


# BOLETÍN

---

197



## INSTITUTO DE ESTUDIOS GIENNENSES



Instituto de Estudios Giennenses  
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE JAÉN

**INSTITUTO DE ESTUDIOS  
GIENNENSES**

---

Año LIV - Enero/Junio 2008 - Núm. 197

---

**DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE JAÉN**

---

Consejo Superior de  
Investigaciones Científicas

---

Confederación Española  
de Centros de Estudios Locales

---



Instituto de Estudios Giennenses  
DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE JAÉN



Edita: DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE JAÉN  
Instituto de Estudios Giennenses  
Año LIV - Enero/Junio 2008 - Núm. 197

Imprime:  **ISOPROARGRA**  
servicios gráficos y comunicación

Polígono «Los Olivares». C/. Villatorres, 10 / Jaén

Depósito Legal: J. 4 - 1958  
I.S.S.N.: 0561-3590

---

**Director**

Juan Jiménez Fernández

---

**Consejo de Redacción**

Ramón Carrasco Feo  
Miguel Ángel Chamocho Cantudo  
Dámaso Chicharro Chamorro  
Salvador Contreras Gila  
Luis Coronas Tejada  
José Juan Duro Cobo  
Carmen Eisman Lasaga  
Carlos Fernández López  
Luis Garrido González  
Enrique Gómez Martínez  
Juan Higuera Maldonado  
Manuel Gabriel López Payer  
Alfonso Montiel Bueno  
Vicente Oya Rodríguez  
Manuel Parras Rosa  
Manuel Urbano Pérez Ortega  
Pedro A. Ruiz Ortiz  
José María Suárez Gallego  
Adela Tarifa Fernández  
M.<sup>a</sup> Dolores Torres Puya

---

**Consejo Asesor**

**HUMANIDADES**

A) FILOLOGÍA

Juan Eslava Galán (Escritor)  
José Checa Beltrán (CSIC de Madrid)  
Luis López Molina (Universidad de Ginebra)

B) HISTORIA

Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón (Real Academia de la Historia)  
Carlos Martínez Shaw (Real Academia de la Historia)  
Marion Reder Gadow (Real Academia de Bellas Artes de San Telmo de Málaga)

**CIENCIAS SOCIALES**

A) JURÍDICAS

Baltasar Garzón Real (Magistrado Juez de la Audiencia Nacional)  
Diego J. Liñán Nogueras (Universidad de Granada)

B) ECONÓMICAS

Juan Francisco Juliá Igual (Universidad Politécnica de Valencia)  
Juan R. Cuadrado Roura (Universidad de Alcalá de Henares)

**CIENCIAS NATURALES**

Juan Antonio Vera Torres (Universidad de Granada)  
Francisco García Novo (Universidad de Sevilla)  
Miguel Delibes de Castro (CSIC de Sevilla)  
Benito Valdés Castillón (Universidad de Sevilla)





# S U M A R I O

## HUMANIDADES

- 11 Sobre el trayecto de la Vía Augusta por los actuales términos de Andújar, Marmolejo y Lopera (Jaén): una nueva propuesta (I), por *José Santiago Haro*.
- 73 La descripción de la parroquia de San Pedro, de Jaén, según sus propios inventarios del siglo XIX, conservados en el Archivo Diocesano, por *Pablo Jesús Lorite Cruz*.
- 93 Las cofradías de la Virgen de la Cabeza y su suspensión en el reinado de Carlos III, por *Enrique Gómez Martínez*.
- 119 Antigüedad y raíces medievales de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno de Úbeda, por *Jesús López Román*.
- 171 Hasdāy Ibn Šaprūt: la figura cumbre de la judería de Jaén, por *Guadalupe Saiz Muñoz*.
- 201 El incombustible baezano José Jurado de la Parra, por *Amparo Chaichío Peláez*.
- 209 Beas (Veas): su verdadera raíz etimológica, por *Eduardo López Ramos*.

## CIENCIAS SOCIALES

- 221 El proceso ordinario en el fuero de Andújar, por *Isabel Ramos Vázquez*.

## RESEÑAS

- 259 Crecimiento económico y convergencia de la provincia de Jaén, de Marta Muñoz Guarasa, por *M.<sup>a</sup> Angustias Dávila Vargas-Machuca*.
- 263 Estudios sobre Gabriel Celaya y su obra literaria, de Antonio Chicharro Chamorro, por *Dámaso Chicharro Chamorro*.
- 269 Poetas ingleses del siglo xx, de Carmelo Medina Casado, por *Dámaso Chicharro Chamorro*.



## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1.<sup>a</sup>. Todo artículo deberá presentarse impreso, debidamente paginado, por duplicado, y en hojas de formato DIN-A4, por una sola cara.

2.<sup>a</sup>. Vendrá acompañado de una copia en soporte informático en procesador Word o Word Perfect.

3.<sup>a</sup>. Su extensión no debe sobrepasar las 50 páginas.

4.<sup>a</sup>. El artículo deberá ajustarse a la estructura siguiente:

TÍTULO

Autor (autores)

Resumen en español (en 15 líneas como máximo).

Resumen en inglés o en francés (igualmente, en 15 líneas).

Texto del artículo...

La letra deberá ser del tipo Times New Roman, o similar, de 12 puntos, con separación de un espacio entre líneas.

Las notas a pie de página se indicarán en el texto con números volados.

Bibliografía.

5.<sup>a</sup>. Todo colaborador hará constar de forma clara sus señas y su teléfono de contacto.

6.<sup>a</sup>. Una vez corregidas las pruebas por su autor, éste las devolverá al Instituto de Estudios Giennenses en un plazo no superior a 10 días.

7.<sup>a</sup>. Las referencias a artículos o a libros figurarán en el texto entre paréntesis, indicando el apellido del autor y el año, separados por una coma (MARIAS, 1992). En el caso de que en una misma referencia se incluyan varios libros o artículos, se citará uno a continuación de otro, separados por un punto y coma (LÁZARO, 1981; ALVAR, 1983; SALVADOR, 1985). Si en la referencia se incluyen varios trabajos de un mismo autor, bastará con escribir el apellido y los años de los diferentes trabajos, separados por comas



y distinguiendo con letras (a, b, etc.) aquellos trabajos que haya publicado el mismo año (MARTÍN DE RIQUER, 1990 a, 1990 b, etc.).

8.<sup>a</sup>. Las citas textuales deben ir entrecomilladas en cursiva y seguidas del apellido del autor, el año y la página o páginas (entre paréntesis) de las que se ha extraído el pasaje: «*La escritura trata, pues, de algo ajeno a ella*» (LLEDÓ, 1999, pág. 71).

9.<sup>a</sup>. Al final del artículo figurará el repertorio bibliográfico por orden alfabético y deberá adaptarse a los siguientes caracteres tipográficos que se emplean a continuación:

a) *Libros*: APELLIDOS del autor, Inicial de su nombre (año). *Título del libro*. Ciudad de publicación, Editorial.

ALONSO, D. (1971): *Poesía española*. Madrid, Gredos.

b) *Revistas*: APELLIDOS del autor, Inicial de su nombre (año). «Título del capítulo o artículo». Nombre de la revista, número y páginas del artículo en el conjunto de la revista.

MARTÍN HDEZ., M. (1999): «El Egipto tolemaico: estudios y estado de la cuestión», *Tempus*, 21, 5-35.

c) *Capítulos o artículos* de Enciclopedias o Libros: APELLIDOS del autor, Inicial de su nombre (año). «Título del capítulo o artículo». En APELLIDOS del autor o editores de la Enciclopedia o Libro. Título de la Enciclopedia o Libro. Ciudad, Editorial, páginas del capítulo o artículo en el conjunto.

GARCÍA BELLIDO, A. (1989, 5.<sup>a</sup> ed.): «Tartessos y los comienzos de nuestra historia». En MENÉNDEZ PIDAL: *Historia de España*. Madrid, Espasa-Calpe, 291-308.



## HUMANIDADES



# SOBRE EL TRAYECTO DE LA 'VÍA AUGUSTA' POR LOS ACTUALES TÉRMINOS DE ANDÚJAR, MARMOLEJO Y LOPERA (JAÉN): UNA NUEVA PROPUESTA (I)

Por José Santiago Haro

## RESUMEN

«Se estudia, en este artículo, el trayecto que la 'Vía Augusta' seguía desde su decurso en las cercanías de Andújar hasta el paso del arroyo Salado por el puente romano de Villa del Río. El rumbo trazado por aquella calzada en este tramo marchaba, en opinión del autor, por dirección diferente a la habitualmente propuesta por los mejores investigadores modernos de estas cuestiones».

## Summary

«In this article I aim to analyse the route of 'Via Augusta' from the whereabouts of Andújar (province of Jaén) up to the Roman bridge in Villa del Río, where it meets with the Salado stream.

My proposal is that the route of the Roman road between these two set points covered a different direction to that commonly accepted by the leading modern researchers».

**M**arguerite Yourcenar, en su preciosa novela *Memorias de Adriano*, ponía en boca de este personaje la siguiente afirmación: «Conocía cada milla de nuestras rutas, quizás el más hermoso don que ha hecho Roma a la tierra» (ÍD., 1988, 104). La novelista mencionada se nos muestra, con estas palabras, profundamente consciente de la importancia

que tuvo la constitución de la red viaria en la formación del Imperio romano: menos espectacular, menos llamativa, sin duda, que las otras obras de arte (templos, puentes, teatros, circos, estatuas, etc.), pero profundamente eficaz para la creación y desarrollo de la ‘romanidad’ misma. Su transcendencia resulta evidente en todos los ámbitos: militar (mantenimiento de la paz), administrativo, económico, establecimiento y consolidación del ‘cursus publicus’ –con la creación de las estructuras necesarias para el funcionamiento de los correos estatales y desplazamiento de funcionarios imperiales o personajes relevantes– y causa fundamental de romanización (1).

No es, en definitiva, posible –como dice I. Moreno Gallo– «concebir hoy desde el punto de vista racional una civilización como la romana y un imperio de semejantes proporciones sin el arma estratégica que supusieron las carreteras» (ÍD., 2004, 21). Y, por aportar otra cita de un tan señalado especialista como J. M.<sup>a</sup> Blázquez, leemos: «Las calzadas romanas tuvieron –al menos muchas de ellas, como hemos visto– un carácter militar que, tras la conquista, fueron perdiendo. Sirvieron para comunicar a unos pueblos con otros, facilitar los desplazamientos de población y la administración romana. Muchas vías tuvieron también una gran importancia económica, sirviendo de salida de los minerales y de otros productos: La red viaria actual de España y Portugal sigue, en su casi totalidad, el trazado de las antiguas calzadas romanas» (ÍD., 1993, 23).

Por lo que a la provincia Bética se refiere, la calzada más importante, que unía, desde ‘Castulo’ a ‘Gades’, los centros políticos y administrativos más destacados, fue, sin duda, la conocida como ‘Via Augusta’.

Algunos estudios sobre el trayecto ‘completo’ de esta calzada por la mencionada provincia y otros sobre ‘tramos’ determinados de la misma se han realizado por investigadores ilustres, que han presentado sus conclusiones en libros y artículos ya de sobra conocidos. Destacan, en mi opinión,

(1) V., p. ej., J. M.<sup>a</sup> BLÁZQUEZ: «Causas de la romanización de Hispania (III)», 345-7. En *Hispania*, n.º 95, t. XXIV. Madrid, 1964. Dice, entre otras cosas, nuestro historiador: «En realidad, tanto a este punto [construcción de vías] como al siguiente [uso de la lengua latina como lengua oficial] se les puede considerar, más bien que causas de romanización, efectos de ella [...], pero a su vez contribuyen a extender la romanización» (ibíd., 345). De modo semejante, v. P. SILLIÈRES (*Les voies de communication de l’Hispanie méridionale*, 818. Paris, 1990): «L’aménagement des très grandes voies romaines a donc constitué un des facteurs importants de romanisation de l’Hispanie méridionale».

entre los científicos más recientes, los del experto francés P. Sillières (2), de los profesores españoles R. Corzo Sánchez y M. Toscano-San Gil (3), o los del notable estudioso cordobés de estos temas, el también profesor E. Melchor Gil (4).

Me permito presentar, en las líneas que siguen, el estudio que he realizado sobre un trozo muy concreto de la mencionada vía: el que, desde la Vega de Andújar (más allá del viaducto sobre el Guadalquivir a la salida de esta ciudad), llega hasta el puente sobre el Salado de Porcuna, en las cercanías de la población cordobesa de Villa del Río, obra esta muy sobresaliente –como sabido– entre las ‘especiales’ con que los romanos solían acompañar la construcción de sus caminos para salvar obstáculos que evitasen, de ese modo, dar inútiles rodeos (5).

Y me permito, también (basándome en documentos literarios, interpretación de mapas antiguos y restos arqueológicos observados directamente, que –a falta de confirmación, estos últimos, por adecuados especialistas– yo valoro en medida considerable), presentar mis discrepancias con la dirección ofrecida por los investigadores mencionados (y algunos otros a su estela) para el trayecto de la calzada romana por esta parte, así como proponer otro itinerario que, en mi sentir, sería el correcto.

\* \* \*

*Descripción del trayecto de la 'Via Augusta', particularmente en los tramos comprendidos entre el puente romano de Villa del Río y Alcorruccén,*

---

(2) Se puede ver, particularmente, su obra mencionada en la n. anterior; pero, también, otros varios arts.

(3) Cfr. *Las vías romanas de Andalucía*. Sevilla, 1992.

(4) V., p. ej., «Comunicaciones entre Astigi y la Campiña de Córdoba, en época romana: Vía Augusta y camino de Metedores». En *Ariadna*, n.º 8, 71-97; o íd.: «Comunicaciones terrestres entre Corduba y Castulo: su problemática». En Instituto de Historia de Andalucía (Coord. Cient.): *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Historia Antigua*, 453-68. Córdoba, 1994; o íd.: *La red viaria romana en la provincia de Córdoba: administración, construcción y mantenimiento*. En J.F. RODRÍGUEZ NEILA (Coord.): *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, t. II, 125-136. Córdoba, 1993; etc.

(5) Los primeros investigadores ahora citados (Sillières y Corzo; Toscano) hablan, desde luego, de este tramo, pero –como se verá en el desarrollo de este trabajo–, lo llevan por dirección, en mi opinión, inexacta.

de un lado, y entre aquel y *Andújar*, del otro (que son los trayectos que más directamente interesan al desarrollo de nuestro tema) (6).

La mayoría de los estudiosos hablan de ellos de forma bastante general, sin entrar en especificaciones ni detallar excesivamente su trazado. A modo de ej., nos dice M. Jiménez Cobo: «*cruzaba [la vía citada procedente de ‘Corduba’] el Guadalquivir después de Villafranca, por Alcorrucén, desde donde pasaba a Pedro Abad y después a Montoro, la mansión ‘Epora’. Había una variante que no llegaba a Montoro, quedaba a pocos kilómetros de ésta, y se llamaba ‘Ad Lucos’.*

*Seguía por donde después se llamó Camino del Arrecife y modernamente la Nacional IV hasta S. Julián, poblado dependiente de Marmolejo, donde estaba la mansión ‘Uciense’. En este tramo está el magnífico puente romano de Villa del Río, que ha estado en uso hasta hace poco tiempo, y que aún se conserva perfectamente» (ÍD., 2000, 189-90).*

Por aquel motivo, hago alusión, en las líneas que siguen, solo a historiadores que describen, con *cierto pormenor*, la vía romana a su paso por la parte referida, o que aportan algún elemento topográfico significativo al respecto para dirigir el trayecto. Así, por orden cronológico, presento los siguientes textos:

(6) El solo enunciado de este epígrafe ‘presupone’ haber tomado partido de antemano por una opción (de otro lado, muy seguida, actualmente, por los estudiosos de la vía a que venimos refiriéndonos): la que hace conducir la misma, procedente de ‘Castulo’, hasta los alrededores de Alcorrucén para atravesar el río por las cercanías de este punto, al SO de la colina, sitio (esa colina) muy probable de la ‘Sacili’ romana. Otros investigadores, sin embargo (cfr., v. gr., CORZO; TOSCANO, *Las vías romanas...*, op. cit., 119), hacen pasar la calzada, procedente de dicha capital oretana, a la parte derecha del Guadalquivir por las inmediaciones de ‘Decumum’ (cuya situación estos autores colocan cerca del cortijo de Campillo Bajo): «*no se han señalado –dicen– restos de un posible puente, pero es muy probable que existiera y haya sido borrado por los aluviones que han modificado allí un gran meandro*». Para la posible ubicación de esta última ciudad romana, cfr., así mismo, J. BERNIER LUQUE et alii (*Nuevos yacimientos arqueológicos en Córdoba y Jaén*, 15 y 58-9. Córdoba, 1981). Dicen, p. ej., dichos autores, en estas últimas págs., que, en tierras del cortijo de Campillo Bajo, a unos 15 km al NE-E de Córdoba, se pueden ver las ruinas de un castillo de época califal. Hay allí restos inequívocos de una ciudad que presenta «*Gran cantidad de cerámica ibérica pintada, trozos áticos del s. IV a. de C., campanienses, romanas y, finalmente, trozos vidriados de época taifa y almohade [...]. Muy bígen pudiera corresponder esta ciudad con la mansión ‘AD-DECUMO’, que en el Itinerario Hispano de Vicarello, en los Vasos Apolinarie, se nos presenta exactamente a diez millas de Córdoba y dieciocho de Montoro. Apoya esta opinión el que, por la base del castillo, pasa una calzada romana que todavía hoy puede verse nítida más allá del Puente Mocho sobre el Guadalquivir, paralela a la actual carretera Alcolea-Villafranca, por su lado N....*».

1) En el *Itinerario* de J. Fernández Franco (a. 1596), se nos dice: «Viene luego el camino [de la parte de Sta Cecilia] a la venta o portadgo que dicen la roda, límite de la Orden de Calatrava, y allí pasa cerca el Salado, donde está la puente de edificio romano que se puso al principio de este cuaderno, y luego viene a la Aldea del Río por la ribera de Guadalquivir; y viene por una calle della que le dicen la calle del arrecife. Y luego, desde a una legua, viene a la vega de don Hernando de la Cerda o cerca della, donde en sus aceñas, en la acuda, vi yo un gran pedazo de mármol y muy quebrado y las letras muy grandes y las que se pudieron leer decían [...]. Pasa luego la vía pública una legua adelante por junto a la antiquísima villa de Montoro, por un ejido que dicen el Prado, que estará de donde el municipio antiguo estaba poco más de un tiro de arcabuz [...]. Volviendo pues a nuestra vía pública, pasando de la villa de Montoro, viene por una gran cuesta que dicen el Rebetón hacia Per Abad por la vega de Calatrava, encomienda de la dicha Orden, por la cual vega ha rompido el río Guadalquivir buen trecho del arrecife, y viene a dar a un cerro alto que también está sobre Guadalquivir, de fundación muy antigua, al cual llaman Alcorrucén, donde debiera de haber muy principal población [...]. Entra en el río el camino y sale a la otra parte sin señal ni vestigio de haber allí habido puente, porque se debiera servir con barcas. Pasa de allí entre El Carpio y Villafranca...» (ÍD., 1596, 61, 62 y 69). (Me he permitido la libertad de actualizar grafías y puntuaciones). (Más adelante, incorporo, así mismo, lo que este autor dice para el tramo anterior al puente de Aldea del Río mencionado).

2) M. de Góngora manifiesta respecto a este mismo asunto: «Veremos ahora el trayecto del segundo camino de Cástulo á Córdoba (7). Por la derecha del rio Guadalimar, atravesando las vegas de Torrubia y al pié de Javalquinto, iba á cruzar el Betis cerca de su confluencia con el Guadalbullón, entrando en la Ossigitania. Aquí se ve hoy perfectamente conservado, atravesando los montes de Espelui en trozos larguísimos casi intactos, en medio de los cuales se alzan robustas seculares encinas que ofrecen el más solemne espectáculo. La primera mansión era en 'Noulas', parador y no pueblo, próximo á Iparturgi, nombre que se ha corrompido en el que hoy ostenta la villa de Espelui, partido judicial de Andújar [...]. Ya la vía aparece mordida por el Guadalquivir á su margen izquierda; de la cual se

---

(7) El primero era, para el autor, el que se dirigía, con el mismo origen y final, a través de *Ilutugi* (sic, aunque, algo después, la forma empleada es *Iliturgi*), *Urgavonne* y *Capurriana* (sic).



*puede decir que no se aparta. ‘Uciense’ era segunda mansión no distante de la actual villa de Marmolejo. De aquí entraba por Montoro ó la dejaba á la derecha atravesando los ‘bosques sagrados’. Podía hacerse, pues, descanso ó en Epora, que así se llamaba aquella ciudad, ó en ‘Lucus’, que son los referidos bosques. Antes de llegar á Córdoba, en la ‘décima piedra’ (‘Ad Decumo’), se mudaba también de caballos» (ÍD., 1915, 277-8).*

3) A. Blázquez y Delgado-Aguilera y A. Blázquez Jiménez anotan lo siguiente: *«Situadas Corduba en Córdoba y Castulone en los cortijos de Cazlona, junto al Guadalimar; de modo defintivo, sólo hay que tratar de las mansiones intermedias. Ya situó Epora en Montoro, Morales, y lo mismo han hecho todos los geógrafos españoles por haber ruinas y epígrafes del municipio Eporense. Uciense en Marmolejo, según unos, y otros en el despoblado inmediato de San Julián, habiendo quien cita, cerca de Marmolejo, el despoblado de Cansinos, con ruinas en la orilla derecha del Guadalquivir [...]. La Comisión ha reconocido gran parte de la vía y, efectivamente, hay calzada por estos puntos [Villafranca de las Agujas, Villanueva de la Reina, Mengíbar], borrándose hacia Montoro entre los olivares, pero conservándose en largos trayectos, y en donde se ha perdido, quedan recuerdos de su paso, en dirección recta y el nombre de Camino de Córdoba a Andújar. Esto no obstante, mientras el señor Saavedra la hace cruzar el Guadalquivir en Marmolejo, la Comisión ha encontrado un puente y restos de vía entre Andújar y Marmolejo, pero por la orilla derecha del Guadalquivir y no por la izquierda, en esa dirección. El puente pasa el Jándula y es obra romana, yendo el trazado siempre por la orilla derecha, entre Andújar y Córdoba» (ÍD., 1924, 170-1: «La vía romana de Córdoba a Cástulo, por Epora»). «Igualmente recto, y empedrado con piedra menuda, llega [desde El Carpio] a las inmediaciones de Villa del Río (8), donde hay dos puentes, uno a cosa de 5 kilómetros antes de llegar a esta población (Puente del Diablo), junto a un cortijo, y otro pasada la Villa, sobre el Salado de Porcuna, puente de gran belleza [...]. Dos kilómetros más adelante [de Villa del Río], están las ruinas importantes de un pueblo romano que llaman ‘La Aragonesa’ y tiene castillo antiguo: los hallazgos de edificación y pueblo romano son abundantes y dista 20 kilómetros del Carpio y 45 de Córdoba; es decir, las 45 millas que el Itinerario señala, contadas sobre el camino romano perfec-*

(8) Los autores hablan ahora del camino ‘Item a Corduba Castulone’ del ‘Itinerario de Antonino’ que, al mandar aquellos el ‘Alio itinere a Corduba Castulone’ por la parte derecha del Guadalquivir, confunden en sus trayectos

tamente visible, y en dirección geográfica rectilínea, con la cual continúa a Andújar, percibiéndose claramente. Aquí estuvo Virgaone o Urgaone» (ÍD., 1924, 177-8: «Otro camino romano de Córdoba a Castulo» (9)).

4) M. Criado Hoyos dice, por su parte, que, según el 'Itinerario de Antonino', partían de Córdoba dos caminos con dirección a Cástulo: «Uno que seguía la orilla meridional del Guadalquivir; haciendo mansión en Epora (Montoro), Utía o Municipio Utiense y Cástulo; y otro, que separándose del anterior pasado el puente de Alcolea, iba por Calpurnia, Urcaona, Ilitirgis y Cástulo [...].

*El primero de estos caminos (10), salía de Córdoba con dirección a las Ventas de Alcolea, donde hay un antiguo puente romano [...]. Por este puente pasaba la calzada [...]. Después de Onoba u Onuba [...], seguía la Calzada por la orilla meridional del Guadalquivir hacia Sacili [...]. Desde Sacili, iba la calzada por la Vega de Calatrava, llamada así en el siglo XVI por pertenecer a esta Orden Militar, y seguía por la cuesta llamada el Reventón, hasta las hazas del Prado, que dividiéndose en dos brazos, se dirigía uno a Epora terminando en su puerta principal, que estuvo, como dejamos dicho, en el sitio de la Cruz Chiquita, donde se han encontrado muros, fundamentos de torres y puertas de la ciudad [...]. Desde los Prados, seguía la calzada, por tierras del Cortijo de la Vega de Armijo, llamada en el siglo XVI, la Vega de Don Hernando de la Cerda, continuando a Villa del Río, y pasando el arroyo del Salado, a un cuarto de legua de esta villa, donde hay un puente romano de un solo arco, se dirigía a Utía o Municipio Utiense, hoy S. Julián, cerca de Marmolejo [...]. Continuaba después el camino, hasta Ipasturg [...], que se cree sea hoy el despoblado conocido por los Villares, dirigiéndose luego a Ilitirgis...» (ÍD., 1997, 70-1).*

(9) De los estudios de Blázquez, sin embargo, un autor muy bien informado, en mi sentir, sobre la cuestión de las vías romanas hispanas como es MORENO GALLO afirma (op. cit., 202) que «sus conclusiones en nuestra opinión están hoy totalmente superadas». G. ARIAS (v. «El secreto de Antonino». En *El Miliario Extravagante*, n.º 2 [septiembre de 1963]; art. recogido, luego, en *Repertorio de caminos de la Hispania romana*, 86. La Línea (Cádiz), 1987), en descripción metafórica, lo sitúa, tras su muerte, en el Purgatorio «para expiar ciertos pecadillos de inexactitud y fantasía». J.A. ABASOLO, por su parte (cfr. «El conocimiento de las vías romanas. Un problema arqueológico». En *La red viaria en la Hispania Romana*, 8. Zaragoza, 1990), dice que la aportación de A. Blázquez al conocimiento de las calzadas romanas en España fue «más esforzada que afortunada».

(10) Es el que –conocido con el apelativo de 'Via Augusta'– nosotros estudiamos.

5) Thouvenot describe así, desde Cástulo, la parte del trayecto que estudiamos: «*Elle [la 'Vía Augusta'] partait de Castulo (moulin de Cazlona), passait près de Baeza-Empalme, où on l'a repérée le long de l'actuelle voie ferrée jusqu'à Jabalquinto, puis près de la Venta del Arco, traversait le Guadalquivir en un endroit indéterminé et entraît alors en Bétique. On suit sa trace près du tunnel d'Espeluy, puis aux environs de Villanueva de la Reina [...]. La route franchissait le rio Salado de Porcuna par un beau pont de pierre encore existant, un kilomètre avant Villa del Rio, puis 5 kilomètres après utilisait sans doute le pont ruiné dit Puente del Diablo. Elle passait entre El Carpio et Bujalance [...] et arrivait à Cordoue après avoir probablement encore franchi le Bétis au pont d'Alcolea*» (ÍD., 1973, 483).

6) En P. Sillières, tenemos la más detallada exposición del trayecto de la vía en su conjunto. Nos dice: «*Du 'Ianus Augustus' à Epora. – Comme on vient de le dire, la voie est encore bien visible sur la rive gauche du Guadalquivir, car elle a été taillée en déblai pour diminuer la pente assez abrupte du bord du plateau [...].*

*Ensuite, elle est à nouveau en 'agger' sur le territoire d'Espelú. Bien connue sur ce tronçon, elle est indiquée sur la carte au 1/50 000<sup>e</sup> comme Camino de los Romanos [...]* (11).

*Mais, à partir du carrefour avec la route joignant Espelú à Villanueva de la Reina, elle disparaît car elle doit être exactement sous cette chaussée moderne. Ensuite, à l'ouest de Villanueva, à nouveau sa trace se reconnaît clairement dans les champs, face aux km 352 et 353 du chemin de fer et au sud de celui-ci. Ainsi elle passait face à 'Isturgi', importante ville ibérique puis romaine juchée sur une colline bordant le Guadalquivir sur sa*

(11) Sin embargo, J. M.<sup>a</sup> ALMENDRAL LUCAS (v. «Caminos antiguos entre Cástulo y Córdoba»). En *B.I.E.G.*, n.º 178, 215-6) dice a este propósito: «*Escribe Angel Delgado: «Al hacer la vía férrea de Madrid a Córdoba aprovecharon la calzada romana para asiento de la línea desde el río Guadalquivir hasta la estación de Espeluy y echaron el camino de los romanos á la derecha, pero en el kilómetro 340 de la vía férrea, junto al disco de Espeluy del lado de Mengibar, se notan vestigios de calzada» (v. A. BLÁZQUEZ y DELGADO-AGUILERA: «Sobre una comunicación de D. Angel Delgado: 'Vías romanas de Andalucía' », en B.O. de la R.A.H., tomo LXIV, págs. 525–33). En la fotografía aérea se ven perfectamente las dos líneas rectas paralelas, de 2.500 metros de longitud, separadas exactamente 300 metros. El nuevo camino, que por inercia siguió conservando el nombre de 'Camino de los romanos', se hizo en 1866, trazado por ferroviarios y como reposición del servicio para la zona agrícola de la 4.ª terraza cuaternaria [...]. Sillieres se fió de la hoja, escala 1/50.000 y da como romano el actual camino, añadiendo el error de confundir la terraza consolidada con el llamado 'Arrecife'...». De modo semejante, v. JIMÉNEZ COBO, *Jaén romano*, op. cit., 190).*

*rive droite; il devait donc, ici aussi, exister un gué, ou peut-être un pont, pour relier l'agglomération à la grand-route. Puis l' 'agger' de la voie est encore très net près de los Barrios où il est utilisé par le chemin qui longe la voie ferrée au nord, c'est-à-dire entre celle-ci et le Guadalquivir. Entre Andújar et Marmolejo aucun vestige assuré ne subsiste, mais il ne fait aucun doute qu'elle continuait à longer le fleuve par sa rive gauche: en effet c'est le trayet indiqué pour l' 'Arrecife' sur la carte de C. Le Maur (12). Il est d'ailleurs jalonné de nombreux établissements romains, en particulier celui du Cortijo de Villavilla. Ensuite, toujours en se fondant sur le tracé de l' 'Arrecife', on proposera pour la voie un itinéraire qui n'arrivait pas jusqu'à Marmolejo, mais qui obliquait vers l'ouest en direction de la gare de Marmolejo (13), près de laquelle s'étend aussi un important gisement romain (14). Ensuite elle longeait le Guadalquivir et passait par le hameau de San Julián, près duquel se trouve un site archéologique qui paraît fort important, exactement sur la colline de chapelle. Sur ce tronçon, le tracé de*

(12) Se refiere el autor al llamado *Mapa del canal proyectado en el valle del Guadalquivir en continuación del entre este río y Guadarama* [sic]. Pero, como luego veremos, esta afirmación no corresponde –según entiendo– a la realidad.

