschlossen, kam es zur endgültigen Vereinigung der Königreiche von Kastilien und León, die für das Wappenwesen des Doppelkönigreiches seither von entscheidender Bedeutung war. Schon unter König Ferdinand I. dem Großen (gestorben 1065), König von León und Graf von Kastilien, waren die beiden Reiche erstmals vereint. Entsprechend der alten Nachfolgeordnung des Königshauses kam es jedoch weiterhin immer wieder zu Teilungen zwischen den Königssöhnen – verbunden mit Nachfolgerechten der Töchter. Nach dem Tod König Alfons VII. erfolgte 1157 zum letzten Mal die große Teilung. Von seinen Söhnen erhielt Sancho III. Kastilien, Ferdinand II. León. Ehen unter nächsten Verwandten sollten die Wiedervereinigung ermöglichen. Aufgrund kirchenrechtlicher Regelungen stießen sie jedoch immer wieder auf Widerstände. Die Päpste griffen rigoros durch und annullierten solche Ehen, was ihnen starke politische Einflussmöglichkeiten verschaffte. Durch geschickte Politik gelang es der Königin Berenguela, die Wiedervereinigung vorzubereiten. Der spätere König Ferdinand III., geboren 1201, war seit 1204 der designierte Erbe seines Vaters, König Alfons IX. von León. Seine Mutter, Königin Berenguela, die Tochter König Alfons VIII. von Kastilien, arrangierte jedoch durch ihren eigenen Thronverzicht, dass nach dem frühen Tod ihres jüngeren Bruders König Heinrich I. im Jahr 1217 ihr Sohn Ferdinand König von Kastilien wurde. Nach einer kurzen Regentschaft Berenguelas

als erbende Königin war nun der präsumptive Erbe von León König von Kastilien. 1230 verstarb König Alfons IX. von León. Seine beiden Töchter aus seiner annullierten ersten Ehe mit Teresa von Portugal, Sancha und Dulce, waren zwar de jure kurzfristig Titularköniginnen, zwischen den beiden Müttern der Thronanwärterinnen kam es jedoch zum Ausgleich. Berenguela und Teresa schlossen das Abkommen von Benavente. Sancha und Dulce wurden mit hohen Geldsummen abgefertigt. Ferdinand war alleiniger König des Doppelreiches, das er ab nun für unteilbar erklärte. Als Zeichen dieses definitiven Zusammenschlusses führte er das Kastell von Kastilien und den Löwen von León in seinem Wappen. Alle seine Nachfolger nach dem Recht der Primogenitur übernahmen diesen geviertelten Wappenschild als Symbol ihrer Herrschaft über das Doppelreich.

In verschiedenen Variationen mit anderen Wappenbildern lebten diese Symbole unter den Nachkommen König Ferdinands fort. Wie sein Enkel Don Juan Manuel berichtet, war auch das Wappen von Infant Manuel und seinen Nachkommen, den „Manuelos“, nach dem Vorbild des Königswappens viergeteilt. Bei diesen Wappenvariationen unter den Nachkommen kam es freilich zu unterschiedlichen Konstellationen. Aber auch das Wappen König Ferdinands III. variierte während seines Lebenslaufs. Das sogenannte „Pendón de San Fernando“, eine der historisch bedeutsamen Fahnen des Königs, das Ferdinand 1248 der Stadt Sevilla verlieh und das in der Kathedrale der eroberten Stadt aufbewahrt wurde, zeigt Variationen seiner Wappenfiguren. In drei der vier Viertel ist das Kastell von Kastilien abgebildet, nur in einem der Löwe von León.

Sowohl das Kastell als auch der Löwe sind in den Reichen, aus denen sich Ferdinands Imperium ableitete, sehr weit zurückreichende Wappenfiguren. Bei beiden handelt es sich um „sprechende Wappen“. Der Löwe als Wappenbild ist erstmals im Jahr 1126 für König Alfons VII. von León und Kastilien belegt – also für den Urgroßvater König Ferdinands III., das Kastell für Kastilien 1230 für dessen Enkel König Alfons VIII., den Großvater Ferdinands. Der allgemeine Gebrauch von Fürstenwappen scheint auf der Iberischen Halbinsel mit einer Neuorientierung an französischen Vorbildern zusammenzuhängen. Das gilt auch für Portugal, wo das erste Königswappen für Afonso I. (gest. 1185) gesichert ist.

König Alfons VI. von León und Kastilien (gest. 1109) betrieb eine gezielte Heiratspolitik mit dem burgundischen Herzogshaus, einer Seitenlinie der kapetingischen Königsdynastie. Er selbst heiratete als seine zweite Ehefrau Konstanze von Burgund, die systematisch burgundische Adelige nach Spanien holte. Seiner ältesten Tochter Urraca, die ihm als Königin aus eigenem Recht nachfolgte, gab König Alfons VI. Raimund von Burgund zum Ehegatten und stattete ihn mit der Lehensgrafschaft Galicien aus. König Alfons VII. Raimúndez war der Sohn aus dieser Ehe. Seine uneheliche Tochter Teresa verheiratete er mit Heinrich von Burgund und gab ihm die Grafschaft Portugal als Lehen des Königreichs León. Aus dieser Ehe stammt der erste portugiesische König Afonso I. Sowohl das portugiesische als auch

das kastilisch-leonesische Fürstenhaus stammen also von Alfons VI. ab. In den folgenden Generationen setzt sich das burgundisch-französische Wappenwesen auf der ganzen Iberischen Halbinsel durch.

Das ältere Herzogshaus von Burgund bestand aus Nachkommen von Herzog Robert von Niederburgund, dem sein älterer Bruder, König Heinrich I. von Frankreich, Burgund als Lehen von der französischen Krone gab und damit auch ein eigenes Wappen, das sich vom Königswappen unterschied. Unter diesem französisch-burgundischen Einfluss, der übrigens parallel zur Durchsetzung von Einflüssen des burgundischen Reformklosters Cluny südlich der Pyrenäen führte, kam es auf der Iberischen Halbinsel zur entscheidenden Wende, spezifische Wappenfiguren im Wappen zu führen. Das bedeutet freilich nicht, dass hier nicht auch schon zuvor symbolische Zeichen fürstlicher Hoheit in Verwendung waren. Auf ein einschlägiges Zeichen für das Königreich Asturien und seine Fürsten wird noch einzugehen sein.

Vor der Einführung kombinierter Wappenbilder, wie sie mit dem Zusammenschluss von Kastilien und León für das Doppelkönigreich seit 1230 verbindlich wurden, führten Mitglieder des Königshauses einfache Wappenfiguren. König Ferdinands III. älterer Halbbruder aus der ersten Ehe König Alfons IX. von León, der ebenso nach dem Großvater den Namen Ferdinand trug, hatte nur den Löwen von León im Wappen. Er verstarb noch vor dem Vertrag von Benavente. Infantin Blanka von Kastilien (geboren 1188) brachte in ihre Ehe mit König Ludwig VIII. von Frankreich bloß das Kastell als Wappenfigur ein und gab es an einige ihrer Söhne weiter.

Um Zusammenhänge zwischen Namengebung und Wappen am Beispiel der Familie König Ferdinands III. zu analysieren, erscheint es notwendig, auf die individuellen Wappen dieser Mitglieder des Königshauses einzugehen. Der 1221 geborene Thronfolger Alfons führte von seiner Geburt an das volle Wappen des Doppelreichs. Sein Vater war damals ja schon König von Kastilien und designierter Erbe von León. Er führte stets das Kastell von Kastilien und den Löwen von León ohne jeden Zusatz. Auch auf seinem Reitersiegel ist diese Konstellation zu sehen. Besonders eindrucksvoll ist die Kombination seiner Wappenfiguren auf einer Miniatur, auf der er in seinem Wappenrock abgebildet ist. Hier fällt auf, dass der Löwe von León rechts und links eine unterschiedliche Wendung des Kopfes einnimmt. Das ist wohl den besonderen Gegebenheiten des hier dargestellten königlichen Textils geschuldet. Die Wahl von König Alfons X. zum römisch-deutschen König im Jahr 1257 durch einige deutsche Fürsten hat in seinem Wappen keinerlei Niederschlag gefunden.

Der zweitgeborene Sohn König Ferdinands mit Namen Fadrigue/Friedrich kam 1233 zur Welt. Er behielt lebenslanglich das Wappen seines Vaters bei, das ihm offenbar seit seiner Geburt zustand. Ein Konnex zum Kaisernamen Friedrich ist in seinem Wappen nicht erkennbar. König Alfons ließ ihn 1277 heimlich erwürgen. Als

Motiv dafür wird einerseits die Teilnahme des Bruders an einer Verschwörung gegen den König angegeben, andererseits seine Homosexualität.

Der drittgeborene Sohn König Ferdinands III., der 1225 zur Welt kam, trug den Namen des Vaters und führte lebenslänglich dessen Wappenschild. Er begleitete seinen Vater 1248 beim Angriff auf Sevilla, bei dem er ums Leben kam. Wie seine Eltern wurde auch er später hier begraben.

Das vierte Kind König Ferdinands III. und seiner Gattin Beatrix war eine Tochter. Sie kam 1226 in Toledo zur Welt. Sie verstarb allerdings schon in ihrem dritten Lebensjahr. Von einem ihr zugeordneten Wappen wissen wir nichts. Man darf aber mit Sicherheit annehmen, dass ein solches wie für ihre Schwestern auch für sie vorgesehen war.

Bekannt ist das Wappen ihrer zwei Jahre jüngeren Schwester Berenguela, die offenbar von ihrer Geburt an für eine religiöse Laufbahn vorgesehen war. Das von ihr überlieferte Wappen stammte wohl aus einer späteren Phase ihres langen Lebens. Im Mittelpunkt stand auch bei ihr das Königswappen, nämlich Kastell und Löwe. Dieser Kern war aber umgeben von einer Reihe von Wappenfiguren, die aus der Vaterslinie stammten, sowie dem Reichsadler von Mutterseite. Berenguela ist also das erste Kind des Königspaares, in dessen eigenem Wappen das Reichswappen der deutschen Vorfahren Aufnahme fand. Eine Erklärung aus ihrem Lebenslauf findet sich dafür nicht. Als Nonne und spätere Äbtissin des Königsklosters Santa María Real de Las Huelgas hat sie Spanien wohl nie verlassen. Sie verstarb 1279 und wurde im Familienkloster beigesetzt. Ihr aufwendig gestalteter Sarkophag ist auf die Wappenfiguren ihrer Herkunftsfamilie, nämlich Kastell und Löwe abgestützt. Das ebenso aufwendig gestaltete Wappen von Berenguela hängt wohl mit ihrem besonderen Repräsentationsbedürfnis als Äbtissin des großen Königsklosters zusammen.

Ein besonders langes, aber auch besonders bewegtes Leben war unter den Kindern König Ferdinands dem 1230 geborenen Infanten Heinrich beschieden, der erst 1303 verstarb. Ein Höhepunkt seines Lebens war sicher seine Wahl zum Senator von Rom im Jahr 1266, die ihm den Beinamen „El Senador“ eintrug. In seinem Wappen kommt diese Würde allerdings nicht zum Ausdruck. In diesem fällt hingegen auf, dass es an der Stelle des Löwen von León das Kreuz von Calatrava führt. Bei diesem spezifischen Kreuzeszeichen handelt es sich um das Symbol des Ritterordens von Calatrava, das auf einem griechischen Kreuz basiert, dessen vier Arme jeweils in einer Lilienfigur enden. Zu diesem Kreuz kam Infant Heinrich offenbar nicht ganz freiwillig. Gegen den ausdrücklichen Willen des Vaters machte König Alfons X. seinen jüngeren Bruder zum Großmeister dieses stark vom König abhängigen Ritterordens. Die hinter diesem Zwang zur Ordensmitgliedschaft stehenden Motive bleiben im Dunkeln. Es ist nicht bekannt, dass Heinrich in dieser Funktion je aktiv geworden wäre. Zuvor wird er wohl wie seine älteren Geschwister das Kastell von

Kastilien und den Löwen von León im Wappen geführt haben. Es gibt allerdings auch eine Bildüberlieferung, die ihn an Stelle des leonesischen Löwen das alte Wappenbild von Asturien führen lässt, nämlich das „Cruz de los Angeles“, das für das asturisch-leonesische Königshaus seit alters von höchster Bedeutung war. Es handelt sich dabei um eine der ältesten Wappenfiguren der europäischen Geschichte, die gesichert vor das Jahr 808 zurückreicht. Welche Bedeutung dieses Wappen im Leben von Infant Heinrich gehabt hat, wissen wir nicht.

Bemerkenswert ist das Wappen des 1231 geborenen Infanten Philipp, der wie sein gleichnamiger Großvater Philipp von Schwaben als jüngerer Sohn zunächst für eine geistliche Laufbahn bestimmt war. Er hatte schon kirchliche Weihen erhalten und war als Erzbischof von Sevilla vorgesehen, als er die schöne Prinzessin Christina von Norwegen kennen und lieben lernte, die ursprünglich als Braut für einen seiner älteren Brüder vorgesehen war. Er heiratete sie und wurde zum Begründer einer jüngeren Seitenlinie des Königshauses. Sein Wappen zeigt in zwei Feldern das Kastell von Kastilien und in zwei weiteren den Reichsadler seines Großvaters. Möglicherweise wurde schon bei seiner Geburt entschieden, dass sein Name und sein Wappen neben der väterlichen Linie auch die mütterliche zum Ausdruck bringen sollte. Er war jedenfalls der erste Sohn aus der Ehe König Ferdinands mit Beatrix, bei dem das Prinzip der Gleichbehandlung von väterlichen und mütterlichen Vorfahren in den Ausdrucksformen des Wappens voll eingehalten wurde.

Wie Infant Philipp wurde auch Infant Sancho, der sechstgeborene Sohn von König Ferdinand III. aus seiner ersten Ehe für die geistliche Laufbahn bestimmt und dementsprechend ausgebildet. Er wurde auch tatsächlich im Jahr 1259 Erzbischof von Toledo, starb aber schon 1261 im Alter von 28 Jahren. Wir kennen nur sein Wappen als Erzbischof, nicht aber das seiner Kindheit und Jugendzeit. Sein Wappen war bloß zweigeteilt und zeigte einerseits das Kastell von Kastilien und andererseits den Löwen von León. Es wurde bei ihm jedoch überwölbt durch Symbole seiner kirchlichen Position. Hinweise auf die mütterliche Herkunft wie bei seinen Geschwistern Philipp und Berenguela fehlen.

Der letzte Sohn aus dieser ersten Ehe von König Ferdinand III. war Infant Manuel, auf dessen Namengebung und Wappenverleihung als Problem schon einleitend eingegangen wurde. Auf letztere wird nochmals auf komparativer Grundlage zurückzukommen sein.

Das letzte Kind aus der Ehe von Ferdinand und Beatrix war die Tochter Maria, deren Name vielleicht wie der Manuels auf die byzantinische Verwandtschaft verweist. Als Wappen führte sie das obligate Königswappen.

In zweiter Ehe heiratete König Ferdinand III. 1237 Juana de Dammartin, Gräfin von Ponthieu. Bis zu ihrer Heirat führte diese das Wappen ihres Vaters, Graf Simons III. von Dammartin, sowie das ihrer Mutter Marie de Ponthieu. Durch ihre Heirat



wurde sie „regina consors“ von Kastilien und León. Der Heiratsvertrag nennt Ferdinand König von Kastilien und Toledo sowie von León und Galicien, Territorien, die in Frankreich offenbar als selbständige Königreiche wahrgenommen wurden. Die Wappen von Toledo und Galicien führte Ferdinand allerdings nie und vergab sie auch nicht als Wappenfiguren an seine Kinder. Fünf Kinder gingen aus dieser zweiten Ehe von Ferdinand mit Juana hervor.

1238 kam Infant Ferdinand zur Welt, dessen Name damals auch schon ein Sohn aus erster Ehe trug. Der jüngere Ferdinand übernahm den Titel eines Grafen von Ponthieu und Aumale. Die letztere Grafschaft hatte schon sein Vater innegehabt. Infant Ferdinand führte ein viergeteiltes Wappen mit dem Kastell von Kastilien in zwei Feldern. Die zwei weiteren Felder blieben leer. Ein schräg geführtes Band kreuzte den Wappenschild.

Die 1241 geborene Tochter Eleanor wiederholte einen in der ersten Ehe bereits vergebenen Namen, dessen erste Trägerin früh verstorben war. Der Name der Stammutter Eleonore von Aquitanien sollte offenbar unbedingt erhalten werden. Namen konnten unter Ausnahmebedingungen in der Geschwisterreihe wiederholt werden. Bei Wappen war das eher der Regelfall.

Von den Töchtern König Ferdinands war Eleonore die einzige, die verheiratet wurde, das aber mit einem besonders prominenten Partner. 1251 wurde sie in Las Huelgas mit dem englischen Thronfolger Edward, dem ältesten Sohn König Heinrichs III., getraut, auch er übrigens ein Nachfahre der großen Eleonore. Als „Queen consort of England“ führte sie in der einen Hälfte ihres Wappens die drei Löwen ihres Gatten, in der anderen das Kastell von Kastilien und den Löwen von León als Wappen ihres Vaters. So vereinigte sie durch Ehemann und Vater zwei der angesehensten Königswappen des damaligen Europa.

Der 1243 geborene Infant Luis von Kastilien führte wie üblich ein viergeteiltes Wappen. Er vereinigte die Wappenbilder der väterlichen und der mütterlichen Linie, nämlich das Kastell von Kastilien und das Streifenwappen von Ponthieu. Eine Figur, die auf König Ludwig IX. von Frankreich, sein vermutliches Namensvorbild, verweisen würde, findet sich bei ihm nicht. Der große König des benachbarten Bundesgenossen Frankreich war ja auch kein unmittelbarer Vorfahre des Infanten, sondern nur durch Verschwägerung affin mit ihm verwandt. Die beiden jüngsten Söhne von König Ferdinand und seiner zweiten Frau Juana, die Infanten Simon und Juan, starben jung 1244 und 1246. Von ihnen sind keine Wappenfiguren überliefert.

Vergleicht man die Wappenbilder der fünfzehn Kinder König Ferdinands untereinander, so fällt auf, dass bei aller Konstanz des neuen Königswappens von Kastilien und León einige Wappenfiguren zunehmend variieren. Das gilt für die jüngeren Kinder, bei denen mehrfach traditionell Figuren des Königshauses ersetzt werden. Das zeigt sich etwa bei den Infanten Philipp und Sancho – in einer späteren Lebensphase auch bei der Äbtissin Berenguela. Auch bei Infant Manuel, dem jüngsten

Sohn des Königs aus seiner ersten Ehe trifft dieses Phänomen zu – und zwar bei ihm in ganz besonderer Weise. Die vier Viertel seines Wappens zeigen einerseits den Löwen von León, andererseits das geflügelte Schwert – jenes eigenartige Bild, über dessen Interpretation sich schon sein Sohn Juan Manuel Gedanken gemacht hat und das die Forschung seither schon zu vielfältigen Spekulationen angeregt hat.

Um diese Figur des gezückten Schwerts mit den Flügeln zu erklären, hilft vielleicht das Wappen des älteren Bruders Heinrich weiter. Für Heinrich war von Seite seines Vaters ein anderes Lebensprogramm geplant, als er realisieren konnte. Der älteste Bruder Alfons nötigte ihm, wie bereits erwähnt, gegen seinen Willen die Leitung des Ritterordens von Calatrava auf, dessen charakteristisches Symbol ihn dann sein Leben lang als Zeichen seiner Identität begleitete.

Ein bestimmtes Lebensprogramm versuchte König Ferdinand unter Beteiligung seiner Gattin wohl allen seinen Kindern mitzugeben – sei es durch den Namen oder das Wappen.