(13) Nuevamente, creo –como también se verá luego– que el investigador francés se equivoca en la interpretación, para este tramo, del mapa antecitado. También M. PONSICH (v. *Implantation rurale antique sur le bas-Guadalquivir, t. III. Bujalance, Montoro, Andújar*, 83 [mapa Andújar]. Madrid, 1987) propone una dirección similar, aunque dibuja, así mismo, una variante que llegaba hasta Marmolejo.

(14) Es de advertir, a propósito de las anteriores afirmaciones de Sillières, que, de una parte –y según dice MORENO GALLO (op. cit., 204)–, «No cabe esperar que las viviendas relacionadas con las explotaciones agrícolas estén al pie de la carretera, sino todo lo contrario, y hay que considerar que éstas formaban la mayor parte de los lugares habitados que salpicaban el territorio. Sólo los establecimientos creados al servicio de la vía y los que se servían directamente de ella, se situaban al pie mismo de la carretera», lo que estaría de acuerdo con las recomendaciones de COLUMELA (*De agricultura*, I, 5,2); además, de otro lado, el mismo SILLIÈRES admite (op. cit., 814): «Ainsi le long de la 'Via Augusta' entre Cordoue et Séville, les quelques établissements proches de la chaussée antique étaient probablement des auberges, des relais ou des cabarets et ils correspondent en général à des sites des modestes dimensions. En revanche, les véritables villas étaient un peu à l'écart, à 500 mètre ou à un kilomètre environ...»; de otra, en mi opinión, el investigador francés no lee correctamente –como he dicho– el mapa de Le Maur antecitado y, según el mismo MORENO GALLO establece (ibid., 205, n. 279), «No leer con atención los mapas provoca que cuando no se recorre el camino se desvíe su trazado por lugares erróneos». El 'arrecife', por mi interpretación del mapa mencionado en la n. 12, no es el camino que discurre cercano a la ribera. Basta concordar esa carta con otro plano, muy estimado, así mismo, por el investigador francés (*Planos particulares-Jornada VI*), para comprobar que ese (el ribereño) era el llamado *Camino Real Medieval o Antiguo*. Tampoco se dirigía aquel (el 'arrecife') hacia la actual estación de Marmolejo, sino que, procedente del centro de La Vega, al llegar al Montecillo, doblaba en dirección SO, al principio mismo de la cuesta de ese cerro, marchando en dirección a Sta Cecilia.

*la voie est vraisemblablement celui du Camino de Villa del Río a Andújar o La Trocha qui rejoint la Route Nationale IV, 500 mètres environ avant le pont romain de Villa del Río (15).*

*Au-delà de Villa del Río, vers Montoro, l'itinéraire de la voie est sans doute approximativement le même que celui de la route nationale actuelle qui a été construite au XVIII<sup>e</sup> siècle sur le chemin antique, comme le prouve le plan VI de la carte ordonnée par Floridablanca et comme l'affirme Belluga (16). Toutefois, peu avant Montoro, exactement au km 396 du chemin de fer, l'Arrecife antiguo obliquait vers Montoro; plus précisément, il se dirigeait vers la colline portant la ville antique d'Epورا, celle de la Plaza*

(15) El autor se refiere a la vieja N. IV, que, en los años 60, fue desechada (en el trayecto Montecillo-Sta Cecilia-Cuesta de Peralta), para construirse el nuevo tramo (hoy autovía) por el mencionado camino de 'La Trocha' (v., p. ej., el *Plano general del tramo entre los km 328,547 y 346,600: C.ª de Madrid a Cádiz, N. IV* [refer. en J. CORTÉS JOSÉ (Coord. y Dir.): *Catálogo de Cartografía Histórica de Jaén*, t. II, 839. Sevilla, 2000], en que se ofrece el 'proyecto' de esa nueva carretera, de fecha 31 de Marzo de 1959). La dirección de esta parte del trayecto (Marmolejo-S. Julián-Villa del Río) propuesta por SILLIÈRES (reiterada todavía en *Les voies...*, op. cit., 609, cuando dice que «*Ainsi, les voitures modernes n'empruntaient la vieille voie [calzada romana] qu'entre Andújar et Villa del Río...*») tampoco me parece viable si tenemos en cuenta, como antes decíamos, ciertos mapas y referencias antiguas que después veremos. La demostración del hecho es propósito fundamental de este trabajo. Tengo, desde luego, presente, respecto a la investigación del autor francés, lo que de ella afirma R. CHEVALLIER (*Les voies romaines*, 166. Paris, 1997): «*P. Sillières a réalisé une synthèse exhaustive sur les routes du sud de la péninsule ibérique, exploitant toutes les sources à disposition et appuyée sur des reconnaissances de terrain qui lui ont fait découvrir des milliaires inconnus*»; pero –insisto–, por las razones que se verán, discrepo, para este tramo del trayecto, de su propuesta.

(16) Quien, en la carta n.º 6 del *Informe* (que, así mismo, veremos más adelante), dice textualmente: «*Hasta una legua [después de Aldea del Río] sigue el 'Arrecife' o calzada, pero luego se camina por fango, y pantanos hasta El Carpio*». Antes, otras fuentes hablaban, en mi opinión, de este mismo trayecto para la calzada romana. Así, p. ej., un documento antiguo (a. 1260), en que el obispo de Córdoba da como término a la iglesia de Orabuena –denominativo primero de Villa del Río tras la reconquista– «*Hueçar commo descende al arroyo fasta el arrecif del camino*» (v. M. NIETO CUMPLIDO: *Corpus Mediaevale Cordubense, II (1256 –1277)*, 78 [doc. n.º 557]. Córdoba, 1980; o íd.: *Villa del Río en la Baja Edad Media*, 12-13. Córdoba, 1979), nombra –así lo creo– la calzada romana. Según el investigador cordobés mencionado, «*El arrecife del camino [...] es el antiguo camino (supongo que se refiere al romano), hoy carretera nacional IV, que desde Córdoba se dirigía a Andújar...*» (v. *Villa del Río...*, op. cit., 13). Así mismo, VELÁZQUEZ DE VELASCO (que recorrió la mayor parte de las rutas que describe), parece que se refiere (v. *Observaciones con motivo del viaje que hizo a Andalucía*. Málaga, 1765) a esta misma vía: «*sobre el arroyo que llaman del Diablo una legua al occ. de aldea del rio hay un puente romano de un arco, por donde iba la calzada...*». (Tomo esta última referencia de P. SILLIÈRES, *Les voies...*, op. cit., 14, 209, 688, n. 372, 852).

de Toros; son trayet est celui de la route actuelle d'accès à Montoro, le Camino a Villa del Río, qui, effectivement, passe devant les arènes (17).

D' Epora à Corduba. -Ensuite le même plan est précieux puisqu'il montre le tracé de l' 'Arrecife' au-delà d' 'Epora' (18); celui-ci, qui correspond ici encore exactement à la 'Via Augusta', est recouvert par le chemin rejoignant la route nationale à partir des arènes de Montoro (19). Ensuite, la Route Nationale IV suivait son itinéraire, mais une récente amélioration de courbe fait qu'elle s'en trouve un peu au nord maintenant, d'abord à quelques dizaines de mètres, puis à une centaine. Un peu plus loin la voie traversait la 'Vega' de Pajares par son milieu et le chemin rectiligne passant par le Corijo de Valle Bajo doit la suivre. Ici, la photographie aérienne de la couverture de 1956 constitue un document intéressant et déroutant à première vue, puisque la trace de la chaussée romaine se reconnaît sans aucun doute possible à l'intérieur d'un méandre du Guadalquivir, sur la rive droite du fleuve, puis à nouveau, sur sa rive gauche (20); mais ceci s'explique facilement: tout simplement le méandre a migré vers le sud depuis l'Antiquité et il a coupé la voie qui longeait la rive gauche. Enfin, face à Pedro Abad, une autre photographie aérienne permet de repérer le chemin antique qui traverse le plateau de Mudapelo en passant à 300 mètres au nord de ce grand 'cortijo': récemment, de grosses pierres appartenant à la chaussée on été enlevées lors de grands travaux agricoles; ce vieux chemin s'appelait l' 'Arrecife viejo', comme le nomment encore les berges de la ferme; il conduisait directement à Alcorrucén, c'est-à-dire à l'antique

(17) V., sin embargo, después, para este tramo, una dirección parcialmente distinta propuesta por Melchor Gil.

(18) Nuestro autor, en la pág. 302, n. 246, de esta misma obra, precisa: «Sur ce plan [de Floridablanca], on constate que la voie romaine n'arrive pas à l'agglomération actuelle de Montoro, mais conduit seulement au gisement antique situé au sud de la ville». La puerta de acceso a la antigua 'Epora' parece que se encontraba, en efecto, entre los cerros de El Palomarejo y Llanete de los Moros, en el sitio conocido como La Cruz Chquita (v., p. ej., M. CRIADO HOYO: *Apuntes para la historia de la ciudad de Montoro*, op. cit., 62 ; o J. C. MARTÍN DE LA CRUZ: «El Llanete de los Moros. Montoro (Córdoba)». En *E. A. E.*, 9-10. Madrid, 1987).

(19) Tampoco esa parte del trayecto coincide con la establecida por Melchor Gil, quien, tras estudiar detalladamente este tramo de la vía, la dirige –luego se verá– por dirección distinta: algo más al O, por detrás del cementerio. Creo que, para dicha zona –por donde el investigador cordobés ha realizado, incluso, algún corte estratigráfico para estudiar la estructura de la vía–, este estudioso merece más crédito que el mismo Sillières.

(20) M. PONSICH (v. op. cit), 23 [Mapa de Bujalance] y 69 [Mapa de Montoro]) la dirige, también, por este mismo sitio.

‘*Sacilis Martialium*’, qui se trouve à un kilomètre au nord-ouest du Cortijo de Mudapelo et domine la vallée du Guadalquivir.

Ensuite, les vestiges de la chaussée apparaissent sur l’autre rive du fleuve, notamment près du Cortijo de la Reverta, où elle semble intacte avec son fort ‘agger’, et, plus loin, entre les ruisseaux de Las Caleras et de Valdehondo. De plus, les cartes du XVIII<sup>e</sup> siècle indiquent également le passage de l’‘Arrecife’ en ce point. Le Guadalquivir était donc franchi au pied de ‘Sacilis’. Malheureusement, aucun reste de pont n’apparaît à cet endroit et toute recherche est devenue presque impossible depuis la construction du barrage d’‘El Carpio’ qui a fortement relevé le niveau de l’eau. Un témoignage peut néanmoins être retenu, celui de L. Navarro qui, selon F. Fita, aurait vu les restes du pont au bas d’Alcorruccen. De là, la voie gagnait Villafranca de Córdoba...» (ÍD., 1990, 301-2).

De algunas obras que se realizaron para facilitar el paso de la vía por esta zona, el autor habla en otro apartado (particularmente, del famoso puente romano de Villa del Río (21) y del, supuestamente romano, Puente del Diablo (22)). De este último, comenta nuestro investigador: «Entre Villa del Río et Montoro (‘Epora’), les vestiges de la ‘Via Augusta’ sont probablement recouverts par la route moderne. Aussi l’indication, donnée par Velázquez, selon lequel il y avait de son temps **«un pont romain d’une arche à un lieu à l’ouest de Villa del Río sur l’Arroyo del Diablo»**, doit-elle être retenue. Certes, on ne reconnaît rien d’antique dans le pont sur l’Arroyo del Castillo, ruisseau qui est sans doute le même que l’Arroyo del Diablo de Velázquez, car l’édifice a été élargi et renforcé probablement plusieurs fois aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Mais aujourd’hui, la nouvelle route laissant cet ouvrage d’art à quelques dizaines de mètres au nord, il faudrait tenter de retrouver la construction antique sous le ciment et le parament moderne» (ÍD., 1990, 687-8).

7) De su parte, Corzo Sánchez; Toscano San Gil indican: «Pasado este puente [Puente ‘Mocho’, sobre el Guadalquivir], la vía [‘Augusta’] alcanzaba las inmediaciones de Decumum y atravesaba el Guadalquivir; no se han señalado restos de un posible puente, pero es muy probable que existiera y haya sido borrado por las avenidas y cubiertos sus restos por los

(21) En íbid., 672-81 .

(22) En íbid., 687-88.

*aluviones que han modificado allí un gran meandro. En el recorrido por la orilla meridional del Guadalquivir debió existir un primer puente sobre el arroyo Guadatin, en el punto kilométrico 380 de la carretera nacional IV, que ha pervivido en un airoso puente de tres vanos, sobremontado por la carretera actual. Desde allí vuelven a superponerse la carretera actual y la Vía Augusta, a través de El Carpio y Pedro Abad, hasta Montoro.*

*Esta parte del recorrido de la vía es muy próxima al río en lugares alterados por las variaciones de los meandros que deben haber producido graves daños; el crecimiento del meandro existente entre El Carpio y Pedro Abad permite suponer que allí la vía ha desaparecido por completo, al igual que entre Pedro Abad y Montoro [...]. La vía alcanzaba la ciudad de Montoro, donde se localiza con toda certeza a Epora, mencionada en los Vasos de Vicarello y en el 'Itinerario de Antonino' [...] y puede que la importancia y la influencia de sus habitantes interviniera en la realización del trazado de la vía, que se alarga innecesariamente unos seis kilómetros para llegar hasta la ciudad; de hecho, hay caminos antiguos que recorren en línea recta la distancia entre El Carpio y Villa del Río, evitando el paso por Montoro. Una variante de la misma longitud, sustituye la ciudad de Epora por la mansio Ad Lucos (23), en los Vasos de Vicarello [...]. En cualquier caso, la utilización de este recorrido largo se ha consolidado hasta nuestros días en la carretera nacional [...].*

*La etapa siguiente de la Vía Augusta discurre entre Epora (Montoro) y Ucia (Marmolejo); tiene dieciocho millas de longitud tanto en los Vasos de Vicarello como en el 'Itinerario de Antonino', lo que viene a coincidir con bastante precisión con los poco más de veintiséis kilómetros que se miden entre las dos poblaciones actuales a través de la carretera nacional IV y la pequeña desviación hasta Marmolejo. En esta zona parece que se aprovecha parcialmente un camino anterior que llevaba desde el Guadalquivir hasta Porcuna (Obulco) [...]. Desde el puente de Villa del Río la vía toma la dirección noreste para acercarse a Marmolejo; en lo que permiten apreciar las fotografías aéreas, la vía coincide generalmente con la carretera nacional IV, aunque es habitual que se observe su trazado más*

---

(23) Esta 'mansio' es nombrada solo por los 'Vasos' II y III. En el mapa que se adjunta a la obra de Corzo; Toscano, de que ahora nos servimos, la posta citada aparece representada junto a un camino carretero que, paralelo a la N. IV, pero algo al E de la misma, atraviesa, igualmente, la llamada Vega de Pajares. Justamente por ese camino, manda Sillières la calzada para esta zona (v. antes); no exactamente por la carretera nacional.



*recto en algunas curvas de la carretera actual. Desde el poblado de San Julián, los posibles restos de la vía no pueden ni siquiera ser supuestos con una mínima fiabilidad; parece probable que se hayan perdido por las transformaciones del meandro que rodea la Loma de la Marquesa, en donde se uniría con la vía en dirección norte-sur que llegaba hasta Porcuna [...]. La interpretación de este sector de la Vía Augusta no admite más que un desarrollo recto desde Marmolejo hasta Cástulo, muy cercano a la orilla izquierda del Guadalquivir, hasta el paso donde se estableció el límite provincial y el Jano Augusto [...]; a los efectos de nuestra descripción de la Vía Augusta es necesario limitarse a la ruta por la margen izquierda entre Marmolejo y la estación de Espeluy, que se complementaba con un camino paralelo por la otra orilla al que se unía por el vado o puente de la Ermita de Santa Potenciana, llamado también de Lituergo (24), y por el vado de la*

(24) Dice SILLIÈRES (*Les voies...*, op. cit., 299) que «Ainsi il es certain qu'il n'y avait qu'une seule grande route romaine entre 'Castulo' et Cordoue et que c'était la voie des goblets de Vicarello, celle qui longeait le Guadalquivir. Issue de 'Castulo', elle suivait d'abord le cours du Guadalimar, puis elle restait auprès du Guadalquivir jusqu'à Cordoue. Jamais elle ne s'éloignait du fleuve...». Ya M. DE GÓNGORA había afirmado, en 1856 (v. su «Viaje literario por la provincia de Jaén», op. cit., a. 1915, 278) que «la vía [después de Espeluy] aparece mordida por el Guadalquivir a su margen izquierda; de la cual se puede decir que no se aparta». El puente llamado de Lituergo, frente a Villanueva de la Reina, la fotografía de cuyas pilas presentaron BLÁZQUEZ y DELGADO-AGUILERA y BLÁZQUEZ JIMÉNEZ en «La vía romana de Córdoba a Cástulo, por Epora» (op. cit., 172-3), y que, por consiguiente, existían aún para 1923, no serviría para unir la calzada de la parte izquierda del río con la (hipotética) de la parte derecha, sino que —con palabras de J. M.<sup>o</sup> ALMENDRAL LUCAS—, «se justifica como de servicio a los núcleos e industrias próximos, añadiendo flexibilidad y mejora técnicas a la vía principal» (v. id.: «Caminos antiguos entre Cástulo y Córdoba», op. cit., 220), por lo que este autor defiende, en consecuencia, su origen romano (v., también, id.: «Caminos romanos de la Sierra Morena Oriental: transversales entre las calzadas 29=Sisapone-Mariana y 4=Uciense-Mariana (Numeración de D. Eduardo Saavedra)». En M. CRIADO DE VAL (Dir.): *Caminería Hispánica, t.I. Caminería Física (Actas del I Congreso Internacional de Caminería Hispánica)*, 107. Madrid, 1993: «Con posterioridad [a la construcción del puente de Mengibar en época de Augusto] se hace otro, probablemente mixto (pilas de fábrica y alzados de madera) entre Noulas e Isturgi, en Lituergo, que fotografiaron Blázquez Delgado-Aguilera y Blázquez Jiménez y hoy no lo hemos visto...»; cfr., de modo semejante, id.: «Vías romanas entre Cástulo y Córdoba. Apunte para un estudio tecnológico». En M. CRIADO DE VAL (Dir.): *Caminería Hispánica, t. I. Caminería Física (Actas del I Congreso Internacional de Caminería Hispánica)*, 121. Madrid, 1993). Recordemos que, en la ribera derecha del río, quedaba situada la importante ciudad ibero-romana de 'Isturgi', notable centro comercial (productos agrícolas, cerámicos y, tal vez, embarcadero de minerales procedentes de la cercana Sierra Morena: Los Escoriales, etc.). De todas formas, este mismo autor habla, algo más adelante (*Caminos antiguos...*, op. cit., 223), de la casi segura desaparición temprana del puente del Jano Augusto; en su defecto, se construiría —continúa diciendo Almendral, que sigue, en esto, la opinión de D. Ángel Delgado— un tramo de vía nueva por la parte derecha, que, atravesando el Guadiel y el Rumblar, tomaría, quizás,

*Barca de Espelui; algunas de estas variantes pudieron estar en uso como sustitutorias de la Vía Augusta en los momentos en que se produjeran deterioros en los puentes de la ruta principal. Desde Villanueva de la Reina hasta la estación de Espelui, se conserva un camino recto con el nombre*

el puente dicho de Lituergo. Arrasado, luego (parece que en época antigua), también este, se acometería –«doscientos años después de reconstruida la Vía Augusta»– la construcción de dos nuevos puentes por la parte derecha: el del Rumbalar y el de Andújar. J. JURADO SÁNCHEZ (v. *Los caminos de Andalucía en la segunda mitad del siglo XVIII (1750-1808)*), 63. Córdoba, 2001) dice, textualmente, creo que refiriéndose al mismo paso de Lituergo: «*El Intendente de Jaén denuncia que un puente que hay entre Villanueva de la Reina y Espeluy, hundido en 1770 por defectos en su construcción [¿quiere decir que se hundió entonces o estaba hundido para ese año?] obliga en verano a vadear el Guadalquivir y en invierno, ante el peligro de la corriente, a dar un rodeo de 11 a 44 km.*». De este mismo puente, llega, incluso, a decir C. FERNÁNDEZ CASADO (v. *Historia del Puente en España. Puentes romanos*, s. p. Madrid, 1980) que es de origen romano y de época imperial, así como que «*En cambio, quedan pilas del puente de Lituergo sobre el Guadalquivir cerca de Santa Potenciana, en la zona denominada La Huesa, que según Blázquez corresponde a la mansión de Ititurgis [sic], que luego se trasladó a Andújar*» (pero sobre la obra de este autor opina V. GALLIAZZO [en *I Ponti Romani*, t. I, 126. Treviso, 1994] que «*Sfortunatamente molti ponti* –que Fernández incluye como de origen romano– *non sono antichi, ma medievali o di epoche più recenti*»). También S. MADRAZO (v. *El sistema de comunicaciones en España, 1750-1850*, t. I, 296. Madrid, 1984) alude a él y dice que «*estaba destruido en 1770, lo que obligaba a cruzar el Guadalquivir en barca o, si esto no era posible en invierno, dar un rodeo de 11 a 14 km*»; (aunque la fuente de donde toma este autor la noticia es la misma que la que usa Jurado [A.H.N. , Cons., leg. 770, exp. 2, y 2 925, exp. 8], obsérvese la discordancia en la cifra respecto a los kilómetros de rodeo, seguramente por error de copia). No obstante todo lo dicho, hay que tener muy en cuenta lo siguiente: I. CADIÑANO BARDECI (v. «Puentes de Jaén». En *B.I.E.G.*, n.º 176, 711-12) sostiene, basándose en docs. del A.H.N. (Cons., leg. 770, 6. 962 y 24. 687 [el 1.º, coincidente; los otros no, con los aportados por los autores antes mencionados]), que, para comienzos del s. XVII, «*Exclusivamente a su costa [de los vecinos de Villanueva de la Reina ] estaba construyéndose en las cercanías [del pueblo] un puente de la qual estan sacados los fundamentos, aunque falta por sacar dos de la dicha puente de manera que...por falta dellos (dinero) no se a acabado de hazer...siendo como es tan menesterosa*»». Solo se hicieron los cuatro pilares de la margen derecha del río. Más tarde (a. 1770), se habló de reedificar dicho puente [del que hasta se había olvidado su historia: «*No ay memoria si se llevo a construir*»] en el mismo sitio que el iniciado en 1603: junto a la ermita de Sta Potenciana, entre Villanueva y Espeluy. La verdad es que, al final, no se hizo nada. JIMENA JURADO, en un mapa (de mediados del s. XVII, pues [a. 1643]), que formaba parte de su *Historia de Arjona* (v. S. de MORALES: «*Illiturgi-Isturgi y Andújar*». En *D. Lope de Sosa*, a. 1924, 149), reproduce la dirección del *El Camino Real llamado el Arrecife* por esta zona y, junto a Sta Potenciana, no dibuja puente alguno. Tampoco, en el mapa de G. Forst que el mismo autor inserta al principio de su *Catalogo de los Obispos de las Iglesias Catedrales de la diocesis de Iaen, y Baeza, y Annales eclesiasticos deste Obispado* (Madrid, 1654), aparece dibujado el paso mencionado; señal clara, a mi entender, de que el mismo no se había concluido. MADDOZ, para 1850, decía que el río Guadalquivir se atravesaba por barca cerca de la población (v. su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, 251. Ed. facsímil de la provincia de Jaén. Valladolid, 1988), lo que, indirectamente, probaría aquella aseveración. Pues bien, ¿no serían estos los

*de camino de los Romanos, que puede corresponder con la Vía Augusta (25); su dirección llevaba hasta el Guadalquivir y señala su paso frente a la Venta del Arco, en la que muchos reconocen la pervivencia del recuerdo del Jano Augusto» (ÍD., 1992, 119-26).*

8) E. Melchor Gil, notable estudioso de los caminos romanos (particularmente, de aquellos que partían de algún punto de o atravesaban la actual provincia de Córdoba), nos describe la ‘Vía’ por esta zona que estudiamos de la siguiente manera: *«La vía penetra en la provincia de Córdoba [viniendo de la parte de Cástulo] por el puente romano de Villa del Río [...], situado sobre el arroyo del Salado [...], y se encamina a dicha población*

restos que los Blázquez aportan en las fotografías mencionadas y a que se refieren Corzo-Toscano, Almendral Lucas, Jurado Sánchez, Fernández Casado y S. Madrazo como a realidad efectiva, incluso antigua, que, por consiguiente, no tendrían nada de romano, sino que serían las mencionadas cepas de principios del s. XVII, como se ha dicho?

(Comenta, a este propósito, SILLIÈRES [*Les voies...*, op. cit., 241-2] que, aunque *«En effet, il est exceptionnel qu'un vieux pont de pierre n'ait jamais été considéré comme romain, si bien qu'il est possible d'arriver à un total d'une quarantaine de 'ponts romains' pour le sud de l'Espagne»*, según añade algo después [ibid., 242], *«pour tout le sud de l'Espagne peuvent être comptés dès à présent huit ponts romains»* [i.e.: de Villa del Río, del arroyo Pedroches, de Alcantarillas, el viejo de Córdoba, el de Écija, de Niebla, y los desaparecidos –pero conocidos por inscripciones– de la antigua ‘Oreto’ y sobre el Guadalmezán, cerca de La Carlota], reiterando que *«Quand on aura réussi à dater, grâce à des documents d'archives qui ne peuvent manquer d'exister, un certain nombre de ponts pour chaque époque, depuis la période visigotique jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, un grand pas sera réalisé vers l'établissement de la chronologie des vieux ouvrages d'art que l'on a eu souvent trop facilement tendance à considérer comme romains»* [ibid., 204, n. 87]; opinión esta refrendada por I. MORENO GALLO [v. *Vías romanas...*, op. cit., 69 y 205, respectivamente]: *«la inmensa mayoría de los puentes que construyeron [los romanos] no han llegado hasta nuestros días [...]. En el estudio de grandes trazados de vías romanas se detecta a la perfección el bajísimo porcentaje de puentes y obras de paso supervivientes sobre el número de cauces atravesados [...]; los puentes romanos, de los que se conserva al menos una hilada de sillares en su emplazamiento original, no superan los treinta y cinco en toda la Península Ibérica. Cifra irrisoria, en todo caso, comparada con los que fueron necesarios para el establecimiento de la red viaria principal de las carreteras públicas en Hispania [...]*, pues *«a pesar de la extraordinaria calidad de los puentes que construyeron [...] y el afán de durabilidad que imprimían a sus obras, los puentes se cayeron incluso en vida del Imperio»*; o *«La nómina de las vías y puentes de época romana ha aumentado en España hasta grados de inflación insostenible»* [así mismo, ibid., 100, etc.]. En idéntico sentido, V. GALLIAZZO [v. *I Ponti Romani*, t. I, op. cit., 104] afirma que *«In realtà non c'è quasi città attraversata o lambita da un corso d'acqua e già appartenuta allo scomparso impero romano che non vanti uno o più ponti 'romani' almeno di sito o di fondazione, a volte senza una minima prova»*. A pesar de todo, el mismo GALLIAZZO [v. *I Ponti Romani*, t.II. *Catalogo Generale*, op. cit., 325-68 (n.ºs 647-69)] incluye un número algo mayor de puentes considerados romanos y pertenecientes a la actual Andalucía que los que ofrece Sillières).

(25) Algo dijimos, también, respecto a una parte, al menos, del mismo en la n. 11.

*bordeando la N-IV. Desde Villa del Río sigue la línea del ferrocarril hasta alcanzar la 'Colada de los Almendros', camino en el que se conservan restos de empedrado perteneciente a la antigua vía. Marcha por dicha colada, pasando junto a la Ermita de los Remedios, cruza la línea férrea y llega a 'Epورا' (Montoro) (26).*

*Según los 'Vasos de Vicarello' II y III [...], que son los más antiguos, existió en territorio de 'Epورا' una 'mansio' con el nombre de 'Ad Lucos', que podemos traducir como 'junto a los bosques'. Su nombre en acusativo, precedido de 'ad', nos indica que la 'mansio' fue creada específicamente para servir a la vía y que se encontraría en las afueras de la ciudad. En las inmediaciones del cruce de la vía con la línea del ferrocarril se conserva la caja de la calzada y restos de su pavimento. Su ancho era de 6,30 m. y su grosor debió situarse entre 1,20 y 1,40 m. La vía fue asentada sobre un lecho de roca caliza. Desde Montoro parte la vía con dirección S.-SO. por el 'Camino de la Barca de Adamuz' (27). Poco antes de llegar al cementerio se conserva un tramo de la antigua calzada de unos 500 m. de longitud [...], discurría sobre un terraplén y presentaba un pavimento de guijarros (28). En el cementerio de Montoro abandona el 'Camino de la Barca de Adamuz' y se dirige hacia la N-IV, siguiéndola hasta el km 365 (29) [...]. Abandona la N-IV, pasa por las proximidades de los cortijos de Sta Ana y de Mudapelo (término municipal de Pedro Abad) [...]. Se encamina al Guadalquivir, lo cruza y toma el 'Camino de El Carpio a Villafranca de Córdoba'. Continúa su recorrido paralela a la margen derecha del Guadalquivir, en dirección a Villafranca [...]. En este tramo se aprecia perfectamente como la calzada*

---

(26) Como se puede observar, la dirección del trayecto propuesta ahora para esta zona es sensiblemente diferente de la ofrecida por autores anteriores.