Sicher war das auch bei Infant Manuel der Fall. Wenn Infant Heinrich später in seinem Leben das Wappenbild eines Ritterordens übernehmen musste, war eine solche Idealvorstellung seines Lebensweges vielleicht bei Manuel schon von seiner Geburt an gegeben. Das gezückte Schwert verweist deutlich auf eine besondere Aufgabe im Maurenkampf, der zur Zeit seiner Geburt einen besonderen Höhepunkt erlebt hatte. Welchem Ritterorden er beitreten sollte, wurde für den neugeborenen Sohn aber wohl noch nicht festgelegt. Der älteste und angesehenste unter ihnen war neben dem von Calatrava der von Santiago. Diesen hatte König Ferdinand II. von León 1170 gegründet und den Ordensrittern die Stadt Cáceres in der spanischen Extremadura als Ausgangspunkt für ihren Kampf gegen die Mauren gegeben. König Alfons VIII. schenkte dem Orden zusätzlich die Stadt Uclés bei Cuenca in Kastilien, die dann zum eigentlichen Hauptquartier des Ordens wurde. Die Santiagoritter kämpften 1212 schon tatkräftig an der Seite König Ferdinands III. von Kastilien in der Schlacht bei Las Navas de Tolosa. Von Uclés aus waren sie auch weiterhin mit dem Pilgerweg nach Santiago de Compostela engstens verbunden. Dieses Wallfahrtheiligtum hatte für den Namensgeber des Ordens entscheidende Bedeutung. Durch ihn bestand weiterhin eine Verbindung zum Königreich León-Galicien. Im Ordenswappen führten sie das „Cruz de Santiago“. Dieses unterschied sich vom „Cruz de Calatrava“ zunächst dadurch, dass es nicht das griechische Kreuz mit gleich langen Armen als Grundlage hatte, sondern das lateinische mit ungleich langen Armen. Wie jenes ist dieses mit heraldischen Lilien an zwei Kreuzarmen ausgestattet. Der obere und untere Kreuzarm enden in einem Dolch oder Spieß. Das Jakobuskreuz ähnelt damit einem gezückten Schwert – wohl ein deutlicher Hinweis auf den Ordensauftrag zum Kampf gegen die Mauren.



Abb. 2 Wappen der Infantin Eleonore Berenguela de Castilla (1228-1279),  
Tochter von Ferdinand III., König von Kastilien

Infant Manuel ist 1261 gemeinsam mit seiner ersten Frau Konstanze von Aragón als Familiare dem Santiago-Orden beigetreten. Er war mit ihm seither so eng verbunden, dass er seine erste Frau und die beiden Söhne aus dieser Ehe in Uclés begraben ließ. Schließlich sorgte er in der dortigen Klosterkirche für sein eigenes Begräbnis nahe dem Hochaltar. Offenbar war die Klosterkirche von Uclés als Familiengrablege für ihn und seine Nachkommen vorgesehen. Es kam anders. Don Juan Manuel, der spätgeborene Sohn aus Manuels zweiter Ehe mit Beatrix von Savoyen, schuf für sich und seine Nachkommen eine neue Grablege in Peñafiel bei Villena, dem Zentrum der reichen Besitzungen, die schon König Ferdinand III. seinem Sohn Manuel in den kürzlich eroberten Maurengebieten im Süden zugedacht hatte.

Obwohl später in seinem Leben eng an den Santiago-Orden gebunden, hat Infant Manuel bei seiner Geburt nicht das Santiagokreuz als Symbol mitbekommen, allerdings eine analog dazu als Auftrag für den Maurenkampf verstehbare Figur. Eine unmittelbare Entsprechung zum Calatrava-Kreuz, das Infant Heinrich später als Wappenfigur erhielt, ist nicht gegeben. Das Schwert, das sich im Wappen Manuels findet, ist also nicht unmittelbar das Jakobusschwert als das Ordenszeichen des Santiago-Ordens. Aber das Symbol des geflügelten Kreuzes mag bei ihm mit einer allgemeinen Bestimmung zum religiösen Rittertum zusammenhängen. Manuel fand die Erfüllung seines Lebensprogramms später im Santiago-Orden. Von seinen Eltern vorausgeplant war dieser Beitritt noch nicht. Aber er passte in das allgemeine Programm seiner Eltern.

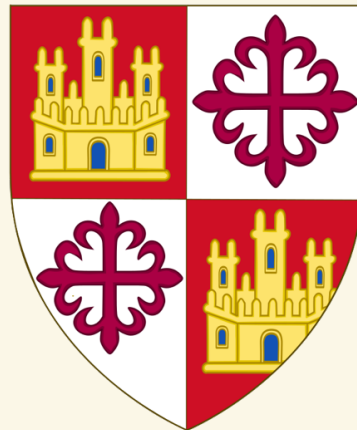
Es bleibt die Verbindung von gezücktem Schwert und Flügeln zu erklären. Die Vorstellung, dass Botschaften Gottes durch Engel den Menschen kundgetan werden, ist biblisch fundiert und spielte auch in der frühen Heraldik eine große Rolle. Das Wappen Asturiens ist bis heute das „Cruz de los Angeles“ – das Abbild jenes berühmten Kreuzes, das König Alfons II. von Asturien von Engeln erhalten haben soll und das nach der Inschrift auf der Rückseite im Jahr 808, also vor mehr als 1200

Jahren, an die Kathedrale von Oviedo geschenkt worden war. Wir sind diesem Kreuz als Wappenbild schon in Zusammenhang mit Infant Heinrich begegnet.

Die Überlieferung Don Juan Manuels de Villena, dass das Wappen seines Vaters von einer als göttliche Offenbarung geglaubten Traumvision der Königin Beatrix abzuleiten sei, mag wohl durchaus der Familientradition entsprochen haben. Das Motiv der Offenbarung göttlichen Willens durch Engel hatte im kastilischen Königshaus eine jahrhundertealte Tradition. Die von Engeln dem König Alfons II. überbrachte Reichsreliquie, die in der Cámara Santa von Oviedo aufbewahrt wurde, hielt diese Tradition immer wieder aufrecht. So erscheint der Bericht Juan Manuels für die Situation von 1234 – dem Jahr der Taufe Infant Manuels – durchaus glaubwürdig. Dass Manuel außer León ursprünglich nicht das Wappenbild eines weiteren Reiches von König Ferdinand mitbekommen hat, ist durchaus kein Zeichen mangelnden Traditionsbewusstseins. Der Engelsflügel, der dem gezückten Schwert beigegeben wurde, ist mit einer Kontinuität des unverbrüchlichen Vertrauens in die göttliche Berufung des Königshauses vereinbar. Die Taufe des Infanten auf den Christusnamen Manuel deutet in die gleiche Richtung. Insofern korrespondieren hier Namengebung und Wappenwahl.

Name und Wappen des Infanten gingen in der Folgezeit bemerkenswerte Wege. Alle Kinder des Infanten aus seinen beiden Ehen mit Konstanze von Aragón erhielten den Vatersnamen als Patronym – so auch der berühmte Don Juan Manuel de Villena, der der zweiten Ehe entstammte. Der Haupterbe Infant Manuels wurde dessen Sohn Alfonso Manuel, der auch das Wappen des Vaters übernahm und bei den Eltern in Uclés bestattet wurde. Er hinterließ keine Nachkommen. Alle Töchter wurden gut verheiratet, vor allem die älteste, Violante Manuel von Kastilien, die den Vornamen der Gattin König Alfons X erhalten hatte und mit Afonso von Portugal, dem Herren von Portallegre und Thronerben von Portugal vermählt wurde. Über ihn stammt das portugiesische Königshaus von den „Manuel“ ab. Violante führte wie ihre beiden Brüder das väterliche Wappen. Don Juan Manuel, der große Schriftsteller, hatte zahlreiche Nachkommen aus seinen drei Ehen sowie aus mehreren außerehelichen Beziehungen. Als einziger aus der Familie gab er einem Sohn den Vornamen Manuel nach dem Großvater. Dieser starb allerdings schon früh. Alle anderen ehelichen und außerehelichen Nachkommen führten den Namen Manuel als Patronym sowie – wohl davon abgeleitet – als Zeichen der Zugehörigkeit zu diesem hochadeligen Geschlecht, das beim Königshaus höchste Ämter ausübte. Von den Kindern Don Juan Manuels war letztlich die 1330 geborene Doña Juana Manuel die einzige Nachfahrin aus legitimer Ehe. Sie heiratete Enrique de Trastámara, der ein unehelicher Sohn König Alfons XI. war und als Heinrich II. 1369–1379 König von Kastilien und León. Von diesen beiden stammt das kastilische Königshaus der Trastámara ab. Juana gilt als die letzte Nachfahrin jener Dynastie, die die Forschung gemäß der Herkunft ihres Ahnherrn Raimund von Burgund als „Haus von Burgund-Ivrea“ zu bezeichnen pflegt. Infant Manuel, der jüngste Sohn von König

Ferdinand III. aus seiner ersten Ehe vermittelte so die einzige legitime Stammreihe dieses alten Geschlechts.



*Abb. 3 Wappen von Heinrich (Enrique) von Kastilien, El Senador (1230-1304)*

Die „Manuel“ waren nicht nur Träger eines bedeutsamen Patronyms bzw. Geschlechternamens, der in der spätmittelalterlichen Geschichte der Iberischen Halbinsel politisch eine große Rolle spielte, sie waren auch eine Dynastie, die durch ihre Abkunft von König Ferdinand III. „dem Heiligen“ eine prominente Familientradition repräsentierte. Mit dem portugiesischen Königshaus waren die „Manuel“ in weiblicher Linie mehrfach verwandt. Als am 31. Mai 1469 ein Sohn des Herzogs Ferdinand von Portugal-Viséu und der Beatrix von Portugal als nachgeborener Prinz aus einer Seitenlinie des Königshauses zur Welt kam und auf den Namen Manuel getauft wurde, war er mit Sicherheit ein Nachfahre jenes Infanten Manuel, der 1234 von Königin Beatrix ihrem Ehegatten Ferdinand III. von Kastilien geboren wurde. Ob sich die Eltern des portugiesischen Infanten dieses Verwandtschaftszusammenhangs bewusst waren, wissen wir nicht. Eine direkte Kontinuität von Manuel als Vorname ist also nicht gegeben. Aber Vorname, Patronym und Geschlechtername standen offenbar in einer gewissen Wechselwirkung – ein namenkundlich sicher bemerkenswertes Phänomen. Der portugiesische Infant wurde König und beherrschte von 1415 bis 1521 Portugal und dessen junges Kolonialreich. Er war einer der bedeutendsten Könige Portugals, nach dem seine Epoche als „manuelistisches Zeitalter“ bezeichnet wird.

Es waren komplizierte Verwandtschafts- und Abstammungszusammenhänge, über die der Name Manuel von Byzanz nach Portugal gelangte. Über weite Strecken wurde die Weitergabe des Namens durch die Kontinuität jenes Wappens begleitet, das 1234 für Infant Manuel geschaffen wurde, von dem die kastilische Adelsfamilie der „Manuel“ abstammt. Diese sehr komplexen interkulturellen und Epochen übergreifenden Zusammenhänge erscheinen in vieler Hinsicht bedeutsam. Sie geben vielfältige Einblicke in die Strukturen von Namengebung, Wappenwesen und Verwandtschaftskonzeptionen im mittelalterlichen Europa.

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1 Wappen des Infanten Manuel von Kastilien (1234–1283)

[https://es.wikipedia.org/wiki/Manuel\\_de\\_Castilla#/media/Archivo:Arms\\_of\\_Infante\\_Juan\\_Manuel\\_of\\_Castile,\\_Lord\\_of\\_Villena.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_de_Castilla#/media/Archivo:Arms_of_Infante_Juan_Manuel_of_Castile,_Lord_of_Villena.svg) [06.12.2021].

Abb. 2 Wappen der Infantin Eleonore Berenguela von Kastilien (1228–1279), Tochter von Ferdinand III., König von Kastilien

[https://es.wikipedia.org/wiki/Berenguela\\_de\\_Castilla\\_\(1228-1279\)#/media/Archivo:Arms\\_of\\_Infanta\\_Berengaria\\_of\\_Castile.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Berenguela_de_Castilla_(1228-1279)#/media/Archivo:Arms_of_Infanta_Berengaria_of_Castile.svg) [06.12.2021].

Abb. 3 Wappen von Heinrich (Enrique) von Kastilien, *El Senador* (1230–1304)

[https://es.wikipedia.org/wiki/Enrique\\_de\\_Castilla\\_el\\_Senador#/media/Archivo:Arms\\_of\\_Infante\\_Henry\\_of\\_Castile.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Enrique_de_Castilla_el_Senador#/media/Archivo:Arms_of_Infante_Henry_of_Castile.svg) [06.12.2021].

Michael Mitterauer

## Von Mari zu María

### Baskische Traditionen der Namengebung<sup>1</sup>

Universität Wien  
michael.mitterauer@univie.ac.at

In den europäischen Traditionen der Namengebung nimmt jene Spaniens eine Sonderstellung ein. Das betrifft vor allem die Benennung nach Maria. Auf den Namen der heiligen Maria konnten und können nicht nur Töchter getauft werden, sondern auch Söhne. Im europäischen Vergleich stellt das eine Ausnahmesituation dar. Jede Taufe auf den Namen einer heiligen Person stellt zugleich auch deren Anrufung dar. Solche „Advokationen“ können in unterschiedlichem Kontext erfolgen. Beim Namen „Maria“ sind solche Kontextualisierungen in Spanien besonders vielfältig: Sie können sich auf das Festgeheimnis eines bestimmten Marienfesttags beziehen wie „María de los Dolores“, auf „Nuestra Señora de los Dolores“, derer am 15. September gedacht wird. Verkürzt zu „Dolores“ kann auch dieser Festtagsname noch als Vorname gegeben werden, wobei noch weitere Kurzformen möglich sind. Solche Marienadvokationen können sich auf ein bestimmtes besonders verehrtes Heiligenbild beziehen – etwa „Maria del Pilar“ nach dem uralten und besonders wirkkräftig geglaubten Gnadenbild „Maria auf dem Pfeiler“ in Saragossa. Auch bei solchen Kontextualisierungen ist eine weitere Namensreduktion möglich. Bei den vielen auf „Pilar“ getauften Mädchen ist es selbstverständlich, dass sie die heilige Maria als Namenspatronin haben. Besonders häufig begegnen Mariennamen in Spanien in einer toponymen, also ortsbezogenen Advokation. Das gilt etwa für den Namen „Carmen“. Dabei ist auch eine zusätzliche

---

<sup>1</sup> Lektorat durch Christian Standhartinger, Simon Kroll und Fernando Sanz Lázaro.

Benennung nach einer spezifischen Marienkirche möglich, etwa nach einer Karmeliterkirche. Mehr oder minder vermittelt nehmen alle diese Carmen-Bezeichnungen auf den biblischen Berg Karmel im Heiligen Land Bezug. Noch zahlreicher sind die verschiedenen Advokationen, die einen spanischen Marienwallfahrtsort und dessen Gnadenbild im Titel haben wie etwa María de Montserrat. Die Anrufung der schwarzen Madonna des aragonesischen Klosters dieses Namens kann als Beispiel solcher „toponymischer Advokationen“ dienen.

Eine besondere Behandlung unter den toponymischen Nennungen des Namens Maria verdient das uralte Siedlungsgebiet der Basken mit seinen Sondertraditionen. Unter kulturhistorischer Perspektive ist hier auch das baskische Siedlungsgebiet im Südwesten des heutigen Frankreich mitzubedenken. In dieser ethnischen und sprachlichen Gesamtregion gibt es kaum ein Dorf, in dem nicht eine Marienkapelle zu finden wäre. In dieser baskischen Kulturregion in einem umfassenden Verständnis ist es bis in die jüngste Vergangenheit immer wieder von Neuem zur Ausbildung von Zentren der Marienverehrung gekommen – bis hin zur Entstehung des großen Heiligtums von Lourdes, das auch in der spanischen Namengebung große Bedeutung gewonnen hat.

Um die besondere Marienverehrung der Basken zu interpretieren, hat der große baskische Anthropologe, Ethnologe und Priesterwissenschaftler José Miguel Barandiarán (1889-1991) ein überzeugendes Modell entwickelt. Es geht von der vorchristlichen Mythologie der Basken aus, in der die Göttin Mari im Mittelpunkt der Verehrung steht, und verweist auf ungebrochene Kultkontinuitäten, die es in der baskischen Bevölkerung ermöglichten, dass die christliche heilige Maria unmittelbar an die baskische Hauptgottheit anschloss – und das nicht nur in religiösen Funktionen, sondern auch in namentlichen Übereinstimmungen in der baskischen Sprache. Für Sprecher der baskischen Sprache kann bis heute „andre Mari“ „unsere liebe Frau“ im Sinne der Gottesmutter Maria bedeuten. So war unmittelbare Namenskontinuität mit fließenden Übergängen gegeben. An dieses Modell soll hier, allerdings aus anderer zeitlicher Perspektive, angeschlossen werden, um seine weitgehenden Implikationen für die spanische Namengebung zu erschließen.

Methodisch wird hier versucht, von Mädchennamen auszugehen, die bis heute im baskischen Siedlungsgebiet vergeben werden und offenbar mit einem Marienheiligtum zusammenhängen. Es gilt dann, die Geschichte des betreffenden Sanktuariums und seines Gnadenbildes zurückzuerforschen. Daran anschließend ist auf dieser Grundlage die Frage zu stellen, inwieweit christliche Formen der Marienverehrung an diesem Platz mit vorchristlichen Zeiten zusammenhängen könnten. Hinsichtlich historisch-genetischer Erklärungen wird dann das Problem von erschließbaren Zwischenstufen zu behandeln sein.

Ausgangspunkt der Überlegungen bildet der Name „Itziar“, der sich in den offiziellen Vornamenstatistiken Spaniens von 2002 bis 2019, bezogen auf die Häufigkeit, zwischen den Plätzen 107 und 129 bewegt hat. Als Vorname der



baskischen Schauspielerin Itziar Ituño erreichte er damals einen hohen Bekanntheitsgrad. Er kommt sowohl in der baskischen wie auch in der spanischen Sprache außerdem in der Variante „Izarra“ vor und hat seine toponymische Entsprechung offenbar in der sehr alten Wallfahrtskirche Santa Maria de Itziar in Deba, das westlich von San Sebastián/Donostia liegt. Der einschiffige Kirchenbau stammt aus dem 8. Jahrhundert. Hier entwickelte sich ein besonderes Heiligtum der baskischen Seeleute, das über eine der ältesten romanischen Marienstatuen in der baskischen Provinz Gipuzkoa verfügte. Die Stadt Deba, zu der heute der Wallfahrtsort gehört, heißt nach dem gleichnamigen Fluss, der unweit der Stadt in den Golf von Biskaya mündet. Dieser entspringt am Berg Oiz, einem der populärsten Berge des Baskenlandes. Dieser spielt in der legendenhaften Überlieferung der altbaskischen Mythologie eine bedeutsame Rolle. Die Göttin Mari soll hier einen ihrer sieben Hauptwohnsitze gehabt haben, zwischen denen sie alle sieben Jahre wechselte. Das Wetter in diesem Gebiet galt als von ihrem jeweiligen Aufenthaltsort abhängig.

Der Berg Oiz war nicht nur in grauer Vorzeit ein für die Geschichte des Baskenlandes wichtiger Platz, auf dem schon damals die Hirten ihre Schafe weideten und Zeugnisse ihrer Megalithkultur hinterließen. Als einer der fünf „Hornbläserberge“, von denen aus durch Leuchtfeuer und Hornbläusersignale die Einberufung von Versammlungen für die Herrschaft Biskaya erfolgte, war er auch im Mittelalter für die Region sehr wichtig. Als Quellgebiet des Flusses Deba stand er in direkter Verbindung zu den Siedlungszentren im Mündungsgebiet des Río Deba.

Die wichtigste Zwischenstufe zur frühmittelalterlichen Wallfahrtskirche von Itziar mit ihrem Gnadenbild der Fischer und Seeleute war sicher das umfangreiche Höhlensystem der Cueva Santimamiñe, das durch viele Perioden der Urgeschichte hindurch kontinuierlich besiedelt war. Erst in den letzten Jahrzehnten haben die archäologischen Forschungen hier Funde erbracht, die dieses Höhlensystem zu einem Zentrum vom Range der Altamira-Höhle machten. Die Benennung dieses Höhlensystems nach der Kapelle des heiligen Mamés nahe dem Eingang stellt einen Hinweis auf die religiöse Bedeutung des Platzes im Frühmittelalter her.

Die Höhle von Santimamiñe liegt heute im Ortgebiet von Contézubi im Nationalpark Urdaibai im Mündungsgebiet des Flusses Oka, der ebenfalls am Berg Oiz entspringt. Sie wurde 1916 von spielenden Kindern entdeckt. Die archäologischen Grabungen begannen in den folgenden Jahren. Sie wurden nach einer letzten Intensivgrabung erst 1997 abgeschlossen. Insgesamt ergaben sich zahlreiche Siedlungsebenen. Das Höhlensystem war vom späten Paläolithikum (ca. 14.000 v. Chr.) bis in die Römerzeit hinein durchgehend in Gebrauch. Diese Kontinuität der Besiedlung über so lange Zeit stellt in der Geschichte der archäologisch erschlossenen Höhlen Nordspaniens eine einmalige Besonderheit dar. Sowohl von den kulturellen Ausdrucksformen der Siedler in der Höhlenmalerei als auch von den naturräumlichen Voraussetzungen der Besiedlung her lassen sich hier also Entwicklungszusammenhänge erschließen, die die gesamte Ur- und

Frühgeschichte der Basken in dieser Region besser verständlich machen.

Das Hauptinteresse des Publikums an den Malereien und anderen Formen der Darstellung richtet sich auf die zahlreichen Tierbilder dieses langen Besiedlungszeitraums. Sie umfassen zweiunddreißig Auerochsen, sieben Steinböcke, sechs Wildpferde, einen Hirsch und – besonders bedeutsam – einen Lachs. Die Darstellungen der Beutetiere lassen Rückschlüsse auf Formen der Jagd zu. Nicht weniger wichtig als die figuralen Darstellungen der Beutetiere sind die Funde, die auf die Alltagsnahrung der Höhlenbewohner schließen lassen. Diesbezüglich sind vor allem Krustentiere wie Krebse zu nennen. Es war also offenbar die reiche Wasserfauna der Region, die immer wieder zur Neubesiedlung einlud. Die Besonderheit des Wasserarms von Urdaibai war offenbar die umfangreiche Brackwasserzone im Mündungsgebiet – verbunden mit dem Zugang zum offenen Meer. Solche Brackwasserzonen gehören zu den produktivsten Biotopen für ein vielfältiges Nahrungssystem von Menschen. Der Übergang zum Fang von reinen Meeresfischen ist hier offenbar eine jüngere Entwicklungsphase. Und so ist es sicher kein Zufall, dass das Heiligtum der Seeleute von Itziar erst an diese jüngere Entwicklungsphase anschloss. Allerdings hatten die verschiedenen Ebenen des Höhlensystems, in denen fast ausschließlich Landtiere zur Darstellung kommen, höchstwahrscheinlich schon früh religiöse Bedeutung. Durch sie sollte wohl das Jagdglück in dieser frühen Jäger- und Sammlerkultur zur Sicherung ihrer Existenzgrundlage beschworen werden. An welche Gottheiten des baskischen Pantheons man sich dabei wandte, ist aus den künstlerischen Darstellungen allerdings nicht erschließbar.

In der baskischen Provinz Biskaya finden sich stellenweise große Eichenwälder – oft nur wenige Meter vom Meer getrennt. Der Meeresarm von Urdaibai gehörte wohl zu den vielfältigsten Naturlandschaften des Baskenlandes. Niedrige und steile Berge gehen in Gebiete über, die durch weite Flussmündungen ins Kantabrische Meer charakterisiert sind. Vor allem für Vögel ergeben sich hier günstige Voraussetzungen – sowohl für lokal nistende als auch für durchziehende Zugvögel. Die Eichenwälder erweitern die vorgegebenen Biotope. Ebenso wie einzelne Eichen konnten Eichenwälder sakrale Funktionen haben. Für den ersteren Typ ist die berühmte Eiche von Guernika ein gutes Beispiel, die immer wieder nachgepflanzt wurde und bei der sich seit dem Mittelalter Vertreter benachbarter Gemeinden zu Versammlungen trafen. Zugvögel mögen schon von frühen Siedlern als Götterboten betrachtet worden sein. Das gilt etwa für den Weißstorch. Von den ökologischen Voraussetzungen her bot der Meeresarm von Urdaibai beste natürliche Voraussetzungen für frühgeschichtliche Besiedlung. Ähnliches wird man wohl – *mutatis mutandis* – für die an Höhlen so reichen höher gelegenen Karstregionen vermuten dürfen, die für frühe Siedler (Über-)Lebensraum boten. Gebirgs- und Küstenregionen waren hier also für urgeschichtliche Besiedlung besonders günstig. Auch für die Entstehung heiliger Orte früher Siedler ergaben sich gute Voraussetzungen.

Neben der uralten Kirche von Santa María de Itziar waren in dieser Küstenregion auch mehrere andere wichtige Wallfahrtsorte entstanden, die meisten davon zu Ehren Mariens. Der Kult der „Señora de Begoña“ etwa reicht weit ins Mittelalter zurück. Er gehört zum Typus der Verehrung von romanischen Marienstatuen, die als wundertätige Bilder verehrt wurden. Die „Señora de Begoña“ wird in der Volkssprache bis heute liebevoll als „Amatzu“, als „kleine Mutter“ bezeichnet. Heute ist der alte Wallfahrtsort ein Teil der Großstadt Bilbao. Die Beliebtheit dieses Wallfahrtsorts spiegelt sich in der Häufigkeit, in der hier „Begoña“ bis in die Gegenwart als Mädchenname gegeben wird. Den Festtag „Unserer lieben Frau von Begoña“ feiert man am 11. Oktober.

Auch in San Sebastián/Donostia, der zweiten Großstadt an der Küste von Biskaya, findet sich eine sehr alte Marienkirche, nämlich „Santa Maria de Choris“. Sie liegt direkt am alten Hafen der Stadt, was ihre maritime Bedeutung unterstreicht. Ihr heutiger Bau steht auf den Fundamenten eines antiken Tempels, geht also vielleicht auf ein vorchristliches Sanktuarium zurück.

Entlang des alten Küstenwegs in der baskischen Provinz Biskaya, der im „Camino de la Costa“ des Jakobswegs fortlebt, finden sich einige sehr alte Marienkirchen bzw. Marienstatuen, deren Verehrung als Gnadenbilder weit zurückreicht. Es würde wohl zu weit gehen, in ihnen allen ein unmittelbares Nachleben des altbaskischen Mari-Kults zu sehen. Aber an grundsätzliche strukturelle Zusammenhänge ist wohl doch zu denken.

In diesem Küstenabschnitt wurden bis 2015 siebzig Höhlen mit Felsmalereien entdeckt, die zweifellos mit sehr alten Kultrationen des Baskenlands in Zusammenhang stehen. Die Wallfahrtskirche von Itziar sowie die in langer Sequenz seit mindesten 14.000 Jahren in ununterbrochener Abfolge besiedelten Fundstätten des großen Höhlensystems von Santamamiñe stehen symptomatisch für einen solchen Epochen übergreifenden Kultzusammenhang. Über diese Heiligtümer erhielt auch der Berg Oiz seine Funktion als Heiligtum, auf dem nach der Überlieferung eine der sieben Hauptwohnstätten der großen Muttergöttin Mari verehrt wurde. Alle diese Kultstätten gehörten wohl in einen funktionalen Zusammenhang, der weit in die Urgeschichte des Baskenlands zurückführt.

Solche Kontinuitätslinien gelten sehr wahrscheinlich auch für den westlich an San Sebastián anschließenden Küstenabschnitt. Auch er ist geprägt durch Flusssysteme von Wasserläufen, die vom Berg Oiz ausgehen und im Golf von Biskaya ins Meer münden. In diesem Küstenabschnitt ist Kultkontinuität selbst für die Römerzeit und die frühchristliche Epoche deutlich fassbar. Auf dem Platz der Römerstadt Irún, 26 Kilometer westlich von San Sebastián gelegen, wurde eine Nekropole ergraben, in der Bestattungen auch in nachrömischer Zeit in Verbindung mit der mittelalterlichen Kapelle von Santa Elena fortgesetzt wurden. Auf diesen Funden beruht heute das archäologische Museum in der Kirche Santa Elena in Irún. Archäologisch ist der Zusammenhang zwischen Romanisierung und

Christianisierung dieses Küstenabschnitts gesichert. Diese sonst im baskischen Siedlungsgebiet schlecht fassbare Entwicklungsphase hat hier also deutliche Spuren hinterlassen. Man darf diesen Sachverhalt wohl im Kontext der Straßenverbindungen zwischen den nordspanischen Königreichen und dem Frankenreich erklären, die seit römischer Zeit an dieser Engstelle zusammenkamen.

Nicht nur im Landverkehr kam es hier zu einem solchen Knotenpunkt. San Sebastián spielte auch im Schiffsverkehr eine sehr spezifische Rolle. Die Überquerung der Biskaya stellt bis heute im Segelverkehr eine besondere Herausforderung dar. Das schlechte Wetter und die häufigen Stürme in der Biskaya sind auf die in der Bucht und vor allem etwas nördlich von ihr verlaufende klassische Zugbahn des Atlantiktiefs zurückzuführen. Die Basken hatten deshalb bei ihrem Ausgreifen auf das offene Meer seit frühen Zeiten sehr schwierige Aufgaben zu bewältigen. Man wird solche besonderen Aufgaben in der ganzen Geschichte des baskischen Siedlungsgebietes insgesamt stärker berücksichtigen müssen. Es ist sicher kein Zufall, dass die Göttin Mari in ihrer Zuständigkeit für Wind und Wetter eine ihrer Hauptaufgaben hatte. Und auch die Verehrung der heiligen Maria in den Schiffer- und Fischerzentren an der Küste der Biskaya seit dem Mittelalter gehört wohl in einen solchen Kontext kultureller Traditionen. Grundsätzliche Überlegungen dieser Art führen zurück zur Namengebung von Mädchen nach dem alten baskischen Schiffer- und Fischerheiligum in Itziar.

Ein typischer baskischer Mädchenname, der auch mit einem Marienheiligum in Verbindung gebracht werden kann, ist Arantzazu. Er begegnet vor allem in den Provinzen Biskaya und Gipuzkoa. Korrespondierende Namenformen sind „Arantzu“ und „Aranche“. Der Wallfahrtsort, auf den sie sich beziehen, ist das heutige Franziskanerkloster Arantzazu nahe der Stadt Oñati. Er liegt nicht an der Küste, sondern an einem eher abgelegenen Ort in den Bergen. Die Entstehung des Heiligtums führt nicht in das Milieu der Seeleute, sondern in das der Hirten, die im Bergland ihre Herden weideten.

Der Ortsname steht der Überlieferung nach mit einer Marienerscheinung in Verbindung. 1468 soll der Schäfer Rodrigo von Balantzegui eine Figur der heiligen Jungfrau in einem Dornbusch gefunden haben. Er deutete dies als eine personale Begegnung und rief aus: „Arantza zu?“ Das bedeutete: „Was machst Du hier unter den Dornen?“ Es handelte sich um einen Weißdornbusch. Daher stammt der Ortsname, nämlich „Arantzazu“, also „Platz im Weißdorn“.

Der Hirte Rodrigo de Balantzegui wusste natürlich als Ortskundiger, dass hier am Berg Aitzkorri seit alters die Göttin Mari verehrt wurde. Sie soll hier eine Höhle bewohnt haben. Von diesen ihren Höhlen aus kam Mari an die Erdoberfläche und beschützte ihr Land. Die Frage des Hirten („Was machst Du hier unter den Dornen?“) könnte also an die Göttin gerichtet gewesen sein. Das gilt auch für eine Erscheinung, die nach einem schriftlichen Zeugnis der Folgezeit Kinder am selben Ort hatten. Solche Deutungsprobleme zwischen Mari und Maria stellten sich in den

baskisch besiedelten Gebieten mehrfach bei vermeintlichen Marienerscheinungen. Der prominenteste Problemfall dieser Art ist der Bericht der kleinen Bernadette Soubirous, die 1858 als vierzehnjähriges Mädchen angab, in der Massabielle-Höhle von Lourdes Erscheinungen gehabt zu haben. Sie behauptete von sich aus nie, die heilige Maria gesehen zu haben. In Gebieten mit alter baskischer Tradition, zu denen auch Lourdes gehört, wurden solche Erscheinungen zunächst sicher mit der Göttin Mari in Verbindung gebracht, später aber vom sozialen Umfeld, etwa dem lokalen Klerus, auf die heilige Maria bezogen.

Wie auch immer die übernatürlichen Erscheinungen des Hirten Rodrigo de Balantzegui und in den folgenden Jahren die der Kinder von Arantzazu zu interpretieren sind, nur wenige Jahre später wurde hier eine Kirche gebaut. Das Franziskanerkloster ist seit 1514 belegt. Die Franziskaner waren hier schon im ausgehenden Mittelalter die treibende Kraft der Marienverehrung. Bis heute ist ein riesiger Klosterkomplex in ihren Händen.

Schon wenige Jahre nach der gesicherten Erstnennung des Klosters gewann das Heiligtum erneut durch visionäre Erlebnisse Bedeutung. 1522 trat der heilige Ignatius von Loyola von seinem Heimatort in der Provinz Gipuzkoa aus eine Wallfahrt nach Jerusalem an. In Arantzazu machte er halt und verbrachte eine Nacht lang im Gebet. Über seine mystischen Eindrücke in dieser Gebetsnacht berichtete er Jahre später in einem Brief an einen Ordensbruder. Bei der Fortsetzung seiner Jerusalemwallfahrt zog er sich in Manresa in Katalonien auf mehrere Wochen in eine Höhle zurück, wo er weitere mystische Erfahrungen machte. Diese mystische Seite in der Persönlichkeit des Gründers der Societas Jesu wird in der Literatur nur wenig beachtet. In Analogie zum Jakobsweg wurde in jüngster Vergangenheit ein Ignatiusweg eingerichtet, auf dem Arantzazu eine wichtige Station bildet. Analog zur heiligen Maria als „Unserer lieben Frau von Arantzazu“ wurde Ignatius zum zweiten Patron der baskischen Provinz Gipuzkoa. Das Fest beider Patrone wird am 9. September gefeiert. Viele Mädchen aus dem Baskenland begehen an diesem Tag ihren Namenstag. Im Vergleich zu anderen der hier behandelten namengebenden Marienheiligtümer ist das von Arantzazu relativ jung. Durch Koinzidenz mit dem Mari-Kult am Berg Aitzkorri ist aber auch hier ein Zusammenhang zwischen Marienverehrung und vorchristlichen Kultrationen der Basken gegeben.

Weitaus seltener als der Mädchenname Arantzazu nach dem großen Heiligtum bei Onati wird der baskische Name Leire bzw. Leyre vergeben. Auch er dürfte allerdings ursprünglich mit einem Marienheiligtum verbunden gewesen sein, das mit dem Kult der vorchristlichen Göttin Mari zusammenhängen könnte. Die Sierra de Leyre ist wie fast alle überlieferten Berge, wo sie eine Wohnhöhle gehabt haben soll, ein besonders markanter Gebirgsstock in Navarra über dem Fluss Aragón. Zu seinen Füßen liegt das Kloster Leyre, das älteste des baskischen Königreiches Navarra/Pamplona. Die Marienverehrung reicht in dieser Klostersgemeinschaft vermutlich sehr weit zurück. Der Vorname Leire gilt als von diesem heiligen Berg

abgeleitet.

Das Gründungsjahr des Klosters ist unbekannt. Die früheste Erwähnung erfolgte 851 in einem Brief des Bischofs Willesind von Pamplona. Kloster und Bischofssitz waren seit ihren Anfängen immer wieder eng miteinander verbunden. Nach der Verwüstung von Pamplona durch Kalif Abderrahman III. von Córdoba diente das Kloster bis 1023 als Bischofssitz der Diözese. Besondere Bedeutung erlangte es in der Frühzeit des Königreichs von Pamplona/Navarra. Die ersten drei Könige dieses baskischen Reichs – nämlich Íñigo Arista (gest. 851/2), García Íñiguez (gest. 882) und Fortún Garcés (gest. 905) wurden in Leyre bestattet. Wie viele der Begräbnisstätten nordspanischer Könige war dieses Königskloster damals unter dem Titel „Salvador“ dem Erlöser geweiht. Mit einer kontinuierlichen Marienverehrung ist dieses Patrozinium allerdings durchaus vereinbar. Vor allem seit Leyre 1269 mit La Oliva als Mutterkloster in die Filiationsordnung des Zisterzienserordens eingegliedert wurde, kam es hier sicher verstärkt zu Marienverehrung.

Die Baugeschichte des Klosters Leyre war höchst komplex. Die kunsthistorisch besonders bedeutsame Krypta dürfte ursprünglich nicht als Begräbnisstätte geplant gewesen sein. Sie wurde über einem älteren Heiligtum angelegt, in dem man anfangs eine Marienstatue der Klostersgemeinschaft verehrt hatte.

Ein unterirdischer Gang verband die ältesten Baulichkeiten der Klosteranlage mit dem Weg zur Quelle des heiligen Virila. Diese Quelle dürfte für die Frühgeschichte von Leyre sehr bedeutsam gewesen sein. Es handelte sich offenbar um eine Heilquelle, die aus dem Gebirgsstock der Sierra de Leyre gespeist und später als „Fuente de San Virila“ bezeichnet wurde. Der heilige Virila war einer der frühen Äbte der Klostersgemeinschaft. Von ihm wird als Legende überliefert, dass er – als er dem Gesang einer Nachtigall zuhörte – an dieser Quelle gesessen sei und über das Problem nachgedacht habe, ob nicht der Gesang der Engel im Himmel mit der Zeit langweilig werden könnte. Als er aus seinen Gedanken über dieses Problem erwachte, waren dreihundert Jahre vergangen. Sein Jenseitsbild, über das er an heiligem Ort meditierte, war dann durch diese Erfahrung von Zeit und Ewigkeit bestimmt.

Über lange historische Perioden hinweg hat sich der Kult Mariens an diesem heiligen Ort Navarras erhalten. Am 9. September wird heute in der alten Klosterpfarre ein Marienfest gefeiert. Inwieweit dabei über viele Zwischenstationen vermittelt noch Kultrationen aus vorchristlicher Zeit mitspielen, bedürfte einer näheren Untersuchung. Die Kontinuität der heilenden Quelle an heiligem Ort scheint in diese Richtung zu deuten. Eine interessante Querbeziehung zwischen Marienverehrung und dem Kult der baskischen Göttin Mari ergibt sich in Leyre ferner aus der Funktion des Königsklosters als königlicher Grablege. In der Frühphase des Königreichs Navarra wurde hier um die Mitte des 9. Jahrhunderts die Königin Urraca bestattet. Als Gattin von König García Íñiguez war sie die Stammutter der meisten Fürstinnen dieses Namens, die in der Folgezeit in den nordspanischen Königreichen begegneten. „Urraca“ aber war auch einer der vielen Beinamen der

Göttin Mari.

Urraca ist ein spezifisch baskischer Name, der in Spanien bis heute gelegentlich vergeben wird. Seine große Zeit in der Namengebung der Region erlebte er allerdings nicht in neuerer Zeit, sondern im Mittelalter. Etwa vom 9. bis zum 12. Jahrhundert wurde er auf der ganzen Iberischen Halbinsel vielfach gegeben – insbesondere in Fürstenhäusern. In einer Beschäftigung mit baskischen Traditionen der Namengebung darf er keinesfalls fehlen.