(27) Como dijimos, tampoco en esta parte del trayecto coincide nuestro autor con la dirección del trazado que marca Sillières.

(28) Según nos dice el mismo autor en otro art. («Comunicaciones entre Astigi y la Campiña de Córdoba en época romana...», op. cit., 84), pudo realizar un estudio de la estructura de dicha 'Vía' en este sector de su recorrido, «concretamente a la salida de Epورا (Montoro) con dirección a 'Ad Decumo' y 'Corduba'. Encontramos la calzada formando parte del camino de la Barca, al que abandona al llegar a la altura del cementerio de Montoro», y al que (v. «Comunicaciones terrestres...», op. cit., 466, mapa) se aproximaba, dejándolo, luego (por camino que discurría por detrás del camposanto, según el mapa mencionado), en dirección a la carretera nacional actual.

(29) También este tramo del trayecto, que, según Melchor Gil, discurre por la actual carretera nacional, es distinto al que propone Sillières.

*discurre sobre un terraplén o ‘agger’, de 1,20 a 1,40 m. de altura, que la eleva con respecto a los campos circundantes» (ÍD., 1994, 456-7) (30).*

Resulta evidente, por tanto, según lo dicho anteriormente, que el tramo de la ‘Via Augusta’ correspondiente a la zona objeto particular de este estudio (Andújar-puente de Villa del Río, trecho en el que, por cierto, no se

(30) Añade este mismo autor (v. «Comunicaciones terrestres...», op. cit., 456 y n. 10) que «Del estudio de las obras de J. Villuga y de F. J. Cabanés, podemos deducir que los tramos de la ‘Via Augusta’, Córdoba-Alcolea y Montoro-Villa del Río-Andújar, continuaron siendo utilizados en el siglo XVI y posteriormente fueron integrados en la nueva red de Caminos Reales del siglo XVIII», así como que «Posteriormente, este tramo [Córdoba-Guadalmellato, de la mencionada ‘Via’] y el existente entre Villa del Río y Andújar, fueron integrados en la nueva carretera creada a fines del XVIII entre Madrid y Sevilla, como podemos apreciar en la obra de Cabanés, F. J.: ‘Guía general de correos, postas y caminos’...».

Tales afirmaciones, sin embargo, exigen algunas precisiones, pues resultan un tanto ambiguas por inespecíficas:

1) Creo que es completamente cierta la que al primer tramo indicado (Córdoba-Alcolea) se refiere (i. e.:este continuó siendo utilizado en el s. XVI y se integró en la nueva red de Caminos Reales del XVIII).

2) Resultan confusas, no obstante, las relativas a los otros tramos mencionados:

a) El trayecto Montoro-Villa del Río de la ‘Via Augusta’ no se utilizó en el s. XVI (v. Villuga, entre otros), por lo menos no como ‘Camino Real’ (que iba por el llamado ‘Camino viejo de El Carpio’), aunque sí parece (si bien, cfr., contra ello, el trayecto defendido para este tramo por el mismo Melchor Gil) que se integró, al menos parcialmente, en la carretera del s. XVIII, según la dirección indicada, para esta última, por mapas y guías de viajeros (entre ellas, la del propio Cabanes), a partir (me refiero a las guías) de S. de Ayala.

b) En cuanto al tramo Villa del Río-Andújar, es verdad que se empleó, en el s. XVI (v., p. ej., Villuga, entre otros), ese camino (el luego llamado ‘La Trocha’) como ‘Camino Real’, pero este, en mi opinión, no es el continuador de la calzada romana y, desde luego, no se integró en la carretera del s. XVIII, vía esta que se abrió por donde, más tarde, discurriría la *vieja N. IV*, esta sí, continuadora, así mismo, del camino romano, si bien este habría quedado ya embutido en aquella carretera de Floridablanca.

En consecuencia, la afirmación antes citada, por lo que se refiere a este último tramo (Villa del Río-Andújar, el que nosotros estudiamos más especialmente), es cierta, en cuanto a su integración en la red de ‘Caminos Reales’ del XVIII, siempre que el trayecto se lleve –lo que no se especifica en Melchor–, desde el puente de Villa del Río, por la *vieja* –antes de los a. 60– N. IV (continuadora, como digo, de la carretera construida en el siglo mencionado), hasta Andújar. En absoluto, si se hace por ‘La Trocha’, ruta sobre la que no pasaba ‘Camino Real’ alguno a finales del dicho s. XVIII, aunque, por aquellos años mencionados (los 60), se construyó por ella –repto– la nueva variante de la *vieja N. IV*, a la cual variante, ya recientemente, se superpuso la moderna autovía de Andalucía. Cabanes (para cuya época –a. 1830– ya estaba, lógicamente, en servicio la carretera ‘nueva’ de Floridablanca), ciertamente, la conduce por donde yo indico (Andújar-*Sta Cecilia*-Villa del Río). Villuga (muy anterior: 1546), al tratar del ‘camino Valencia-Sevilla’, lo lleva por la *venta de S. Julián*, es decir, por ‘La Trocha’ (pero se refiere al ‘Camino Real Medieval’; nada dice, por supuesto, sobre que el mismo sea continuador de la vía romana).

han encontrado –se dice– restos del camino romano sobre el terreno ni, en él, miliario alguno (31)) se *suele* llevar por el llamado ‘Camino de esta última Villa a Andújar’, conocido, así mismo, por el apelativo de ‘La Trocha’ (32). Sin embargo, repito, algunos testimonios y ciertas consideraciones, como los que expongo a continuación, sobre esta tesis, que ‘parece’ incon-

---

(31) CORZO; TOSCANO (op. cit., 91) afirman que ni siquiera se ha conseguido esclarecer con precisión en todas sus partes el recorrido general de la ‘Vía’, menos aun el del tramo que va desde el poblado de S. Julián en dirección a Andújar («Desde el poblado de San Julián, los posibles restos de la vía no pueden ni siquiera ser supuestos», dicen [ibid., 123]). No obstante, al final de la exposición de argumentos que sigue (ya en la parte 2.<sup>a</sup> de este trabajo), contrarios a este trayecto, yo ofreceré algunas pruebas de lo que son vestigios, a mi entender claros, de la mencionada calzada.

(32) Todavía por los años 1959-60, según unos documentos conservados en el Archivo Municipal de Lopera (v. J. L. PANTOJA VALLEJO: «Las vías pecuarias en el término municipal de Lopera y las ordenanzas de la Comunidad de Labradores de Lopera del año 1935». En J. MONTIEL BUENO (Dir. de Publicaciones): *XI Jornadas sobre historia de Lopera*, 203, 204, 205, 207, 209, 212, etc. Jaén, 2000), se conocía, también, dicho camino con el denominativo de ‘Viejo’, específico que se puede ver, así mismo (es la mención más antigua que conozco), en el *Mapa del término municipal de Lopera*, del a. 1879 (refer. en J. CORTÉS JOSÉ [Coord. y Dir.]: *Catálogo de Cartografía Histórica de Jaén*, op. cit., II, 817 [n.º 11 096, n.º doc. I.C.A. 89-004010]). De ser este el continuador de la ‘Vía Augusta’ por esta zona norte de Lopera –lo que yo no estimo, como intento probar, pero así, insisto, lo creen una gran parte de los investigadores–, en ese documento, aparecería una magnífica descripción, detallada, del trayecto de aquella por el término de la villa mencionada (algo más de cuatro km). Se dice, en efecto, en el trabajo de PANTOJA (que supongo ‘resumen’ del documento original; no parece cita ‘textual’ del mismo): «Penetra [dicho ‘Camino Viejo’] en el término municipal de Lopera procedente de Villa del Río (Córdoba), al cruzar el Puente del Salado (Puente Romano), llevando en su interior; y como eje, la carretera general de Madrid a Cádiz (hoy Autovía) entre las parcelas de tierra calma del Pago de Vega Baja, que deja a la derecha, y los olivares de la Casería de San José y de Juan Puertas que quedan a la izquierda. Se aparta después del Cordel de la carretera [se hace referencia a la vieja N. IV], dejando ésta por la derecha y también las parcelas de labor de Miguel Alvear, Ana Salguero y Ana Tupia. Cruza la Colada del Abrevadero del Vado de las Puercas y continúa su recorrido entre los olivares de El Miedo, que quedan a ambos lados y después el olivar de la Montilla por la izquierda y pequeñas parcelas de olivar del Pago del Camino Viejo a la derecha, para seguir entre olivar y tierra calma de la Casería de los Siles hasta llegar al Camino de Valcargado y Arroyo de Mirabueno (que limita el término); se interna después en el de Marmolejo...» (ibid., 209). Es cierto que ese apelativo de ‘viejo’ o ‘antiguo’ dado a un camino orienta, a veces, sobre la coincidencia del mismo con una calzada romana (cfr., v. c., para algunos casos, SILLIÈRES, *Les voies...*, op. cit., 217), pero no creo que se pueda aplicar (como tampoco el término ‘arrecife’ [v. SILLIÈRES, ibid., si bien matiza, allí mismo el autor mencionado; y, sobre todo, CORZO; TOSCANO, *Las vías romanas...*, op. cit., 91: «lo que impide forzar la identidad de las vías romanas con todos los arrecifes de Andalucía» ]), de modo sistemático, a las mismas; de manera que, en mi sentir, no se puede establecer, como principio, la ecuación ‘camino viejo’=‘vía romana’, ni siquiera para zonas por donde se deduce que aquella tendría, aproximadamente, que pasar. Un camino abierto, p. ej., en el s. XVII, para un usuario del XIX, puede ser considerado perfectamente (y, en consecuencia, ser denominado) como ‘viejo’, sin que, por ello, tenga que coincidir con una vía romana, aunque, también es cierto, esa coincidencia sea posible. (V., p. ej., al respecto, M. CRIADO HOYO,

testable, ofrecen motivo, entiendo, si no a claro rechazo de la misma (esta es, desde luego, mi actitud), sí, al menos, de atenta consideración. Presento, por ello, algunas matizaciones y reservas (contraargumentos) que hacen al trazado del camino romano anteriormente delineado en este trayecto de que tratamos (33).

op. cit., 170, quien copia [tomado de un 'Informe dado por el Ayuntamiento de esta ciudad (Montoro) al Gobierno de Madrid en 1850 para refutar las falsedades e inexactitudes contenidas en la *Historia del Consulado y del Imperio*, escrita por el eminente historiador y hombre de estado Mr. A. Thiers'], las siguientes palabras: «*En la retirada de Dupont, siguió el ejército el arrecife viejo, que sale casi de la misma Villa de Pedro Abad a Villa del Río en línea recta, distante algo del arrecife nuevo*». Sin duda, aquel ['El Atajo'], a pesar de su especificativo, no corresponde al tramo que, generalmente, se asigna a la vía romana (augústea) por esta zona, y este último ha de identificarse con el 'Camino Real' del s. XVIII, este sí coincidente, en su mayor parte, con la vía romana. [Cfr., para esto mismo, el mapa *Hoja 924: Bujalance* del I. G. y Estadístico del a. 1899, donde, así mismo, ese camino que va directo de Villa del Río a El Carpio aparece con el denominativo de 'viejo']. Dice, en este sentido, de modo muy significativo, A. BELTRÁN (v. «La Red viaria en la Hispania romana: Introducción»). En *La red viaria en la Hispania Romana*, 49. Zaragoza, 1990) que «*En la investigación de las calzadas antiguas se ha partido, con frecuencia, de los llamados en cada localidad 'caminos viejos' [...], forzando no pocas veces el cómputo de distancias conocidas por los itinerarios cuando no la situación de las ciudades*». De modo semejante, en *ibíd.*, 51: «*no pocas veces unos y otros [enlosados medievales y caminos campesinos de cantos rodados hincados para sujetar la tierra] han sido calificados de 'romanos' simplemente porque en las localidades se les conoce como 'viejos'*». Para la no igualdad de la palabra 'arrecife' = 'camino romano' (al menos, en documentos modernos), véase, además, el *Diccionario... de MADRIZ*, que Corzo y Toscano citan como referencia, y, más claramente, incluso, puede comprobarse esta ambigüedad terminológica en F. M.<sup>a</sup> TUBINO (*La Corte en Sevilla. Crónica del Viaje de SS. MM. y AA. RR. a las provincias andaluzas en 1862*, págs., v. gr., 60, 63, 64. Sevilla, 1863), donde esa voz es sinónima, sencillamente, de 'carretera' (tal vez, principal), sin más. Incluso en el lenguaje popular de la primera mitad del s. XIX se puede observar esta inespecificidad del término 'arrecife'. En una de las aventuras que el célebre bandolero Juan Caballero nos cuenta en sus propias *Memorias* (cito por S. MADRAZO: *El sistema de comunicaciones en España, 1750-1850*, op. cit., t. I, 663, n. 17) dice que, dirigiéndose una noche hacia el puente de Alcolea para atracar la diligencia que venía de Madrid para Sevilla, perdido el camino, pidió a un vecino de Espejo que lo guiase hasta allí, y, en efecto, «*nos puso en el arrecife, llegamos al puente de Alcolea y empesamos a detener a todo el que pasaba, enserrándolos en la venta*». Evidentemente, el mencionado se refería, con la palabra 'arrecife', al 'Camino Real' y no a calzada romana alguna, que, de otra parte, no parece que pasase, según opinión mayoritaria –aunque existen, según se ha visto, teorías en favor– por esa parte meridional del puente. De todas maneras, cuanto más antiguo sea el documento donde esa voz aparezca, seguramente más verosímil pueda resultar esa coincidencia que, en principio, negamos de forma sistemática (v. SILLIÈRES: *Les voies...*, op. cit., 218).

Desde luego, como se dijo en el texto, nadie ha mencionado –al menos en tiempos recientes– restos conocidos de calzada romana por aquel (llamado 'Viejo') trayecto.

(33) Para localizar la situación aproximada de los sitios más importantes que citamos a partir de ahora, v. el croquis A. al final de esta 1.<sup>a</sup> parte (p. 64).

En efecto:

A) P. Sillières, concede, para la descripción de este y otros tramos posteriores de la 'Vía', un fuerte valor probatorio al *Itinerario* de Fernández Franco. Así, dice del referido erudito: «*Parmi ceux-ci [anticuarios del s. XVI al XVIII], on ne peut manquer de mentionner F.(sic) Fernández Franco, 'Itinerario e discurso de la vía pública que los Romanos dejaron edificada en España para pasar por toda ella de los montes pyreneos y por la citerior hasta la bética y llegar al mar oceano' [...], pour la précision de ses descriptions du tracé de la 'Via Augusta'*» (ÍD., 1990, 14, n. 36). De modo semejante, comenta, en otro pasaje de su obra, que «*La première place [entre los anticuarios españoles] revient assurément à F. Fernández Franco qui dédia à la 'Via Augusta' une étude de très grande valeur puisqu'il réussit à établir à peu près parfaitement son itinéraire entre Andújar et Séville et avec une exactitude bien supérieure à tout ce qui fut écrit après lui*» (ÍD., 1990, 208-9).

Parece, sin embargo, significativo, y sorprendente al tiempo, que, para el tramo de vía inmediatamente anterior al referido puente romano de Villa del Río, nuestro autor no haya tenido en cuenta, a pesar de todo, el testimonio de dicho anticuario, tan valioso por la 'exactitud', según sus propias palabras. Lleva Fernández Franco la vía, en efecto, por dirección diferente a la dada por Sillières, que es, esta última, de otro lado, insisto, la habitualmente establecida. Dice aquel: «*Haber Strabón hecho mención de la venida de Julio César a Obulco o Porcuna y de la guerra civil que con los hijos del magno Pompeio tuvo en el Andalucía ha causado esta digresión, por parecer que no se debía dejar de tratar algo de ella, aunque en summa, como se ha hecho; y agora, volviendo a la vía pública y a su continuación digo que, aunque Strabón dice que viene a dar a Obulco, no viene al mismo lugar, sino más de media legua abajo hacia Lopera, a un sitio que dicen de Santa Cecilia, antes de llegar a la villa de Aldea del Río, y allí, en la dicha parte de Santa Cecilia, dejaron en el mismo edificio del arrecife una columna grandísima de mármol cárdeno, aunque no tenía letrero alguno, y la debieron dejar allí para algún límite de jurisdicciones (34), y como ya*

(34) Las calzadas romanas sirvieron, en efecto, muchas veces como 'limes' de propiedades o de territorios (v., p. ej., A. GRENIER: *Manuel d'archéologie gallo-romain*, 2. *L'archéologie du sol. Les routes*, 13. París, 1985; o C. JULLIAN: «Notes gallo-romaines. CX. L'analyse des terroirs ruraux». En *R. É. A.*, t. XXVIII, 1926, 148 [«les tracés de ces routes ['militaires' o 'publicae'] peuvent servir à reconstituer les limites des grandes domaines»], y en *ibid.*, n. 3 [«l'utilisation comme limite de la 'via publica militaris' a été souvent indiquée par les 'Gromatici' [...]: «per certa loca viae militares finem faciunt [...]. Il va sans dire qu'il en était



*estaba por el suelo, lo pidieron los frailes de la Trinidad de la ciudad de Andújar al gobernador de la Orden de Calatrava, en cuyo término estaba (35), y se la llevaron con harto ruido y trabajo para el nuevo monasterio que edifican fuera de la ciudad. Viene luego el camino a la venta o portadgo que dicen de la roda, límite de la Orden de Calatrava, y allí pasa cerca el Salado, donde está la puente de edificio romano que puse al principio de este cuaderno» (ÍD., 1596, 61). (36).*

Es decir, que Fernández Franco (quien –según terminamos de ver– basándose en Estrabón, como fuente literaria, y en la directa observación,

*de même des autres espèces de chemins [...] : viæ publicæ[=‘militares’] et vicinales et communes in finibus incidunt»* »]. De modo semejante, cfr. R. CHEVALLIER (*Les voies romaines*, 61, 67, 72, 99, etc. Paris, 1997). Este último autor (ibíd., 37, n. 10) recuerda el caso de «*une colonne en forme de tourelle marquant la limite du territoire de Reggio...*»; o P. SILLIÈRES (v. «*La rareté es voies romaines en Hispanie méridionale: explication et conséquences*». En *Historia*, 60 (*Labor omnibus unus*), 107. Stuttgart, 1989), quien afirma que «*Les autres milliaires* (que no pertenecen a ciertas vías del S peninsular) [...] *semblent provenir le plus souvent des environs immédiats des villes antiques ou de limites entre des territoires de cités*».

Se puede observar, de otro lado, en aquella noticia de Fernández Franco, una coincidencia curiosa con lo que intentó hacer el abad de un convento con el famoso miliario de Sacquenay, situado en la ruta romana de Langres a Gènevè (cfr., igualmente, GRENIER, op. cit., 55; o R. CHEVALLIER, op. cit., 37, n. 10, 67, 72, etc., con referencia, en pág. 67, a ese mismo hecho).

(35) Que en la época en que esto escribía Fernández Franco (hacia 1596) este ‘arrecife’ pasaba por términos propios de la Orden de Calatrava resulta claro, en mi opinión, pues Arjona (dentro de cuyos límites discurriría esta parte del trayecto del mismo) correspondía, desde 1434, a la jurisdicción de la mencionada Orden (v., para esa data, p. ej., M. JIMENA JURADO: *Historia, o anales del Municipio Albense Urgavonense, o villa de Arjona* [a. 1643] (Ed. y estudio preliminar de R. Frías Marín, 433. Arjona, 1996); o S. MORALES TALERO: *Anales de la ciudad de Arjona*, 87-88. Madrid, 1965; o J. GONZÁLEZ Y SÁNCHEZ: *Historia de la ciudad de Arjona desde su fundación hasta nuestros días*, 118. Madrid, 1905; etc.). El lugar donde esta columna pudo estar situada –estimo– correspondería (pues que estaba cerca de Sta Cecilia y dentro de los límites terminales de Arjona, como decimos), aproximadamente, a un punto colocado entre los km 335-8 de la vieja N. IV, según el mapa de Porcuna, *Hoja n.º 925* del I. G. y Estadístico del a. 1903, o entre los km 336-9 de esa misma carretera, según el mismo mapa y *Hoja* del I. G. y Catastral del a. 1971. De todas formas, esto no es más que una suposición mía, aunque con la base dicha.

(36) El texto anterior –como los otros que tomo de este autor– han sido actualizados, como ya dije, en grafías y puntuaciones. De otro lado, estimo que la ‘legua’ de Fernández Franco correspondería a la que, por ese tiempo, utilizaban VILLUGA y MENESES en sus *Reperitorios* (a. 1546 y 1576, respectivamente); es decir, la llamada ‘legua larga’, equivalente a 6,349 km (v. URIOL SALCEDO: *Historia de los caminos de España*, vol. I, 260. Madrid, 1990), que daría, hasta el arrecife dicho, la distancia de unos 3,5 km, en línea recta, desde Lopera, lo que casa bien con la que hay, de aquí hasta la vieja N. IV; si bien al hablar Franco de «*más*» de media legua, sin otra precisión (y dado que la ‘legua corta’ equivalía a 5,5 km), no se pueda descartar absolutamente que la referida medida esté dada en estas últimas.

como apoyo inmediato, describe con detalle gran parte del trayecto del 'arrecife' [o «*via publica que los romanos construyeron en España*»], particularmente a su paso por la Bética), aunque mezcla, teóricamente, a partir de Cástulo, las dos calzadas romanas reseñadas en el 'Itinerario de Antonino', la verdad es que, en la práctica, la que realmente describe (se nota que es la única que conoce y puede distinguir sobre el terreno) es una parte de la 'Alia Itinere Corduba Castulone', es decir, del camino augústeo. Pues bien, el tramo inmediatamente anterior al puente romano de Villa del Río lo dirige, como vemos, «*media legua abajo hacia Lopera, a un sitio que dicen de Santa Cecilia antes de llegar a la villa de Aldea del Río*». A mi entender, ese trayecto no puede ser otro que el tomado, a partir de Andújar, por la carretera de Andalucía construida, más tarde, por Carlos III, sobre la que se sobrepone, luego, la vieja N. IV, que estuvo en servicio –ya lo comenté– hasta los años 60, ruta que, abandonando La Vega de Andújar, subía la cuesta de El Montecillo, pasaba el Salado de Arjona, discurría próxima a los límites terminales de Arjonilla, bordeaba la casería de Sta Cecilia (37), y, torciendo por el actual cortijo de Navas, dejaba el tramo del viejo 'Camino de Marmolejo a Porcuna', y salía directa al puente dicho de Villa del Río. En todo caso, como para el trayecto conocido con el denominativo de 'La Trocha', tampoco en esta dirección de la vía romana se ha encontrado miliario alguno, salvo que aquella columna de mármol cárdeno dejada «en

---

(37) En sitio próximo se construyó la casa de postas homónima de la 'nueva' carretera de Andalucía (o 'arrecife' de Madrid a Cádiz, como lo llama, también, MADUZ), abierta a fines del s. XVIII (v., p. ej., S. LÓPEZ: *Nueva guía de caminos...*, p. 52. Madrid, 1828; o F. X. DE CABANES: *Guía general de correos, postas y caminos del Reino de España...*, 290. Madrid, 1830 [estas referencias las tomo del interesante libro de A. VALLADARES REGUERO: *La provincia de Jaén en los libros de viajes*, 75-8. Jaén, 2002]; cfr., para esto mismo, también, al escritor navarro, en *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, op. cit., 73 o 201. Dice este último en aquella pág.: «CECILIA (STA): «*a la salida de Andujar prov. de Jaen, pasado el Puente de 15 arcos que hay sobre el Guadalquivir [...], y continuando la carretera de Andalucía; se encuentra la casa de postas titulada de Sta. Cecilia, con parada de diligencias generales...*». En la última pág. cit., indica que «*el arrecife de Madrid á Cádiz [atraviesa el término de Marmolejo], sobre el que se halla la parada de postas denominada de Santa Cecilia*». F. P. MELLADO [v. *Guía del viajero en España*, 390. Madrid, 1849] dice a este mismo respecto: «*A la salida de Andújar se pasa el ya indicado puente sobre el río Guadalquivir; en el que hay un portazgo, y continuando el camino se encuentra la casa de postas de Santa Cecilia, donde hay parada de diligencias...*»). Una referencia curiosa la hallo en la misma obra de S. Madrazo, ya citada: cuando se habla de algunos 'puntos negros' en el atraco de diligencias por parte de los bandoleros andaluces, se cita, en dos ocasiones, esta casa de postas, situada en la carretera general de Madrid a Cádiz, a 12 km de Andújar, asaltada, otras tantas veces, en el a. 1817. Esta vieja parada, aunque en estado semirruinoso, todavía se conserva.

*el mismo edificio del arrecife*», a la que se refería Fernández Franco, mejor que como mojón o límite de jurisdicciones, según él insinuaba, se interprete como miliario anepigráfico o que hubiere perdido la inscripción (38).

B) En unos documentos antiguos (39), cuando se indican los límites de la heredad designada como *La Aragonesa*, se nombra, entre ellos, «*el*

(38) Dice I. MORENO GALLO que «*Los miliarios más comunes pesaban entre mil quinientos y dos mil quilogramos...*» (op. cit., 25), y que «*Solían ser de unos dos metros de altura y sesenta centímetros de diámetro. No obstante, sus dimensiones eran muy variables, se conocen miliarios de más de tres metros de altura*». Por otra parte –añade el mismo autor–, «*Algunos miliarios tenían pintura cromando las letras labradas*», pero «*Otros debían tener todo el texto formado sólo con pinturas, sin labrar, como se deduce del hecho de que [...] algunos sean anepigráficos*» (ibíd., 159). Ejemplos varios de este tipo de miliarios aporta, v.c., A. GRENIER (op. cit., 72-9), de los que dice que algunos tenían altura considerable («*hauteur moyenne de deux à trois mètres, sur 0,50 à 0,80 de diamètre*») [ ibíd., 52 ], y cita el caso de uno especialmente alto (4 metros), del que afirma: «*Cette taille exceptionnelle semble s'expliquer par le fait qu'il marquait en même temps une frontière*» (ibíd., 70), para añadir, a continuación, que «*On trouve souvent à cette époque (s. IV), transformés en milliaires, des tronçons de colonnes provenant d'édifices ruinés*». (Recordemos, en relación con este último aspecto, que muy cerca de ese punto de la vía, estaba situado el yacimiento ibero-romano del cerro de Sta Cecilia). Pues bien, si este de que hablamos –en caso de que verdaderamente correspondiese a tal– hubiera sido de este tipo mayor, tal vez a eso se debiera la sorpresa que dejan entrever las palabras de Franco.

(39) El 1.º: *Escritura de venta de la heredad de La Aragonesa dada por Sancha Niñez y Leonor Alfons en favor de Ruy González Mesía y Dª Leonor Fernández Carrillo, su mujer*, del a. 1385. Referencia: R. A. H., Colección Salazar y Castro. M. 17, fols. 34 r. y v. (n.º 48 675 del 'Índice' de la mencionada 'Colección', formado por B. CUARTERO y HUERTA y A. de VARGAS-ZÚÑIGA y MONTERO DE ESPINOSA, t. XXX, pág. 330. Madrid, 1962); el 2.º: *Escritura otorgada por Dª Leonor Alfons por la que renuncia su derecho a la garganta del río de las Yeguas*, del a. 1386. Referencia: R. A. H., Colección Salazar y Castro. M. 17, fols. 35 r. a 36 v. (n.º 48 677 del antes mencionado 'Índice', pág. 330). La cita textual es como sigue: «*se tiene todo esto que dicho es que vos vendemos con termino de la Orden de Calatrava, y con el arrecife del Monte de la dicha Villa de Arjona e con termino de la dicha Villa de Andújar, y con el dicho Salado de la dicha Villa de Arjona y con el Río de Guadalquivir...*». De espaldas al castillo, es decir, mirando al S, sería una descripción ordenada de la mojonera, comenzando por la derecha: Arroyo de Andújar-Arrecife-Término de Andújar, desde, aproximadamente, el Cerro de Sta Cecilia-Arroyo Salado de Arjona hasta su desembocadura-Río Guadalquivir; esto se puede comprobar con exactitud en el mapa que cito en la n. siguiente. De este tipo de documentos, podemos decir, 'mutatis mutandis', lo que GRENIER (op. cit., 157) afirma respecto a los «*Textes historiques. Documents d'archives. Cartes et itinéraires anciens*»: «*nous n'avons pas besoin d'insister sur l'intérêt trop évident que présentent, pour la détermination des voies antiques les textes historiques du Moyen Age ou les chartes des monastères qui souvent décrivent des propriétés et mentionnent les voies qui les traversent ou qui les bornent*»; o lo que asevera, en el mismo sentido, R. CHEVALLIER (*Les voies romaines*, op. cit., 87): «*tous les documents d'archives religieux[...] ou laïques (chartes, diplômes, testaments) [...] peuvent fournir des renseignements topographiques utiles, notamment par référence à des voies qui traversent ou bornent des propriétés*». Sobre la importancia

*arrecife del Monte de la dicha Villa de Arjona*». Para averiguar cuál fuera ese camino a que, por esta zona, se aplica, en el s. XIV, ese denominativo de *arrecife*, nada más apropiado –creo– que acudir al precioso mapa que, de esa misma heredad, existe en el Archivo Municipal de Andújar (40), mapa confeccionado, como allí se indica, aproximadamente, en 1740, donde se pueden constatar aún los viejos topónimos correspondientes a los límites antedichos y, entre los mismos, el de *arrecife* del Monte aludido (41). Se aplica, en efecto –como aquí se puede comprobar–, aquel apelativo (*arre-*

de la documentación medieval para este propósito, nos dice J.A. ABASOLO (v. «El conocimiento de las vías romanas...», op. cit., 11): «Cabe señalar de manera preferente las referencias halladas en cartularios en cuyos documentos más antiguos pueden rastrearse palabras alusivas a las comunicaciones [en nuestro caso, la voz ‘arrecife’] [...]. Estos datos [...], solamente son aprovechables si se realiza una adecuada comprobación sobre el terreno» (que yo, en la medida que me ha sido posible, he llevado a cabo). Un conocido art., v.c., de A. GOTTARELLI (*Toponimi di origine miliaria lungo la via Flaminia Minore*, en *Atti e Memorie. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna*, vol. XXXVI, 1986 [Bologna], 105-33) está basado, en buena medida, en la toma en consideración de esta clase de documentos de época medieval para la identificación de calzadas y lugares de paso de la misma.