Im spezifisch baskischen Namengut nimmt der Name Urraca eine Sonderstellung ein. Es handelt sich bei ihm um nichts Geringeres als den Beinamen einer Göttin. Die Hauptgöttin der Basken wurde unter anderem auch „Urraca Mari“ genannt. Im Unterschied zu den toponymischen Namen der großen Muttergottheit kann dieser Beiname mit keinem spezifischen Ortsnamen in Verbindung gebracht werden, wie das etwa bei den Bezeichnungen „Murumendiko Dama“ oder „Anbetoko Mari“ der Fall ist. Beide Namen beziehen sich auf Berge, letzterer etwa auf einen Berg, auf dem die Göttin eine ihrer wichtigsten Wohnhöhlen gehabt haben soll. In „Urraca Mari“ hingegen ist „Urraca“ kein örtlich gebundener Beiname. Vielleicht liegt in diesem „cognomen“ der baskischen Hauptgottheit die Bezeichnung nach einem für sie besonders charakteristischen Tier vor. „Urraca“ bedeutet in der Sprache der Basken „Elster“. Aus heutiger Perspektive müsste die Bezeichnung einer Gottheit nach diesem Vogel überraschen, verbinden wir mit ihm doch die Eigenschaft „diebisch“. Im heutigen Spanischen ist dies nicht anders, im Iberischen Kulturraum könnte der Name des Tieres einstmals aber ganz andere Konnotationen gehabt haben. Rabenvögel, wie die Elster einer ist, wurden in alten Religionskulturen mitunter ganz anders gesehen als heute, wie etwa das Verständnis des Raben in der altgermanischen Mythologie zeigt. Die besonderen intellektuellen und sozialen Eigenschaften konnten auch positiv gesehen werden. Bei den verschiedenen Elsternarten galt etwa die schwarz-weiße Färbung des Gefieders als Zeichen der Zusammengehörigkeit von Tod und Leben. Auf die Iberische Halbinsel beschränkt hat sich übrigens bis heute eine besondere Gattung dieser Vogelart erhalten, nämlich die sogenannte Blauelster, die wohl wegen der blauen Farbtöne auf ihren Flügeln als besonders schön galt. Sie begegnet vor allem in Eichenwäldern, wie sie den Basken besonders heilig waren. Die Blauelster könnte so auch Assoziationen zu einem besonderen sakralen Biotop der Flora zum Ausdruck gebracht haben, weil sie dort vielfach nistete – Gründe genug, um sie als heilig zu deuten und sie der Göttin Mari zuzuordnen. Der Vorname „Urraca“ begegnet vor allem in baskischen Fürstenhäusern und hier wiederum häufig bei Frauen mit besonderen sakralen Funktionen im Begräbniswesen.

Wie auch immer das Auftreten des göttlichen Beinamens in seinen vorchristlichen Wurzeln zu erklären ist, es bleiben viele Fragen bei einer solchen Deutung offen. Mari erscheint nach der legendenhaften Überlieferung in umfassende genealogische Zusammenhänge der baskischen Mythologie eingeordnet.

Ihr Ehegatte ist der Donnergott Suugar. Sein Name wurde nie in einem der baskischen Fürstenhäuser vergeben. Dasselbe gilt für Maris Söhne „Mikelats“ und „Atarrabi“, die in unterschiedlichen Varianten genannt werden. Wieso dieser Unterschied? Keine dieser Gestalten des vorchristlichen Pantheons der Basken begegnet uns als Menschenname. In der Regel galten ja auch Götternamen für Menschen als tabu. Warum bei „Urraca Mari“ diese Ausnahme?

Als Name von Fürstinnen und Fürstentöchtern begegnet der Name „Urraca“ in allen Herrschergeschlechtern des baskischen Kulturraums und zum Teil sogar darüber hinaus. Am frühesten ist er in der Gascogne belegt, und zwar schon im 8. Jahrhundert. Von dort gelangte er nach Navarra. Der erste König von Navarra verheiratete seinen Sohn und Thronerben García Anfang des 9. Jahrhunderts mit einer Prinzessin Urraca aus der fränkisch orientierten „Vasconia“, also dem heute französischen Baskenland. Wie schon erwähnt wurde sie in Leyre bestattet. Nach ihr benannt bzw. in der gleichen Namenstradition stehend finden sich Prinzessinnen bzw. Fürstinnen mit diesem Namen in León, in Kastilien und in Aragonien. Sogar das nach 711 zum Islam übergetretene baskischstämmige Geschlecht der Banu Qasi vergab den Namen. Bei vielen dieser adeligen Damen sind spezifische sakrale Funktionen nachweisbar – als Fürstinnen oder als Äbtissinnen von Königsklöstern. Auch die einzige Frau aus solchem Milieu, die sogar aus eigenem Recht zur Königin von León aufstieg, hieß so. Auf sie geht im Wesentlichen die kunsthistorisch so bedeutsam gewordene Grablege San Isidoro in León zurück – also eine der bedeutendsten Sepulkralanlagen des mittelalterlichen Spanien. Den Charakter als besonders heiliger Name behielt „Urraca“ offenbar auch unter christlichen Fürstengeschlechtern bei.

Welche Rolle der Name „Urraca“ in den Fürstenhäusern um 1200 spielte, illustriert sehr anschaulich eine Episode, die über Eleonore von Aquitanien, die ehemalige Königin von Frankreich und England, aus ihren letzten Lebensjahren überliefert ist. Im Frieden von Le Goulet, der 1200 zwischen König Philipp II. August von Frankreich und König Johann „Ohneland“ von England geschlossen wurde, traf man die Vereinbarung, dass der französische Thronfolger Ludwig eine Nichte König Johanns heiraten sollte. Gedacht wurde dabei an eine kastilische Prinzessin, nämlich eine Tochter König Alfons VIII. und seiner Gattin Eleonore Plantagenet, der Schwester König Johanns. Die Wahl der Prinzessin sollte deren Mutter Eleonore von Aquitanien treffen, die zu diesem Zweck – schon hochbetagt – an den kastilischen Königshof in Burgos reiste. Zwei Prinzessinnen standen dort zur Auswahl, nämlich die 1186 geborene Urraca, die nach ihrer Ururgroßmutter, der Königin Urraca von León, Kastilien und Galicien (1080 -1126) hieß, und die zwei Jahre jüngere Blanka, die man nach ihrer väterlichen Großmutter Blanka von Navarra benannt hatte. Für die Entscheidung der mütterlichen Großmutter Eleonore von Aquitanien war nach dem Bericht über diese Episode letztlich der Vorname der Enkelin entscheidend. Eleonore argumentierte, dass von den Franzosen „Urraca“ als



der Name ihrer zukünftigen Königin nicht verstanden würde, „Blanka“ hingegen schon. Eleonore musste als Tochter Herzog Wilhelms X. von Aquitanien über solche Verhältnisse Bescheid wissen, war sie doch in einem unmittelbaren Naheverhältnis zur Gascogne, also dem französischen Baskenland, aufgewachsen. Dort ist der Name „Urraca“ schon seit dem 8. Jahrhundert belegt. Für sie war also das Verständnis dieses Namens kein Problem. In anderen Regionen Frankreichs, die zum Reich ihres ersten Gatten, König Ludwig VII. von Frankreich, bzw. ihres zweiten Ehemanns Heinrich II. von Anjou-Plantagenet gehört hatten, war die Situation anders. Und darauf bemühte sich Eleonore wohl Rücksicht zu nehmen. Um die Probleme einer jungen Königin, deren Name in ihrem neuen Milieu und von den Untertanen kaum zu verstehen war, wusste Eleonore zudem auch aus ihrer eigenen Lebensgeschichte Bescheid. Sie wurde 1122 in Poitiers auf den okzitanischen Namen Alienor getauft, vermutlich nach ihrer Großmutter Aleanor von Thouars benannt. Ihre Mutter war Aénor de Châtellerauld – eine Adelige, deren Namensähnlichkeit schon Zeitgenossen zu schaffen machte, so dass Alienor auch als „die andere Aénor“ verstanden wurde. Als sie 1137 den französischen Thronfolger Ludwig heiratete, waren alle diese okzitanischen Namensformen der Familie ihres Mannes fremd. Hier setzte sich schließlich der Name „Éléonore“ durch.

Wie sah die Bewertung der Namen „Urraca“ und „Blanka“ in Burgos aus, wo König Alfons und Königin Eleonore zwei ihrer Töchter nacheinander auf diesen Namen taufen lassen? Das Königspaar übte sich in großer Verehrung für die heilige Maria. 1187 stiftete es das Zisterzienserkloster Santa María de las Huelgas eineinhalb Kilometer von ihrer Residenz entfernt, das als Grablege der Königsdynastie bestimmt war. König Alfons und seine Frau haben allerdings keiner ihrer zahlreichen Töchter unmittelbar den Namen Maria gegeben. Das war damals in den spanischen Königreichen noch lange nicht möglich. Zu groß war das Tabu, den Namen der Gottesmutter direkt nachzubeneimen.

Erst im Verlauf des Mittelalters wurde von Byzanz ausgehend diese Tabuisierung des heiligen Namens „Maria“ langsam aufgebrochen. Aber auf die Gottesmutter Maria bezogen waren beide Namen, sowohl „Urraca“ als auch die „Herrin Mari“ für die baskischsprachige Bevölkerung und die „Virgen Blanca“, also „die weiße Jungfrau“, für die romanischsprachige Bevölkerung Kastiliens verständlich. Beide Formen der indirekten Advokation Mariens als „Herrin“ und als „Jungfrau“ standen in der Namengebung des kastilischen Königspaares nebeneinander. Außerhalb des baskischsprachigen Kulturraums konnte die erste Form der Anrufung jedoch nicht verstanden werden. Der religiöse Gehalt des Mariennamens „Urraca“ ging im nördlichen Frankreich verloren. Eleonore von Aquitanien bedachte bei ihrer Entscheidung wohl diese unterschiedlichen religiösen Kontexte.

Sie selbst hätte mit einer Enkelin mit Namen Maria keine Probleme gehabt, nannte sie doch ihre älteste Tochter, die sie 1145 nach achtjähriger Ehe als erstes überlebendes Kind dem französischen König Ludwig VII. gebar, in unmittelbarem

Bezug auf die Gottesmutter „Maria“. Diesem Akt lag eine Prophezeiung des einflussreichen Zisterziensers Bernhard von Clairvaux zugrunde, der nach seiner Mariologie eine solche unmittelbare Nachbenennung offenbar für erlaubt hielt. Es war erst die zweite in einer königlichen bzw. königsgleichen Familie in Frankreich. Schon 1128 nannte Herzog Theobald von der Champagne – ein großer Förderer des jungen Zisterzienserordens und persönlicher Freund Bernhards von Clairvaux – seine älteste Tochter unmittelbar „Maria“. Bei ihm kam hinzu, dass er auch Graf von Chartres war, wo die bedeutendste Marienreliquie der damaligen Christenheit verehrt wurde, nämlich das Kleid, das Maria bei der Verkündigung durch den Erzengel Gabriel getragen haben soll. Schon in der vorangegangenen Generation waren die Grafen von Chartres und Blois durch die Teilnahme an den ersten Kreuzzügen mit der byzantinischen Welt vertraut, wo nach der Bild- und Namentheologie des Johannes Damascenus eine unmittelbare Nachbenennung nach Maria erlaubt war. Eleonore von Aquitanien nahm für das kapetingische Königshaus diese Tradition auf. Ihre gleichnamige Tochter konnte das als Königin von Kastilien damals noch nicht.

„Urraca“ hat sich als Marienname vom baskischsprachigen Gebiet ausgehend in Spanien sicher weit früher verbreitet als „Blanka“. Nach der „weißen Jungfrau“ benannt wurde in den nordspanischen Königreichen wohl als erste die frühverstorbene Mutter König Alfons VIII. Sie trug ihren Namen nach dem Gnadenbild der heiligen Maria von Nájera. König García III. Sánchez von Navarra, später „el de Nájera“ genannt, entdeckte 1044 der Legende nach auf der Jagd in einer Höhle ein Bild der Jungfrau Maria, also der „Virgen Blanca“, mit einem Lilienstrauß und einer Glocke. Er beschloss, an dieser Stelle eine Klosterkirche zu errichten, die schon 1052 eröffnet wurde. Sein Sohn, König Sancho IV. Garcés, ließ den Vater nach dessen gewaltsamen Tod unter dem Marienbild in der Höhle begraben. Im Anschluss daran entstand eine große Grablege der Fürstendynastie von Navarra, die zweite nach der von Leyre und wie diese offenbar auf einen älteren Kultplatz zurückgehend. Die Kulthöhle könnte auch hier auf einen paganen Ursprung hindeuten. Santa María de la Nájera wurde ein Wallfahrtsort mit einem Gnadenbild der „Virgen Blanca“. Blanka von Navarra, die erste königliche Trägerin des Namens „Blanka“, stammte vom Kirchenstifter der königlichen Grablege als Urenkelin ab. Auch diese königliche Grablege wurde wie die von Leyre für die Namengebung in doppeltem Sinne konstitutiv, bezogen nämlich sowohl auf das Kultbild der „Virgen Blanca“ als auch auf die heilige Örtlichkeit, das vielleicht schon vorchristliche „Nájera“. Der Mädchename „Nájera“ wurde späterhin weit häufiger gegeben als „Leire“ bzw. „Leyre“.

Älter als das Wallfahrtsbild „Santa María Real von Nájera“ ist wohl das der „Santa María la Blanca“ in der Kathedrale von Tudela im Ebrotal, das ebenfalls auf baskischem Siedlungsboden gelegen ist. König Alfons I. von Aragonien hatte 1119 Tudela von der maurischen Herrschaft zurückerobert und die Moschee in eine

Kirche verwandelt. Das hier errichtete Gnadenbild der „Weißen Jungfrau“ ist das größte Kultbild dieses Typus und wohl auch kunsthistorisch von besonderer Bedeutung.

König Sancho VI. „dem Weisen“ von Navarra (1150–1194) war es gelungen, die Selbständigkeit des alten Königreichs Pamplona/Navarra gegenüber den Expansionsbestrebungen der benachbarten Reiche von Kastilien und Aragonien zu sichern. Als ein neues Zentrum begründete er die Stadt Nova Victoria an der Stelle einer älteren Stadt dieses Namens. Nach der Vereinigung mit einer baskischen Siedlung Gasteiz entstand die nach beiden Örtlichkeiten benannte Hauptstadt der Provinz Álava. Hier entwickelten sich die großen „Fiestas de la Blanca“ zur Ehrung eines Kultbilds der „Virgen Blanca“ in Anschluss an eine Marienstatue in der mittelalterlichen St. Michaelskirche. Bis heute heißt der Hauptplatz der Stadt, auf dem Anfang August die großen Feierlichkeiten zu Ehren der „Weißen Jungfrau“ stattfinden, „Plaza de la Virgen Santa“. Für die Verbreitung des Namens „Blanca“ spielten diese „Fiestas“ eine bedeutende Rolle.

Die Synkretismus-These des baskischen Anthropologen José Miguel Barandiarán, von der die hier angestellten Überlegungen ihren Ausgang genommen haben, hat in den analysierten Fallbeispielen aus ganz anderer Perspektive eine volle Bestätigung erfahren. Barandiarán ging von der vorchristlichen baskischen Mythologie aus und stellte Kontinuitätszusammenhänge zwischen dem Kult der Göttin Mari und der Verehrung der christlichen heiligen Maria in den baskischen Siedlungsgebieten des Mittelalters und der Neuzeit her. Hier wurde hingegen methodisch umgekehrt vorgegangen. Die aktuelle Namengebung nach Marienheiligentümern wurde in ihrer Genese möglichst weit zurückverfolgt und auf mögliche altbaskische Wurzeln hin befragt. Auch in dieser Zugangsweise ergeben sich wesentliche Kontinuitätszusammenhänge.

Der für diese Studie gewählte Titel „Von Mari zu María“ verkürzt freilich langfristige Entwicklungslinien. „Mari“ bezeichnet die Hauptgöttin der vorchristlichen Mythologie in den baskischen Siedlungsgebieten. Die heilige Maria hingegen ist keine Gottheit in einem solchen Verständnis. Sie kann bloß als die wichtigste Heilige der römisch-katholischen Kirche in dieser Region seit dem Mittelalter behandelt werden. Kontinuitätszusammenhänge über einen Jahrtausende umfassenden Zeitraum werden dabei postuliert.

Was die Erforschung der altbaskischen Religionsverhältnisse als „Mythologie der alten Basken“ zusammenfasst, beruht auf einer schmalen Quellenbasis aus unterschiedlichen Jahrtausenden – aus der Rekonstruktion von Elementen eines „ursprünglichen“ Glaubenssystems, das aus der Analyse von Legenden, aus dem Studium von Ortsnamen sowie aus spärlichen Berichten über Rituale bei Schriftstellern der Antike erstellt wird. Aus solchen Quellen wird Mari als weibliche Hauptgottheit der Basken definiert. Sie ist jedenfalls die weitaus bekannteste Figur der baskischen Urgeschichte. Ihr göttlicher Gatte Suugar und andere ihrer

Begleitfiguren spielen demgegenüber eine untergeordnete Rolle. Mari lebt auf hohen Bergen, vorwiegend in Höhlen, von denen aus sie Stürme und Gewitter auftreten lassen kann. Sie ist jedenfalls eine Göttin des menschlichen Siedlungsraums. Sonnen- und Mondgottheiten werden ihr als „Kinder“ zugeordnet. Sie hat vielfältige Erscheinungsformen und übt für die Menschen jeweils ganz unterschiedliche Funktionen aus. Das Bild, das die Forschung aus den spärlichen Quellen von dieser Hauptgottheit der baskischen Frühgeschichte entwirft, ist insgesamt eher statisch und ohne wesentliche historische Entwicklung im Verlauf der langen Frühgeschichte der baskischen Ethnie.

Ganz anders verhält es sich mit der Verehrung der heiligen Maria in den baskischsprachigen Regionen. Sie kam erst mit der Christianisierung hierher und entwickelte sich zeitweise sehr dynamisch. Die Christianisierung erfolgte nach unserer heutigen Sicht grundsätzlich erst nach der Romanisierung der fraglichen Gebiete. Was wir über die Aufnahme christlicher religiöser Vorstellungen rekonstruieren können, ergibt freilich ein ganz anderes Bild. Den Römern als Eroberern und kulturellen Gestaltern der Region folgten die Westgoten, die islamischen Araber und schließlich auch andere herrschende Gruppen aus verschiedenen Regionen Lateineuropas. Eine flächendeckende Penetration mit christlichen Glaubensinhalten von oben hat allerdings lange nicht stattgefunden. Es heißt, die Basken wären die letzte Bevölkerung Westeuropas gewesen, die wirklich zum Christentum bekehrt wurde. Das ganze Mittelalter hindurch seien christliche Einflüsse im Baskenland zugunsten paganer Traditionen zurückgewiesen worden. Erst zwischen 1400 und 1600 wurde die Region wirklich intensiv christianisiert.

Sicher sind solche Aussagen lokal und milieuspezifisch stark zu differenzieren. Insbesondere in abgelegenen Gebirgsregionen haben sich pagane Traditionen lange gehalten. Das zeigen vor allem die Quellen über Hexenverfolgungen. Aber alte magische Praktiken hielten sich weiterhin in der nominell katholischen Bevölkerung. Nachhaltige Prozesse der Katholisierung setzten sich flächendeckend erst im Zeitalter der Gegenreformation durch, dem im Baskenland kein Zeitalter der Reformation vorangegangen war.

Will man die Sonderstellung der religiösen Verhältnisse im Baskenland verständlich machen, muss man bedenken, dass hier durch Jahrtausende eine Sprache gesprochen wurde, die fast niemand in den Nachbarterritorien und nur wenige Angehörige der beherrschenden geistlichen und weltlichen Führungsgruppen verstanden. In dieser Situation muss man sich fragen, was jeweils unter der Anrufung von „Mari“ oder von „Maria“ verstanden wurde. In dieser Problematik musste sich die vorgelegte Studie auf bescheidene Hinweise beschränken. Für zukünftige Forschungen bleibt diesbezüglich viel zu tun.

Pilar Panero García

## Pobreza, lactancia solidaria y milagros en unos exempla del siglo XVIII <sup>1</sup>

Universidad de Valladolid  
mariapilar.panero@uva.es

### Narraciones y temores

El escritor y sacerdote católico Christoph von Schmid (1768-1854) escribió la historia de la princesa Genoveva de Brabante<sup>2</sup>. Ella es una virtuosa heroína de una leyenda medieval, esposa de Sigifredo de Treveris, que es falsamente acusada de adulterio por un pretendiente despechado que además es ayudante de su marido, el malvado y alevoso Golo. La inocente Genoveva es abandonada en un intrincado

---

<sup>1</sup> Revisado por Simon Kroll y Fernando Sanz-Lázaro. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30). Agradezco a los colaboradores de Avisos de Viena el estímulo provechoso, constante y ameno.