(40) Editado por el ‘Área de Cultura’ del Ayuntamiento de esa misma ciudad en el a. 2002.

(41) Aunque este orónimo (*Monte de Arjona*) no lo veo mencionando en ninguno de los mapas modernos consultados para este sector (ni siquiera, v. c., en los del I.G. y Estadístico de 1903 [*Hoja 925:Porcuna*] o en el correspondiente del I.G. y Catastral de 1971 [misma *Hoja*]), el denominativo es bien conocido por los agricultores de Lopera, quienes, por cuanto he podido deducir, lo aplican, más que a un monte en concreto, a una zona de cerros, cuyas cotas más relevantes son las 349 m y 308 m del último cit. mapa del I.G. y Catastral, entre los arroyos de El Saltillo y Fuente Escribano, y aquel y el de Ballesteros (coordenadas: 37°, 58’, 35’’; 4°, 08’, 25’’ para el 1.º caso; 37°, 59’, 35’’; 4°, 08’, 45’’ para el 2.º, aproximadamente). Otro orónimo, con el denominativo genérico de *El Monte* (tal vez, por elipsis, ‘de Arjona’), podría ser –aunque este quedaría ya algo más alejado de aquel ‘arrecife’ mencionado– el aludido (v. así mismo, los mapas antecitados; coordenadas: 37°, 56’, 15’’; 4°, 07’, 30’’, aproximadamente, en el último dicho). En el ‘Mapa del Archivo de Andújar’, el ‘arrecife’ referido se representa atravesando una propiedad de la Universidad [de Priors y Beneficiados de las iglesias parroquiales de la antecitada Villa de Arjona, supongo], situada –al menos, en parte– en ese *Monte de Arjona*, que, al quedar ubicado (aunque habría que tener en cuenta las limitaciones que el mapa conlleva) entre el allí llamado *Camino de los Moledores* y el *Camino hacia Lopera* (de los que luego diremos algo sobre su identificación) y al meridión de la denominada *Fuente de las Herrerías*, yo colocaría en la zona primeramente dicha en esta nota. Este orónimo aparece, también, citado por JIMENA JURADO en su *Historia, o anales del Municipio Albense Urgavonense, o villa de Arjona* (op. cit., 255) a propósito de un privilegio de Alfonso XI, dado a esta población en 1325, por el que ciertos sitios de su término (entre los que «una cañada [...] que iva [...] e la dehesa del monte deste lugar [de Arjona]» quedaban libres de la Mesta. De todas formas, al no ir acompañado el dato de comentario topográfico preciso que pudiera servir para época actual, este ayuda poco a su exacta localización.

*cife*) a una ruta que, procedente de Andújar, pasaba (por vado) el Salado de Arjona (42), más al sur del puente de Las Calañas (43), y se dirigía, desde allí, a Villa del Río.

Yo creo que este camino coincide con el descrito, para esta zona, por Fernández Franco (sobre él, más tarde, se construiría –insisto– el correspondiente tramo de la carretera Madrid-Cádiz de Floridablanca, convertida, luego, a su vez –como también se dijo– en carretera general, en uso hasta los años 60, en que la N. IV se desvió por la Cuesta de Marmolejo y por S.

(42) Dice J. A. ABASOLO (v. «El conocimiento de las vías romanas...», op. cit., 12) que, en muchas ocasiones, la antigüedad de un camino se puede reconocer «*por su carácter de vieja mojonera entre pueblos*». Esta misma idea se puede encontrar en GRENIER (op. cit., 23: «*aujourd'hui même, on reconnaît comme l'un des caractères distinctifs les plus nets des anciennes voies romaines ce fait qu'elle constituent généralement la limite des bans communaux...*»); o en CHEVALLIER (op. cit., 99: «*Voilà pourquoi l'analyse des cartes et des cadastres montre si souvent des limites des communes et sections cadastrales ou terroirs, ou de paroisses suivant les routes romaines qui sont donc antérieures et ont perduré un certain temps...*»). Varios ej. concretos de esto que digo los podemos ver en el trecho de la 'Via de la Plata' comprendido entre Morille y S. Pedro de Rozadas, o entre Las Veguillas y Pedrosillo de los Aires, o entre Berrocal y Casafranca, o entre esta última localidad y Palacios de Salvatierra (Salamanca), etc. (v. J. M. ROLDÁN HERVÁS: *Iter ab Emerita Asturicam. El Camino de la Plata*, 131-33. Salamanca, 1971). Pues bien, por esta parte de que hablamos, ese 'arrecife' sirvió, desde el principio de la cuesta de El Montecillo hasta el arroyo Salado, de linderar entre Andújar y Arjona (también, posteriormente, con Marmolejo).

(43) En relación con este puente de Las Calañas, podemos decir que, aunque su actual apariencia nada ofrece que recuerde a uno de construcción romana, un documento del a. 1789 (v. I. CADIÑANOS BARDECI: «Los puentes de Jaén», op. cit., 705 y n. 16) lo califica (y tal afirmación entiendo que no puede referirse más que a este de que hablamos) –desconozco el fundamento– de «*puente romano*». Como para otros casos ocurre, puede ser estimación sin base (v. lo que decíamos antes –n. 24– sobre el «*grado de inflación insoportable*» en la nómina de puentes de origen romano en España). Desde luego, G. Forst, aunque dibuja, en su conocido mapa que aparece al principio de la obra de JIMENA JURADO *Catálogo de los Obispos...*, algunos del entorno, no lo hace con este. Tampoco aparece reproducido en el del Dr. SALZEDO (*Mapa del Arcobispado de Toledo* [Obispado de Jaén]), de 1587, donde, así mismo, se representan otros varios). Sin embargo, sí lo veo –por citar algunas referencias antiguas– en el *Mapa del Reino de Cordova*, de T. LÓPEZ, del a. 1761, o en las *Relaciones geográficas* del mismo autor (concretamente, en la denominada *Descripción Coro-topográfica* de esta zona [Bibl. N., ms. 7 301, pág. 351]), cuyos materiales sabemos que se empezaron a coleccionar desde el a. 1766. El testimonio, de otro lado, que ofrece el documento dicho citado por Cardañanos es señal evidente (comprobable, mejor aun, por otros datos que ofreceremos) de que la carretera de Floridablanca, a que frecuentemente aludiremos en lo que sigue, no pasaba por aquí, ni atravesaba dicho puente. Construido ese trayecto de la misma (Andújar-Villa del Río) hacia el a. 1786, si hubiese cruzado por este sitio, algún reparo se habría hecho en el paso mencionado, y, por escasa que hubiese sido la calidad del mismo, no parece que ya, dos o tres años después, estuviese para ser nuevamente restaurado, como se dice en el registro mencionado.

Julián, siguiendo, esta sí, el antiguo (pero, ¿cuánto de antiguo?: sí, desde luego, para el s. XVI ['Camino Real']) trazado del 'Camino de Villa del Río a Andújar' ('Camino Viejo' o 'La Trocha').

En el mencionado mapa se reproducen, ciertamente, tres caminos:

– El más septentrional (sin denominativo), que pasaba por delante de donde el castillo de La Aragonesa (con un divertículo que transcurría algo al sur del *Fontarrón* [en el mapa del I.G. y Estadístico, de 1896, *Hoja 903: Montoro*, todavía reflejado el sitio como *Casilla de Fontanar*] algo más meridional).

– Otro intermedio, que yo interpreto como 'La Trocha', allí llamado *Camino Real que de Anduxar se (sic) lleva a Cordova*, y que venía de pasar el puente sobre el Salado de Arjona (sin duda, el de Las Calañas mencionado).

– Otro aun más meridional, nuestro *arrecife*.

Que este 'arrecife', representado en el mapa dicho, es coincidente con el indicado por Fernández Franco (y, desde luego, camino *distinto* al de 'La Trocha') lo deduzco de los siguientes datos:

1.–Esta ruta, a su paso por el Salado de Arjona, no atravesaba (allí no se dibuja) –como antes advertí– ningún puente; el cruce de ese llamado 'arrecife' sobre el arroyo dicho se hacía, al parecer, por vado; más al N sí se representa el mencionado de Las Calañas, paso este último sobre el que 'solo' se hace atravesar el *Camino Real de Anduxar a Cordova*, que se dirigía, por el N de los cortijos de S. Julián («*exido*» y «*hermita*» se llaman allí), próximo y al sur de la venta del mismo nombre, hacia Villa del Río; de este último camino, pasada la venta dicha, se escindía otro, el antecitado de La Aragonesa, que desemboca, pues, en el 'Camino Real' aludido, adonde van, así mismo, a terminar, tras unirse entre ellos, el llamado 'Camino de los Moledores' a Arjonilla y el que procedía de Lopera. Es cierto que aquel (el de La Aragonesa), dejando a su derecha el llamado Vado de las Puercas, continuaba, bordeando el río, hacia Villa del Río, pero ese tramo ya no se reproduce en el dibujo.

2.–La llamada *Fuente del Cuerno* (que se localiza en la bajada –vertiente N– de la Loma del mismo nombre), queda, en aquella ilustración, por debajo (hacia el septentrión) del 'arrecife' mencionado, lo que no habría ocurrido si lo que se pretendía dibujar como tal hubiera correspondido al camino de 'La Trocha', que, ciertamente, pasa –y así aparece en la figura– más al norte, es decir, por encima de dicha 'fuente'.

3.–La allí mismo nombrada como *Fuente de las Herrerías* (que también se dibuja al septentrión del aludido ‘arrecife’ y que se ubicaría, estimo, en cercanías del poblado homónimo (44)) quedaba, como en el caso anterior, al norte del aquel camino, lo que, igualmente, no habría sido posible de identificarse este con ‘La Trocha’.

4.–La casería de *Mirabuenos* –ubicada junto al Arroyo de la Orden (que, por ese motivo, se conoce, así mismo, con el apelativo de Arroyo de Mirabueno (45))– se pinta bastante al septentrión de aquel ‘arrecife’; es, pues, ‘La Trocha’, que pasa cerca de este caserío (llamado ‘el Bajo’ en su más antigua fundación), algo al norte del mismo, la vía que se representa en su cercanía.

5.–El nacimiento del conocido como *Arroyo de la Orden* (del *Término* o de *Andújar*), límite, en efecto, de La Aragonesa –y, con ello, por entonces, de la ciudad dicha– con las posesiones calatravas y, por eso mismo, con Lopera, se representa algo por debajo del ‘arrecife’ de que tratamos, lo que hubiera sido imposible, si lo que se intentaba dibujar hubiere sido el camino de ‘La Trocha’, que atraviesa el arroyo mencionado y, en consecuencia, pasa bien por debajo del sitio de su fuente.

6.–Dos caminos, que en el mapa referido desembocan en los alrededores del «*exido*» y «*hermita*» susodichos de S. Julián y se conocen, allí

(44) JIMENA JURADO (v. *Catálogo de los Obispos...*, op. cit. en n. 24, 173. [Ed. facsímil, estudio e índices de J. Rodríguez Molina y M.<sup>a</sup> J. Osorio Pérez. Granada, 1991]) lo sitúa una legua al occidente de Arjonilla. Del mismo, dice RUS PUERTA (v. *Corografía antigua y moderna del Reino y Obispado de Jaén* [Ed., estudio preliminar, revisión e índices de J. Latorre García et alii, pág. 105. Jaén, 1998]): «*En él [sitio mencionado de Las Herrerías] también se muestran ruinas y señales de población, y por lo menos por esta inscripción [la conocida de Maria, fidelis Xti...] se colige que allí la hubo en tiempos de godos*». Es de notar, por otra parte, que, en esa misma obra cit. de Jimena (págs. 27 y 173), se hace alusión –estimo–, aunque indirecta, a este ‘arrecife’ de que tratamos cuando el autor dice (p. ej., en la primera de las págs. mencionadas) que «*a una legua de distancia de el Marmolejo, y otra de Arjonilla al Occidente a vista de Guadalquivir en el termino de Arjona camino de Aldea el rio en el sitio llamado Las Herrerías, se ven las ruinas de edificios...*». Presumo, repito, que este camino que se dirigía a Aldea no puede ser otro que el aludido ‘arrecife’, o el de Lopera a Andújar, que, de todas maneras, conectaba con el mismo. Cuando MADDOZ (op. cit., 42) afirma que, en el término de Arjonilla, hay «*un desp. que debió ser ald. en tiempo de la dominación de los árabes, en el cual se encuentra á la misma dist. [1/2 leg.] O. con el nombre de Herrerías*», y, algo más abajo, que «*los caminos [que atraviesan dicho término] [...] estan sin arrecife, por lo que son penosos, en tiempos de lluvias, exceptuándose la poca carretera que atraviesa en dirección de Madrid á Cádiz*», creo que está hablando, no solo del mismo lugar de que tratamos, sino, incluso, del mismo ‘arrecife’ (ya carretera ‘nueva’ de Andalucía).

(45) Cfr., p. ej., PANTOJA VALLEJO, op. cit., 209.

mismo, como *Camino de Moledores* y *Camino de Lopera* (que yo interpreto como los todavía visibles en los mapas del I.G.y Estadístico de 1899 [*Hoja 924: Bujalance*] y de 1903 [*Hoja 925: Porcuna*], denominados aquí, respectivamente, *Camino de moledores* o *Camino del Molino de Casanueva a Arjonilla* y *Camino de Lopera a Marmolejo*), ‘cortaban’ –según antes indiqué– el ‘arrecife’ mencionado (como, en efecto, se puede observar en estas últimas cartas), lo que no ocurre con el camino de ‘La Trocha’, en que desembocan ambos caminos y, por tanto, los ‘recibe’, pero no los ‘corta’, y esto bastante más al septentrión.

Es cierto que, en principio –lo decíamos y, con razón, lo defienden Corzo; Toscano (46)–, no podemos establecer una ecuación fija ‘arrecife’=‘vía romana’, pero no es menos cierto que (como, así mismo, indica Sillières (47)) cuanto más antiguo es el documento donde ese topónimo se encuentra mencionado –y el nuestro ciertamente lo es–, mayor es la posibilidad de tal identificación.

C) En la *Relación de los hechos del muy magnífico e mas virtuoso señor, el señor don Miguel Lucas, muy digno condestable de Castilla* (48), leo un dato que pudiera ser sugeridor, en relación con el asunto que defiende (desde luego, a nivel solo de indicio, sin definitivo valor probatorio): cuando, en el a. 1470, D. Alonso, Señor de la Casa de Aguilar, viene desde Córdoba a entrevistarse con el Condestable en Andújar, tanto a la ida como a la vuelta, hace el camino por Lopera; no toma la dirección de ‘La Trocha’. A la ida, es recibido por el Condestable en las afueras de esta ciudad, por la vega de Triana. A su regreso, D. Miguel lo acompaña, así mismo, hasta media legua de Andújar (49), lo que insinúa que, no mucho más lejos de esa

(46) Cfr. *Las vías romanas...*, op. cit., 91.

(47) *Les voies...*, op. cit., 218. Dice: «*Toutefois, lorsqu'il [la palabra 'arrecife'] se trouve mentionné dans un 'repartimiento' du XIII<sup>e</sup> siècle ou pour un auteur qui prend la précaution d' écrire 'arrecife viejo', 'antiguo' ou 'romano', ou, enfin, quand il constitue un toponyme on ne peut le rejeter [como sinónimo de 'vía romana']*».

(48) Utilizo la ed. y estudio de J. CUEVAS MATA; J. DEL ARCO MOYA; J. DEL ARCO MOYA, págs. 354-5. Jaén, 2001.

(49) Este es el texto: «*Estando el señor condestable en la dicha çibdad de Andújar, segund dicho es, don Alonso, señor de la casa de Aguilar, partió de Córdoba e vino a Lopera, y dende a la dicha çibdad, con otros muchos cavalleros, a verse con el dicho señor condestable; el qual le salió a resçebir a la vega de Triana, que esta de la otra parte del río [...]. Y el señor condestable, con fasta çiento e çinquenta roçines que de su casa de la dicha çibdad avían cavalgado, salió [a la vuelta] con él fasta çerca de media legua...*».



distancia, debía de estar el acceso al camino de aquella villa; esto podría ser confirmación, así mismo, de la existencia de ese ‘arrecife’ de que venimos hablando, camino que seguramente tomó D. Alonso, ruta que, efectivamente, torcería –como la vieja carretera N.IV–, a una legua, aproximadamente, de la mencionada ciudad jiennense, en dirección al pueblo referido.

D) El geógrafo G. Forst, como ya dijimos, compuso un mapa del Obispado de Jaén (a. 1653), que se reproduce al principio de la mencionada obra de Jimena Jurado *Catalogo de los Obispos...*; el mismo se cita frecuentemente como sólida base para ver la dirección del *Camino del Arrecife o antigua calzada romana* por nuestra provincia, y, para Sillières (50), ese mapa merece especial estimación entre los ‘antiguos’, pues, además de indicar ciertos caminos y puentes en servicio para el s. XVII, lleva marcado, con el nombre de *Camino del Arrecife*, «*le chemin venant de Marmolejo puis passant par ‘Castulo’...*» (ÍD., 1990, 207), es decir, el itinerario de los ‘Vasos de Vicarello’. Pues bien, el rumbo de esa ruta hacia Córdoba, justo una vez que pasa Andújar, se desvía –parece– por el sitio arriba indicado en Fernández Franco (casería de Sta Cecilia) y no sigue la trayectoria de ‘La Trocha’, a pesar de que, en él, se marca perfectamente el puente de Villa del Río (51).

E) Uno de los mapas a que más valor da Sillières para probar el trayecto de la ‘Via Augusta’ son los planos levantados por los servicios de Floridablanca (52) con motivo de la construcción de la nueva carretera de

(50) Lo menciona, además de en la pág. que cito en el texto, en otras varias ocasiones (v. *Les voies...*, p. 217: «*au XVII siècle, G. Forst précise sur sa carte ‘Camino del Arrecife’ pour le seul chemin qu’il indique et qui correspond à la ‘Via Augusta’*»; también, pág. 265).

(51) Si bien –es cierto-, hacia el NE de Lopera, el autor lo hace virar de nuevo para, pasando por debajo de nuestro pueblo, buscar la dirección de Cañete y Córdoba. Resulta, por lo demás, significativo, que por este último trayecto y en el yacimiento de Los Morrones, situado cerca de este camino, «*un empedrado hecho con cantos rodados, que parecía que fuese la calle de un pequeño pueblo*» fue identificado por R. ESPANTALEÓN y JUBES (cfr. «Un nuevo yacimiento arqueológico: La estación romano-visigótica de ‘Los Morrones’ (Lopera)». En *B.I.E.G.*, n.º 5, 78-9) con una calzada romana (una de las dos –dice– del ‘Itinerario de Antoino’).

(52) *Planos particulares que por jornadas representan a la larga la dirección y figura de la Carretera de andalucía, nuevamente abierta hasta Cádiz de orden del excelentísimo señor Conde de Floridablanca* (Sign. MAP/354. Real Biblioteca. Patrimonio Nacional, Madrid). De ellos dice el autor francés (*Les voies...*, 208) que son «*les plus précieux de tous ces documents*» (es decir, de entre los planos y mapas antiguos). En otro art. («Documents modernes et précisions sur la Via Augusta de Castulo a Cordoue». En *Actes du 104<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés Savantes. L’Aquitain*, 77) el mismo investigador da como

Madrid a Cádiz. Para la zona que estudiamos (Andújar-puente de Villa del Río), interesa, especialmente, el de la *Jornada VI* (53). Con él delante, Sillières envió el camino romano por 'La Trocha'; pero, quiero hacer algunas precisiones a tal conclusión:

1) En el tramo Andújar-El Carpio representado en este mapa, de los tres caminos que aparecen (*Arrecife antiguo* o 'vía romana'; *Camino antiguo* o 'Camino Real Medieval' (54); '*Nueva Carretera*' o la 'en construcción' por Floridablanca (55)), la calzada romana solamente se dibuja, aquí específicamente en forma de guiones, a la venida de Villanueva hasta las cercanías de Andújar y en proximidad de Montoro; el *Camino antiguo* (es decir, el 'Medieval') –pintado en trazo continuo y en gris– se dirige, tras pasar el puente de Andújar, bordeando la ribera izquierda del Guadalquivir, hacia las cercanías de Marmolejo por el S, para, por debajo de S. Julián, continuar hacia el puente romano y Villa del Río ('La Trocha'); el '*Camino Nuevo*', que pasa por medio de La Vega –con trazo continuo y coloreado en rosa–, se desvía por El Montecillo y atraviesa el Salado de Arjona más arriba del puente de Las Calañas, es decir, se dirige, por Sta Cecilia, hacia Villa del Río (56).

2) Resulta, sin embargo, sorprendente, que, en tanto que el investigador francés admite, para el tramo Villa del Río-Montoro, que ese 'Camino

---

fecha de estos (que en original aparecen sin año) «*vers 1785*». Teniendo en cuenta, sin embargo, que las cartas n.ºs 5 y 6 del 'Informe Belluga' (a que, luego, me referiré explícitamente), en que se expone la situación del camino de Andalucía desde La Carolina a El Carpio, antes de su refacción, se fechan en diciembre de 1785, así como que el Mapa 'Curso del Guadalquivir' de C. Lemaury (del que, así mismo, hablaré enseguida) está datado en noviembre de 1785 y en él todavía no se representa la nueva carretera de Floridablanca, tal vez, la confección de estos mapas –al menos, los que corresponden a las *Jornadas V* y *VI*, que reproducen, como su mismo título indican, dicha carretera 'nuevamente abierta' para nuestra zona– haya de retrasarse en algo. No creo, en efecto, que esos croquis hubieran sido confeccionados antes de recibido el mencionado 'Informe' que tiene por finalidad la reparación de la vía.

(53) V. la reproducción que, de esta y de la *Jornada* anterior, ofrezco –con el correspondiente permiso– al final de esta 1.ª parte: B. I. a. (p. 65) y b. (p. 67).

(54) Se mantuvo como tal por esta zona hasta que fue sustituido por el 'nuevo' de Floridablanca hacia 1786.

(55) Así lo estima Sillières, quien afirma que uno de los caminos representados en esa carta es «*la route nouvelle en cours de construction*» (*Les voies...*, op. cit., 208); sin embargo, por el título mencionado, uno se inclinaría, más bien, a pensar que dichos planos fueron levantados a obra terminada.

(56) Compruébese lo que digo en la reproducción de esta *Jornada VI*, que, como he indicado, se incluye al final de esta parte (pp. 66 y 68).

Nuevo' fue «*construite au XVIII<sup>e</sup> siècle sur le chemin antique [el romano], comme le prouve le plan VI de la carte ordonnée par Floridablanca [en que este camino antiguo –salvo, según hemos indicado, el ramal que lleva a Montoro– no se representa, al quedar embutido en la ‘nueva’ carretera]»* (ÍD., 1990, 301), no opine igual para el tramo anterior (Andújar-puente referido) de la calzada romana, que tampoco aparece en aquel mismo plano, porque, igualmente, habría quedado –entiendo– metido en la aludida carretera ‘nueva’ (como, de otra parte, se desprende –luego se verá– de las afirmaciones de Belluga y, en parte, de las del castellanense A. Ponz ).

Decía –lo incorporo como una demostración más del sentimiento antiguamente existente sobre la superioridad de las construcciones romanas y necesidad de, en lo posible, aprovecharlas para el servicio de las nuevas carreteras– D. Francisco Coello en su *Discurso de Ingreso* en la Real Academia de la Historia (a. 1874) (57) que «*en la proximidad de las mismas vías antiguas se trazaron en época reciente las nuevas carreteras en cuya construcción se utilizaron para sus obras y afirmado los viejos materiales*» (58).

F) Otro de los documentos a que Sillières (59) concede más utilidad para probar su tesis del trayecto de la ‘Via Augusta’ por la dirección del

(57) Cito por P. ALZOLA Y MINANDO (*Historia de las obras públicas en España*, 61. Madrid, 1994).

(58) Parecer semejante reflejan estas palabras de FERNÁNDEZ DE MESA en su *Tratado legal y político de caminos públicos y posadas: «la gran fábrica de los caminos romanos convendría imitarse en todas partes»* (cito por J. I. URIOL SALCEDO: *Historia de los caminos de España*, vol. I, op. cit., 244). Que este criterio estuvo bien presente en la construcción de las carreteras modernas lo confirman, así mismo, las palabras de R. DEL ARCO (v. «Modificaciones de vías romanas en la Edad Media». En *A. E. A.* , vol. XXVII, n.º 89-90, 295): «*Estos [los romanos] se habían dado cuenta del valor de esta tierra española, trazaron sobre su superficie una red de comunicaciones, tan adaptada al suelo, que las bien trazadas modernas siguen las construidas por aquellos*». Y, desde luego, resulta especialmente significativa la recomendación de Belluga (tomo la referencia, en este caso, de SILLIÈRES, *Les voies...*, op. cit., 610): «*que l'on recherche avec diligence l'Arrecife antiguo' ou voie romaine depuis Andújar jusqu'au Cortijo del Cuervo et qu'on le mette en état parce qu'un chemin qui a duré tant d'années promet plus de sécurité que les nouveaux*».

(59) Cfr., p. ej., *Les voies...*, op. cit., 208 y 301, respectivamente. En efecto, refiriéndose a los planos y mapas antiguos que sirven para conocer la dirección de las vías romanas en el S peninsular, afirma el mencionado investigador francés: «*Mais on n'oublie pas la carte du cours du Guadalquivir entre Mengibar et Seville qui permet de préciser encore le tracé antique de la 'Via Augusta' puisque son échelle est bien plus grande; par exemple, y apparaît très clairement le franchissement du Guadalquivir par l'Arrecife', près de Pedro Abad*»; o (cita ya incorporada antes en el texto) «*Entre Andújar et Marmolejo aucun vestige assuré ne subsiste, mais il ne fait aucun doute qu'elle continuait à longer le fleuve par sa rive gauche: en effet,*

'Camino Viejo de Villa del Río a Andújar' ('La Trocha') es el mapa por él llamado *Curso del Guadalquivir* (60). Yo, sin embargo, que discrepo, así mismo, del trazado del 'arrecife' que, de ese mapa, deduce Sillières, basándome, también, en el plano de la *Jornada VI*, antes mencionado (61), opino, por contra, que es éste documento fundamental para apoyar mi teoría. Observo, en efecto, en dicho mapa (*Curso*), lo que sigue:

1.–El trazado del 'arrecife', por la parte de Villanueva de Andújar (denominativo aquel [*arrecif*] que allí se usa), se dibuja, como es normal en otros planos más o menos próximos en el tiempo, por las cercanías de la ribera izquierda del Guadalquivir.

2.–Una vez pasada Andújar (tras cortar dos caminos, que yo entiendo son los que se dirigían a Arjona y Arjonilla), atraviesa el centro de La Vega. Se representan, desde este punto, en dirección a Córdoba, dos vías:

2.a) La que discurría *más cercana al Guadalquivir*, que es continuación de la que pasa el río por el puente de aquella ciudad (Andújar), y que, si comprobamos el antecitado plano de Floridablanca (*Jornada VI*), corres-

*c'est le trajet indiqué pour l'Arrecife' sur la carte ['Curso del Guadalquivir'] de C. Le Maur. Il est d'ailleurs jalonné de nombreux établissements romains, en particulier celui du Cortijo de Villalvilla. Ensuite, toujours en se fondant sur le tracé de l'Arrecife', on proposera pour la voie un itinéraire qui n'arrivait pas jusqu'à Marmolejo, mais qui obliquait vers l'ouest en direction de la gare de Marmolejo, près de laquelle s'étend aussi un important gisement romain». En el mismo sentido, Melchor Gil (v. «Comunicaciones terrestres entre Astigi y la Campiña...», op. cit., 80) : «Sobre este mapa ['Mapa del canal proyectado...', etc., v. nota siguiente] están trazados los caminos próximos al Guadalquivir entre Espeluy (Jaén) y Sevilla, entre ellos el 'arrecife', que en su recorrido coincide con la actual [fecha de publicación del art.: junio de 1991] N. IV». Todo esto (en lo referente, concretamente, a la dirección allí representada del 'arrecife' para al trayecto que nosotros estudiamos) –como indico en el texto– no me parece cierto, sino consecuencia de una interpretación equivocada del recorrido del mismo.*

(60) Referencia más explícita: *Mapa del canal proyectado en el valle del Guadalquivir en continuación del entre este río y Guadarama* (sic), firmado por Carlos Lemaur y fechado en Madrid, a 7 de noviembre de 1785. (Conservado en la Biblioteca Central Militar.-Instituto de Historia y Cultura Militar. Madrid, SH.ESP.-11/12). Aunque –como por el propio título se puede deducir– no es un mapa de caminos, se representan en él una parte (los más importantes; sobre todo, el 'Arrecife' y el 'Camino Real Medieval') de los que, por aquellas fechas, discurrían por las inmediaciones del antecitado río. Véanse las reproducciones que –con el correspondiente permiso– ofrezco de este magnífico mapa al final de esta 1.ª parte del trabajo: B. 2. a. (p. 69) y b (p. 71).