<sup>2</sup> En España se publican en 3 volúmenes en 1864 a cargo de Joaquín Bernat con el título *Cuentos del canónigo Schmid*.

Aclaremos que, con frecuencia, se establece una confusión entre la heroína de leyenda, Genoveva de Brabante, y santa Genoveva de París, atribuyendo el episodio de la cierva y la leche a esta santa nacida en Nanterre en el siglo V. En la Biblioteca Nacional de España se conserva una litografía de Ginés Ruiz ¿1812? titulada *S<sup>ta</sup>. Genoveva en la Selva* en la que aparece esta leyenda: “Después de haber dejado los verdugos á Genoveva y su hijo, se vio la S<sup>ta</sup>. muy apurada para mantener ál niño, pero se la presentó una cierva que la proporcionó el sustento necesario con su abundante leche”. En la litografía aparece la supuesta santa vestida como una princesa con el niño algo talludito en su regazo puesto al pecho de la cierva. El animal tiene a su lado también a su cría. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000151149>

Incluso hay otras variantes que se cantaban como la que recoge Joaquín Díaz en 1977 de Constantina García de 94 años de Pisón de Castrejón (Palencia) que hace a santa Genoveva esposa de San Amaro, santo francés y peregrino que muere en Burgos en el siglo XIII. Genoveva también desterrada a un bosque por una falsa acusación de adulterio por un amigo que la requería. Véase *Almanaque popular*, “Santa Genoveva. 3 de enero”. Disponible en: <https://funjdiaz.net/almanaque/ficha.php?id=103>

bosque en el que nieva y sopla el viento con su hijo recién nacido, que su esposo cree fruto del deshonor. Aún sin hallar refugio alguno, agradece a Dios haberlos librado de la crueldad de sus verdugos y Este la conduce a una cueva. Cuando Genoveva cae en la desesperación, ruega a Dios que, además de abrigo, les proporcione sustento. Aparece una cierva dolorida por dos razones: es una madre a la que un lobo le ha arrebatado a su cervatillo y es una madre que debe aliviarse del exceso de leche, así que se obra el milagro pues el animal-nodriz no solo amamanta al niño, sino que auxilia con su leche a Genoveva:

Avanzó en el interior de la cueva con manso aspecto y ligeros pasos, por ser su guarida acostumbrada, y detúvose al llegar frente a Genoveva, la cual, sobrecogida en un principio a la vista del animal, recuperóse en breve y posó su mano en él para acariciarlo; al ver que la cierva recibía sus caricias dócilmente, concibió la idea de utilizar su leche para alimentarse ella y su hijo. Y, acto seguido, colocó a su hijo en posición conveniente para que pudiera mamar de la cierva, exclamando:

—¡Oh, Dios mío! Véase a lo que obliga la necesidad a una madre desventurada.

[...] Confiada y alegre, arrodillóse para dar gracias por este socorro providencial, y elevando en sus manos una dorada escudilla llena de pura y blanquísima leche, exclamó:

—Recibid, Dios mío, mis lágrimas en prueba, de gratitud por el generoso presente que me habéis hecho, porque presente vuestro es esta leche, manantial de sustento que me habéis hecho encontrar en las entrañas de esta dura y estéril roca. [...] Contando con vuestra ayuda, estoy confiada en el porvenir, y ya no temo al duro y riguroso invierno. (Schmid, 1943: 19)

El ciervo simboliza al fiel cristiano y al mismo Cristo, al alma piadosa. Los cuentos de Christoph von Schmid están escritos para sancionar los valores morales cristianos, especialmente en los niños, y su estilo es expresivo y descriptivo hasta el más prolijo detalle, es decir, entretienen e instruyen. Además, como toda narración, señala algo profundamente humano y refrenda la dimensión simbólica de lo social. El cuento tiene moraleja y refuerza valores culturales como las virtudes de la esposa cristiana, la abnegación de la madre, la laboriosidad o la aceptación-admiración de la Naturaleza como obra de Dios. Sin embargo, lo que no está en el cuento no es necesario para sus fines y podemos obviar, por ejemplo, la sobrecarga renal que la leche de animales puede provocar en un niño lactante.

La cultura se desvela con narraciones y a través de ellas el Hombre expresa sus ideas y también sus anhelos y temores, incluso aquello que es difícil de nombrar. Los cuentos, despojados de su fantasía, explican los sucesos cotidianos de la vida. La historia de la desdichada Genoveva de Brabante y la cierva providencial explica la angustia de las madres por no poder amamantar a sus hijos por diversas razones. En el caso de la princesa podemos entender que, anímicamente, tras ser acusada y

condenada a muerte de manera injusta y liberada en un espacio hostil y solitario, no estaba fuerte. Recibiendo una alimentación deficiente, su estado físico era deplorable:

todos sus esfuerzos fueron estériles, pues no encontró ni un pedazo de tierra seca ni una mora que llevarse a la boca. Desesperada, comenzó a escarbar la tierra con sus dedos delicados, a fin de extraer de ella algunas raíces, las cuales mascó ella y dio luego a comer a su niño. Mas para lograr este miserable alimento tuvo necesidad de enrojecer la nieve con su propia sangre<sup>3</sup>.  
(Schmid, 1943: 18)

También con los aforismos, relatos breves que resumen los valores culturales, se expresan los temores de que en el tiempo inmediatamente posterior al parto los infantes mueran por una alimentación deficitaria, siendo de vital importancia el primer mes: “hijo descalostrado, medio criado” que se explica porque “pasó el mes de la primera leche” (Correas, 1924: 242). En esa subsistencia es crucial la alimentación de la madre para que la vida pueda progresar con regularidad: “la leche sal del mueso, no del güeso” definiendo mueso como “la substancia del buen alimento que come la mujer que cría” (Correas, 1924: 265).

Por lo general, la leche materna ha sido históricamente el único medio para alimentar a los recién nacidos, aunque se conservan cédulas de niños que describen la alimentación con papillas las primeras semanas de vida. Estas se conseguían mezclando harina o pan con leche animal, aunque para algunos privilegiados esta podía ser de nodriza (Morel, 2021: 78-79). La papilla era masticada para eliminar el almidón o el gluten de la harina con la saliva en la predigestión<sup>4</sup>. El fracaso de la

<sup>3</sup> Esta historia de una madre hambrienta me recuerda a algo que me sucedió en el año 1987, cuando yo tenía 11 años. Había nacido mi hermano, Cayetano, y, pasados los primeros días, por las tardes llegaban a la casa las visitas para conocerlo y obsequiarlo con regalos. Mi madre las recibía con cortesía habitual y, después de invitarlas a entrar en la casa y sentarse, les ofrecía algo de beber y comer. Un día nos visitó una señora octogenaria y le entregó a mi madre un bote de melocotón en almíbar y una docena de huevos y le dijo que el presente era para ayudar a que pudiese criar bien a la criatura. Mi madre, que pronto tuvo claro que la criatura se iba a criar con leche de fórmula comercializada, le dio las gracias como al resto de las visitas y fue especialmente cariñosa con la anciana. Cuando la señora se fue, desdeñe del presente, creo que lo juzgué como ridículo, porque desentonaba con otros que en esos días llegaban a la casa, mucho más modernos y vistosos. Entonces mi madre me amonestó con mucha seriedad, explicándome que se trataba de una persona muy mayor, que había vivido en una España rural muy diferente a la que yo conocía y que, además, había padecido la guerra. Me dijo entonces algo que me sorprendió no por el hecho, sino por el lugar en el que había pasado, que no era el Tercer Mundo de la televisión: muchas personas de la edad de mis abuelos habían pasado hambre y muchas penurias en mi país. Esa era la razón por la que esa señora valoraba tanto que una mujer en el puerperio estuviera bien alimentada. También me dijo que entendía mi sorpresa, pero que había que intentar entender el porqué de las cosas que hacían los mayores. Este recuerdo, el de una anciana que mantiene los temores del pasado, me ha acompañado cada vez que he tenido que pensar en la realidad del campesinado español hasta los años 60-70 del siglo XX. Agradezco a mi madre esta y otras muchas enseñanzas que llegaron después.

<sup>4</sup> En el trabajo de campo para la elaboración del Recetario de la cocina popular de Castilla y León, proyecto financiado por SOTUR (Sociedad de Promoción del Turismo de Castilla y León) desde el 13 de junio de 2003 al 13 junio de 2004, dirigido por José Luis Alonso Ponga y coordinado por Benigno Garrido Marcos, varias mujeres mayores me explicaron el uso de la papilla de pan masticado cuando la lactancia era inviable o muy precaria.

lactancia o la carencia de la leche materna ha sido una de las principales causas de mortalidad infantil.

### **La leche y la transmisión de la moral y las creencias**

La leche humana, más allá de ser un alimento, es un fluido que circula por el propio cuerpo, pero, al compartirse, genera imaginarios y representaciones simbólicas que sirven de base para establecer identidades y relaciones entre individuos. Estas pueden ser de parentesco al considerar a la madre nutricia como genitora, por lo que los lactantes que comparten la misma nodriza son “hermanos de leche” (Soler, 2019).

Además de ser un proceso biológico, la lactancia humana, a diferencia de la de los otros mamíferos, se ha construido socioculturalmente por lo que ha tenido implicaciones religiosas y políticas de calado. En el valioso trabajo etnohistórico de Elena Soler (2011)<sup>5</sup>, que estudia la lactancia asalariada ejercida por mujeres pasiegas en la Casa Real y en las clases acomodadas desde el primer tercio del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, se establece una clara relación entre la virtud y la leche. De ahí la importancia de que las nodrizas, además de tener determinadas características físicas (Fraile Gil, 2000: 22-24) y estar sanas —se sometían a un examen médico—, fueran mujeres que cumplieran con las normas morales establecidas —estar casadas y obtener un informe del párroco del lugar dando fe de ser buenas cristianas— para evitar la transmisión de conductas desviadas a los lactantes.

Los requisitos para ser nodriza que se establecen en el caso concreto de las pasiegas tienen una larga tradición en muchas culturas. En el caso concreto de España, el tema ha sido visto por la sabia mirada de don Julio Caro Baroja, que la aderezó con su erudito conocimiento de los autores clásicos del Siglo de Oro (1978: 489-499). Caro Baroja explicó la construcción de los grupos étnico-religiosos en los siglos XVI y XVII. Bajo supuestos seudobiológicos y seudorreligiosos basados respectivamente en “la leche mamada” y el fermento —cuerpo orgánico que transforma a otro, aunque sea en una cantidad pequeña— sancionados no solo por los teólogos, sino por los médicos siguiendo la doctrina paulina (1 Co 5, 6-7). Unos y otros creían que la entrega de las ideas religiosas y de una moral recta o aviesa en función de esas ideas se transmitía por la leche, pensamiento que tuvo consecuencias terribles para algunos grupos por carecer de limpieza de sangre.

La sangre y la leche van tan unidas que a veces la segunda es sangre blanqueada. Este pensamiento desarrollado a lo largo de la historia va calando en las gentes que lo refrendan con máximas. Son muy populares las expresiones como “en la leche lo mamó” o “lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama” (Correas, 1924:194

---

<sup>5</sup> Puede consultarse también el catálogo de la exposición Amas de cría (colección José Manuel Fraile Gil) que se vio en la sala de exposiciones de la Fundación Joaquín Díaz de Uruña en los años 2000-2001. En volumen aporta numerosas fotografías de las amas, sobre todo de las pasiegas, con sus familias, con las familias adoptivas, con otras compañeras nodrizas, etc. (Fraile Gil, 2000).



y 271) para referirse a lo bueno o malo en la conducta de una persona, equiparando así leche y sangre y la moral de los padres con la de sus hijos que nacen inocentes. Por eso se dice “la leche se trae en los labios” para referirse al “mocito bozal sin experiencia” (Correas, 1924: 265), es decir, al que no ha “mamado” ni lo malo ni lo bueno.

Como la lactancia es un trabajo femenino, han sido objeto de diatribas las madres que se valían de nodrizas para criar a sus hijos y de las propias nodrizas que, aunque han recibido elogios, en general, han sido estigmatizadas por filósofos, teólogos y médicos a pesar de haber servido a los reyes cristianos desde la Edad Media. En la Península Ibérica la lactancia asalariada ha sido una práctica común desde la antigüedad y también ha sido practicada por los musulmanes y los judíos (Rodríguez García, 2017: 43-47). Fray Luis de León en su archiconocida obra *La perfecta casada* dedica un capítulo a exhortar a las madres para que críen a sus hijos —“De cómo pertenece al oficio de la perfecta casada hacer bueno al marido, y de la obligación que tiene la que es madre de criar por sí a los hijos”— en el que se hace eco de la teoría hipocrática y determinista de los humores, que se mantuvo vigente hasta mediados del siglo XVIII:

Pues entendamos que, como es una la salud, así es uno el cuerpo; y si los humores son unos, ¿cómo no lo serán las inclinaciones, las cuales, por andar siempre hermanadas con ellos, en castellano con razón las llamamos humores? De arte que si el ama es borracha, habemos de entender que el desdichadito beberá, en la leche, el amor del vino; si colérica, si tonta, si deshonesto, si de viles pensamientos y ánimo, como de ordinario lo son, será el niño lo mismo. Pues si el no criar los hijos es ponerlos a tan claro y manifiesto peligro, ¿cómo es posible que cumpla con lo que debe la casada que no los cría? (León, 1898: 220).

Fray Luis llega más lejos acusando a las madres que delegan el trabajo de dar de mamar en nodrizas de una especie de adulterio por hacer del hijo de la “villana” o “esclava”, su propio hijo desatendido, hijo del marido. Aquí se intuye la analogía entre sangre y leche porque la sangre menstrual desde la Antigüedad se blanquea durante el embarazo para alimentar al feto. Este modelo intrauterino de la concepción en tres fases —concepción, embarazo y parto— se completa extrauterinamente con la lactancia (Soler, 2011: 18), pero los fluidos corporales se funden:

Y porque vuestra merced vea que hablo con verdad, y no encarecimiento, ha de entender que la madre en el hijo que engendra no pone sino una parte de su sangre, de la cual la virtud del varón, figurándola, hace carne y huesos. Pues el ama que cría pone lo mismo, porque la leche es sangre, y en aquella sangre la misma virtud del padre que vive en el hijo hace la misma obra; sino que la diferencia es ésta, que la madre puso este su caudal por nueve meses, y la ama por veinticuatro; y la madre, cuando el parto era un tronco sin sentido ninguno, y la ama, cuando comienza ya a sentir y reconocer el bien que recibe; la madre influye en el cuerpo, la ama en el cuerpo y en el alma. (León, 1898: 221-222)

El paremiólogo Gonzalo de Correas también recoge refranes que autorizan esta corriente a favor de que sean las propias madres las que amamanten a sus hijos: “más vale güelgo de nana que leche de ama” (1924: 300), aclarando que “nana” es la denominación de la madre.

Independientemente de la consideración moral que tuviesen las madres que recurrieran a nodrizas<sup>6</sup>, las reinas las requerían y no solamente no eran cuestionadas, sino que era un signo de estatus para la nobleza y la burguesía adinerada disponer de la lactancia asalariada. El oficio de ama de cría ha estado vigente en España hasta la Guerra Civil aproximadamente, aunque se prolongó hasta la década de 1960 para garantizar la supervivencia de los niños pobres de las inclusas (Rodrigo Álvaro, 2019: 38 y ss.).

Unas veces lo ha estado como un lujo amparado en la creencia de que “parir embellece, pero criar envejece”. También hay otra razón para demandar nodrizas, pues la lactancia puede tener efecto anticonceptivo y las clases altas necesitaban perpetuarse con la descendencia. Sin embargo, ha sido una necesidad alimentar a niños expósitos, alimentar a niños cuya madre había fallecido y estaban a cargo de parientes o para aquellos cuya madre estaba imposibilitada para amamantar a su criatura. Veamos cómo se solventa la carencia de leche en una obra apologetica del siglo XVIII. En ella, mujeres pobres que no pueden contratar los servicios de una nodriza tienen dos opciones: recibir la caridad de otras mujeres o recurrir al favor divino.

### **Trabajos humanos y auxilio divino**

No nos vamos a extender en la definición de milagro, pero, a grandes rasgos, es un acontecimiento extraordinario que de forma individual o colectiva experimentan los hombres. El milagro altera el curso normal de los acontecimientos porque abre una brecha en las leyes de la naturaleza solucionando situaciones allí donde la ciencia y la técnica han fracasado. La Iglesia Católica ha intentado evitar la proliferación de milagros, pero, antes de que el Vaticano controlara su difusión y se vincularan a los

---

<sup>6</sup> La opinión acerca de las amas de cría también es variable. Arturo Barea recoge la más positiva y la más peyorativa en su autobiografía novelada *La forja de un rebelde*, escrita entre 1941-1946 desde el exilio:

Martín me contó su historia a trozos: cuando nació le echaron a la Inclusa de Madrid. Unos pocos días más tarde le pusieron en manos de una nodriza que vino a buscar un crío, desde un pueblecito escondido en las montañas de León. Tuvo suerte. La beneficencia generalmente confía los expósitos a nodrizas de los pueblos, que se presentan atraídas porque la paga miserable representa una riqueza en su pueblo. Después hinchán a los chicos con sopas y vuelven a buscar un nuevo crío cuando el primero se ha muerto de disentería. Pero la nodriza de Martín era una mujer montañesa, casada, a quien el chico le había nacido muerto y, además, se había quedado inutilizada para tener más. Crio al expósito a sus pechos y ella y su marido le tomaron cariño como si fuera el hijo propio. (2019: 674-675)

expedientes de beatificación y canonización, la decisión dependía directamente de los ordinarios. Lo interesante del milagro es la perspectiva *emic*, es decir, como lo viven los protagonistas independientemente de cómo lo perciban las autoridades eclesiásticas<sup>7</sup>. Todo milagro debe tener como premisa la existencia de la fe, una predisposición a creer y aceptar los hechos prodigiosos como buenos.

El padre jesuita Juan de Villafañé publica en 1726 el *Compendio historico, en que se da noticia de las milagrosas, y deuotas imagenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santissima, que se veneran en los más célebres santuarios de España...*, obra que reedita en 1740. Recoge las leyendas sobre las apariciones de la Virgen, la construcción de los santuarios y los milagros que Ella hace. Estas narraciones son *exempla* de noventa y seis advocaciones marianas, la mayoría de las cuales siguen siendo veneradas en los propios santuarios que refiere. Villafañé pone en el centro de la devoción las imágenes y, si bien el autor intenta ofrecer una mirada “racional” sobre las apariciones y milagros, acorde con el siglo en que escribe, en su obra todavía pesan mucho la tradición medieval y de la Edad Moderna. La imagen de María había ido ocupando el patronazgo a nivel local en todo el territorio español:

A partir del siglo XII, las estatuas de María fueron incorporadas como imágenes de devoción en lugares de la campiña que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoril, como, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos y las grutas y las cuevas. Se sabe que la cristianización del campo fue un proceso lento. El culto de las imágenes proveyó una manera de extender esta religión a los lugares de la campiña que eran considerados a través de creencias precristianas como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza más allá del control del individuo o de la comunidad rural. María, como imagen de madre con su niño, fue una figura particularmente apropiada para estas localidades, era la imagen cristiana que mejor pudo simbolizar la fertilidad y la protección maternal. (Christian, 1976: 65-66)

La Madre del Salvador representa la imagen maternal por excelencia para los cristianos que, después de la Pasión es investida con una nueva maternidad, Madre de la Iglesia (Jn19, 25-27). Villafañé, maestro de Teología de la Compañía de Jesús, recopila de la tradición oral y de fuentes escritas milagros antiguos y registra otros contemporáneos para la edificación de los fieles. El poder taumatúrgico de María se manifiesta en la ayuda a los que la invocan con fe en los momentos de gran apuro. La Virgen libra a los fieles de todo tipo de enfermedades, de accidentes, de desastres

---

<sup>7</sup> El milagro lo puede obrar alguien con poder para hacerlo que no necesariamente esté reconocido por la Iglesia. En Hispanoamérica es importantísimo el culto al Gauchito Gil fundamentado en un gaucho, Antonio Gil, que vivió en la ciudad de Corrientes hacia 1840. Desde Argentina se ha extendido a todo el continente e incluso ha llegado a Barcelona. Sobre la muerte de este sanador popular hay pocas certezas, pero circulan varias leyendas acerca de ella.