(61) V. pp. 70 (B.2.a.a.) y 72 (B.2.b.a.). Estimo que es fundamental *concordar* los trayectos ofrecidos por ambos documentos para sacar una conclusión clara.

ponde al aquí llamado *Camino antiguo* (62). Esta ruta continuaba, de una parte, hasta Marmolejo, pasando por las cercanías del citado Cortijo de Villalvilla (63), y, de otra, formando una variante frente al meandro de La Ropera, torcía, en dirección SO, buscando el ‘arrecife’, lo tomaba en un pequeño trecho y, abandonándolo enseguida (64), seguía, luego, con dirección a las ventas de S. Julián y a Aldea del Río; resulta evidente –contrastado ese trayecto con el indicado en el plano antecitado de Floridablanca– que todo él conformaba el *Camino antiguo* o ‘Medieval’.

2.b) La que, marchando *por el centro de La Vega* –que es continuación, como señalé, del ‘arrecife’, que venía de la parte de Villanueva–, llega hasta las cercanías de El Montecillo, lo sube, atraviesa el Salado de Arjona más arriba del puente de Las Calañas y, por Sta Cecilia, se dirige, recorriendo un trayecto más al meridión que el antedicho ‘Camino Medieval’, hasta el puente de Villa del Río, tras juntarse con aquella ruta antedicha (‘Camino Antiguo’), un poco antes de este puente. Fue esta que describo la dirección por donde se trazó la ‘nueva’ carretera de Floridablanca, luego vieja N.IV, que se mantuvo en uso –repito– hasta comienzo de los años 60 (65), cuando

(62) Ruta que el mismo SILLIÈRES (*Les voies...*, op. cit., 208) identifica con el de la Baja Edad Media y Época Moderna (al que yo denomino, por simplicar, ‘Camino Medieval’).

(63) V. n. 59.

(64) Creo que es sobre todo a partir de este punto cuando Sillières confunde el ‘Camino Medieval’ con el ‘arrecife’ o calzada romana, pues, como vimos en la n. 59, dice que esta «*n’arrivait pas jusqu’ à Marmolejo, mais qui obliquait vers l’ouest en direction de la gare de Marmolejo*», lo que, opino, no es cierto, sino que –como se indicó– toma, a partir de aquí, el rumbo de la cuesta de El Montecillo. Añade aquel autor, en el mismo sentido (v. *ibid.*, 616), que «*Aux alentours d’Andujar [...], la grand route romaine restait dans la basse vallée du fleuve pour éviter les pentes*», lo que es verdad solo hasta que las más considerables comienzan al SE de Marmolejo, ya que –además de que manteniéndose junto al río (siempre siguiendo el itinerario propuesto por el investigador francés) no hubiese evitado los desniveles de La Cuesta (de Marmolejo) y los de la zona de S. Julián–, a partir de El Montecillo, prefiere, en mi sentir, la dirección que propongo, entre otras razones, porque ese trayecto ofrece –salvado su comienzo– menos altibajos y está más alejado del agua.

(65) V., p. ej., el *Plano general del tramo entre los km 328,547 y 346,600 de la carretera de Madrid a Cádiz, N. IV*, fechado en Jaén a 31 de Marzo de 1959. En J. CORTÉS JOSÉ, op. cit., 839 (n.º 11 396; en el Instituto Cartográfico de Andalucía, n.º doc. 88-027707). Pueden, así mismo, confirmar el hecho otros planos y proyectos de acondicionamiento y variantes (a. 1946, 1952, 1 952, 1953, 1954 ) correspondientes, todavía, a dicha N. IV (cfr. *ibid.*, pág. 837 [n.º 11 358; n.º doc. en I.C.A. : 88-027673], 837 [ n.º 11 370; n.º doc.: 88-027682], 837 [ n.º 11 371; n.º doc.: 88-027683], 838 [ n.º 11 375; n.º doc. 88-027698 ], 838 [ n.º 11 376; n.º doc. 88-027702], 838 [ n.º 11 377; n.º doc.: 88-027697]).

se terminó (ahora sí por 'La Trocha') la nueva variante de la moderna carretera de Andalucía, precedente de la actual 'autovía'.

Creo, en definitiva, que este documento (ciertamente, muy importante para saber el trazado del antiguo 'arrecife') viene a apoyar, justamente, mis propuestas; no las del mencionado especialista.

G) En la carta n.º 6 del *Informe* que B. Belluga dirige al Conde de Floridablanca (datada en Córdoba, el 11 de diciembre de 1785 (66), notificándole el estado, específicamente, del tramo que estudiamos de la carretera de Andalucía), documento (ese *Informe*) al que, por cierto, Sillières concede, así mismo, notable importancia para esclarecer el asunto de que tratamos («*Enfin, mérite une mention spéciale l'enquête réalisée par Bernard Belluga en 1786 pour le surintendant des chemins de Charles IV, le Comte de Floridablanca. Il s'agissait, pour l'enquêteur, de reconnaître l'état de la grande route d'Andalousie menant d'Andújar à Cadix [...] (puesto que estas cartas) ne décrivent pas seulement tous les tronçons à refaire, ils indiquent aussi avec précision les endroits où se conservent les vestiges de la 'Via Augusta'...*» (ID., 1990, 207)), se dice, efectivamente, que «*Quedamos citados para ir el día siguiente a la Aldea (67) los 3 (68), como en efecto fuimos. Este camino (69) sigue por la vía Romana (70) y componiendo algunos pasitos (71), para los cuales ya tiene orden, está concluido y firme, de*

(66) Referencia: A. H. N., sección Estado, legajo 3 165, carta n.º 6.

(67) Entonces, Aldea del Río; hoy Villa del Río.

(68) Es decir: el propio Belluga, el Corregidor de Andújar y el arquitecto del camino.

(69) Parece inferirse, sin lugar a duda, que se refiere al 'nuevo' (es decir, al que se va a componer), en su trayecto Andújar-Villa del Río; no tenía ninguna finalidad nombrar siquiera al otro (i.e.: al 'Camino Medieval', luego conocido como 'La Trocha'), sobre el que no se iba a hacer arreglo alguno.

(70) Resulta, a mi entender, claro que se refiere al *total* de ese camino proyectado, en el tramo que se menciona, lo que, de otro lado, estaría muy de acuerdo con la recomendación hecha por el mismo Belluga que hemos visto en la n. 58.

(71) En cuanto al significado de esta palabra, entiendo que es el de «*lugar o sitio por donde se pasa de una parte a otra*» y, más particularmente, «*paso de un arroyo*» (v., p. ej., R. A. E.: *Diccionario de la Lengua Española*, 22.ª ed., 1150. Madrid, 2001; o M. ALONSO: *Enciclopedia del Idioma*, t. III, 3167. Madrid, 1958). Tal vez Belluga se refiera a la necesidad de construir un puentecillo en la travesía de dicha carretera sobre el Salado de Arjona. En efecto, por estas mismas fechas (martes, 23 de septiembre de 1783), la *Gaceta de Madrid* (n.º 76, pág. 793) ofrece la noticia de la apertura del nuevo camino de Despeñaperros y, entre otras cosas dice: «*Se han compuesto los demás pasos y puentes para la continuación de la carretera...*», texto en que resulta evidente el empleo de ambos vocablos ('paso' y 'puente')

*modo que...». Según estas palabras, resulta evidente que la ‘nueva’ carretera que se iba a construir se haría *aprovechando* la calzada romana. Siendo así que aquella se dirigió, ciertamente, por Sta Cecilia (i.e.: la ‘Vieja Nacional IV’), creo debe deducirse que es por esa dirección por donde discurriría, así mismo, la ruta romana en esta zona y no –como (lo indico una vez más) se suele decir– por el ‘Camino de Villa del Río a Andújar’ (o ‘La Trocha’) (72). Como simple anécdota, añado que, para 1801, no obstante, según el informe de D. Agustín de Betancourt dirigido a D. Pedro Cevallos y titulado *Noticia del estado actual de los caminos y canales de España...*, la carretera de Andalucía, entre otras, a excepción del Puerto del Rey, presentaba ya un estado bastante deficiente, pues estaba casi intransitable en invierno. Las obras de construcción parece que habían sido demasiado ligeras (73), y, para*

como sinónimos. Ello no parece obstar, sin embargo, para que la palabra mencionada se emplee, en otras ocasiones, sencillamente con el significado de ‘tramo’, ‘trozo’, ‘trecho’, ‘pasaje’. P. ej., en el mismo art. mencionado (pág. 792), nótese las palabras que siguen: «*Se van a emprender con mas actividad, si cabe, la obra de este camino para Sevilla y Cádiz, dexándole corriente y cómodo en todos sus principales pasos*». Así mismo, con idéntico sentido (‘tramo’, ‘trozo’) se emplea la palabra por A. Ponz.

(72) La extrañeza que mostraba antes sobre el posicionamiento de Sillières en relación con el testimonio de Fernández Franco respecto al trayecto de la vía romana por nuestra zona y sobre las conclusiones sacadas por el mismo autor de la observación del plano de Florida-blanca *Jornada VI* para el tramo de la misma vía Villa del Río-Montoro, en contraste con lo defendido para el trayecto anterior Andújar-Villa del Río (el que nosotros estudiamos), la reitero, ahora, respecto a la interpretación de estos tres últimos documentos –básicos– que he presentado en el texto, de fines del s. XVIII (Belluga, mapa *Curso del Guadalquivir* y planos [*Jornadas VII y VIII*, en este caso]), hecha por el mencionado investigador, en tanto que *aplicados al tramo Córdoba-La Luisiana*, en disparidad, igualmente, con lo que de los mismos opina respecto a nuestro trayecto. Dice, en efecto, Sillières, en esta segunda ocasión (v. *Les voies...*, op. cit., 303-4), que existen «*documents de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui prouvent que la route nouvelle d’Andalousie, construite sous Charles III, a repris presque intégralement le tracé de la ‘Via Augusta’*. C’est, par exemple, le témoignage de Belluga qui assure que «**d’Ecija à La Luisiana, le chemin suit la chaussée romaine**»; c’est, ensuite, la carte établie sur ordre de Florida-blanca: elle ne représente aucun tronçon de l’*Arrecife antiguo*, simplement parce que celui-ci fut recouverte par la route nouvelle jusqu’ à Carmona; c’est, en fin et surtout, la carte du Guadalquivir: étant antérieure à la construction de la route nouvelle, elle indique seulement l’*Arrecife* ‘...» (si bien, para nuestra zona, este último mapa señala, así mismo, el ‘Camino Antiguo o Medieval’). Son estas, justamente, las mismas consideraciones en que yo me baso para llevar la ruta romana por la dirección que defiendo, distinta, desde luego, a la del Prof. mencionado. Resulta, en consecuencia, incomprensible, para mí, que, con estos supuestos, aplicados al tramo que decimos (Córdoba-La Luisiana) y *aplicables* perfectamente a la trayectoria de la calzada romana por nuestra zona, Sillières, sin embargo, enviara su trazado por el sentido de ‘La Trocha’.

(73) V. P. ALZOLA, op. cit., 284-5; cfr., igualmente, JOSÉ I. URIOL, op. cit., 314. Incluye este último autor, entre las numerosas citas del *Memorial* de Betancourt (a. 1803), esta que

nuestro trayecto –según se desprende de las propias palabras de Belluga referidas– aquellas debieron de consistir, en buena medida, en una no muy compacta reparación del camino romano.

H) Afirma A. Ponz: «*Salí de Anduxar, caminando cosa de una legua por la llanura ó Vega que empieza, luego que se pasa Guadalquivir, por el famoso puente que queda dicho. Despues se sube una cuesta, y por territorio llano, aunque elevado, se camina hasta baxar á la Aldea del rio, distante de Anduxar quatro leguas. Parte de este camino es de los construidos últimamente: parte es el antiguo arrecife de los Romanos, pero compuesto en donde ha sido necesario*» (ÍD., 1791, 252-3 (74)). Veo citado, con frecuencia, este comentario y, en general, la obra de Ponz, para mostrar por

sigue: «*La carretera [de Andalucía], ya casi no se puede transitar en invierno; hay trozos grandisimos en que no hay ni señales de camino. Sin embargo, cuando se construyó, que no hace muchos años, se exageró mucho la economía y celeridad con que se había hecho, dando por acabado un camino abierto sin inteligencia y sin tener los materiales correspondientes y las obras de puentes y alcantarillas tan malisimamente hechas que se están cayendo todos los inviernos*». Esto mismo parece desprenderse, también, de la afirmación de S. MADRAZO (v. *El sistema de comunicaciones en España, 1750-1850*, op. cit., t. I, 296) que cito: «*el firme del camino [nueva carretera de Madrid a Cádiz] se deteriora [unos años después] al no haber recibido una buena cimentación*»; en tanto que FERNÁNDEZ DE MORATÍN, para 1797, decía de esta misma carretera general de Andalucía que, excepto el tramo Cádiz-Puerto de Sta María, Despeñaperros y las cercanías de Aranjuez, el resto «*es malo, lleno de rodeos inútiles, de hondonadas y barrizales impracticables*». (Tomo la cita última de Jurado Sánchez, op. cit., 60). Hasta cierto punto, el mismo conde de Floridablanca admitía, inconscientemente, la causa de ello, pues, en su *Memorial*, presentado a Carlos III en 1789, decía: «*Por otra parte, es de admirar la economía de estas obras [entre las que la construcción del camino de Andalucía hasta Cádiz que, para 1789, según el mismo Floridablanca en sus Observaciones, estaba ya todo corriente, excepto el puente de Alcolea], pues habiéndose regulado en otro tiempo cada legua de camino nuevo en un millón de reales, no llega lo que ahora se gasta a la tercera o cuarta parte de esta cantidad*», lo que indicaría que la mayor baratura de costos repercutió gravemente en la calidad de la construcción. (Copio esta última referencia de Uriol Salcedo, op. cit., I, 267). El mismo URIOL apostilla, de su parte, que «*Mientras las carreteras construidas en la época anterior; 1759-1777, destacaban por su magnificencia y grandiosidad, las construidas en esta época [de Floridablanca: 1777-1792] son más sobrias y económicas*» (ibíd., 270).

(74) Esta afirmación parecería contradecir en algo lo indicado (v. apdo anterior) precedentemente por Belluga. Según las palabras ya citadas de este, da la impresión, como advertíamos, de que *toda* la 'nueva' carretera, en el tramo que decimos, se va a construir sobre la vieja calzada romana (lo que creo se pudiera confirmar observando, primero, el trayecto del 'arrecife' que ofrece el mapa *Curso del Guadalquivir* y, después, la *Jornada VI*, carta esta última en que se puede ver cómo, en efecto, esa carretera nueva discurre completamente –en mi opinión– sobre el 'arrecife' mencionado). De las palabras de Ponz, sin embargo, habría que deducir que, para el mismo trozo, se aprovecha solo una *parte* del viejo camino. En el texto veremos, más adelante, cómo se pudieran interpretar esas aseveraciones del mencionado autor.



dónde discurría el «camino de Romanos». En Sillières, v. gr., se dice que «également, dans le ‘Voyage’ de Ponz, peuvent être relevés quelques passages, notamment des mentions de voies romaines menant à Séville ou celles de vieux ponts» (ÍD., 1990, 206). Nuestra referencia puede ser un ejemplo concreto de ello, y, aunque no muy precisa, en principio, él (Sillières ) debe de interpretarla como válida, también, para orientar la vieja ruta romana por ‘La Trocha’, que es lo que este autor, insisito, defiende (75). Un buen investigador de las vías romanas por esta zona, E. Melchor Gil, nos dice y, en parte, lo hemos indicado, que «Del estudio de las obras de J. Villuga y de F. J. Cabanés, podemos deducir que los tramos de ‘Via Augusta’, Córdoba-Alcolea y Montoro-Villa del Río-Andújar, continuaron siendo utilizados en el siglo XVI y posteriormente fueron integrados en la nueva red de Caminos Reales del siglo XVIII; este hecho nos es confirmado por A. Ponz que, en su obra ‘Viage por España’, dice del camino de Andújar a Villa del Río: **«Parte de este camino es de los construidos últimamente; parte es el antiguo arrecife de los romanos, pero compuesto en donde ha sido necesario»**» (ÍD., 1994, 456), si bien , al no detenerse aquel autor, específicamente, en el estudio de este tramo, no sé qué sentido (respecto a la dirección del trayecto) da a las mencionadas palabras del castellonense (76).

Yo entiendo, no obstante, que disponemos, en este pasaje de Ponz, de un buen apoyo, así mismo, para sustentar, con base adecuada, mi propuesta; y esto por los motivos siguientes:

1) Por cuanto precede y sigue a ese texto, parece, ciertamente, que Ponz está hablando del camino ‘nuevo’ que, a partir de Andújar (y en referencia concreta a la cita incorporada), creo es el que él toma cuando narra esta parte de su viaje.

2) La descripción del mismo (si bien no excesivamente detallada) estimo que se corresponde mejor con el tramo que va por la ‘cuesta’ de El Montecillo (alude a una sola de ellas, en tanto que por ‘La Trocha’, además de referirse a la de Marmolejo, debiera de haber hecho mención de otra, no menos apreciable, como es la de S. Julián), superada la cual el camino es, ciertamente, ‘llano’ y siempre ‘elevado’; por la otra dirección, sin embargo, es, a veces, ‘elevado’, pero, desde luego, no ‘llano’, pues son continuos los desniveles y altibajos.

(75) V. id., *Les voies...*, op. cit., 301.

(76) Recuérdese, así mismo, en este punto, lo que decíamos en n. 30.

3) Vistos los mapas antes (apartados E y F) mencionados, no parece sea cierta la afirmación de Sillières en el sentido de que «*Entre Andújar et Marmolejo aucun vestige assuré ne subsiste, mais il ne fait aucun doute qu'elle [la calzada romana] continuait à longer le fleuve par sa rive gauche...*» (ÍD., 1990, 301). En efecto, como –lo dijimos antes– de la observación de los mismos (particularmente, de la *Jornada VI*) se puede deducir, era el 'Camino Antiguo' o 'Medieval' el que discurría, en nuestro trayecto, más cercano a la orilla izquierda del Guadalquivir; de modo que, la 'nueva' carretera de Floridablanca marchaba, tras Andújar, primero por el centro de La Vega y, luego, subiendo la cuesta de El Montecillo, hacia Sta Cecilia y Villa del Río, etc. Interesa, igualmente, observar el mapa *Curso del Guadalquivir*, pues además de seguirse, perfectamente, el 'Camino Antiguo' mencionado, se puede percibir, también, cómo, en él, no se representa todavía la carretera 'nueva' (no estaba, como advertíamos, aún construida), pero sí la dirección del 'arrecife', que después se aprovechó para sobreponerla, y que se dirigía, ciertamente, por medio de La Vega aludida (77).

Las palabras de Ponz, en consecuencia, que no aclaran, porque no lo indican explícitamente, cuál fuera esa parte 'nueva' y cuál el «*arrecife de los romanos compuesto en donde fue necesario*», tal vez se puedan entender (a la luz, así mismo, de los mapas referidos y de las palabras de Belluga) en el sentido de que la carretera recién construida aprovechara *toda* ella el 'arrecife' mencionado, pero que, en el discurso de este, hubiese habido partes más deterioradas que, por tanto, hubieran necesitado una más profunda refacción, dando estas, luego, la sensación de ser completamente 'nuevas'; en tanto que otras, solo con una ligera 'compostura', habrían sido habilitadas para su nuevo fin (78).

Creo que, a esa parte del camino «*construido últimamente*», en el sentido que termino de decir, pudo haber correspondido el tramo de calzada que formaba ambas cuestas (septentrional y meridional) de El Montecillo, donde

---

(77) Más adelante, insistiremos en las conclusiones que, de la consideración de estos mapas, se pueden sacar en relación con el mencionado testimonio de Ponz.

(78) De esa opinión parece ser –entiendo– J. JURADO SÁNCHEZ (v. «La carretera Madrid-Cádiz y la repoblación itineraria del siglo XVIII». En M. AVILÉS; G. SENA (Eds.): *Nuevas poblaciones en la España Moderna*, 88. Córdoba, 1991) cuando afirma: «*Tras el viaje de Belluga, la carretera general [Madrid-Cádiz] fue mejorada. Ponz lo testimonia en este tramo: hasta Andújar está terminado, 'pero es menester irla consolidando en algunas partes', mientras desde dicha ciudad hasta Villa del Río coexisten trechos renovados con otros de la calzada romana compuesta donde era necesario*».

un abandono secular de la obra y un deterioro fuerte debido a las escorrentías habrían estropeado, notablemente, la vía; así como el que pasaba por el centro de La Vega, zona por la que una continuada y secular roturación habría desgastado, igualmente, de forma seria, los restos de la misma (79). Un indicio, que, tal vez, sirva para confirmar lo dicho, lo encuentro en L. MAGALOTTI (80), quien nos dice que, tras dejar Andújar, Su Alteza [Cosme de Médicis] se dirigió a El Carpio; pasado el puente de aquella ciudad, hacia la parte de allá del río, hay vastísimas plantaciones de olivos, pero «*Sulla mano manca [del río] son tutti campi seminati, ma passata una lega s'incomincia a trovar boscaglie intere d'ulivi...*» (ÍD., 1933 (?), 173). El sendero que tomara el ilustre viajero hubo de ser, sin duda, el 'Camino Real' (de esa época) o 'Antiguo', al que hemos hecho referencia, y que, dejada Andújar, discurría un trecho por la orilla izquierda del Guadalquivir y, tras Aldea del Río, marchaba 'derecho' a El Carpio (lo que se puede observar, reitero, en los mapas antecitados). A la izquierda del río, era todo, pues, tras aquella ciudad y por una legua, «*campos sembrados*» (es decir, La Vega). Y bien, a pesar de la cercanía de la calzada romana al mencionado 'Camino Real', no se alude, por esa zona, a ninguna otra ruta, ni siquiera a esta, testimonio importante de la romanidad antigua, seguramente porque esa calzada (que, como también se puede ver en los mapas susodichos, pasaba muy próxima), deteriorada ya gravemente y convertida, para entonces, con seguridad, en camino rural sin excesiva importancia, no atrajo, en absoluto, la atención ni de aquel ilustre viajero ni de su cronista.

(79) Como nos dice B. TARACENA («Las vías romanas en España». En *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste español*, 249. Cartagena, 1947), por doquier, las vías romanas se vieron afectadas por «*el afán roturador de los labriegos [que] fué destruyendo sus restos*». J. M. ROLDÁN (*Iter ab Emerita Asturicam...*, op. cit., 130), refiriéndose a un tramo muy concreto de la 'Vía de la Plata' (Salamanca-Aldeatejada), y por lo que respecta a su conservación, comenta que hay trozos perfectamente visibles, «*pero donde el terreno es de labor, al ser arada y sacarse de su lecho las piedras del afirmado, [la calzada] ha desaparecido por completo*». De todas formas, pudiera ser, también, que esa parte del camino correspondiente a la de los «*construidos últimamente*» perteneciese al tramo 'Andújar-puente-conexión con el 'arrecife'', el cual hubiese sido rehecho completamente en relación con el 'Camino Antiguo', y todo el resto, tras la conexión mencionada, coincidiera ya con el camino romano, compuesto donde hubiere sido necesario.

(80) V. su *Viaje de Cosme de Médicis por España y Portugal (1668-1669)*. (Ed. y notas de Á. Sánchez Rivero y Á. Mariutti de Sánchez Rivero, 173. Madrid, s. a. [A. VALLADARES REGUERO (v. *La provincia de Jaén en los libros de viajes*, op. cit., 172) apunta la posibilidad de que la ed. se realizara en el a. 1933; sin embargo, SILLIÈRES (*Les voies...*, op. cit., 844) presenta, con seguridad, como fecha de la ed. española, el a. 1954 ]).

Parecería apoyar esta interpretación que hago –no más que una hipótesis, al cabo– de las palabras mencionadas de A. Ponz el que este mismo autor afirme, de la ‘nueva’ carretera, que «*desde Aldea del Río [...] sepa V. que hay quatro leguas hasta El Carpio, por camino nuevo quasi todo con sus puentes, alcantarillas...*» (ÍD., 1791, 273); En efecto, si, por los mapas antecitados *Jornada VI* (recordemos, al respecto, las palabras ya dichas de Sillières: «*construite [la ‘nueva’ carretera] au XVIII<sup>e</sup> siècle sur le chemin antique, comme le preuve le plan VI de la carte ordonnée par Floridablanca et comme l’afirme Belluga...*» (ÍD., 1993, 301)) y *Curso del Guadalquivir*, vemos claramente que el decurso del ‘arrecife’ se representa por donde luego se construyó la carretera de Andalucía del s. XVIII (allí, embutido ya el camino romano en esta), no creo sea disparatado interpretar las mencionadas palabras («*camino nuevo quasi todo*») con el sentido que he propuesto: que prácticamente *toda* la calzada romana, desde Andújar hasta las cercanías de Pedro Abad, hubiese sido aprovechada, pero, gravemente deteriorada en algunos tramos, éstos hubiesen requerido una reparación de tal naturaleza que el camino resultante hubiese parecido de ‘nueva’ construcción.

4) Insistiendo aún en la misma cuestión; de las anteriores palabras de Ponz se deduce, claramente, que, en este tramo que vemos (Andújar-Villa del Río) de la carretera ‘nueva’ del s. XVIII, una *parte* (81), al menos, consiste en el ‘arrecife’ de los romanos ‘recompuesto’. Esta parte hubo de corresponder (no hay, estimo, otra opción):

a) O bien a la que, desde aquella ciudad, discurría por el centro de La Vega hasta El Montecillo.

b) O bien al trozo Montecillo-Sta Cecilia-Villa del Río (82).

Ciertamente, *no el tramo de La Trocha*, pues, por ese trayecto, no se trazó la carretera de Floridablanca y, desde luego, las reparaciones mencionadas se hacen *en función de esa carretera ‘nueva’*; nada, por tanto (salvo, hipotéticamente, el pequeño tramo de La Vega), se hubiera aprovechado (lo que iría, sin

---

(81) Entendida la palabra, en esta ocasión, como equivalente a ‘tramos prolongados’ de la misma y no –según indico en la n. siguiente– a ‘trozos’ que se van sucediendo, a lo largo de todo el trecho, de modo intermitente.

(82) Una tercera posibilidad sería que las partes ‘nuevas’ y las ‘recompuestas’ se dieran, indistintamente, a lo largo de todo el trayecto, pero esta abundaría todavía en favor de mi propuesta, pues habría que admitir, sin duda, que el trayecto de *todo* el ‘arrecife’ y de *toda* la ‘nueva’ carretera serían coincidentes en esta zona.

duda, al menos contra las palabras de Belluga) de la calzada romana si esta hubiese discurrido por esa última trayectoria mencionada ('La Trocha').

Opino que la afirmación de Ponz a que venimos aludiendo («*parte de este camino es de los construidos últimamente* [lo que parecería indicar que esa es completamente nueva]:*parte es el antiguo arrecife de los romanos, pero compuesto en donde ha sido necesario*») habría que entenderla, insisto, de la siguiente manera:

a) La parte de 'nueva' construcción debió de corresponder o bien a las cuestas de El Montecillo, o bien al centro de La Vega, zona en la que –lo hemos indicado– una intensa y prolongada roturación tuvo que haber dañado, gravemente, la vieja calzada (83), o bien a ambas. Las reparaciones debieron de producir la impresión de que esos tramos resultaron, en la práctica, completamente nuevos.

b) La parte del antiguo 'arrecife' 'recompuesto' concordaría, mejor, con el tramo Salado de Arjona-Sta Cecilia-Villa del Río, zona menos trabajada (todavía para el s. XVIII, de abundante chaparral y lentisco) y que, además, en sentido 'estricto', no podía corresponder (salvo con la acepción antes aludida) a un «*camino de los construidos últimamente*», pues, como vimos en los documentos presentados antes (apados A y B), de ese *arrecife* se habla al menos desde época medieval.

Estimo, por tanto, que la calzada se dirigía, pasada Andújar, por el centro de La Vega hasta la cuesta de El Montecillo y, desde aquí, por Sta Cecilia a Villa del Río.

En definitiva, Belluga (y creo que, en esto, merece mayor crédito aun que Ponz) parece apuntar que se aprovechó *toda* la «*via Romana*» para la construcción de la carretera de Andalucía.

Ponz, que una *parte*, la cual habría de coincidir –estimo– con uno de los tramos antedichos; pero –insisto, porque es finalidad básica de este tra-

(83) Dice, p. ej., CHEVALLIER (op. cit., 304), investigador bien experto en la observación de las calzadas romanas sobre el terreno, que una de las causas más importantes de la «*metamorphose des voies*» es la «*nature du sol*», pues «*Les terrains plats et humides, les prés conservent moins bien les vestiges*». Y, al mismo respecto, afirma SILLIÈRES (v. «La búsqueda de las calzadas romanas: desde la foto-interpretación hasta el sondeo». En *La red viaria en la Hispania Romana*, 420. Zaragoza, 1990): «*Por la diversidad de sus métodos la prospección tradicional sigue siendo la base de todo estudio de la red viaria. Pero se hace difícil en la España meridional por los factores naturales y los métodos de cultivo, todos ellos muy desfavorables para la conservación de los vestigios*».

bajo– nunca con ‘La Trocha’, por donde no se trazó camino ‘nuevo’ alguno a fines del XVIII.

Los testimonios de estos dos autores (Belluga y Ponz) habría, así mismo, que enmarcarlos –como unas págs. arriba insinué– en un contexto más amplio:

a) El de los documentos medievales y Mapa del Archivo de Andújar ya mencionados, según los cuales, el decurso que indicamos (Montecillo-Sta Cecilia-Villa del Río ) se conocía –repito– ya de antiguo con el denominativo de *arrecife*, por lo que creo podemos deducir con fundamento que era por aquí –no por el llamado *Camino Viejo de Villa del Río a Andújar*– por donde la calzada romana discurría.

b) También, el de la observación de los mapas del s. XVIII aludidos; pues bien:

b.1.) A la vista de la *Jornada VI* –elemento fundamental para basar mi tesis– se pueden establecer las siguientes opciones y –creo– solo esas:

– Que el ‘arrecife’ fuese, desde Andújar a Villa del Río (como parece pretender Sillières), por donde el citado mapa envía el allí llamado *Camino antiguo* (i.e.: orilla izquierda del río hasta algo antes de Marmolejo, siguiendo, desde las cercanías de este pueblo, el camino de ‘La Trocha’). Si hubiese sido así, ni Belluga ni Ponz llevarían razón (cosa extraña) en sus respectivas afirmaciones, pues *nada* de aquel (‘arrecife’) se hubiera aprovechado en la ‘nueva’ carretera del s. XVIII.

– Que el ‘arrecife’ discurriese completamente por donde, luego, se trazó esa carretera ‘nueva’ (como dice Belluga y, en mi opinión, reproducen este [*Jornada VI*] y el mapa *Curso del Guadalquivir* que, a continuación, analizo). En este caso, Ponz tendría razón en el sentido antes comentado (i.e.: las partes más deterioradas del ‘arrecife’, reformadas muy a fondo, producirían la impresión de ser totalmente nuevas; o en el de que las reparaciones se hubiesen sucedido intermitentemente en todo el tramo del ‘arrecife’).

– Que el ‘arrecife’ fuese por el centro de La Vega hasta la cuesta de El Montecillo y, desde aquí , discurriese por donde ‘La Trocha’. En tal caso, solo se habría aprovechado aquel trozo primero para la carretera de Florida-blanca (contra las afirmaciones de Belluga, el testimonio de los documentos medievales arriba aportados que hablan del *Arrecife del Monte de Arjona*, y el propio de la *Jornada VI* que, al trayecto luego conocido como ‘La Trocha’, denomina *Camino antiguo*, es decir, el ‘Medieval’).

– Que el ‘arrecife’ se lleve por el *Camino antiguo* hasta la cuesta de El Montecillo para, virando al S, seguir por Sta Cecilia hacia Villa del Río. En este caso, tendría razón, ‘literalmente’, Ponz: una parte de la carretera del s. XVIII (el tramo del centro de La Vega) sería ‘nueva’; otra parte (tramo de Sta Cecilia), el ‘arrecife’ ‘recompuesto’. Pero ello iría contra la afirmación de Belluga en el sentido de que «*el camino (parece que todo) sigue por la vía Romana*», y, ciertamente, en lo referente al primer tramo del trayecto, de lo que yo desprendo de la interpretación de este y, más claramente todavía, del siguiente mapa.

b.2.) A la vista del mapa *Curso del Guadalquivir* –otra pieza básica para mi propuesta– se pueden establecer las siguientes alternativas, y –creo– solo ellas:

– Teniendo presente que la carretera ‘nueva’ de Andalucía no se representa en el mismo (el mapa se realiza –como dijimos– en época algo anterior a la de construcción, al menos de este tramo) ni en proyecto (pues no era su finalidad), se ha de inferir que (excepción hecha de algunos divertículos que se dirigen a Marmolejo, a Arjona, a Arjonilla y a Lopera) esta carta solo reproduce dos rutas más importantes: el ‘arrecife’ y el ‘Camino Antiguo’. Pues bien, aquel (procedente de Villanueva de Andújar) atraviesa, claramente, el centro de La Vega hasta el comienzo de la cuesta de El Montecillo. Al llegar aquí, un camino (podemos deducir del mapa anterior que se trata del *Camino antiguo* o ‘Medieval’) se dirigía por donde el luego llamado ‘La Trocha’.

– Como consecuencia, hemos de inferir que el que sigue por El Montecillo y Sta Cecilia no podría ser otro que el ‘arrecife’ (lo que coincidiría con lo dicho por los documentos medievales citados y, según lo indicado en el apdo inmediatamente anterior, con lo expresado por Belluga).

En definitiva: consideradas todas estas alternativas y con base en los testimonios referidos, me parece mucho más ajustado llevar la calzada romana (y, repito, esa es mi teoría) por donde la vieja N. IV y no, como hasta ahora han propuesto la mayoría de los investigadores, por el llamado ‘Camino Viejo’ o ‘La Trocha’.

I) Parece, así mismo, extraordinariamente sorprendente que D. Manuel de Góngora (quien inspecciona, en general, los sitios que describe), una vez que nombra a *Uciense*, colocándola cerca de Marmolejo (84), no ofrezca, hasta

(84) V. su op. cit. *Viaje literario por las provincias de Granada y Jaén*. Granada, 1856 (Ms. de la R. A. H., leg. 9-5359). La parte correspondiente a Jaén (el «Viaje literario por la provincia de Jaén») fue publicada en la revista *D. Lope de Sosa* de los a. 1915 y 1916. La referencia concreta a que aludimos: *id.*, a. 1915, 278. Jaén, 1982.

Montoro, como en otros casos hace, detalle alguno de por dónde discurría la vía, que, de Cástulo, iba a Córdoba. Resulta evidente, pues, que, por la fecha de esta visita a los lugares respectivos (antes, desde luego, de 1860, año en que *D. Lope de Sosa* dice que elevó el mencionado autor a la Real Academia de la Historia la 'Memoria' con el título citado en la nota anterior (85) ), en la zona de Marmolejo-S. Julián, o no quedaban restos de aquella (si es que, por la misma, los hubiere habido en alguna ocasión –yo, reitero, no lo creo–), o nunca existieron, porque el camino romano no iba por esa dirección.

Algo parecido se podría decir respecto del trayecto de la vía romana, por esta misma zona, descrito en la 'Memoria n.º 59', presentada por A. Blázquez y Delgado-Aguilera y A. Blázquez Jiménez (86) y publicada el a. 1923 por la Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas. En efecto, los investigadores citados hablan de la existencia de una calzada romana (la única que mencionan por esta zona en la margen izquierda del río) que pasaba «*junto a las ruinas importantes de un pueblo romano que llaman 'La Aragonesa'*», sitio por donde «*el camino romano [es] perfectamente visible, y en dirección geográfica rectilínea, con la cual continúa a Andújar, perci biéndose claramente*» (ÍD., 1924, 177-8) (87). En esta última afirmación, dos hechos podríamos destacar:

1) La vía se conduce por delante de un yacimiento romano que, al parecer, estaba próximo al río (cerca del castillo de aquel mismo nombre (88));

(85) *Ibid.*, a. 1915, 94.

(86) V., por lo que a nuestro tema se refiere, «La vía romana de Corduba a Castulo, por Epora» y «Otro camino romano de Córdoba a Cástulo», op. cit., 170 y sigs.

(87) A ese camino hemos hecho, antes, alusión cuando expuse el contenido del mapa de 'La Aragonesa' del Archivo de Andújar. Esta ruta desembocaba, por las proximidades de la venta de S. Julián, en lo que, en ese dibujo, se llama 'Camino Real' de Andújar a Córdoba. No obstante, nadie –salvo los autores mencionados (también PONSICH [op. cit., 69; Mapa de Montoro], dibuja, por dicha zona, una calzada romana coincidente, en parte, con la mencionada)– habla de él como continuador de la 'Vía Augusta'. (Recordemos lo apuntado sobre el primero de estos investigadores en la n. 9).

(88) Si bien se enumeran varios yacimientos por esta zona, no se habla, en la actualidad, de ninguno de ellos como de asentamiento que dé la impresión de haber sido población de importancia en esta época romana. Cfr., p. ej., M. PONSICH: *Implantation rurale antique...*, op. cit., 69 [mapa de Montoro], 76 y 80. V., así mismo, J. L. SERRANO PEÑA et alii: «Prospección arqueológica superficial en el término municipal de Marmolejo (Jaén)». En *A. A. A.-1988*, t. III, 164-66 (particularmente, los yacimientos n.ºs 43, 44, 45, 59 y 61); o J. C. CASTILLO ARMENTEROS: *La campiña de Jaén en época emiral (s. VIII-X)*, 220-1. Jaén, 1998 (especialmente, los yacimientos n.ºs 1, 2, 3); o M. MOLINOS et alii: *Un problema de fronteras en la periferia de Tartessos: Las Calañas de Marmolejo (Jaén)*, 105 [fig. 45], 137 [fig. 67], 140 [fig. 70], 145,



más al norte, pues, de la dirección por donde se hace pasar, habitualmente, el recorrido de la ‘Via Augusta’ por esta zona.

2) Prescindiendo de la confusión que, como indicábamos en el texto, reflejan los autores, al identificar, en este trayecto que mencionamos, una parte del camino ‘Item’ del ‘Itinerario’ con la dirección, en realidad, de la ‘Via Augusta’, enviando el ‘Alio Itinere’ por la ribera derecha del Guadalquivir, no podemos por menos que preguntarnos cómo es posible que no hubiesen reconocido estos como vía romana el, por otro lado tan cercano, ‘Camino Viejo de Villa del Río a Andújar’ (‘La Trocha’), que discurría, en efecto, muy poco más al sur, si no hubiere sido, como para el caso anterior decíamos, por una ausencia total de vestigios (si es que alguna vez los hubiera habido) en ese tramo mencionado (89).

155-6 (sobre todo, los yacimientos n.ºs 96, 97, 98 ; en pág. 156 se afirma que La Aragonesa existía para fines del VII-comienzos del VI). Jaén, 1994. A. Ruiz; M. Molinos hablan, así mismo, de un yacimiento de relativa importancia (‘oppidum’) en el sitio de La Aragonesa, pero para el Horizonte Pleno Ibérico (v., p. ej., «Elementos para un estudio del patrón de asentamiento en las Campiñas del Alto Guadalquivir durante el Horizonte Pleno Ibérico (un caso de sociedad agrícola con Estado)». En *Arqueología Espacial*, 4. *Coloquio sobre distribución y relaciones entre los asentamientos. Del Bronce Final a Epoca Ibérica*, 191. Teruel, 1984; o *Los Iberos. Análisis arqueológico de un proceso histórico*, 114. Barcelona, 1995, texto, este último, donde se nos dice, sin embargo, que el asentamiento indicado surge en el paso del s. VI al V a. Cr.). Por su parte, A.U. STYLOW et alii («Notas para la localización de *Ripa* (Plinio, *N.H.*, III, 10) A propósito de un hallazgo epigráfico». En *A. A. C.*, n.º 8, 185-9) localizan en proximidades de La Aragonesa un yacimiento importante, donde, hipotéticamente, habría estado asentada una ciudad romana, pero el sitio lo colocan en la finca de San Sebastián, término municipal de Lopera, algo antes, pues, de aquella heredad.

(89) Se podría contestar que esto sucedió porque la vieja calzada romana habría quedado completamente disimulada en el ‘Camino Real Medieval’; pero, aparte de que parece difícil admitir que, en tal caso, no hubiera quedado huella ninguna ‘reconocible’ de aquella, el hecho (a mi entender, ‘cierto’) de que la ‘nueva’ carretera del s. XVIII aprovechara el camino romano y, sin embargo, ningún tramo de la misma se trazó por este trayecto de que ahora hablamos (aparte de los argumentos antes expuestos), inducen a pensar que esa respuesta no sería acertada. Cabría hacerse, para la dirección que yo propongo, del camino romano (i.e., por Sta Cecilia), así mismo, idéntica pregunta; pero, ahora, la respuesta resulta fácil: en el momento en que estos investigadores escriben, el tramo de calzada romana que discurría por el curso indicado por mí (si es que se les hubiera ocurrido examinarlo) ya no sería reconocible como tal, pues había quedado, ahora sí, incrustado en la carretera de Floridablanca y disimulado tanto por esa primera refacción de fines del s. XVIII, como por otras posibles reestructuraciones posteriores y, por ello, sin claras huellas perceptibles por aquellos. (Sin embargo, como más adelante veremos, por esta zona sí existen –estimo– restos de calzada).

J) Aunque, por ninguno de los tres aludidos posibles trayectos para esta zona ('Camino Viejo', 'La Aragonesa', 'Sta Cecilia') se han mencionado vestigios de calzada romana (90), en algunos trechos del último referido (antigua N. IV), se pueden observar tramos de carretera 'sobreelevada' del

(90) P. Sillières:

a) De un lado, defiende (v. «Documents modernes...», op. cit., 79) –basándose para ello en la mencionada carta n.º 6 del *Informe Belluga* (a. 1785)– que «la voie se conservait [finales del s. XVIII] depuis Andujar jusqu' à 6 km à l'ouest de Villa del Rio» (imagino que –según él sostiene– siguiendo su trazado por 'La Trocha'); o que «Alors que les vestiges de la voie étaient fréquents entre 'Castulo' et Cordoue, ils disparaissent à peu près complètement de Cordoue à Séville», y que «de même, après avoir été assez fréquemment repérés [restos de la vía] sur la rive gauche entre Espelú et Montoro, on ne les retrouve ensuite que sur la rive droite jusqu' à Cordoue» (*Les voies...*, op. cit., 303, y 298; igualmente, 239, 613-14, etc.). (Belluga decía textualmente: «Hasta una legua (de Aldea del Río) sigue el Arrecife o calzada»; así como, algo antes, que «Este camino [según más arriba he propuesto, el 'nuevo' que se va a construir inmediatamente] sigue por la vía Romana» entre Andújar y Aldea). Pues bien, ningún anticuario ni investigador moderno –repito– concreta vestigios 'precisos' de calzada romana para este tramo de 'La Trocha', y ello, a pesar de que, hasta los años sesenta, no se construyó, sobre el mencionado trayecto, alguna carretera moderna. Corzo; Toscano, p. ej., como vimos antes en el texto, aunque hablan de la coincidencia, por esta parte, de la vía romana con la 'actual' N. IV (hoy autovía de Andalucía), establecen que «Desde el poblado de S. Julián, los posibles restos de la vía no pueden ni siquiera ser supuestos con una mínima fiabilidad». Resulta, sin embargo, difícil de explicar que si, como dice Sillières, la vía se conservaba, por aquella fecha (de Belluga), pasada Andújar y llevada –como él propone– por el 'Camino Viejo', hasta seis km al O de Villa del Río, ¿por qué motivo en los *Planos particulares* antes aludidos, de la misma época prácticamente (v. n. 52) que el *Informe*, se representa el 'arrecife' por esta zona (concretamente, en el plano correspondiente a la *Jornada V*), desde Villanueva hasta Andújar, en tanto que, en el de la *VI* (salvo a la entrada y salida de Montoro, por donde no se dirigió la carretera 'nueva'), aquel no se reproduce? Pudo suceder esto –es cierto– por una *hipotética* coincidencia del mismo con el 'Camino Antiguo' –en lo que, repito, no creo–; pero, ¿no ocurriría más bien –como en la n. anterior hemos ya insinuado– que ese 'arrecife', luego de la construcción de la 'nueva' carretera (y, lógicamente, en los planos de dirección de la misma), no se podía ya observar, pues que se había incorporado completamente al reciente camino de Floridablanca y dejó de existir como entidad independiente (lo que, de otra parte, parece deducirse de la observación 'acordada' de los sobredichos *Planos* con el también mencionado mapa llamado *Curso del Guadalquivir* de Lemaury)? Resultaría, así mismo, difícil de justificar el que, si (como se desprende de las mencionadas palabras de Belluga) la vía se conservaba a fines del XVIII, y, en la tesis de Sillières y otros, su trayectoria se dirigía por 'La Trocha', ni Fernández Franco –buen conocedor del terreno por proximidad– (mucho antes), ni Manuel de Góngora (a fines del s. XIX), ni A. Blázquez (a principios del XX) encontrarán –como anotábamos– restos de aquella por este itinerario, en zona seguramente bien analizada por ellos y por la que, salvo el 'Camino Real Medieval' (que no creo pudiera haber eliminado todos los hipotéticos vestigios previos), ninguna carretera moderna se había aún dirigido.

b) De otro lado, el mismo Prof. asegura (incurriendo –a mi entender– en una cierta contradicción) que, en la actualidad, «Entre Andujar et Marmolejo aucun vestige assuré ne subsiste» (*Les voies...*, op. cit., 301); o que «Pour la 'Via Augusta' en Bétique subsiste seulement

terreno circundante. Yo no sé si esa modalidad constructiva, en ellos, se pueda explicar como de fábrica o refacción moderna, pero no puedo por menos de preguntarme si, en algunos sitios al menos, no fuesen restos del ‘agger’ de la antigua vía romana: «*Mais ce n’était pas seulement dans les zones basses et marécageuses que la chaussée était installée sur un remblai. En fait –commenta Sillières-, sur de nombreux et longs troçons [de las calzadas romanas] se reconnaissent des traces de l’‘agger’, levée de terre dominant les champs voisines d’au moins un demi-mètre*» (ÍD., 1990, 622).

K) Las calzadas romanas, de otro lado –y hablando en general– son vías de altura. Así, Sillières, si bien afirma, en concreto para el decurso de la ‘Via Augusta’ por nuestra zona, que «*De ‘Castulo’ à Cordoue la voie [Augusta] suivait le Guadalquivir sans jamais s’en écarter de plus de deux ou trois kilomètres; elle restait dans la plaine et n’avait donc pour obstacle que le franchissement des affluents du grand fleuve*» (91) (ÍD., 1990, 299), no es menos cierto que admite, así mismo, que «*La voie romaine [es, en principio] route de plateaux.– Néanmoins, les voies romanes étaient tracées beaucoup plus fréquemment sur les plateaux qui étaient assurément leur domaine préféré*» (ÍD., 1990, 617). En el mismo sentido se manifiesta A.Grenier: «*Les voies romaines, d’un façon générale, évitent les vallons, les rivières et les bas-fonds [...]. Elle économise ainsi les travaux d’art; elle trouve une assiette solide et évite le danger des inondations qui rendent la voie inutilisable et l’emportent*» (ÍD., 1985, 182 y 184). Y P. Salama, sobre esta misma cuestión, añade: «*D’ailleurs, dans la plupart des cas, la rectitude d’un tracé ne pouvait qu’être subordonnée au besoin d’équilibrer le profil en long de l’itinéraire. C’est pourquoi on a défini les voies romaines comme*

*le parcours Cordoue-Écija*» (ibid., 205); o que «*La ‘Via Augusta’ était donc la route du fleuve [...]. Ses traces se retrouvent de part et d’autre du Guadalquivir; mais l’itinéraire ne peut être établi entièrement par les seules vestiges archéologiques, car ils ont disparu entre le pont de Villa del Río et Villafranca de Cordoba*» (Documents modernes..., op. cit., 75) (afirmación esta última que parece contraria a lo dicho en *Les voies...*, 302, y dirección que, por otra parte, rechaza, para algún tramo del trazado –propuesto por sitio diferente, como antes hemos visto-, M. Gil ).

De todas maneras, luego (apdo LI), matizo, con la presentación de algunos vestigios (que yo creo –repito– restos de la estructura de la calzada en ciertos puntos de la antigua N. IV), estas aseveraciones.

(91) V., de modo semejante, id., op. cit., 613-14 y 616. (Añade el autor en esta última pág.: «*Aux alentours d’Andújar, puis près de Villa del Río et de Pedro Abad, la grande route romain restait dans la basse vallée du fleuve pour éviter les pentes...*»). Esta afirmación, por cuanto tengo dicho, sin duda habría que matizarla para el tramo que aquí tratamos.

*étant avant tout des 'voies de hauteur'. Cette dernière particularité semble incontestable, du moins en Afrique. En choisissant le chemin des crêtes et non celui des vallées...»* (ÍD., 1951, 59; de modo semejante, *ibid.*, 78). Ya Besnier advertía que *«elles (las calzadas) évitaient le fond des vallées, où l'on redoutait l'action destructive des infiltrations et des inondations, et passaient de préférence à mi-côte»* (ÍD., 1877-1919, t. 5, première partie, 785 (92)). Igualmente, R. Chevallier sostiene: *«Mais en général le tracé [de las vías romanas] évite de multiplier les franchissements de lignes d'eau, notamment les vallées profonds, les lits de rivières étroits, dangereux et entraînant un lourd entretien des voies. Ces derniers recherchent au contraire les têtes de vallées faciles à traverser, s'efforçant de rester tangentes aux méandres sans les couper»* (ÍD., 1997, 31), y B. Taracena, que las vías romanas *«van siempre alejadas del fondo de los valles y lugares de fácil ataque»* (ÍD., 1947, 251). Confirma, igualmente, J. A. Abasolo, al respecto, que *«era preferido el recorrido por cotas elevadas o a media ladera, huyendo de vaguadas y hondonadas...»* (ÍD., 1990, 15); y, en parecido sentido, Moreno Gallo confirma que, en el trazado de las vías romanas, *«se buscaban las menores pendientes naturales que disminuirían la dificultad añadida y se huía del agua en general»* (ÍD., 2004, 60). Esto, sin duda, se habría conseguido mejor si la ruta originaria –como sostengo– se hubiese desviado de La Vega por donde luego la N. IV (93) (con el inconveniente, ciertamente, de tener que pasar el Salado de Arjona por vado; o, tal vez, antiguamente, por puente –arruinado más tarde por la intensidad de los arrastres, en esta zona vivos, en época de lluvias torrenciales–, o, simplemente, con un pontón), al tiempo que se aprovechaba una parte del 'Camino de Porcuna a Marmolejo' (94), conocida la costumbre que, al parecer, tenían

(92) Es decir, en Ch. DAREMBERG; E. SAGLIO; E. POTTIER; G. LAFAYE: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. 5, première partie, s. v. 'Via', pág. 785. Paris, 1877-1919.

(93) Lo que coincidiría con la afirmación (lo hemos visto) de A. Ponz de que la 'nueva' carretra de Andalucía, continuadora, por aquí, según defiende, del camino romano que estudiamos, iba *«por territorio llano, aunque elevado»* (op. cit., 252).

(94) Para SILLIÈRES (*Les voies...*, op. cit., 505), esta es la vía que él llama 'Ucia-Obulco' (que correspondería, en su opinión, a la mencionada por Plinio, *Nat. Hist.*, III, 10). Contra ese parecer, sin embargo, v. A. U. STYLOW et alii: «Notas para la localización de Ripa (Plinio, *N. H.*, III, 10) A propósito de un nuevo hallazgo arqueológico», op. cit., 187-8. Estos últimos proponen que ese camino de Plinio es el que une Porcuna con el Guadalquivir por las proximidades de Lopera, es decir, el correspondiente al ahora llamado 'Camino de Moledores'. En el mismo sentido, cfr. J. A. MORENA LÓPEZ: «Apuntes para la historia antigua de Lopera. El recinto fortificado del Cerro de los Pollos y la defensa de la vía Obulco-Ripa». En J. MONTIEL

los romanos de utilizar, cuando podían, caminos y vías anteriores para establecer, así, su red de comunicaciones. Dice –otra vez lo cito– el mismo Sillières, p. ej., que «*la plupart de celles-ci [principales vías romanas] sont d'anciennes pistes ibériques qui furent plus ou moins améliorées au cours de la République et de l'Empire*» (ÍD., 1990, 565) (95).

Esta opción del trayecto que insinúo habría evitado, de otro lado, los inconvenientes previsibles de llevar el camino por parte excesivamente cercana a un meandro tan marcado (suponiendo que, entonces, también existiese) como el de la Loma de la Marquesa (96).

BUENO (Dir. de Publicaciones): *X Jornadas sobre historia de Lopera*, 162-3. Jaén, 1999; o CORZO; TOSCANO: *Las vías romanas...*, op. cit., 117; así mismo, M. JIMÉNEZ COBO: «Vías romanas de la comarca de Lopera». En J. MONTIEL BUENO (Dir. de Publicaciones): *V Jornadas de historia de Lopera*, 28-9. Jaén, 1994. Yo mismo hacia referencia a este camino en mi art. «Estudio de toponimia: ¿por qué la denominación 'Camino de Moledores' entre Porcuna y Lopera (Jaén). Fundamentación histórica de una evidencia etimológica». En *B.I.E.G.*, n.º 182, 80-1 y n. 2. El Prof. SILLIÈRES defiende que esa vía a que aludíamos llegaría, desde Porcuna, hasta la Loma del Cuerno y que «*Là, la route romaine obliquait probablement vers le nord-est, comme l'ancien trajet de la route nationale Madrid-Séville, et ainsi gagner la plaine du Guadalquivir et 'Ucia'*», de lo que se puede deducir que el trayecto propuesto por mí para la 'Vía Augusta' es tomado (al menos, una parte del mismo [desde la proximidad del km 337 en la vieja N. IV –según la *Hoja 925: Porcuna*, del a. 1971–, hasta la bajada, viniendo desde esta parte, de la cuesta de El Montecillo, en cercanías del km 330 de la posterior N. IV; *Hoja 904: Andújar*, del a. 1989]), por el investigador francés, como decurso, así mismo, de una calzada romana, pero de secundaria categoría.

(95) Comenta, p. ej., Fco Jordá Cerdá, en el 'Prólogo' a la obra de J. M. ROLDÁN HERVÁS *Iter ab Emerita Asturicam...*, op. cit., 10, a propósito de esa calzada dicha, que «*Estos [los romanos] aprovecharon con seguridad un viejo camino protohistórico, que parece rastreado ya desde los comienzos de la Edad del Bronce*». Confirma esta idea de la existencia de una senda, precedente de la posterior vía romana mencionada (con pruebas documentales a partir de época tartésica), el mismo autor ROLDÁN, en el cap. VII de su libro dicho (*Historia de la calzada*), págs. 169 y sigs. Contra esta opinión se manifiesta, no obstante, MORENO GALLO cuando afirma que «*las carreteras romanas no se superponían a caminos indígenas sino que en caso de coincidencia, era debido a la casualidad o a la existencia de pasos obligados*» (op. cit., 143) ; o, en el mismo sentido, que «*tal vez sea el momento de dejar claro que la opinión de la mayoría de los autores que se han ocupado de las vías romanas sobre el hecho de que éstas seguían trazados anteriores sobre caminos indígenas, no puede tener ningún fundamento. Ni la técnica, ni los medios, ni las necesidades, coinciden en ambos mundos...*» (ibíd., 68).

(96) Habría que tener en cuenta, es cierto, la bajada en fuerte pendiente (14%) de la parte meridional de esta cuesta de El Montecillo, una de las mayores dificultades, sin duda, que encuentro en mi defensa del trazado de la calzada por esta parte. MORENO GALLO, por ejemplo (op. cit., 37-8 o 64), dice (en esta última pág.): «*Hay que acordar con los técnicos que han estudiado este asunto que la pendiente máxima que se aplicaba como norma a las carreteras romanas era el 8 % , considerando además [...] que ésta era excepcional y limitada a cortos tramos*»; sin embargo, leemos en R. CHEVALLIER (op. cit., 99) que «*Lorsque la vallée à couper*

En forma que, si Belluga justifica la dirección de la vía romana, en la zona de El Carpio, porque, de ese modo, se evitaban, por dicho sector, los puntos inundables del río Guadalquivir (97), y esa opinión se acepta como razonable para explicar el desvío de la calzada hacia la parte derecha del mismo por la comarca de Villafranca, ¿por qué no aplicar, para el trayecto de que tratamos, un criterio semejante, de manera que, además de aprovechar parte de aquel viejo camino ya trazado (Porcuna-Marmolejo), se dirigiese la nueva ruta por zona apartada de las orillas, anegables, y, por ende, pantanosas, de aquel hacia S. Julián? Confirma R. Chevallier que, en el diseño de las vías romanas, «*L'hydrographie joue un rôle déterminant: la voie évite les zones humedes*» (ID., 1997, 99).

De otra parte, si el citado Belluga aconsejaba –como vimos (98)– que se localizara la ruta antigua, dada la superioridad constructiva romana (los otros caminos no eran más que lodo y charcas en invierno) para rehacerla y ponerla de nuevo en servicio, ¿por qué –insisto– la ‘nueva’ carretera de Floridablanca no se llevó por ‘La Trocha’, si por ahí discurría el camino

---

*est profonde, la route acienne s'incurve pour prendre la pente de biais et, arrivée sur la hauteur, elle retrouve un tracé plus rectiligne*»; así como que «*on évite les détours en coupant les dépressions au plus court et sans redouter des pentes fortes ( jusqu'à 15%), mais réguliers, acceptables pour les bêtes de somme qui ont joué un grand rôle dans les transports antiques*» (si bien –reconoce– difícilmente accesibles para carros); «*Au-delà de ce chiffre –continúa-, la pente est attaquée en biais, avec quelques lacets*» (ibid., 108). J. M. ROLDÁN (v. *Iter ab Emerita Asturicam...*, op. cit., 136) habla, para el tramo de la ‘Vía de la Plata’ que lleva del Puerto de Béjar hasta Baños de Montemayor, de un desnivel de casi un 20%, en línea recta y solo en 1 000 m. Según M. MARTÍN-BUENO (v. «Aspectos y posibilidades en el estudio de las comunicaciones antiguas». En *La red viaria en la Hispania Romana*, 345. Zaragoza, 1990), «*Ignoramos [...] si en la antigüedad, o en épocas relativamente lejanas se hacían completos cálculos de pendientes y si se tenían o no en cuenta hasta el extremo de variar los trazados cuando superaban determinadas pendientes, aunque fueran salvables...*». Lo que sucede, exactamente, en nuestro caso, es que la cuesta mencionada queda dividida en dos tramos (7 %, aproximadamente, para cada uno de ellos), separados entre sí por un recodo o curva (*lacet* que dice Chevallier) que pudiera servir como descansillo para la recuperación de fuerzas. P. SILLIÈRES comprobó, para el caso concreto del ‘Camino de Aníbal’, que «*Jamais les rampes n'excèdent 7%...*» (v. «Le ‘Camino de Aníbal’. Itinéraire des gobelets de Vicarello, de Castulo a Saetabis». En *M. C. V.*, t. XIII, 70).

(97) Dice, a este respecto, el mismo SILLIÈRES («Documents modernes...», op. cit., 79): «*Il [ Belluga ] retient aussi la situation de la voie qui évite les zones inondables et suit généralement la rive la plus élevée du Guadalquivir: «Les Romains, dit-il [Belluga ], étaient persuadés qu'à travers les terrains bas et peu résistants d'El Carpio il ne pouvait y avoir de chemine solide». En effet, depuis 'Sacili' jusqu' à Cordoue, la voie laissait la Vega pour s'installer sur le glacis élevé et sec qui s'étend au pied de la Sierra Morena.*

(98) Cfr. n. 58.

romano, sino por Sta Cecilia, es decir, siguiendo trayecto diferente al que se suele dar para la ‘Via Augusta’ por esta parte?