Otro ejemplo es el del médico portugués José Tomás de Sousa Martins, cuya estatua de Lisboa levantada en 1904 por suscripción popular recibe números exvotos actualmente. Tiene fama de santo y de obrar milagros a pesar de ser ignorado por la Iglesia.

naturales causados por los meteoros, de cautiverios y también ofreciéndoles dones como conversiones a la fe de Cristo, fecundidad... María obra milagros ayudando a las mujeres a concebir, a parir y también a amamantar a las criaturas.

Los prodigios marianos relacionados con la lactancia son milagros de dádiva (Theissen y Merz, 1999: 331-332), pues en ellos procura el bien preciado que antes escasea: la leche. Además, aunque esta se brinda con más abundancia de la necesaria, aparece de forma espontánea tras la petición de ayuda. Este es el caso de tres milagros. En el primero una madre se queda sin leche y, ante el temor de que su hijo muriese, ofrece una misa a Nuestra señora de Ermitas y “estándola oyendo, de repente sintió tener los pechos llenos de leche y fue así, porque no solo era la abundancia de leche bastante a alimentar a su hijo, sino que pudiera juntamente criar otro niño” (Villafañé, 1740: 218)<sup>8</sup>. Aunque el relato no lo detalle, las causas por las que una madre no puede amamantar son variadas: grietas, mastitis, deformaciones en los pezones, hipogalactia, etc.

En los otros dos milagros son las abuelas, ambas ancianas y sin recursos, las que pasan penurias tras haber muerto sus hijas, una de ellas en el parto, y ser las que se encargan de la crianza de sus nietos. La una, recurre a la caridad de las conocidas durante un tiempo y, la otra, a una conocida a la que obsequia con un pobre regalo, pero ninguna puede pagar una nodriza:

Era esta anciana, tan pobre, que no tenía caudal para buscar ama que criase al niño; por lo cual iba cada día a rogar a diversas mujeres que criaban sus hijos, que diesen leche a aquel huerfanito que pedía con lágrimas esta limosna. Halló por algún tiempo quien lo hiciese por amor de Dios, pero, o cansadas las mujeres de tanta importunidad o temiendo faltase a sus propios hijos el alimento que daban al extraño, se negaban ya a darle el pecho. (Villafañé, 1740: 322)

una mujer viuda, ya anciana, y de más de setenta años, que se llamaba Leonor Dorlego tenía una hija casada, la cual murió dejando un niño de pecho, huérfano también de padre. La abuela era muy pobre y no sabía cómo buscar medios para dar a criar la criatura. Y siendo devota de Nuestra Señora de la Peña de Francia encomendó a su Majestad necesidad tan urgente. Y con gran fe y confianza de que la socorrería hizo voto de ir en romería a su santa casa. Y para cumplirle luego dejando el niño al cuidado de otra mujer que criaba a quien dio alguna ropa, que había dejado la madre del niño difunta. (Villafañé, 1740: 402)

La lactancia de estos niños ajenos no se lleva a cabo desde una desigualdad social en la que la familia necesitada contrata y paga, sino que el amamantamiento se hace dentro de los hábitos de vecindad y habituales en el campo español hasta la emigración provocada por el desarrollismo industrial a mediados del siglo XX. Las vecinas practican con los niños una lactancia solidaria, puesto que no tienen una

---

<sup>8</sup> Modernizamos la ortografía y la puntuación dieciochesca.

diferenciación social con respecto a los hijos propios. La leche aquí es más que un alimento susceptible de compraventa, porque es un elemento más de la identidad comunitaria que ha definido la manera de ser rural en la que ha primado la solidaridad en las situaciones de peligro. La leche de otra madre era la única válida para criar y, de hecho, la leche de animales, aunque fuese rebajada, solo se utilizó en situaciones extremas porque pone al niño recién nacido en riesgo de muerte. En la sociedad rural tradicional las pautas de conducta predominantes son ajenas a los estímulos de carácter individual, porque se practica una economía de subsistencia. La autarquía afecta tanto a los modelos productivos como a los recursos para la supervivencia de sus miembros que aseguran la de la comunidad.

El padre Villafañé cuenta, al hilo de otro milagro, otro ejemplo de lactancia solidaria. Una madre con un niño de pecho ve como se derrumba una de las paredes de su casa, ella solo puede salvar a la hermana de siete años y ve como el de un año queda sepultado en los escombros. La mujer desesperada suplica a la Virgen de la Encina y felizmente rescatan al niño vivo y “una mujer que se hallaba presente le puso a sus pechos y comenzó el niño a mamar con admiración de los que allí estaban” (Villafañé. 1740: 208). En este milagro, lo extraordinario se mezcla con detalles cotidianos como el nombre del matrimonio al que le ocurre la desgracia, el año y las circunstancias por las que la pared cede. Que una vecina alimente al lactante porque la madre momentáneamente no pueda, también se presenta como cotidiano. Cuando falla la solidaridad comunitaria, o simplemente no es posible, debe ser María la donadora. Las dos abuelas, después de faltarles el auxilio humano, recurren al divino y se obra el milagro que es reconocido por las autoridades competentes:

por intercesión de Nuestra Señora de los Llanos suplicaba a Dios remediase necesidad tan extrema. Con la pena y congoja se quedó dormida y al despertar sintió humedad en los pechos y, al reconocerlos, vio que tenían leche en abundancia y admirada de tan raro prodigio los aplicó al nietecito, que comenzó a mamar de la leche suministrada de la piedad de María. Corrió luego por la Villa suceso tan raro. Unos le creían y otros dudaban de su verdad y certeza; pero Dios quiso hacerse patente con otro singular acontecimiento, y fue, que, pasando la mujer anciana por una calle, se hallaban al mismo tiempo a la puerta de la casa del cura algunos de los vecinos que más dudaban del milagro. Y llamando a la mujer comenzaron a reprehenderla por haber fingido tal prodigio; pero ella, para desengañarlos, lo que hizo fue descubrir uno de los pechos y arrojar de el tal golpe de leche que dio en la puerta de la casa. Y en honra de María y de su santa imagen de Los Llanos, el Señor con conservó la leché fresca en la puerta misma, espacio de más de dos años; suceso que fue público en la villa y que tuvo tantos testigos, cuantos eran los que acudían a la casa del cura a ver por sus ojos el milagro alabando por el á Dios, autor de todos los que se han obrado en beneficio de los mortales. (Villafañé, 1740: 322-323)

y siendo devota de Nuestra Señora de la Peña de Francia encomendó a su Majestad necesidad tan urgente, y, con gran fe y confianza de que la socorrería, hizo voto de ir en romería a su santa casa y para cumplirle luego. Dejando el niño al cuidado de otra mujer que criaba a quien dio alguna

ropa que había dejado la madre del niño difunta. Salió a la Peña de Francia por julio del año de 1577 y llegando al convento, entró en la iglesia y, puesta delante de la santa imagen, la suplicó remediase aquella necesidad por algún medio que su Majestad juzgase conveniente, para que el niño no pereciese. Hecha su suplica y oración, y cumplida su romería, comenzó a bajar la cuesta confiada en que su suplica había sido oída de la Reyna de los Cielos. Y, llegando a la fuente que hay en el camino, se sentó a descansar y comer un poco de pan que llevaba y habiendo bebido sintió el pecho húmedo y mojado y registrándole halló en él dos fuentes de leche tan abundantes como si fuera una moza de veinte y cinco años. Prosiguió su camino, alegre, por una parte, y confusa por otra de verse con más de setenta años y con tal abundancia de leche. Y llegando a Vilvestre, raya de Portugal, teniendo el Corregidor noticia de suceso tan prodigioso, llamo a su casa a la vieja. Y en presencia de muchos fue vista con abundancia de leche, tanto, que en poco tiempo llenó una escudilla. De que el corregidor hizo información en forma y la remitió al Convento; y, presentada después ante el tribunal, se mandó imprimir para gloria de Dios y de su Santísima Madre y la mujer pudo criar al nieto con la leche que la dio la sagrada imagen de Nuestra Señora de la Peña de Francia. (Villafañé, 1740: 402)

El milagro como narración recontextualiza otra que ya está en la tradición bíblica como el *Éxodo*. Es el caso de una madre que deja a su hijo en una cuna en la puerta de la casa, el río crece de repente y la criatura va a la deriva. La madre se encomienda a Nuestra Señora de los Llanos y la misma Virgen pilota la cuna durante un día y cuando la madre

saca de las aguas a su hijo, como la hija del faraón a Moisés, a quien encontró sin señales de pena ni de llanto (aunque había estado tanto tiempo sin alimentarse) que como si hubiese permanecido pendiente de sus pechos manifestaba alegría y apacibilidad singular, dando con ella a entender que todo el tiempo de su peligro había estado en suspenso de los brazos de mejor y más piadosa Madre. (Villafañé, 1740: 323)

Los milagros sobre lactancia del compendio del padre Villafañé, como los que afectan a otras muchas necesidades y trabajos humanos, enfatizan una cultura y unos valores ya establecidos y ayudan a mantener la moral ante posibles tribulaciones. La pobreza y el sufrimiento no son deseables y Dios intervine a través de sus mediadores, siendo María es el más potente de todos. Con la intervención sobrenatural se endereza el destino que se quiebra ante la enfermedad, la fatalidad y la muerte. La moraleja de todos los hechos prodigiosos es uno: María auxilia a los devotos que con fe positiva le piden su favor. Sin embargo, nada es gratuito y ellos deben agradecer, pregonar su bondad y contribuir así a la devoción de otros. En estos milagros, Villafañé no cuestiona la lactancia asalariada pues simplemente no era una opción para las mujeres protagonistas de ellos. Detrás del discurso religioso del compendio se pueden rastrear elementos necesarios para completar la etnohistoria de las amas de cría o nodrizas.

## Bibliografía

- Barea, Arturo, *La forja de un rebelde*, Francisco Caudet (ed.), Madrid, Cátedra, 2019.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, 1978.
- Christian, William A. “De los santos a María: Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en Carmelo Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105.
- Correas, Gonzalo de, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia*, Madrid, Tip. de la Revista de archivos, bibliotecas y museos, 1924 (1ª 1627). Disponible en:  
<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=14924>
- Fraile Gil, José Manuel, *Amas de cría*, Uruña (Valladolid), Fundación Joaquín Díaz, 2000.
- León, fray Luis de, *La perfecta casada*, Barcelona, Montañer y Simón Editores, 1898 (1ª 1584). Disponible en:  
[https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=10116837](https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=10116837)
- Morel, Marie-France, “Wet nurses at court in XVIIIth century France”, *Avisos de Viena*, 2, 2021, pp. 74-80. Disponible en:  
<https://journals.univie.ac.at/index.php/adv/article/view/6187/6045>
- Rodríguez García, Rita “Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria”, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 25, 2017, pp. 37-54. Disponible en:  
<https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000131/511>
- Rodrigo Álvaro, María del Pilar, “*Enviar un criar*”. *Prácticas de crianza externa de la Inclusa de Madrid*, Fin de Máster, Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Filosofía. Departamento de Antropología Social y Cultural, 2019. Disponible en:  
<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:master-Filosofia-IA-Mprodrigo>
- Schmid, Cristóbal, *Genoveva de Brabante*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1943.
- Soler, Elena, *Lactancia y parentesco: una mirada antropológica*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- Soler, Elena, “Procreación, sustancia compartida y parientes de leche en el sur de Europa”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 14, nº 3, (2019): 441-462. Disponible en: <https://doi.org/10.11156/aibr.140305>
- Theissen, Gerd y Annette Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Villafañe, Juan de (1740), *Compendio historico, en que se da noticia de las milagrosas, y deuotas imagenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santissima, que se veneran en los más célebres santuarios de España...: obra que consagra a la misma Virgen*, Madrid, Imprenta y librería de Manuel Fernández, 1740. Disponible en: <https://archive.org/details/A013089/page/n139/mode/2up>

Fernando Sanz-Lázaro

## Gregorio González, sumulista de primer año<sup>1</sup>

Universität Wien

fernando.sanz-lazaro@univie.ac.at

ORCID: 0000-0002-8815-6741

Gregorio González ha llegado a nosotros gracias al casual redescubrimiento de su novela *El guitón Onofre*. La historia editorial de esta obra es por sí misma digna de un libro de aventuras, pues el manuscrito no llega a la imprenta sino más de tres siglos después de su redacción<sup>2</sup>, tras pasar por una increíble serie de peripecias que lo llevaron a Francia en la Guerra de Sucesión; de allí, al otro lado del Atlántico, al Perú; lo hicieron retornar después a Europa y recalar en París y, desde los Campos Elíseos, volver de nuevo a tierras de ultramar hasta su paradero actual en una biblioteca universitaria estadounidense<sup>3</sup>. De su autor, apenas conocíamos lo que podemos leer en los preliminares de la novela, que no es poco: nació en Rincón de Soto, aldea de Calahorra por aquel entonces, trabajó como gobernador del estado de los Arellano en Alcanadre, había estudiado en el Colegio Trilingüe de Alcalá y en Salamanca y se había licenciado, y escribió el libro cuando convalecía de una grave enfermedad,

---

<sup>1</sup> Revisado por Simon Kroll. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P32263-G30) y *Sound and Meaning in the Spanish Golden Age Literature* (P29115-G24). Mi agradecimiento para don Miguel Ángel Rodríguez, párroco de la iglesia de San Miguel Arcángel de Rincón de Soto, por facilitarme el asiento del bautizo de Gregorio González y a don Javier Fernández Cascante, párroco de la iglesia de San Andrés de Calahorra, por ponerme tras la pista correcta. Muchas gracias también a Wolfram Aichinger por sus sugerencias sobre el texto y por su ayuda para dar con material gráfico con el que ilustrarlo. Y, por supuesto, gracias a Martina, Carlotta y Mateo por consentirme abusar de nuestras vacaciones familiares para visitar archivos.

<sup>2</sup> G. González.

<sup>3</sup> Cabo Asequinolaza 17-19.



posiblemente rabia.

La carta dedicatoria fechada en 1604 y menciones a la Corte de Valladolid — donde esta se instaló en 1601—, permiten fechar el manuscrito con cierta precisión y, sorprendentemente, la cronología interna de la obra coincide en gran medida con la vida real del autor. Además, González estaba, sin duda, muy familiarizado con las ciudades que sirven de escenario principal al relato<sup>4</sup>. Por ello, si bien no debemos tomar la novela como un documento histórico, permitámonos inspirarnos en su ambiente ficticio para ayudarnos a imaginar el entorno histórico que conoció su autor, para salpimentar de ficción la insulsa relación de fechas y lugares.

Gregorio, hijo de Martín González y María de Mendizábal, nació en la aldea riojana de Rincón de Soto, posiblemente en mayo de 1575<sup>5</sup>, pues fue bautizado el 17<sup>6</sup> de ese mes en la iglesia de San Miguel Arcángel de la localidad. Sabemos que en el lugar vivían 200 vecinos a finales del siglo XVI<sup>7</sup>; de la extensión de la localidad pueden darnos una idea las 99 casas habitables que lo componían a mediados del siglo XVIII, cuando contaba tan solo tres vecinos menos que dos siglos antes<sup>8</sup>.

Allí debió vivir más o menos apaciblemente y, tal vez, aprendió las primeras letras antes de ser enviado a los 8 o 9 años a aprender la gramática latina<sup>9</sup>. Muy probablemente acudió a la escuela de Calahorra, que estaba a cargo del cabildo catedralicio. Allí, las clases comenzaban el 19 de octubre y se impartía gramática, latinidad y retórica, pero los pequeños empezaban con la gramática de Nebrija, los medianos leían, estudiaban y practicaban textos de Terencio y el *Santoral de Burgos*, y los mayores se ocupaban con la obra de Virgilio y los libros cuarto y quinto de Antonio. Los estudiantes más avanzados leían a César y a Cicerón<sup>10</sup>.

Debemos suponer que Gregorio fue un buen estudiante pues, en 1589, con tan solo catorce años, ya dejaba la escuela con la cédula que certifica su aprovechamiento, y partía para Sigüenza a estudiar en la universidad de la localidad. El camino no era demasiado malo en comparación con otros, pues transcurría en su mayor parte por

<sup>4</sup> Criado de Val 540.

<sup>5</sup> El año de nacimiento de González se colige asimismo de su matrícula de la Universidad de Alcalá de octubre de 1597, en la que consta que tenía 22 años (Universidad de Alcalá, *Libro de matrículas*, fol. 224r).

<sup>6</sup> La fecha del registro está anotada según el calendario juliano entonces vigente. Nuestro equivalente gregoriano es diez días más.

<sup>7</sup> T. González 358. La cifra se refiere a los vecinos, individuos con propiedades, por lo que la cantidad de almas se aproximaría más a 4 o 5 veces ese número.

<sup>8</sup> *Respuestas Generales*, fols. 30r-30v.

<sup>9</sup> En la primera matrícula universitaria suya de la que tenemos noticia consta que mostró la cédula de haber aprobado el examen de gramática (Universidad de Sigüenza, fol. 6v). Este documento confirma también la sospecha de Manuel Fernández Galiano (200) de que Gregorio González había estudiado en Sigüenza.

<sup>10</sup> Strina y Fernández 143-144. Otro estudiante de renombre que atendió a la escuela en Calahorra fue el carmelita Juan de Jesús María, *El Calagurritano*.

buen firme y, a lo largo de él, había numerosas ventas donde el exhausto viajero podía reponer fuerzas. Podemos especular con cierta garantía sobre el trayecto que siguió el joven viajero.



Figura 1: Homann, Johann Baptist y L'Isle, Guillaume de. *Regnorum Hispaniae et Portugalliae Tabula generalis* (detalle, marcas añadidas). 1777. Leibniz-Institut für Länderkunde e.V., Leipzig.

Asumamos que salió de su pueblo y se dirigió a su destino sin dar rodeos. De ser así, fue primero a Citruéñigo, a unos 20 kilómetros de Rincón de Soto, pasando por Villanueva. Desde allí, continuó hasta Sigüenza siguiendo el trazado de la actual C-101 —o su equivalente bajo las diferentes denominaciones que recibe según la Autonomía por la que discurra—. Los primeros 130 kilómetros pasan por Ágreda, Hinojosa, Tapuela, Almazán, Villasayas y Barahona, en la provincia de Soria, hasta llegar a Paredes, en la de Guadalajara. En esa localidad habría dejado el camino principal que continúa hasta Madrid para tomar el que se desvía en dirección a su destino, del que ya lo separaban apenas 25 kilómetros<sup>11</sup>. El viaje en mula le habría tomado alrededor de una semana<sup>12</sup> pero, tal vez se le hizo bastante llevadero si las largas jornadas de la marcha las hizo en compañía de alguno de los otros estudiantes riojanos que aparecen en las matrículas de ese año.

En este último tramo, cuando estaba a algo menos de seis kilómetros de toparse con la que habría de ser su *alma mater*, aún en su emplazamiento original en la ladera del seguntino cerro de la Solana<sup>13</sup>, es cuando debió de conocer Palazuelos<sup>14</sup>, el pueblo

<sup>11</sup> Escribano 77, 93 y 113.

<sup>12</sup> El mismo recorrido en coche hoy no llega a las dos horas y media.

<sup>13</sup> Aunque, aparentemente, sin relación con el emplazamiento físico de su sede, el lema de la universidad seguntina era *ex alto*. En este paraje es donde podrían haberse ubicado la Sigüenza romana y la celtíbera.