Todo parece apuntar, más bien, a que es por esta última dirección por la que la calzada mencionada marchaba y por donde, desde luego, se trazó la ‘nueva’ carretera, la cual intentaría aprovechar las estructuras todavía existentes (en mejor o peor estado, según tramos) de aquella, como el mismo Belluga –repito– afirmaba.

L) Aunque la observación que sigue sea de un valor ‘relativo’ (sabemos que la importancia de una ruta puede cambiar con el paso del tiempo), el mismo denominativo con que, de antiguo, se conocía aquella senda (‘La Trocha’), por donde, insisto, se suele dirigir la ‘Via Augusta’ en este tramo, parece referirse, no a un camino principal, sino surgido o usado, en un determinado momento, para acortar la distancia (en este caso, entre Villa del Río y Marmolejo/Andújar) respecto a otra vía, esta, actualmente, más importante. Y es lo que, efectivamente, pasaría con este, que, de ser el ‘Real Medieval’, se convirtió en simple ‘cordel’ cuando el ‘arrecife’, recompuesto, se utilizó, otra vez, si bien incorporado a la carretera ‘nueva’ de Andalucía, como trayecto principal.

Según se ha indicado (99), ese tramo era conocido, efectivamente, con el apelativo de ‘Cordel’ (‘del Camino Viejo’ (100)); pus bien, sabemos que los ‘cordeles’ eran vías ‘secundarias’ en las que los ganados tenían derecho preferente de uso (101).

\* \* \*

(99) Cfr., así mismo –ya se apuntó–, J. L. PANTOJA VALLEJO: «Las vías pecuarias...», op. cit., 203, 204, 209, etc.

(100) La más antigua referencia que conozco en que aparece ese denominativo es el *Mapa del Término municipal de Lopera*, hoja 1.<sup>a</sup> (C. Real, enero de 1879), levantado a fin de proceder al dibujo de la *Hoja n.º 924: Bujalance* del I.G.y Estadístico (v. n. 32).

(101) Cfr., v. gr., C. ARGENTE DEL CATILLO OCAÑA: *La ganadería medieval andaluza. Siglos XIII-XVI (Reinos de Jaén y Córdoba)*, t. I, 306. Jaén, 1991.

## ANEXO. ÍNDICE DE REPRODUCCIONES

- A. Croquis:** Dirección de la 'Via Augusta' desde Andújar hasta el puente de Villa del Río, según mi teoría. Localización aproximada de los sitios más importantes mencionados en el art. (p. 64)

\* \* \*

- B. Mapas** especialmente significativos:

– *Planos particulares* que representan la 'nueva' carretera de Andalucía (Floridablanca; fines s. XVIII).

**B.1.a.** *Jornada V* (Tramo 'La Carolina-Andújar'). Original (p. 65).

**B.1.a.a.** Misma *Jornada V*: se marca con *flechitas* la dirección del *Arrecife antiguo* (calzada romana), del *Camino antiguo* ('Real Medieval') y la 'Carretera nueva de Andalucía' (fines del s. XVIII; Floridablanca) (p. 66).

**B.1.b.** *Jornada VI* (Tramo 'Andújar-El Carpio'). Original (p. 67).

**B.1.b.a.** Misma *Jornada VI*: se marca con *flechitas* la dirección de los caminos antedichos (p. 68).

– Mapa *Curso del Guadalquivir* de C. Lemaury (Madrid, 7 de noviembre de 1785).

**B.2.a.** Toma de dicho mapa correspondiente al tramo 'Villanueva de Andújar-Marmolejo'. Original (p. 69).

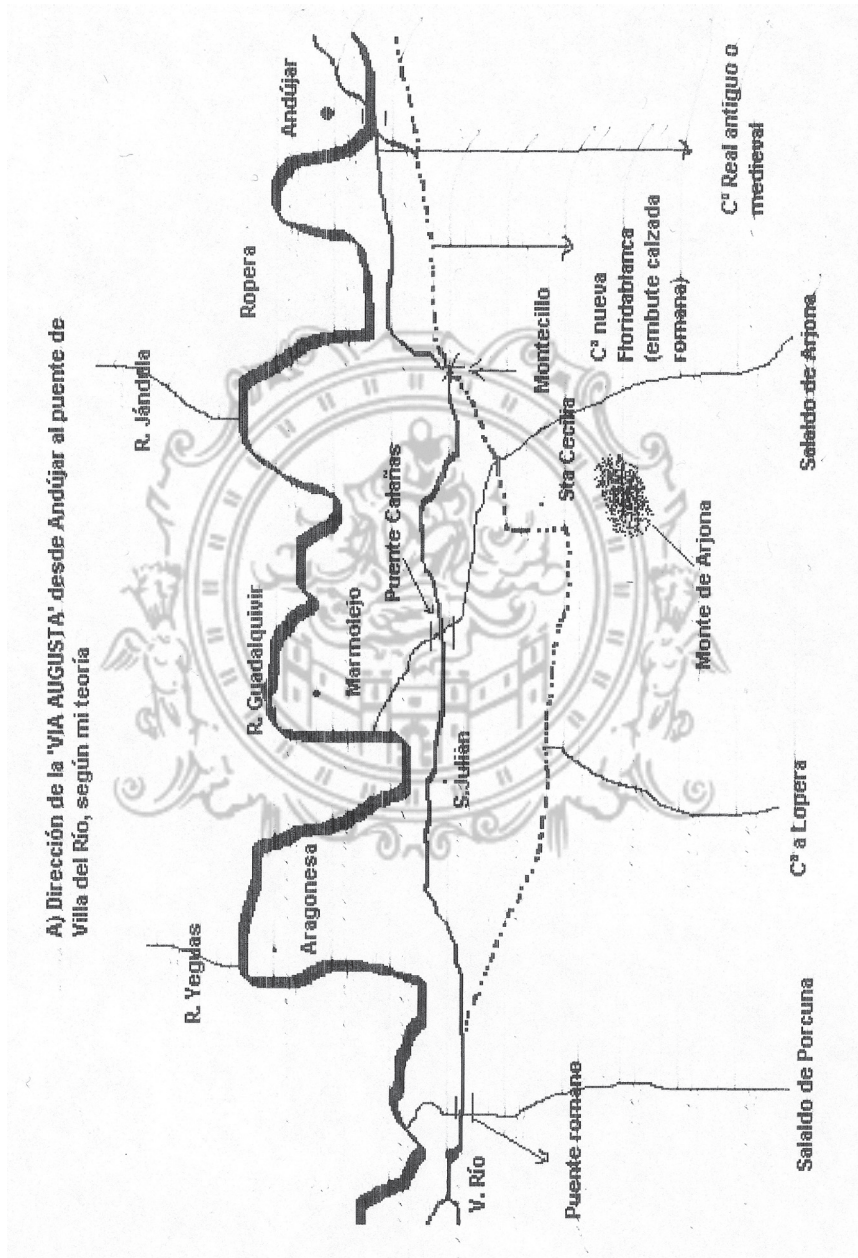
**B.2.a.a.** Misma toma anterior: se marca, con *flechita simple*, la dirección que Sillières da para el 'arrecife' en este mapa; con flechita de *trazo doble*, la que yo creo que, realmente, seguía (p. 70).

**B.2.b.** Toma del mismo mapa anterior correspondiente al tramo 'Aldea del Río-El Carpio'. Original (p. 71).

**B.2.b.a.** Misma toma anterior: se marca con *flechita simple* la dirección del 'arrecife' que da Sillières para antes de Villa del Río, y, de *trazo doble*, la que yo ofrezco; a partir de aquí (sin discrepancias sobre la dirección de la calzada), se marca, con *doble*, la orientación del 'arrecife', y, con *trazo simple*, la del *Camino antiguo* o 'Medieval' (p. 72).

\* \* \*







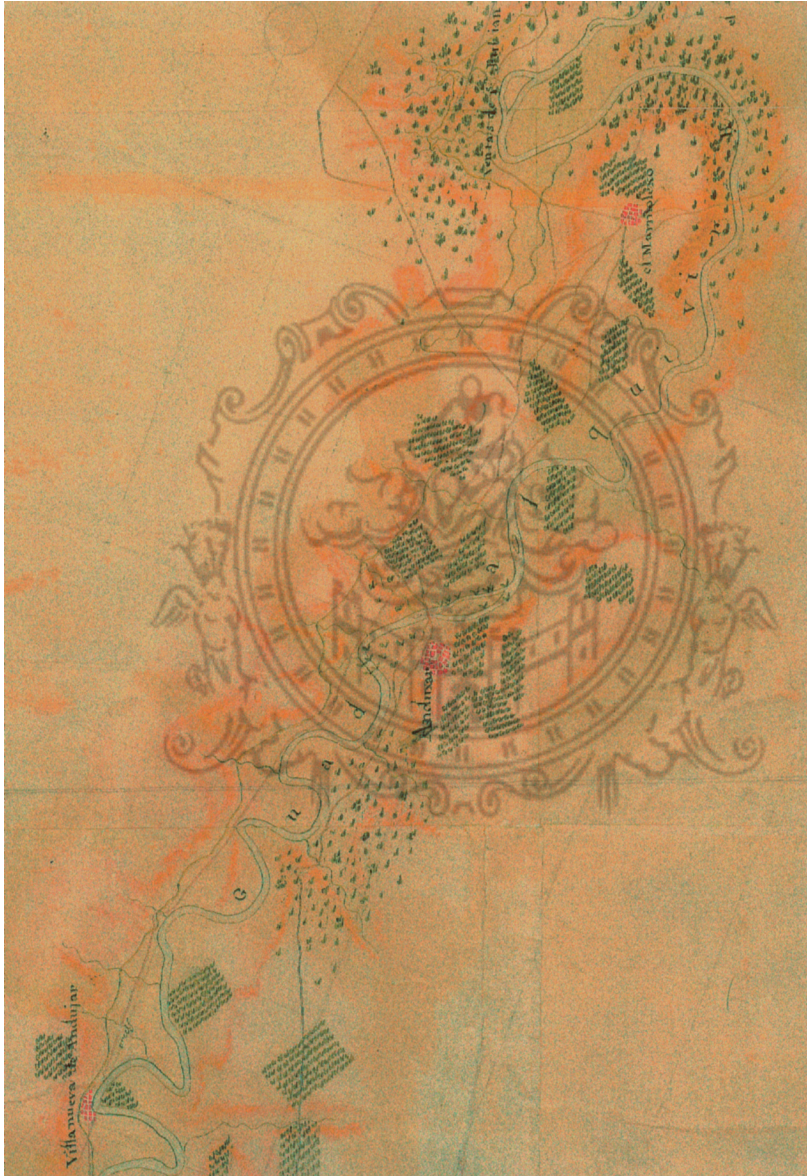
Copyright. Patrimonio Nacional (con autorización).





Copyright. Patrimonio Nacional (con autorización).





Mapa B.2.a. Copyright. Instituto de H.<sup>a</sup> y Cultura Militar (con autorización).

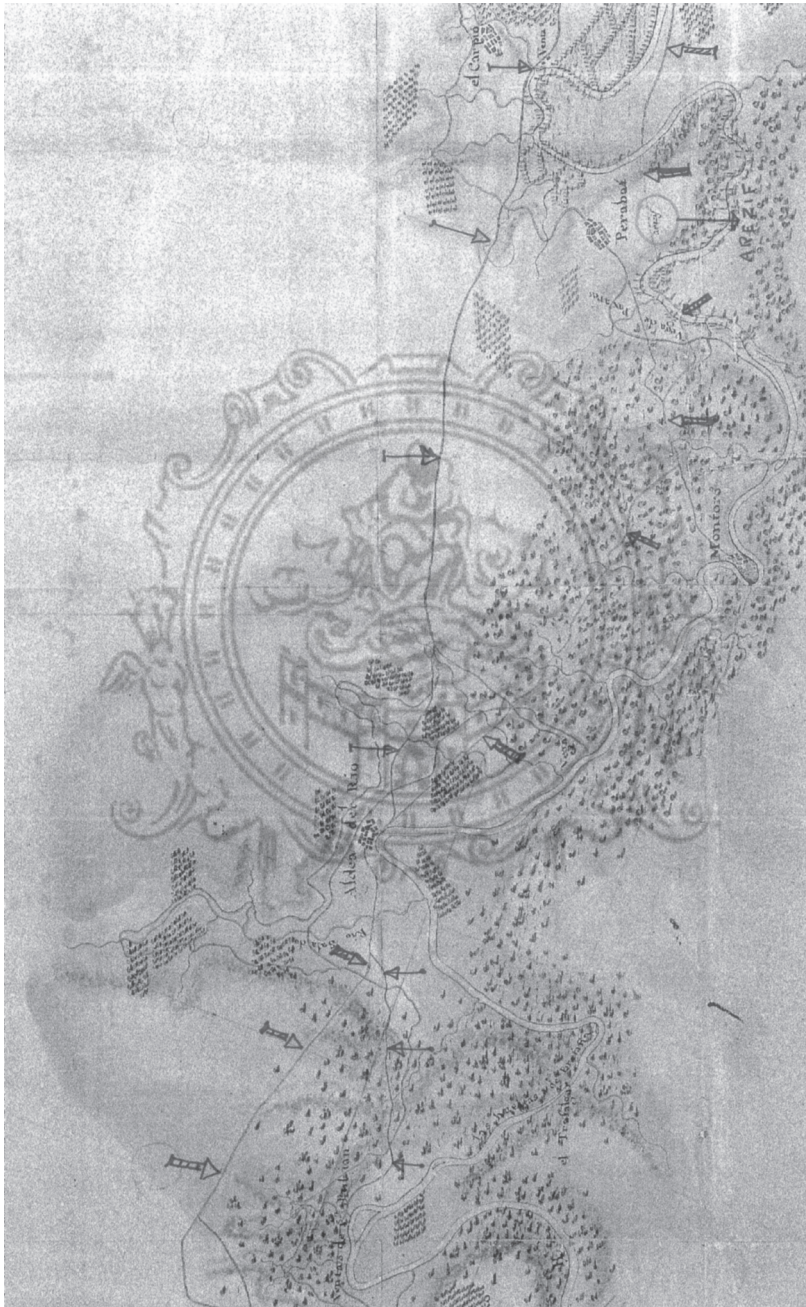


Mapa B.2.a.a.



Mapa B.2.b. Copyright. Instituto de H.<sup>a</sup> y Cultura Militar (con autorización).





Mapa B.2.b.a.

# LA DESCRIPCIÓN DE LA PARROQUIA DE SAN PEDRO DE JAÉN, SEGÚN SUS PROPIOS INVENTARIOS DEL SIGLO XIX CONSERVADOS EN EL ARCHIVO DIOCESANO

Por *Pablo Jesús Lorite Cruz*

Licenciado en Humanidades

## RESUMEN

La iglesia de San Pedro es un templo desaparecido de la ciudad de Jaén en el siglo xx. En este pequeño artículo estudiamos la descripción de la misma a través de los inventarios del siglo xix conservados en el archivo de la catedral.

## Summary

**The church of San Pedro is a missing temple of the city of Jaen in the 20<sup>th</sup> century. In this small article we study the description of her same across the inventories preserved in the file of the cathedral.**

**D**entro del desmejoramiento del casco histórico de Jaén por el afán constructor de nueva parte del caserío exterminando los edificios primarios que embellecían la ciudad formando parte de su considerable patrimonio artístico e histórico, quizás los dos casos más vergonzosos sean la parroquia de San Pedro y el convento de las dominicas desaparecidos a principios del siglo xx por el dañado raciocinio de individuos sin escrúpulos que no debían amar demasiado su ciudad.

De ninguno de los dos templos ha quedado el mínimo rastro, en el caso de San Pedro, tan solo podemos observar su pequeña plaza de respeto al día

de hoy sin sentido al desarrollarse entre un caserío de una arquitectura de vivienda poco lustrosa frente a la elegancia de un edificio primario que en su día dio nombre a la hoy conocida como calle Arroyo de San Pedro.

Ciertamente las pocas fotografías que se conservan de la portada principal de la parroquia (1) nos demuestran la arquitectura sobria de un edificio no excesivamente grande que no desarrollaba nada más que un arco de medio punto para acceder al mismo en un lienzo totalmente plano con forma de trapecio en la cornisa; forma común a otros templos que existen en el Santo Reino como puede ser la parroquia de San Miguel de Vilches. Una sobria espadaña en un lateral presentaba un edificio menor del cual tampoco se debía de lamentar su pérdida dentro de una mentalidad con una pésima educación estética y por supuesto patrimonial.

Esta primera vista en realidad es engañosa, pues dicha parroquia en su interior era una caja de sorpresas al atesorar en ella todo el patrimonio de la misma, así como parte de los bienes de las otras dos parroquias más cercanas que anteriormente habían sido suprimidas en la ciudad, San Miguel y la Santa Cruz.

Con esto no queremos decir que todas las piezas de dichas parroquias terminaran en San Pedro, pues la catedral por ejemplo también recibirá tesoros de las mismas, por ejemplo el famoso tríptico de la Virgen con San Miguel y San Esteban fechado en el siglo XVII y que actualmente se encuentra expuesto en el templo metropolitano junto al Descendimiento de Víctor de los Ríos y que en épocas pasadas se encontraba en la capilla de San Eufrasio proviene de la propia parroquia de San Miguel, concretamente se trataba del cuadro de titulares de dicha cofradía fundada en torno al general celeste.

El hecho de que hagamos esta atribución se debe a que la citada hermandad realizaba tres misas especiales al año, una lógicamente dedicada al arcángel, otra a San Esteban y la tercera a la Natividad. (2) No es muy común que San Esteban aparezca junto a San Miguel, aunque existen precedentes, pero creemos que en esta ocasión es mucha casualidad que exista esta obra y unas misas en San Miguel dedicadas por una asociación religiosa a los

---

(1) Una de estas imágenes se encuentra publicada en *Senda de los huertos*.

(2) Archivo catedral de Jaén. *Parroquia de San Miguel. Varios CI Libro N.º 9 de memorias de San Miguel*. S/F Se correspondería contando con el folio 7

mismos santos que son figurados. Aún así es una hipótesis que no podemos afirmar.

Dejando de lado lo que conllevó las pérdidas de San Miguel y de la Santa Cruz (hoy uno de los lugares más peligrosos de Jaén) y los ornamentos de las mismas que terminaron en la catedral; en este pequeño artículo queremos dar a conocer como era la iglesia de San Pedro por dentro, al menos para que quede constancia en escrito de parte de un patrimonio olvidado del cual desgraciadamente ya no podemos disfrutar.

Para ello vamos a utilizar tres inventarios conservados en el archivo de la catedral de Jaén pertenecientes al siglo XIX y muy similares en el tiempo que la virtuosa casualidad ha hecho llegar a nuestras manos. Son los llamados inventarios de 1877 y 1896 realizado por el párroco Joaquín León y León (el de 1896 repetido por dos veces) (3).

Preguntarnos el porqué de la existencia de estos inventarios es clara, el primero es realizado en 1877 por un párroco apellidado Romero, este hombre debió de ser una persona muy ordenada que quiso llevar un minucioso control de todo lo que existía en su templo, incluso compraría nuevas alhajas y sustituiría otras. El porqué de un segundo inventario prácticamente igual y tan reciente en el tiempo se debe a que Romero debió de morir muy joven, la prueba la tenemos en que su madre se encuentra años después custodiando los manteles de la capilla de Nuestra Señora del Socorro y el nuevo párroco Joaquín León al tomar posesión de una parroquia en la cual había ocurrido lo que debió de ser una desgracia para la feligresía decide realizar un inventario similar en el que añadiría lo nuevo donado por el presbítero Romero. Se realiza este segundo inventario concretamente en el mes de febrero cuando el párroco es acompañado por Manuel Martínez y José Osma coadjutores del templo (tres sacerdotes en un templo en este momento nos indica cierta importancia del mismo) y el sacristán José Carpio que igualmente ostentaba el cargo de administrador de la fábrica.

Según estos inventarios la iglesia contaba con el presbiterio, una única capilla denominada de San Bartolomé y siete altares, lo que nos indica que debía de ser un templo de una única nave sin desarrollo de capillas, pero si de altares de tal modo que teniendo en cuenta el número de los mismos deberían de existir cuatro a cada lado. No podemos indicar en qué lugar

---

(3) Archivo catedral de Jaén. *Parroquia de San Pedro. Caudal de San Pedro. Caja IX Inventario de 1896 e Inventario de 1877*

del templo se encontraba cada uno, pues en realidad no conocemos nada más que el orden por el cual son nombradas, no tenemos constancia si en realidad empieza por la el lado del evangelio desde la cabecera a los pies y viceversa o va nombrando una capilla del evangelio y su paralela de la epístola. La hipótesis la basamos en que los altares de San Antón y San Miguel son exactamente iguales y nombradas de manera seguida. Incidimos en que es una hipótesis que no podemos afirmar.

La descripción por capillas dada por los inventarios es la siguiente: (4)

### ALTAR MAYOR

*Consta de un retablo de dos cuerpos, con zócalo y relieves con doctores de la Iglesia, en medio la urna del sagrario y tabernáculo, tres columnas a derecha y tres a izquierda, cuatro cuadros en altorrelieve y otras cuatro efigies de madera San Nicolás y San Ignacio y dos santos obispos. En el último cuerpo un gran crucifijo con las efigies de la Virgen y San Juan a los lados, por remate un medallón con el Padre Eterno. En el centro del retablo hay un camarín en el colocado el titular Sr. San Pedro. A derecha e izquierda, fuera del retablo las efigies de San Sebastián y el Señor de la Columna. En las puertas del sagrario un Santo Cristo de talla con la corona de plata que sirve de cruz. En el altar seis candeleros de metal, dos tarimas para colocar los de mayor altura y las sacras y atriles correspondientes. A cada uno de los lados del altar dos mesitas con sus frontales que sirven de credencias, dos rinconeras de tres pies cada una pintadas de negro y adornos dorados, un banco con espaldar todo forrado de tela de color grana y sirve para sentarse los otros celebrantes. Un sofá forrado, dos cirialeras de piedra, dos ciriales de madera y una (¿?) de metal y cristal colocada en el centro y frente del altar.*

De dicho programa iconográfico podemos destacar dos ideas, en principio responde a un retablo común con la advocación principal en el centro (de mucha devoción) para tener desarrollo de camarín, lo que indica que posiblemente se pudiera acceder a ella (habría que pensar en que condición se utiliza el sustantivo camarín) y un remate del Calvario y Dios Padre (solución muy común) Respecto al resto de las imágenes no existe un programa conciliador entre ellas, pues que a un lado se encuentre San Sebastián y al otro un Cristo de la Columna no es común, lo que indica que posiblemente

(4) Los tres inventarios son exactamente iguales, copias literales del más antiguo.

se traten de devociones particulares que fueron ocupando los huecos del retablo.

Disponía de los siguientes manteles: *Uno de primera clase con encaje de hilo y visillo encarnado, otro de 2.<sup>a</sup> con encaje de media vara y visillo de color rosa bajo, otros tres de hilo con encaje de una cuarta y uno de ellos de menos; un sobremantel de hilo con encaje de puntilla, seis manteles pequeños para las esedencias.*

También existían dos alfombras: *Una alfombra colocada en el plano del altar mayor, con ribete de bayeta, encarnada para diario. Otra alfombra de primera destinada para las escaleras del altar mayor con unas cinco varas de larga por cuatro y media de ancha.*

### **ALTAR DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN**

*Un retablo con dos columnas y cornisa y en el segundo cuerpo un crucifijo con las imágenes de la Virgen y San Juan. En el centro del retablo un camarín con puerta de cristal. En el colocada la imagen de Nuestra Señora del Carmen que tiene corona, media luna y cetro todo de plata, pero sin dorar. Al lado derecho de la Virgen un niño y al lado izquierdo la imagen de San Simón con diadema de plata, a los lados del retablo las imágenes de tamaño natural de San Alberto y Santa María Magdalena de París. En los costados de la capilla un cuadro de tamaño natural, lienzo, que representa la Purísima Concepción y otro más pequeño también de lienzo que representa Nuestra Señora del Rosario. Dos lámparas de metal blanco. Cuatro cuadritos pequeños, tres representación de milagros y otro de nuestro Padre Jesús y otro cuadro de regular tamaño que representa a Nuestra Señora de la Leche. Una urnita con portera de cristal con multitud de milagros de plata. Dos candelabros de metal fijos en el retablo. Un juego de ocho candelabros de metal con su cruz también de id. y las tres sacras correspondientes, todas las vestiduras y demás adornos de la Virgen se encuentran en poder de su cofradía. Además hay una araña de bronce y cristal colocada en el centro, donativo de D. Antonio Montoro.*

Como podemos observar, la capilla se encontraba bien cargada de obras de arte, incluso podemos observar la influencia de los carmelitas fuera de su propio convento. Al igual que en el altar mayor debemos de incidir o bien en que en dicho lugar se colocaron imágenes de otros templos o que las devociones eran muy particulares; pues a pesar de que el mismo esté

presidido por la Virgen del Carmen y rematado por un Calvario existen obras muy dispares como puede ser el caso de otras vírgenes como una propia Inmaculada o imágenes poco conocidas (San Simón es el más raro de los apóstoles en ser figurado fuera de determinadas series de apostolado) o santos extraños como Santa María Magdalena de París.

Conservaba la capilla los siguientes manteles y objetos:

- *Un par de hilo con encaje superior, en poder de la cofradía.*
- *Unos encajes de media vara de ancho con visillos encarnados.*

### **ALTAR DE NUESTRA SEÑORA DE LAS ANGUSTIAS**

*Un retablo consistente en un arco que da entrada a un camarín. En él colocada la imagen de Nuestra Señora sobre un trono de madera con relieves dorados. La Santísima Virgen tiene a Jesús en los brazos y la cruz a la espalda. Dos candeleros de metal. Sacras.*

Clara es la salida popular que debía de tener esta imagen a las calles de la ciudad posiblemente en Semana Santa por el misterio de la Pasión que representaba.

Tenía dos manteles: *Dos pares de hilo con encaje propiedad de la iglesia y en poder para su cuidado de Doña Dolores Mármol.*

### **CAPILLA DE SAN BARTOLOMÉ**

*Un retablo con frontal de mosaico. En el centro un camarín y él (sic) tiene colocada la imagen del Santo. A derecha e izquierda en el mismo retablo las imágenes de Nuestra Señora del Rosario en el lado del Evangelio de San José. Sobre el altar dos candeleros de metal y tres candelabros con el crucifijo en medio y en el costado derecho de la capilla el retrato del señor obispo fundador de la misma y dos espejos pequeños, una urnita de nogal con San Pascual, un cuadro de lienzo de la Santísima Trinidad perteneciente a su cofradía y un cuadrado de indulgencias.*

Otra que igualmente no tiene sentido, pues es muy extraño que se encuentre presidida por San Bartolomé y a los lados encontremos a San José y a una Virgen bajo la advocación del Rosario. Ante todo esto podemos ver la fusión en una verdadera colección de obras que se había formado en el templo.

Conservaba dos manteles: *Dos pares de hilo con encaje, uno de la propiedad de la iglesia y el otro de la de D. Antonio Sanmartín en cuyo poder se encuentran.*

## ALTAR DE ÁNIMAS

*Un lienzo grande que representa las Ánimas Benditas del Purgatorio. Sobre el altar una lámina color de (¿?) , con seis candeleros de metal, un crucifijo en medio también de id. dos candeleros candeleros (sic) mas colocados en los extremos del altar tres sacras con su atril correspondiente.*

En este momento dicho altar se encontraba muy mermado de su riqueza habiendo perdido muchas imágenes que se habían realizado en el momento de su fundación por el obispo de Palencia Bartolomé de San Martín Uribe que ya se encontraba difunto, pero que había fundado dicha capilla en el año anterior (diecisiete de noviembre de mil setecientos cuarenta) en su diócesis castellana ante el escribano Andrés de Vergara (5).

Crea capilla con retablo dejando una cantidad de ocho mil reales que serán administrados por su sobrino Pedro de San Martín y Uribe y su mujer Juana Coello de Portugal.

Nos indica el patronato la construcción de un retablo dorado en el cual se colocan tres imágenes por orden expresa del prelado que mucho tienen que ver con los patronazgos de las ánimas. San Bartolomé (apóstol que según relatos apócrifos interrogaría al mismo diablo además de tener funciones exorcistas), San Juan de Sahagún y San Nicolás de Tolentino (santo agustino que según la tradición pasea por el purgatorio rescatando ánimas) También existía un lugar para colocar el viril y una lámpara de plata.

¿Posiblemente sea este San Bartolomé el mismo que a fecha de los inventarios se encontraba en la capilla de dicho nombre? Es posible, pero no lo podemos afirmar; de lo contrario existieron dos esculturas del apóstol en el templo.

Respecto a los manteles: *Tres pares de hilo con encaje, dos superiores y otro en mal estado, en poder de Doña Ana Uribe de Forcada.*

---

(5) Archivo catedral de Jaén. *Parroquia de San Pedro. Patronatos.* Caja VII Auto de las capellanías de ánimas. S/F



### **ALTAR DE SAN ANTÓN**

Un pequeño retablo en forma de arco que da entrada a un nicho donde se encuentra colocada la imagen del santo. En el altar hay un crucifijo, tres sacras y dos candeleros de metal.

Devoción muy normal en todo el Santo Reino (sobre todo en Jaén, Úbeda y Arquillos) Por la descripción era un pequeño nicho decorado en sus exteriores.

### **ALTAR DE SAN MIGUEL**

*Un retablo en la misma forma que el anterior con el santo colocada en su nicho. En el altar cruz de madera con un crucifijo de metal, tres sacras y dos candeleros de metal.*

Aunque no lo podemos afirmar, suponemos que esta imagen del arcángel de serafines sería la que debió de existir en la parroquia de dicha advocación.