<sup>14</sup> A pesar de que Criado de Val (540) sitúa el lugar en la Alcarria y, siendo Onofre natural de allí,

donde González hace nacer a su pícaro. Probablemente no se detuviera hasta alcanzar su destino aunque, de hacerlo, no lo habría hecho allí sino en Ures, al otro lado del camino, como recomiendan las antiguas guías de viaje. No obstante, podemos aventurar que el viajero, sobre su montura al paso, no pudo evitar contemplar las monumentales murallas que quedaban a su derecha. Quién sabe si no quedó asombrado por su imponentia y, llegado a Sigüenza, se desengañó cuando le revelaron lo que se escondía tras ellas.

habrán de saber Vms. que yo nací en un lugar junto a la ciudad de Sigüenza que se llama Palazuelos y, por mal nombre, Engañapobres. [...]. Por ... causa que le llamaban Engañapobres es porque el lugar es de brava ostentación, de cercas muy buenas y levantadas, adornadas con muchos torreones y un famoso castillo que las hermosea, de suerte que, quien no le conoce, viéndole de lejos, con aquella presencia poderosa, piensan que hay dentro los tesoros de Venecia, y así a él acuden pobres como moscas. Pero, como dentro no haya sino bien cuantas casas o, por mejor decir, chozas derribadas, quédanse a son de buenas noches, dándoles, por premio de su insaciable codicia, que bien se puede decir lo es la de los pobres, deseo de llegar a posada, dolor en los pies, fatiga en los cuerpos, arrepentimiento en el hecho y rabia en el corazón.<sup>15</sup>

Gregorio no sería el único en tener un desengaño, pues su pícaro, nada más llegar a Sigüenza, sufre otro con una frutera de la Travesaña Baja<sup>16</sup>. A buen seguro, González también visitó con frecuencia la bulliciosa calle para proveerse de víveres —y bien puede ser que fuera asimismo a su llegada a la cercana Travesaña Alta para descansar sus molidos huesos en la posada del Sol, como lo hizo después el Don Quijote de Avellaneda<sup>17</sup>, antes de buscar a la mañana siguiente con fuerzas renovadas su residencia definitiva—, pero difícilmente se habría dejado engañar de forma tan fácil como su personaje, siendo Gregorio, como era, un muchacho con más mundo<sup>18</sup>. En la entonces calle comercial de la ciudad, había un sinnúmero de tiendecillas en los bajos de las casas, caracterizadas por la ventana abierta al lado de la puerta, que hacía las veces de mostrador y que le confería un aire de zoco oriental<sup>19</sup>.

---

concluye que «es la única novela picaresca de protagonista alcarreño», debemos hacer justicia a la olvidada Sierra y sus ya escasos habitantes apuntando que Palazuelos se ubica en ella y no en la vecina comarca de la Alcarria.

<sup>15</sup> G. González 47.

<sup>16</sup> Fernández Galiano 203. El editor de Cabo Aseguinolaza no debía de estar tan familiarizado con el callejero seguntino, pues la rebautiza como *Travesera* en la segunda nota al tercer capítulo de *El Guitón* (Cabo Aseguinolaza 234n2), a pesar de que el nombre tanto de la Alta como de la Baja nunca ha dejado de ser *Travesaña*.

<sup>17</sup> Fernández de Avellaneda, *El Quijote apócrifo* 395-412.

<sup>18</sup> Al contrario que el aldeano Onofre, González ya había sido estudiante de latinidad y, no menos importante, había pasado una semana entre arrieros y otras gentes del camino.

<sup>19</sup> Teran 660. Se conservan algunas casas de la época donde puede observarse la susodicha disposición a pesar de que, desde mediados siglo XX, varios edificios de la calle han caído en estado de ruina y,

Gregorio se habría acomodado allí, en la ciudad, bien podría ser que en un pupillage parecido al de su Guitón. Un estudiante de la condición de Gregorio no habría sido admitido en el Colegio, pues las trece plazas que ofertaba estaban reservadas a candidatos faltos de pocos recursos<sup>20</sup>. Esto también tenía sus ventajas para un joven pues, al ser externo, su indumentaria no estaba reglada en los estatutos. Podemos suponer, eso sí, que Gregorio se cubriría con un manto o capa larga, pues diversos documentos mencionan a los externos como *manteístas*. Tampoco sería extraño que siguiera la moda que se estilaba entre los externos de otras universidades y luciera una loba (una suerte de sotana corta sin mangas) y gregüescos<sup>21</sup>.



Figura 2: Passaporte, António. *Plaza Mayor* (un detalle), entre 1927 y 1936. Instituto del Patrimonio Cultural de España. Archivo LOTY-07122. En este escenario se ambienta buena parte del *Guitón*. La noble doña Felipa vive en la casona desde bajo cuyos arcos contemplamos la plaza. Su enamorado sacristán Teodoro la observa en secreto desde la Torre del Gallo (o del Santísimo) al otro lado de la plaza —donde se ubicaba el reloj entonces— con la complicidad de Onofre. González debía de recordar bien el mercado que tenía lugar aquí los miércoles, pues ambientó en este las peripecias que terminan llevando a Onofre a poner tierra de por medio entre él y la ira de su burlado amo. URL: <https://bvpb.mcu.es/fototeca/es/consulta/registro.do?id=471204> [3.1.2022].

La ciudad también tenía sus inconvenientes ya que, para oír las lecciones, Gregorio debía salir extramuros por la puerta de Medina y tomar el hoy desaparecido camino de los Frailes pasando a la derecha de la iglesia de Santa María de los Huertos<sup>22</sup>.

---

más recientemente, otros han sido renovados con total desaprensión por su valor histórico.

<sup>20</sup> Montiel 63.

<sup>21</sup> Montiel 342. En algunos casos, no era solo moda sino exigencia en ni pocos casos. Así, los *Estatutos de Salamanca* indican «Item, mandamos que todos los estudiantes traigan loba y manto, y bonete, si no fuere los que trajeren luto y los que estudian Gramática o Artes, o los que sirven» (tít. LXV, § 2).

<sup>22</sup> El monasterio de la orden de Santa Clara anejo es de construcción moderna, de mediados del siglo

Después de cruzar el río Henares, se hacía necesario caminar entre huertas hasta alcanzar la cuesta que subía por la ladera del cerro de La Solana. En ese paraje se encontraba el Colegio, junto a un monasterio, un hospital y una iglesia dedicada a San Jerónimo<sup>23</sup>, hoy ni la ruina que fue estando en uso, sus piedras rapiñadas casi antes de que saliera el último fraile para servir a otros menesteres menos espirituales<sup>24</sup>. En la universidad, el novato estudiante se matriculó de Súmulas un 9 de octubre de 1589<sup>25</sup>, una de las asignaturas requeridas para el Bachillerato de Artes, cuyo objeto de estudio es la lógica formal.

La Universidad de Sigüenza, además de la cátedra de Artes, estaba dotada de otras de Teología, Cánones y Medicina, y podía otorgar los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor. El Bachillerato que había empezado Gregorio podía obtenerse tras dos años de estudios y la Licenciatura, tras dos años más, con la excepción de la de Medicina, que tenía requerimientos adicionales<sup>26</sup>.

Sin embargo, la universidad seguntina no gozaba de demasiado prestigio en la época, y buena muestra de ello es que Cervantes se la diera al cura Pero Pérez como *alma mater* y dijera irónicamente de su personaje «que era hombre docto, graduado en Sigüenza»<sup>27</sup>. Lamentablemente, razones no le faltaban a Cervantes para hacerlo. González debió de encontrar un centro con sus edificios ruinosos y expuestos a las inclemencias del tiempo, una biblioteca ridícula y un archivo en el que encontrar cualquier documento se tornaba una odisea, por no hablar de los desfalcos de leña, harina e incluso cerdos. A esto había que sumar la desconsideración del Claustro para con los estudiantes, cuyos catedráticos descuidaban la docencia para ocuparse bajo la mesa de otras actividades más lucrativas en la ciudad a la vez que aceptaban, si no demandaban, sobornos para aligerar los estudios; aunque, por otra parte, no pocos ocupaban sus cátedras gracias a oposiciones de dudosa limpieza. Los estudiantes no

---

xx, por lo que González solo habría conocido la iglesia.

<sup>23</sup> Montiel 75-76. El emplazamiento en lo que es hoy Palacio Episcopal data de finales del siglo XVII, pese a que ya se intentó reubicar desde que el Colegio adquirió categoría de universidad para adaptar el local a las nuevas necesidades. Sin embargo, la pertinaz oposición de los frailes jerónimos que atendían todo el complejo —que argüían el extemporáneo deseo del difunto fundador del Colegio de mantener juntos colegio, monasterio y hospital— logró retrasar siglos lo que estudiantes, Claustro, el mismísimo cardenal Mendoza y el sentido común demandaban. La situación adquirió tintes propios de una novela de Tom Sharpe e incluso, en una ocasión, uno de aquellos testarudos frailes llegó a presentarse ante la reina Isabel la Católica para postrarse ante ella, consiguiendo así evitar *in extremis* el tan inminente como necesario traslado. La forzosa permanencia en instalaciones inapropiadas e insuficientes fue determinante en la decadencia de la institución. El nuevo edificio que se levantó una vez superada la secular obcecación de los religiosos, sirvió como dependencias académicas hasta 1836.

<sup>24</sup> A principios del siglo XIX había en el solar un molino harinero y una heredad de 100 fanegas de cereal (Otrero González 121).

<sup>25</sup> Universidad de Sigüenza, fol. 6v.

<sup>26</sup> Aproximadamente la mitad de años que requería el mismo grado en la Universidad de Alcalá (Gómez García 442). y un año menos que en Salamanca (*Constitutiones*, cons. XIX).

<sup>27</sup> Cervantes Saavedra, *Don Quijote* 116.

les iban a la zaga e ignoraban el reglamento hasta el punto de que no era infrecuente que introdujeran mujeres en el colegio. Las convalidaciones estaban garantizadas si se sabía que conciencias había que comprar<sup>28</sup>, por lo que los libros de matrículas contienen un extraordinario número de probanzas de alumnos procedentes de universidades mayores que querían terminar rápidamente sus estudios Sigüenza.

En efecto, Sigüenza ofrecía una oportunidad para aquellos que querían completar sus estudios sin agobios intelectuales ni pecuniarios, aunque también sirvió para atraerse estudiantes brillantes que hubieran tenido serias dificultades para probar limpieza de sangre en otra institución más meticulosa o con algún otro impedimento. No es de extrañar, pues, que, a la vista de aquello, González pusiera pies en polvorosa hacia Salamanca tan pronto como se le presentó la ocasión. Afortunadamente para él, no debió de esperar mucho tiempo pues uno de los frutos de esta decadencia era que las vacaciones empezaban en la Pascua de Resurrección<sup>29</sup>.

Dado que las exigencias académicas eran más bien escasas y, como vimos, Gregorio era un buen estudiante, seguro que tuvo bastante tiempo para dedicarse a actividades lúdicas, como el juego de bolos con el que se entretienen por las tardes los estudiantes de su novela después de atender a los oficios de vísperas<sup>30</sup> y que también gozaba de gran predicamento entre los estudiantes históricos. También debió de encontrar una fuente de entretenimiento en el bullicioso mercado que se celebraba los miércoles en lo que hoy es la Plaza Mayor<sup>31</sup>. El estado de la plaza que conoció Gregorio bien podría ser el modelo del del escenario de la novela, pues, en esta, la casa del lado sur, hoy sede del Ayuntamiento era aún una residencia privada como la conoció el autor, condición que no cambió hasta 1605<sup>32</sup>.

Tras su fugaz paso por Sigüenza, al igual que su personaje de *El guitón Onofre*, Gregorio partió a continuar su formación en la prestigiosa universidad de Salamanca, y la completó en la no menos renombrada Universidad de Alcalá<sup>33</sup>. En ambas ciudades encontraría una institución rigurosa cuyas cátedras sentaban renombrados

---

<sup>28</sup> Fernandez Galiano 206.

<sup>29</sup> Es de justicia mencionar que no todo en la universidad fue desastroso, ni todo los jerónimos fueron tan cerriles. Entre sus alumnos de la orden se cuentan dos ilustres consejeros de Felipe II, el padre Sigüenza y Diego Yepes, este último también confesor de Teresa de Jesús. Entre otros, ocuparon cátedras seguntinas el matemático y teólogo Pedro Ciruelo y el futuro virrey del Perú Diego Ladrón de Guevara. También se formaron en ella médicos de la talla de Diego Mateo Zapata y Francisco Pérez Cascales. Cipriano de la Huerga, maestro de Fray Luis de León, y Basilio Ponce de León, su sobrino, también pasaron por sus aulas. Sin olvidar a Pero Pérez, cura párroco de un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme.

<sup>30</sup> González 76.

<sup>31</sup> Fernandez Galiano 203-204. Se siguió celebrando allí, en diferentes días de la semana, hasta finales del siglo pasado, cuando se sacó al Paseo de los Hoteles.

<sup>32</sup> Fernandez Galiano 211.

<sup>33</sup> Es posible que allí compartiera aula con otra eminente pluma de la picaresca de tintes celestinescos, pues Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo probó cursos en la Facultad de Cánones de Alcalá en 1598. Ver Universidad de Alcalá, *Libro de pruebas de curso*, fol. 29r.

eruditos, pero también un sinfín de oportunidades para el esparcimiento, pues el estudiante puede cambiar de lugar pero no de condición, «porque si la sarna y la hambre no fuesen tan unas con los estudiantes, en las vidas no habría otra de más gusto y pasatiempo, porque corren parejas en ella la virtud y el gusto, y se pasa la mocedad aprendiendo y holgándose»<sup>34</sup>. Hemos de conceder, empero, que Sigüenza se prestaba más a lo segundo y Salamanca o Alcalá serían, sin duda, un mejor caldo de cultivo para lo primero. A pesar de esto, aquella iniciación como estudiante en una universidad menor de costumbres relajadas y más que dudosa virtud académica, paradójicamente, alimentó espiritualmente a Gregorio González como ninguna otra hizo, proporcionándole la inspiración que le llevó a escribir años más tarde la novela por la que lo conocemos. *Quod neque Salmantica dat neque Complutum, Segontia «ex alto» praestat.*

## Referencias

- Fernández de Avellaneda, Alonso. *El Quijote apócrifo*. 1614. Editado por Alfredo Rodríguez López-Vázquez, Cátedra, 2011.
- Cabo Aseguinolaza, Fernando, editor. *El guitón Onofre*, por Gregorio González, Gobierno de La Rioja, 1995.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. 1604. Editado por John Jay Allen, Cátedra, 2016.
- . «El coloquio de los perros». *Novelas ejemplares vol. II*. 1613. Editado por Harry Sieber, Cátedra, 2012, pp. 325-394.
- Constitutiones tam commodae aptaeque quam sanctae alma Salmanticensis Academiae toto terrarum orbe florentissimae*, Herederos de Matías Gast, 1584.
- Criado de Val, Manuel. «El Guitón Honofre: un eslabón entre Celestinesca y Picaresca». *La picaresca: orígenes, textos y estructura. Actas del I Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Fundación Universitaria Española, 1979, pp. 539-554.
- Davara, Francisco Javier. «El Colegio Universidad de San Antonio de Portaceli». *Anales Seguntinos*, 1, 3, 1986, pp. 189-199.
- Escribano, José Matías. *Itinerario español o Guía de caminos para ir desde Madrid à todas las ciudades y villas más principales de España: y para ir de unas ciudades à otras : y à algunas Cortes de Europa*, Miguel Escribano, 1767.
- Estatutos hechos por la muy insigne Universidad de Salamanca*, Herederos de Matías Gast, 1566.

<sup>34</sup> Cervantes Saavedra, «El coloquio de los perros» 346.

- Fernández-Galiano, Manuel. «El guitón Honofre en Sigüenza», *Anales Seguntinos*, 1, 2, 1985, pp. 199-212.
- Gómez García, Gonzalo. «La Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá: Visitas y estados de cátedras entre 1524 y 1545». *Hispania Sacra*, 71, 2019, pp. 439-454. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.031>
- González, Tomás, editor. *Censo de población en las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI*. Imprenta Real, 1829.
- González, Gregorio. *El guitón Honofre (1604)*, editado por Hazel Genéreux Carrasco, University of North Carolina, 1973.
- Universidad de Sigüenza. *Libro de matrículas y pruebas de curso 1587-1618*. L.1284, Universidad de Sigüenza-Colegio de San Antonio Portaceli (1587-1618), Universidades, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- Universidad de Alcalá. *Libro de matrículas y pruebas de curso 1594-1598*. L.440, Universidad de Alcalá (1594-1598), Universidades, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- . *Libro de pruebas de curso 1598-1601*. L.483, Universidad de Alcalá (1594-1598), Universidades, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- Montiel, Isidoro. *Historia de la Universidad de Sigüenza*, I, Universidad del Zulia, 1963.
- Otero González, Laureano. «Sigüenza a principios del siglo XIX». *Anales Seguntinos*, 1, 2, 1985, pp. 113-126.
- Respuestas Generales 1752*. L.598, Catastro de Ensenada, Archivo General de Simancas, Simancas.
- Strina, P. Giovanni y Fernández, Ricardo. «La infancia de fray Juan de Jesús María (Juan de San Pedro y Ustarroz) en la Calahorra del Renacimiento». *Kalakorikos*, 1, 1996, pp. 135-149.
- Teran, Manuel de, «Sigüenza: Estudio de geografía urbana». *Estudios Geográficos*, 7, 25, 1946, pp. 633-666.



Christian Standhartinger

## Embarazo y nacimiento en las cartas de Mariana de Austria<sup>1</sup>

Institut für die Erforschung der Habsburgermonarchie und des Balkanraumes  
an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW IHB), Wien  
christian.standhartinger@oeaw.ac.at

En el archivo condal de la familia de Harrach se conserva muy destacable correspondencia a la que, hasta ahora, la historiografía ha prestado poca atención: las cartas de Mariana de Austria (1634-1696) a la condesa Johanna Theresia von Harrach (1639-1716) y a la madre de la misma, la condesa Maria Judith Johanna Eleonora Rebekka von Lamberg (1612-1690)<sup>2</sup>. Estas trescientas cartas ológrafas, de entre una y cuatro páginas, se escribieron a partir del año 1661 y cubren un período de tres décadas y media. Su contenido abarca una gran variedad de temas epistolares típicos de la Edad Moderna: cuestiones de salud y bienestar de sus correspondientes y sus allegados o su parecer sobre el mal o buen tiempo son temas recurrentes. Abundan en las cartas, además, las fiestas y celebraciones áulicas, las novedades de la corte, los matrimonios y las muertes de aristócratas y otras personas vinculadas al palacio y el anhelo de Mariana por recibir noticias de «Alemania<sup>3</sup>». También se discuten asuntos

---

<sup>1</sup> Revisado por Fernando Sanz-Lázaro y Wolfram Aichinger. Publicado como parte del proyecto FWF *The Interpretation of Childbirth in Early Modern Spain* (FWF Austrian Science Fund, P 32263-G30).

<sup>2</sup> AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58 y 322.1. Un panorama general sobre la correspondencia se encuentra en Laura OLIVÁN SANTALIESTRA, *Cartas para Johanna: una aproximación a la red epistolar de la condesa de Harrach (1661-1700)*, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA, Katrin KELLER, Andrea SOMMER-MATHIS (eds.): *De puño y letra. Cartas personales en las redes dinásticas de la Casa de Austria*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2019, pp. 345-376. Las respuestas de las dos condesas no se han conservado o bien se quedan desapercibidas en un archivo en España.

<sup>3</sup> «Teischlant» en el original.

políticos en un sentido más estricto de la palabra, como el casamiento de la infanta Margarita María Teresa con el emperador Leopoldo I o la sucesión española.

Llama la atención el tono íntimo de las cartas. Mariana y Johanna Theresia mantenían una relación de mutua confianza y la reina tuteaba a la joven condesa — «Querida Johandl<sup>4</sup>»—. Johanna era hija del embajador imperial Johann Maximilian von Lamberg y había llegado a Madrid en el año 1653, donde fue nombrada dama de honor de Mariana. Como a la reina no le sobraban personas en su entorno que hablaran su lengua, las dos «extranjeras» en la corte se hicieron muy amigas. En 1661, Johanna Theresia regresó a Viena, entonces ya unida en matrimonio con el conde Ferdinand Bonaventura von Harrach.

Las cartas dirigidas a la madre de Johanna Theresia, que residía en Madrid durante la embajada de su marido, también proporcionan información, en parte muy personal, sobre la vida cotidiana de Mariana. En 1661, cuando Mariana estaba embarazada con el futuro rey Carlos II, relató en varias ocasiones detalles del desarrollo de la gestación. Mencionó su propio embarazo por primera vez cuando los cambios físicos ya se hacían bien visibles: «Desde hace tres meses tengo la tripa abultada y me encuentro muy bien porque mis jaquecas ya se han reducido<sup>5</sup>». Dos semanas después, se quejó de sus insistentes náuseas: «Me encuentro muy bien con mi preñez [...], pero vomito muchas veces. Esto no es nada nuevo porque la preñez lo trae consigo<sup>6</sup>». Un mes más tarde, Mariana percibió los primeros movimientos intrauterinos de Carlos y con esto la «tripa abultada» mostró la naturaleza viviente del bulto humano que la estaba causando<sup>7</sup>: «Todavía y hasta la fecha me va bastante bien con mi preñado, ya llevo vida<sup>8</sup>».

Una carta extraordinariamente ilustrativa, fechada el 21 de enero de 1662, expresa como pocas el dolor por la prematura muerte del propio hijo y, al mismo tiempo, las esperanzas depositadas en el nacimiento de un heredero sano. El hijo primogénito de Mariana, Felipe Próspero (1657-1661), había fallecido el primero de noviembre del año anterior con apenas cuatro años de edad. Su breve existencia

---

<sup>4</sup> «Liebe Johandl» en el original.

<sup>5</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 13 de mayo de 1661, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «Ich bin iez in drey monet groß leibs vnd befinde mich gahr wohl darbey dan die kopfwehen haben iez schon gelasen».

<sup>6</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 27 de mayo de 1661, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «Mier gehts gahr wohl mit meiner tracht [...], allein tuhe ich mich Etliche mahl brechen, aber das ist nichts neis dan die tracht bringt es mit sich».

<sup>7</sup> Véase Eva LABOUVIE, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 1998, pp. 14-30 y el resumen de la autora sobre la diversidad, la plurivalencia y los esquemas de interpretación de alteraciones físicas en el contexto de embarazos reales o supuestos en la Edad Moderna.

<sup>8</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 24 de junio de 1661, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «Mein tracht gehts mier noch bis dato gahr wohl, trag schon lebendig».

estuvo marcada por diversas dolencias desde el primer momento; al cabo de años de angustias y temores, Mariana había permanecido junto a su hijo durante la enfermedad que le asestó al joven príncipe el golpe final: «No podéis creer todo lo que ha sufrido el niño. Y luego lo atormentaron tanto los doctores que antes de tiempo lo mandaron a la tumba. No me queda otro consuelo que implorar que esto sea el deseo divino y él ahora un ángel en el Cielo<sup>9</sup>».

Aunque el nacimiento de Carlos estuvo ensombrecido por el entierro de su hermano mayor, resultó sin embargo «afortunado<sup>10</sup>» y no duró más que una hora. El niño le pareció «muy sano y fuerte<sup>11</sup>» a Mariana, quien afirmó que no había «parido un hijo tan grande como este<sup>12</sup>». En otra ocasión llamó a Carlos «el niño más hermoso que he tenido<sup>13</sup>». Tendremos que dejar abierto si la reina estaba realmente convencida de las buenas condiciones físicas de su vástago o si con estas afirmaciones pretendía disipar los rumores sobre la supuesta incapacidad de gobernar del nuevo heredero puestos en circulación poco después de su nacimiento. En todo caso, esta carta de Mariana a la condesa de Lamberg contrastaba claramente con los informes de los emisarios franceses a Luis XIV, en los que se resaltaban los visibles síntomas de una posible degeneración del recién nacido príncipe<sup>14</sup>.

Mariana conocía bien las muchas enfermedades que podían acabar con la vida de un párvulo por muy sano que naciera. Varios de los niños que había dado a luz sufrieron ataques de epilepsia desde su nacimiento. Bien informada sobre posibles remedios y ansiosa por prevenir el mal en el último hijo que tuvo, Mariana pidió a la condesa unos polvos anticonvulsivos junto con la fórmula traducida al español, «porque aquí no los saben hacer<sup>15</sup>».

Con esta *medida preventiva* se cierra un círculo trazado sobre el dolor de la pérdida de un hijo, la esperanza en el nacimiento de un heredero varón sano y la angustia ante la posibilidad de que una enfermedad letal ataque a la propia descendencia y acabe con la augusta Casa de Austria. Ni para Mariana ni para sus

---

<sup>9</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 21 de enero de 1662, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «Ihr kind nit glauben was das könd als gelitten hatt, vnd nacher haben im dokter so gemarttert, das im eher haben ins grab gebracht, hab wohl kein anderen trost als flehen das also der Gottliche will ist gewest, vnd er ein Engerl in himel ist».

<sup>10</sup> «Glikliche» en el original.

<sup>11</sup> «Gahr gesund vnd stark» en el original.

<sup>12</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 21 de enero de 1662, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «noch nie kein so große könd geboren als disen bueb».

<sup>13</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 19 de julio de 1662, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «[das] scheenste könd das ich gehabt hab».

<sup>14</sup> Gabriel MAURA GAMAZO, *Carlos II y su corte. Ensayo de reconstrucción biográfica. Volumen I (1661-1669)*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, Real Academia Española, 1911/2018, pp. 78-80.

<sup>15</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 21 de enero de 1662, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «dan dahir wisens nit zue machen».

contemporáneos dependían la vida y la muerte de un infante de la voluntad y de los remedios humanos: «Bien debo agradecer a Dios que me consuele tan pronto con un hijo por el que me ha quitado<sup>16</sup>».

### **Bibliografía**

Cartas de Mariana de Austria a Johanna Theresia von Harrach y Maria Judith Johanna Eleonora Rebekka von Lamberg, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58 y 322.1.

Eva LABOUVIE, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 1998.

Gabriel MAURA GAMAZO, *Carlos II y su corte. Ensayo de reconstrucción biográfica. Volumen I (1661-1669)*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, Real Academia Española, 1911/2018.

Laura OLIVÁN SANTALIESTRA, *Cartas para Johanna: una aproximación a la red epistolar de la condesa de Harrach (1661-1700)*, en Bernardo J. GARCÍA GARCÍA, Katrin KELLER, Andrea SOMMER-MATHIS (eds.): *De puño y letra. Cartas personales en las redes dinásticas de la Casa de Austria*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2019, pp. 345-376.

---

<sup>16</sup> Carta de Mariana de Austria a Judith Eleonora Rebekka von Lamberg, Madrid, 21 de enero de 1662, AVA FA Harrach Fam. in spec 321.58: «Hab wohl Gott vill dank zue sagen, das er mich so baltt wider getrest hatt mit ein Sohn, vmb den der mier genomen hatt».

Martín Zulaica López

## **Sobre cartografía y cartodoxia en textos literarios altomodernos**

### **Una propuesta terminológica interlingüística para la historia de las mentalidades<sup>1</sup>**

Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

ORCID: 0000-0002-7911-4822

martin.zulaica@urjc.es

En este breve aviso propongo el empleo del término cartodoxia en los estudios literarios dedicados a la Temprana Modernidad, y, en general, en cualquier estudio relacionado con la historia de las mentalidades para este periodo, como sustituto del de *map-mindedness* ya afianzado en el ámbito anglosajón. Las razones por las que se propone este término son: permitir la traducibilidad entre lenguas modernas, y, por ende, evitando la recurrencia a un extranjerismo, facilitar la asunción del concepto por los hablantes de dichas lenguas. El lector debe saber que este trabajo supone una continuación o apéndice a otro en el que hemos mostrado la operatividad del término para referirse a los pasajes geográficos de escritores altomodernos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Revisado por Simon Kroll y Fernando Sanz-Lázaro. Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de I+D del Programa Estatal de Generación de conocimiento (MCIU/FEDER) PGC2018-095757-B-I00: *Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II*, gracias a cuya financiación pude llevar a cabo una estancia de investigación en el Institut für Romanistik de la Universität Wien con el equipo dirigido por el dr. Simon Kroll. A él, a la dra. Clara Monzó y a Marie-Louise Fürnsinn les agradezco su calurosa acogida y su compañía durante este periodo. Del mismo modo, al dr. Wolfram Aichinger y a todos los calderonistas vieneses les debo mi gratitud por haberme permitido participar en sus gratas jornadas de trabajo estivales.

<sup>2</sup> Zulaica (2022)

## La concepción geométrica del mundo

Actualmente, la manera en que las personas comprendemos el mundo incluye el conocimiento cartográfico. Todos estamos familiarizados con las imágenes de la Tierra vía satélite y acudimos a representaciones imaginarias de las regiones del mundo registradas en nuestra memoria. Pero esto no siempre fue así. En realidad, solo en el Renacimiento, gracias a la recepción de portolanos de origen islámico —destacando las escuelas veneciana, genovesa y mallorquina<sup>3</sup>—, a la traducción de la obra de Ptolomeo al latín y, especialmente, al desarrollo y divulgación mediante la imprenta de nuevos modelos representacionales (entre los que terminará triunfando la proyección de Mercator), los mapas pasaron a formar parte de la cultura material de Occidente<sup>4</sup>.

Tal como señala Zumthor (1994, 52), la concepción medieval del mundo no incluía la aprehensión del espacio en términos geométricos, pues esta facultad solo se generalizó a partir de la difusión del conocimiento cartográfico. La cartografía medieval centraba su interés en determinar los medios para alcanzar lugares concretos —ciudades y pueblos, puentes, vados, santuarios...— entre los que mediaba algo que solamente alcanzaba la existencia en la medida en que estaba situado entre ellos, era la *nada* que separaba estos objetivos<sup>5</sup>. Los itinerarios eran mapas que permitían seguir las rutas que guiaban a distintos lugares, pero que no permitían imaginar geoméricamente el espacio por el que estas rutas transitaban, entendiendo la imaginación como la facultad intelectual de representación. Por otra parte, los mapamundis medievales con el esquema de una T inscrita en una O (según la representación tradicional fijada por San Isidoro en sus *Etimologías*), tampoco daban cuenta del espacio geoméricamente, sino que ofrecían su interpretación escatológica. En este sentido, puede afirmarse que la descripción y aprehensión generalizada del espacio en términos geométricos solamente fue asimilada dentro de la historia de las mentalidades a partir del desarrollo de la cartografía moderna<sup>6</sup>. Es a esta nueva mentalidad cartográfica a la que en el ámbito anglosajón se ha designado como *map-mindedness*<sup>7</sup>, y a la que nosotros proponemos designar como cartodoxia —por los

<sup>3</sup> Sobre estas tres escuelas de cartografía náutica (Billion, 2013).

<sup>4</sup> La *Geografía* de Ptolomeo fue traducida por el florentino Jacobus Angelus a comienzos del siglo XV y se difundió manuscrita durante toda la centuria. Burri (2013) estudió detenidamente los más de 50 manuscritos conservados. Puede encontrarse una introducción sobre su primera difusión en Hernando (1996, 90-116). La obra de referencia sobre el desarrollo de la cartografía en la Europa renacentista es el volumen tercero de *The history of cartography* de Harley y Woodward (2007). Sobre España véanse los capítulos 39 a 41.

<sup>5</sup> Esto queda reflejado, por ejemplo, en que en español la palabra *espacio* poseyó principalmente valor temporal hasta la segunda mitad del siglo XVI, y no comenzó su resemantización con valor locativo sino a partir del XV. Por ejemplo, Padrón (2004, 52) advierte de que en la obra de Ercilla nunca se emplea la palabra *espacio* con valor locativo, sino siempre con valor temporal.

<sup>6</sup> Con Duby (1961, 942) entiendo el concepto de mentalidad como una forma de psicología social.

<sup>7</sup> El término fue acuñado por Harvey (1980) y se encuentra en abundante bibliografía. También circula

motivos que expondremos más abajo—. En palabras de Padrón, hablando sobre las culturas europeas del periodo: «More important, they were cultures only beginning to learn how to imagine their world, relate to it, and transform it in ways that depended upon the unique conceptualization of space that lay at the heart of the modern map» (2004, 8).

Evidentemente, esto no quiere decir que los medievales no fuesen capaces de comprender o concebir en su mente el espacio geoméricamente, sino que, en general, carecían de los medios o estímulos necesarios para hacerlo (o sea, de mapas). Los mapas distribuidos de manera masiva gracias a la imprenta en las grandes colecciones cartográficas de fines del siglo XVI y comienzos del XVII (Ortelius-Blaeu, Jode y Mercator-Hondius), fueron quienes permitieron desarrollar esta facultad en la historia de las mentalidades. Así lo explica Klein:

The impact of maps on material culture is perhaps best illustrated through the ways in which they changed the perception and understanding of the spaces in which contemporaries lived or thought they lived. Cartographic historians generally agree on a significant rise in ‘map consciousness’ in the period, the ability to conceive of one’s place in the world in relation to the spaces surrounding it as visualised through cartographic representation. (2017, 65)

El análisis de los mapas como elementos de la cultura material del periodo nos permite aproximarnos a la manera en que las personas de la Temprana Modernidad concibieron el espacio y se apropiaron, en su imaginación, de este. Y, también, comprender en mejor medida, una gran cantidad de textos renacentistas y barrocos de contenido cartográfico<sup>8</sup>. En síntesis, la *cartodoxia*, o mentalidad cartográfica, es una determinada manera de concebir los espacios geográficos empleando modelos matemáticos de representación —geométricos— que comenzó a generalizarse en la Temprana Modernidad, y es, por su origen, el correlato intelectual a la exposición reiterada de los individuos a los mapas.

### **Oportunidad de empleo del término cartodoxia y definición**

La propuesta del empleo de un nuevo término siempre resulta enfadosa —por lo menos para quien escribe— y es mirada con desconfianza. No obstante, creo que en este caso está justificada porque el término inglés *map-mindedness* no es fácilmente traducible a otras lenguas modernas. Una traslación literal al español sería *mapamentalidad*. Ahora bien, esta difícilmente podrá encontrar acogida en el mundo

---

con menor aceptación el de *map-consciousness*.

<sup>8</sup> En esta ocasión no podemos extendernos aportando ejemplos de descripciones geográficas cartodoxas en textos literarios, pero hemos dado cuenta de ello en Zulaica (2022), singularmente refiriéndonos a autores de textos de épica —Ariosto, Camoens, Ercilla, Spencer, Tasso, Balbuena, Milton...—.

académico por razones lexicológicas. En las lenguas románicas el recurso a la formación por composición es mucho menor que en las germánicas; y no son pocos los casos en que palabras compuestas del inglés solo encuentran acomodo en las lenguas románicas mediante locuciones. Para el caso de *open-mindedness*, cuyo lexema de cierre es el mismo que en el término que nos proponemos traducir, el español emplea las locuciones: *mente abierta*, *mentalidad abierta* o *apertura de mente* (también otras menos literales como: *anchura de miras*, *apertura de miras* o *amplitud de espíritu*); y pasa algo similar con el francés (*l'ouverture d'esprit* o *la largesse d'esprit*), el portugués (*mente aberta* o *mentalidade aberta*) o el italiano (*mentalità aperta* o *larghe vedute*). Empleando los mecanismos propios de estas lenguas el término habría de quedar como *mentalidad de mapa*, *mente de mapa* o algo similar, claramente insatisfactorias. A esto se une que en alemán, la palabra latina *mappa* tampoco ha disfrutado de gran difusión, prefiriéndose en todos los casos los compuestos con la griega *χάρτης* (así en *Landkarte*, etc.) Y junto a ello, se produce la coincidencia en cuatro de estas lenguas, dos románicas (francés y español) y dos germánicas (inglés y alemán), de la imposición del término griego frente al latino para referirse a la ciencia que estudia los mapas: *cartographie*, *cartografía*, *cartography* y *Kartografie/ Kartierung* —no así en italiano (*mappatura*) y portugués (*mapeamento*)—; aunque existen residualmente los híbridos *mapografía* (español) o *mapography* (inglés). Por todo ello considero que sería más afortunado un compuesto que emplease el término griego *χάρτης* frente al latino *mappa*.

Los términos griegos que mejor cumplen con el concepto que se trata de explicar son: *φαντασία* (imaginación), *ἐπιστήμη* (conocimiento exacto), *διάνοια* (razonamiento), *δόξα* (opinión, creencia), *γνῶσις* (conocimiento) y *σοφία* (sabiduría). De estos, el que mejor se ajusta en su significado original es el primero, pero la mayor parte de las palabras derivadas de *φαντασία*, tanto en lenguas románicas como germánicas, guardan relación con la ficción o la mentira en la actualidad, lo que impide su elección. El caso de *ἐπιστήμη* no parece adecuado porque apenas ha pasado a estas lenguas de forma patrimonial y resulta difícil de combinar, mismo caso que con *διάνοια*, de forma aún más señalada. Tampoco *γνῶσις* parece buena candidata atendiendo a los términos a los que ha dado lugar en la historia del pensamiento y de las religiones. El caso de *σοφία* es singular, pues ya vinculada a *χάρτης* en algunas lenguas se emplea para referirse a la ciencia esotérica de interpretación del tarot; y también ha sido empleada para referirse a cierta clase de cartógrafos por Raisz (1950, 9). Así, parece que la mejor combinación posible es con *δόξα*, pues aunque en el ámbito filosófico ha designado al ‘conocimiento incierto’ en su oposición habitual con *ἐπιστήμη* como conocimiento ‘cierto’, también se emplea de manera consistente para referirse a corrientes de pensamiento o pensadores. Además, el condicionamiento producido en el pensamiento quedará sugerido por la propia etimología. Daría lugar al siguiente correlato de palabras en las lenguas modernas mencionadas: *cartodoxia* (español), *Cartodoxy* (inglés), *cartodoxie*



(francés), *cartodoxia* (portugués), *Kartodoxie* (alemán), *cartodossia* (italiano); y en cuatro de estas lenguas funcionaría en pareja con los términos con que se refiere la ciencia que estudia los mapas (inglés, español, francés y alemán). Evidentemente siempre queda la opción de hablar de *mentalidad cartográfica*, y sus correlatos en las distintas lenguas, pero con ello se perdería la ganancia epistémica que, en mi opinión, ofrece el término *map-mindedness*.

Como colofón recordaré que el término *cartografía* —hoy plenamente aceptado— no surgió hasta comienzos del siglo XIX (Van der Krogt, 2015). *Nunca es tarde si la dicha es buena*.

## Bibliografía

- Billion, Philip, «How did medieval cartographers work? New insights through a systematic analysis of the visual language of medieval portolan charts up to 1439», *Bulletin du Comité Français de Cartographie*, 216 (2013), pp. 33-45.
- Duby, Georges, «Histoire des mentalités», en Samaran, Charles (dir.), *L'histoire et Ses Méthodes*, Encyclopédie de La Pléiade XI, Paris, Gallimard, 1961, pp. 937-966.
- Harley, John Brian y Woodward, David, *The History of Cartography. Cartography in the European Renaissance* (vol. 3), (Parts I and II), Chicago-London, University of Chicago Press, 2007.
- Harvey P. D. A., *The History of Topographical Maps: Symbols, Pictures and Surveys*, London-New York, Thames-Hudson, 1980.
- Hernando, Agustín, *El mapa de España: siglos XV-XVIII*, Madrid, CNIG, 1996.
- Klein, Bernhard, «Maps and Material Culture», *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*. Routledge, 2017, pp. 61-70.
- Padrón, Ricardo, *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2004.
- Raisz, E., «Introduction», *The Professional Geographer*, 2.6 (1950), pp. 9-11.
- Burri, R., *Die Geographie des Ptolemaios im Spiegel der griechischen Handschriften*, Berlin, De Gruyter, 2013.
- Van der Krogt, Peter C. J., «The Origin of the Word “Cartography”». *e-Perimtron* 140.3 (2015), pp. 124-42.
- Zulaica López, Martín, «Cartography in Bernardo de Balbuena's *El Bernardo o victoria de Roncesvalles*», en Martínez-Osorio, Emiro y Blanco, Mercedes (eds.), *The War Trumpet: Iberian Epic Poetry (1543-1639)*, Toronto, University of Toronto Press, 2022. [en prensa]