### **ALTAR DE NUESTRA SEÑORA DEL SOCORRO**

*Un retablo en forma de arco, camarín con portera de cristal en él colocada la imagen de Nuestra Señora y cuatro floreros y un ramillete en sus jarros correspondientes. Sobre el altar cruz de madera con crucifijo de metal, tres sacras, dos candeleros también de metal, dos candeleros de hierro de cinco luces colocados de los lados del retablo y una lámpara de metal blanco.*

Por el número de imágenes que llevamos hasta el momento contabilizadas la devoción mariana en el templo era importante.

Tenía dicho altar *Dos pares de manteles que cuida de ellos la madre del Párroco difunto* (Sr. Romero).

### **ALTAR DEL SANTO CRISTO DE LAS PENAS**

*Un retablo en forma de pabellón en cuatro columnas, en el centro la efigie del Señor, a la derecha San Elías y a la izquierda San Andrés Corsino. En el altar tres sacras y dos candeleros de metal, hay también un cuadrito de indulgencias.*

No solo se quedan los inventarios en esta descripción que ciertamente es lo más importante de los mismos por no conocerse demasiado del templo; es muy ilustrativo el resto de obras de arte que se conservaban en el templo para ver el tesoro que el mismo albergaba fuera de las capillas.

Tocante a los manteles tan solo alude a unos manteles en mal estado.

## CORO

La existencia como iremos viendo a lo largo del inventario de un facistol y de libros corales nos indica que debía de existir alguna clase de coro, aunque no se especifican que hubiera sillería, sí se nombra un número corto de sillas en madera que posiblemente pudieran realizar esta función (6).

La colección de libros corales no llegaba a tener la importancia de las existentes en las dos catedrales del Santo Reino, pero existían unos cuantos de los que no podemos saber si podrían tener alguna clase de riqueza en miniatura. El inventario nombra los siguientes:

- *Un libro de coro en pergaminos con el oficio de difuntos.*
- *Otro id. con las antífonas de vísperas de los comunes de los santos.*
- *Otro id. con los oficios de vísperas de los santos todo el año.*
- *Otro id. con algunas antífonas de todo el año y maitines de Navidad.*

## CUADROS

Existían otro considerable número de ellos en el templo que tampoco responden a ningún programa específico, son obras de muy diversos temas que se encontraban por todo el edificio y que por la descripción nos permiten imaginar en cierto modo como era la distribución y forma del templo fuera de las capillas:

- *Además de los ya mencionados se encuentran en el cuerpo de la iglesia los siguientes: Que como de dos varas apaisado con la adoración de los santos reyes, encima de la pila de agua bendita.*
- *Otro con el Señor de los azotes junto a la puerta de la sacristía.*

---

(6) Más adelante cuando tratemos los objetos de madera indicaremos las sillas y el facistol.

- Otro id. cerca de vara y media con Jesús Nazareno.
- Otro id. del Señor San Pedro.
- Otro id. con la Santísima Trinidad y San Miguel.
- Otro id con el Señor de la Humillación con sus potencias de plata.
- Otro id. con Jesús Nazareno y media de largo.
- Dos como una vara de largos con Santo Tomás de Aquino y San Francisco de Borja. Y otro cuadro regalo de Don Pedro Forcada, también de lienzo colocado en la misma columna de San Francisco de Borja, como de tres cuartos de la pared.
- Otro de marco dorado de Nuestra Señora de los afligidos.
- Otros dos id. de Jesús preso y Jesús azotado.
- Otro id. marco dorado de Nuestra Señora de los Dolores.
- Un cuadro ya deteriorado de Nuestro Padre Jesús que se halla en el archivo.
- Otro id. pequeño con la Concepción, también colocado en el archivo.
- Otro id. del Santo Rostro, colocado en la sacristía = todos de lienzo.
- Cuatro cuadros en papel, dos de ellos con un marco dorado y de media vara de largo que se presentan los sagrados corazones de Jesús y de María, los otros dos se encuentran, los otros dos se encuentran en el archivo, representando uno un cuadro cronológico de los Papas y el otro con letra manuscrita.
- Catorce láminas con los pasos de vía crucis.
- Un cuadro de marco dorado con las indulgencias de la cofradía del Carmen.
- Dos cuadros para señalar el coro.
- Otros dos para anunciar en la puerta de la iglesia los jubileos.
- Un santo Cristo tamaño casi natural con su cruz correspondiente colocado en la sacristía.

Vamos a ser un poco desordenados a la hora de nombrar los objetos, pues no vamos a seguir el mismo orden que dan los inventarios, sino que seleccionaremos las que creemos más importantes de señalar primero, aunque todas serán señaladas.

Respecto a las artes suntuarias debían de ser una colección maravillosa entre la cual destacaba la propia cruz parroquial que creemos que debió de pertenecer a la parroquia de San Miguel por encontrarse en el centro de la misma un medallón con la figuración del general celeste y que debió de ser utilizada por la parroquia de San Pedro en los actos como propia por su riqueza puesto que no se especifica que se conserve alguna otra (salvo una de madera de segundo orden) De la misma se dice: *Una cruz parroquial de plata con crucifijo de id., el alma de madera Un medallón de San Miguel en el centro y en las cuatro caras del pie cuatro altorrelieves de la Magdalena, San Jerónimo, San Francisco y el Bautista. Faltándole cuatro remates en el pie, otro en la parte superior y otro en la posterior.*

Algunas otras piezas:

- *Una custodia de id. sobredorada con su viril, que con la cruz de la corona tendrá tres cuartos de altura.*
- *Un cáliz de id. sobredorado con labores y figuras en la copa y pie.*
- *Otro cáliz de plata con labores en el pie y árbol.*
- *Otro id. liso.*
- *Tres patenas y cinco cucharitas, una dorada.*
- *Unas vinageras con plato y campanilla de plata sobredorada.*
- *Otras id. con plato y campanilla color blanco.*
- *Un copón de plata sobredorado con tapadera.*
- *Otro id. sobredorado con su tapa engarzada para el comulgatorio.*
- *Dos tazas de plata para consagrar, sobredorada una por dentro y fuera con cuatro escuditos.*
- *Un incensario de id. con cuatro cadenas dobles.*
- *Una naveta de plata con cobertura de estaño.*
- *Un porta paz de id.*
- *Unos vasos de plata para los bautismos (...) y sobre este un crucifijo.*

- *Una anforita de plata para el santo óleo de los enfermos.*
- *Un plato redondo de plata para las arras de los esponsorios.*
- *Un relicario de plata con su caja para dar los sacramentos a los enfermos.*
- *Una cajita de id. sobredorada y una custodia cincelada para el viático de los enfermos también.*
- *Una cruz pequeña dorada para una custodia.*
- *Un Santo Cristo de plata pequeño con sus tornillos = Una cruz de plata para gallardete.*
- *Una caja de nogal con embutidos, formada en el interior de terciopelo encarnado (...).*
- *Una corona y media luna de plata que tiene la Virgen del Socorro y el cetro vestido de plata. Estas anotaciones nos especifican la propia riqueza y algo de los atributos que tenían muchas de las imágenes anteriormente nombradas.*
- *Una corona de id. que tiene el Niño de dicha Virgen y un rostrillo de plata sobredorada que tiene la citada Señora.*
- *Una diadema plata que tiene San José y la bara vestida de hoja de id. y unas potencias del Niño Jesús que tiene en sus brazos.*
- *Una diadema de plata que tiene San Antonio Abad.*
- *Tres llaves para los sagrarios, dos de plata doradas y la otra en blanco.*

Existe una alusión a piezas de metal blanco:

- *Unos ciriales de metal blanco nuevos, donativo del difunto Párroco Don Manuel Romero Arbol.*
- *Una diadema que tiene el Niño Jesús colocado en el camarín de la Virgen del Carmen con vestidura del resucitado cuya diadema es de plata.*

Respecto a objetos de cristal:

- *Seis cornucopias.*
- *Dos espejos grandes con sus cuadros colocados en la sacristía.*

- *Nueve faroles para la administración del santo viático, ocho de ellos de mano y uno de palo.*
- *Dos pares de vinageras.*
- *Un salero para los bautizos.*
- *Una taza de cristal con la tapadera sin plato.*
- *Dos faroles de cristal colocados en los cancelos y un quinqué en la sacristía con su bomba de cristal y base de hierro colocado imitado de bronce.*
- *Un aguamanil de chapa cing, para purificarse, colocado en la sacristía.*

También existían obras importantes en metal.

- *Una cabeza de bronce de San Pedro, y medio cuerpo de un santo.*
- *Dos campanillas para llamar; fijas una en la sacristía y otra en el archivo, otra con brazos para el viático y cuatro pequeñas para los altares.*
- *Ocho bujías, algunas de ellas deterioradas y dos palmatorias.*
- *Un hostiario con su tapadera y con forma para cortar las hostias.*
- *Tres campanas mayores con los nombres del Carmen, del Señor y Petronila y un esquilón con los nombres de San José (suponemos que se refiere a las campanas de la espadaña por tener estas nombre).*
- *Dos platos para las vinageras.*
- *Cuatro llaves principales de las puertas de la iglesia y demás puertas y cajones que tiene de madera.*
- *Dos registros para los libros grandes del coro.*
- *Una caja de lata para los algodones del Santo Óleo y una id. grande para las hostias.*

Respecto a los muebles de madera:

- *Seis escaños grandes con espaldares con escudo de Santo Domingo.*
- *Otros seis de nogal medianos con espaldares.*
- *Dos id. de pino algo mayores.*

- *Una banqueta de nogal para las fiestas de universidad.*
- *Una gradería de pino para subir la custodia al tabernáculo y una tarimilla para alcanzar al sagrario.*
- *Cinco confesionarios, uno con tarimilla debajo.*
- *Dos cajoneras de pino con tiradores de hierro y cerrajón, una con tres cajones y otras con cuatro en la sacristía.*
- *Dos escaños con espaldares en el asiento fijos en la pared de la sacristía con un sillón por el mismo orden.*
- *Dos bufetes de nogal.*
- *Dos mesas de pino para altares portátiles y otra mayor para colocar las imágenes. (suponemos que se utilizaban para determinadas fiestas en las cuales las imágenes era colocadas de manera efímera en el altar mayor para su culto).*
- *Un facistol grande de vueltas para el coro, dos atriles de pie alto, cuatro varas de palio, pintadas de azul, una cruz parroquial de madera y otro palo forrado con lata con su rueda para el mismo objeto.*
- *Ocho acheros grandes y seis candeleros de madera en mal uso.*
- *Una urna para reservar el Santísimo el Jueves Santo, tallada con su cristal y otra urna o sagrario entregada de los P.P. misioneros para disposición del señor obispo en concepto de prestada mientras le hacen otra.*
- *Un candelero para el cirio pascual y un pie grande para sostener la cruz parroquial y tenebrario.*
- *Una escalera de seis varas de larga.*
- *Una gradería para formar el movimiento, una peana con el cordero sobredorado y otras dos peanas, una le sirve á San Miguel.*
- *Un estante viejo de pino con sus puertas y cerraduras que sirven de complemento al archivo.*
- *Dos cajoneras de pino, una con cuatro cajones y la otra con uno, con dos cajoncillos en lo bajo, uno con cerradura.*
- *Un guarda libros colocado en la sacristía.*
- *Un órgano con sus fuelles y la banqueta para el organista.*

- *Un banquete para los libros del coro.*
- *Tres sillones de nogal forrados con terciopelo, uno, y los otros con tela rameada en colores y el otro en mal uso.*
- *Dos perchas para colgar la ropa, una en la sacristía y otra en el archivo.*

Para finalizar vamos a aludir al considerable número de ternos que conservaba el templo. Las utilizadas para las grandes festividades de color blanco eran:

- *Un terno blanco de brocado de oro completo en todas sus piezas, tiene manga de cruz.*
- *Un terno de canutón estampado de seda de colores rameado con galón de seda, todo completo a excepción de la manga de cruz.*
- *Otro terno blanco, compuesto de capa, casulla y dalmática, rameado en color todo con galón de seda y oro falso.*
- *Otro id. id. con los centros color rosa y galón de oro falso, compuesto de casulla y de dalmática.*
- *Una capa de seda con el estolón de seda y galón oro falso, con estola.*
- *Una manga de cruz de seda, rameada, galón y fleco de seda.*
- *Otra id. de damasco seda destinada a entierros de segunda clase (...).*
- *Dos casullas de canutón estampadas con ramos de colores en plata y seda, galón plata.*
- *Una casulla de segunda, canutón de seda estampada en seda amarilla y galón del mismo color; con un letrero al dorso que dice: Propiedad de Don Manuel Romero.*
- *Dos de damasco lisas de tercera con galón de seda.*
- *Un paño de canutón para el palio del Santísimo, rameado con seda de colores, fleco seda.*
- *Otro paño con el fondo de seda y cenefa de algodón amarillo y ramos blancos.*



- *Un capillo para el viático, de seda, rameado en color amarillo y galón de oro fino.*
- *Un paño para el facistol del coro de damasco.*
- *Otro de damasco de seda con jalón. Id. liso.*
- *Otro de seda estampado con ramos de oro falso y fleco. Id.*
- *Cinco capillos de copón blancos, uno bordado en sedas amarillas y los demás con galón de oro falso.*
- *Tres cortinas interiores para el sagrario con galón y fleco de oro falso dos de ellas y la otra bordada en seda de colores, otras dos exteriores de raso, estampadas una en oro falso y seda de colores, la otra lisa.*
- *Un paño para cubrir el cáliz del Jueves Santo con su lazo bordado de oro.*
- *Una funda de cruz para el Jueves Santo, de damasco bordada en seda.*
- *Una bolsa porta viático bordada en plata y seda con sus dos cordones.*

Respecto al color encarnado (recordamos que se utiliza para el Domingo de Ramos, Pentecostés, Exaltación de la Santa Cruz y día de santos mártires) existían las siguientes piezas:

- *Un terno completo a excepción de la manga de cruz, canutón estampado con seda de colores, galón de oro, paño de hombros y púlpitos con fleco, seda y plata.*
- *Otro terno, de segunda, compuesto de casulla, dalmática y paño de hombros, casulla de terciopelo, centro bordado y las dalmáticas con centro de seda labrado, galón dorado.*
- *Otro de tercera, damasco seda, liso, con galón seda, completo menos las mangas de cruz.*
- *Una capa seda, estampada con galón de seda.*
- *Dos casullas de primera, canutón estampadas en oro rameado, una de ellas con forro de seda.*

- *Otra casulla de primera, tisú, estampada en plata, galon oro fino, paño y bolsa de cáliz diferente.*
- *Otro id. de primera, de terciopelo, galón de oro fino.*
- *Dos casullas de segunda, seda, rameadas en colores, con centro diferente, una de ellas galón plata y la otra galón oro falso.*
- *Tres de tercera, dos de damasco, la otra rameada en colores, una de ellas galón oro falso, las otras dos de galón seda.*
- *Tres capillos para el copón, dos de terciopelo con galón de oro y el otro de damasco, galón plata.*
- *Unas cortinillas interiores del sagrario puestas en el altar mayor.*

Alguna de las casullas de primera que hemos nombrado sería la utilizada para la festividad de San Pedro y San Pablo lo que nos lleva a pensar que a pesar de ser esta la advocación del templo no existía una casulla encarnada con bordados iconográficos especiales para este día.

Respecto a los ornamentos morados utilizados en la cuaresma y ciertos días de adviento:

- *Un terno completo de damasco liso, galón seda con los paños de púlpito, manga de la cruz parroquial, flecos de seda.*
- *Otro id. compuesto de casulla con su estolón, capa distinta de terciopelo con galón de plata.*
- *Tres casullas moradas, dos de ellas lisas, de seda una, otra de damasco y otra rameada.*
- *Otra casulla sola, de damasco, galón de seda.*
- *Dos mangas de cruz, fleco seda y galón id.*
- *Una funda para la cruz parroquial de seda.*

Respecto a los ternos negros utilizados para las exequias, miércoles de ceniza y viernes santo, se conservaban:

- *Un terno de primera, completo a excepción del paño de hombros y de púlpito, galón plata fina, rameado con trencilla oro falso.*
- *Otro de segunda, compuesto como el anterior con los centros de seda rameada y galón de oro falso.*

- *Otro terno compuesto de casulla y planetas con su estolón, para el Jueves Santo, galón de oro. Podemos comprobar que a diferencia de en la actualidad que el sacerdote debe de vestirse de blanco este día, existieron épocas en que se utilizaba la terna negra.*
- *Una casulla de primera terciopelo seda; y otra terciopelo centro seda, galón oro.*
- *Dos casullas, una de ellas de seda y otra de damasco, ambas galón de seda.*
- *Otra de seda con galón, falta estola y manipulo.*
- *Otra de canutón con galón de seda sin estola y sin manipulo.*
- *Una capa con manga de cruz damasco, galón seda, deteriorada.*
- *Un paño de bifete, seda, fleco id., y otro de merino algodón.*
- *Seis fundas de cruces, de seda. Es común que haya más fundas de cruces negras que de otro color, pues estas se utilizaban en todos los entierros.*

Respecto al color verde del tiempo ordinario:

- *Un terno completo a excepción de la manga de cruz, y la casulla con el centro encarnado, estampado en amarillo y en oro falso.*
- *Tres casullas, una de damasco y dos de seda, de estas una color claro rameada en plata y galón id. y las otras rameadas en seda, galón id.*

Aquí termina la numeración de ternos lo que nos indica que la parroquia carecía de ternos en colores más extraños como puede ser el azul celeste (para el día de la Inmaculada Concepción), el palo de rosa (para el tercer domingo de adviento y cuarto de cuaresma), azul (segundo domingo de adviento) o gris (para ciertos días de la cuaresma) En este sentido se comporta como una parroquia más normal frente a catedrales, colegiatas y parroquia de considerable clero que sí disponían de esta clase de ternos.

Junto a todo esto existe una enumeración de toda la ropa de lienzo que se conservaba que especifica:

- *Tres albas de primera clase con encaje de hilo bordada de una vara de ancho una y de tres cuartos las otras dos.*
- *Otras tres también de primera clase, iguales con encaje de hilo bordado de tres cuartos de ancho y un calado en la parte superior del encaje.*

- *Otras tres albas de segunda clase, una de ellas con encaje de hilo bordado de tres cuartas de largo con calado en la parte superior del encaje y un embutido sobre él, las otras dos con encaje también bordado de una vara de ancho.*
- *Otras tres ordinarias de lienzo basto con encaje de menos de una vara cada una.*
- *Otras dos, una de ellas con bordado de reales y la otra con encaje de media vara, ambas en mal estado.*
- *Otra de hilo con encaje de una vara de ancho.*
- *Otra también de hilo, propiedad de D. Manuel Romero con encaje de tres cuartas de ancho y un calado en la parte superior del encaje, con boca-mangas también de encaje.*
- *Tres amitos con puntilla y una con bordados en el centro.*
- *Ocho id. sin puntilla ni bordados, uno de ellos en mal estado.*
- *Cuatro id. con puntilla sin bordado uno de ellos propiedad del señor Romero dejó a la iglesia y con un cruz bordada en el centro.*
- *Diez pares de corporales, todos con puntilla de hilo y dos pares más también con puntillas, siendo un par de estos del difunto Romero Sr. Romero dejado en la iglesia.*
- *Veinticinco cornualteres?, seis de ellos con puntilla.*
- *Cinco casquetes con puntilla para los niños al bautizarlos.*
- *Treinta y cuatro purificadores, la mayor parte con puntilla.*
- *Un paño para el tabernáculo de tela de hilo fino, con puntilla y calado, regalo hecho por una devota, y dos más de hilo con encaje.*
- *Cinco paños de garrucha para purificarse terminada la celebración.*
- *Cuatro sobrepellices para el uso de la parroquia.*
- *Seis id. para el uso de los acólitos.*
- *Doce cortinas de la baranda comulgatorio, con encaje en la parte inferior.*
- *Un roquete para el uso de la parroquia con encaje.*

- *Diez y ocho palios para los corporales y ocho sobre hostias.*
- *Tres tohallas para el uso de la pila bautismal, y una cortinilla con encaje para la parte superior del púlpito.*
- *Ocho cíngulos de hilo, uno en mal estado, y dos más de hilo adquiridos en tiempos del Sr. Romero., dos más donativo del mismo y uno de seda que fue del coadjutor D. Juan Garrido.*
- *Tres cíngulos de seda blanco, bordados en seda de colores, y uno más morado y bordado en seda con borlas doradas en la parte inferior y doce fiadores para albas en el uso. Y seis más blancos y nieve fiadores de manipulos seda colores.*

Por último los inventarios realizan una breve alusión a los misales que se conservaban que por ser piezas comunes en todos los templos no vamos a nombrar, sí indicamos que junto a estos es donde se nombran los libros corales a los que anteriormente hemos aludido.

A modo de conclusión tan solo queremos advertir que gracias a este texto podemos tener un acercamiento a los objetos atesorados por un templo en el siglo XIX y lo más importante a la descripción del mismo al tener la desgracia de que dicho edificio primario no haya sido capaz de sobrevivir a los avatares de la historia. De lo contrario este inventario tan solo tendría valor seguramente para muchas obras que se habrían perdido.

En principio debemos de partir del hecho de que en la actualidad todo lo existente en San Pedro se encuentra desaparecido, sin embargo creemos imposible que obras de tal categoría y número hayan sido destruidas y quizás pululen descontextualizadas por otros templos sin saber a qué lugar originario pertenecían o lo que es peor por domicilios particulares de desaprensivos que los disfrutaban en secreto para su propia vista.

# LAS COFRADÍAS DE LA VIRGEN DE LA CABEZA Y SU SUSPENSIÓN EN EL REINADO DE CARLOS III

Por *Enrique Gómez Martínez*

Real Academia de la Historia e Instituto de Estudios Giennenses

## RESUMEN

La devoción a la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena tiene su origen en el siglo XIII, dando lugar a la creación de cofradías que asistían a su romería a finales de abril. Cofradías extendidas por Andalucía y la Mancha.

Influenciado por las modas ilustradas un sacerdote de Montoro (Córdoba) envió un informe al Rey, en 1772, denunciando que en dicha romería se vendían mulas gallegas fiadas, además de otros escándalos que ofendían a Dios.

En 1773 el Real Consejo de Castilla ordenaba la suspensión de las cofradías de la Virgen de la Cabeza y la supresión de la romería.

En este trabajo veremos las vicisitudes que dieron lugar a la suspensión y los intentos para que no se llevara a efecto, así

## Summary

Devotion to the Virgin of Mount Cabeza in the Sierra Morena dates back to the XIII century. This led to the appearance of brotherhoods who made pilgrimages to the Virgin at the end of April. These brotherhoods existed the length and breadth of Andalusia and La Mancha region.

In 1772 a priest from Montoro (Córdoba), who was influenced by The enlightenment, sent a report to the King denouncing that during these pilgrimages, mules from Galicia were sold on credit, as well as other scandals which offended the Lord.

In 1773, the Royel Council of Castile ordered the prohibition of the brotherhoods of the Virgin of

como años después trabajaran para que las cofradías vuelvan a ser autorizadas y poder retomarse la fiesta abrileña en 1783.

### **Mount Cabeza and the banning of the pilgrimage.**

**In this article, we will look at the circumstances that led to the prohibition of the pilgrimage and the different attempts made to stop the prohibition taking effect, as well as all the efforts that were made years later to allow the brotherhoods to return and be able to celebrate the April pilgrimage.**

## **INTRODUCCIÓN**

**L**a devoción a Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena tiene su origen en 1227 (GÓMEZ MARTÍNEZ (a), 2002:19), cuando un pastor de Colomera (Granada), según la tradición, encuentra una imagen de la Virgen. A partir de entonces y con el paso de los siglos se edificará una ermita, más tarde Santuario, en aquel paraje serrano, llamado Cerro de la Cabeza (GÓMEZ MARTÍNEZ, 2007: 6-7) y se constituirán las cofradías, celebrándose una romería anual.

A finales del siglo XVI existían 63 cofradías repartidas por Andalucía y La Mancha, fundamentalmente. El número de aquellas se incrementó levemente en la siguiente centuria (GÓMEZ MARTÍNEZ, 2002: 163), para en el momento de la supresión, año 1773, contabilizarse 71 hermandades (Real Chancillería de Granada).

Los motivos para que en el dieciocho se proceda a la supresión de las cofradías y hermandades, lo debemos buscar en un cambio de mentalidad, por parte del Estado y la iglesia, principalmente, con respecto a la religiosidad popular.

«En primer lugar, podemos afirmar que las cofradías eran una importante cédula social. Sin temor a exagerar pueden ser consideradas como cauce asociativo más generalizado durante toda la Edad Moderna. En efecto, no hubo ninguna otra asociación que rebasara en número e implantación social a las cofradías.

Nacidas en la Edad Media, a partir del siglo XVI se multiplicaron por todas partes, no sólo por medio de nuevas fundaciones, sino también a través del reforzamiento de antiguas hermandades de origen medieval. Pero fue la época barroca la etapa en la que se produjo en nuestro país una auténtica eclosión cofradiera, de modo que en la primera mitad del siglo XVIII las cofradías llegaron al máximo de implantación, hasta el punto de motivar una importante actuación gubernamental por parte del Estado con vistas a su reducción, en la década de los 70 del siglo, cuando ya eran más de 25.000 las cofradías que existían en todo el país. Las cofradías estaban solidamente implantadas en todas las regiones españolas, tanto en el mundo urbano, como en el mundo rural. Entonces rara era la persona adulta que no pertenecía al menos a una cofradía (...).

La realidad cofrade estaba totalmente incardinada en el conjunto de la sociedad. Nobles, clérigos y, por supuesto el pueblo se agrupaban en el seno de las cofradías de mayor raigambre, e incluso existían hermandades más exclusivas, nobiliarias, clericales y grupales de muy diversa índole, aunque no cabe duda de que las cofradías tenían una indiscutible base popular» (ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002:63-65).

Las características antes vistas, se encontraban en las cofradías de la Virgen de la Cabeza. Como ejemplo la de Andújar, cuyos estatutos (FRÍAS MARÍN, 1997:35-47 y GÓMEZ MARTÍNEZ, 2005: 9-38) tienen un marcado carácter asistencial para sus miembros, tanto en vida como en caso de fallecimiento. Incluso se protegían de quienes llegaban como cofrades en los últimos momentos de su vida, especialmente con mala salud, buscando únicamente en ella la parte social.

En cuanto a la popularidad de la devoción a Ntra. Sra. de la Cabeza es innegable; de ahí la cantidad de cofradías, como antes indicamos, desde el siglo XVI, conocidas, hasta el momento de la supresión. Además, un tercio de hermandades en el siglo XVIII eran marianas (ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002: 68).

Ante el número tan elevado de éstas, el gobierno de Carlos III decidió su reducción. «(...) en una acción protagonizada por el Consejo de Castilla, presidido por el conde de Aranda. En febrero de 1769 el fiscal Campomanes inició las actuaciones y en otoño de este mismo año se ordenaba a los intendentes de la Corona de Castilla y a los corregidores de Aragón que realizaran un censo de hermandades en sus distritos, donde se comprobaría entre otras cuestiones, cuántas cofradías tenían aprobación real» (ARIAS DE



SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002:77). Esto dio lugar al censo de cofradías de España, antes señalado.

Pasarán diez años, hasta que Campomanes presente sus conclusiones definitivas, que se plasmaron básicamente en la real resolución de 17 de marzo de 1784. Se reiteraba la supresión de las cofradías gremiales, añadiendo además todas aquellas que no contaran con aprobación, pasando sus bienes a las juntas de caridad (ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002: 77-78).

Como vemos las cofradías que nos ocupan se suspendieron en sus funciones y se suprimió la romería de Sierra Morena, antes de 1784. Por paradojas de la vida, para esta fecha todas aquellas que lo solicitaron lograron la aprobación real, siendo restauradas. Sin embargo, el mal estaba hecho. Nada a partir de entonces volvería a ser igual, costándole a muchas su desaparición y a todas una disminución significativa en el número de cofrades.

Antes de pasar de lleno al motivo principal de este estudio, considero oportuno apuntar algo más sobre la actitud de los ilustrados hacia la religiosidad popular, para así entender mejor el porqué de la supresión de esta romería y cofradías bajo la devoción de la Virgen, María de la Cabeza.

«La posición de los ilustrados ante la religión no fue homogénea. Pero, por lo general, se mostraba netamente innovadora en relación con el *modus credenti* impuesto desde el Concilio de Trento. Creer en Dios pasaba a contemplarse como algo más sincero, simple y personal. Algo cada vez más lejano a mantener fastuosas cortes extranjeras, a celebrar cultos ostentosos, a mendigar ni tan siquiera como virtud evangélica o a practicar una caridad con frecuencia poco racional. Sin duda estas ideas subyacían a los tímidos y coyunturales replanteamientos de las relaciones con Roma, del futuro de las cofradías y de los regulares o de la política asistencial. Ideas subyacentes, aunque no móviles primordiales para las reformas, que lo fueron antes de índole política (también policial), económica y social.

Entre las ideas religiosas de los ilustrados, aquellas visiones apoyadas en lo fastuoso, lo barroco y lo exteriorizante quedaron relegadas a un nivel superficial, cuando no supersticioso. Muchos son el testimonio en los que pensadores y escritores de nuestro siglo XVIII, desde Mayans hasta Blanco

White, exponen sus opiniones, con frecuencia harto negativas, sobre la religiosidad popular. El fanatismo que la rodeaba llegó a considerarse incluso pernicioso como la misma increencia» (ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002: 247-248).

Como hemos visto, estamos ante un cambio total de los ilustrados a la hora de concebir las prácticas religiosas, muy lejos de las que el barroco hacía. Por tanto, con unas cofradías aún en rituales del Antiguo Régimen, es normal que las nuevas ideas trataran de imponerse y el Estado actuara como motor del cambio.

¿Y qué decía la iglesia sobre esta religiosidad del pueblo? El Real Consejo de Castilla pidió informes a los arzobispos sobre las cofradías, que vinieron a engrosar el Expediente General de Cofradías, junto a los emitidos por corregidores e intendentes.

La respuesta de la referida autoridad eclesiástica fue contradictoria; aunque: «parece clara la voluntad de reforma, tanto por las autoridades gubernamentales como por la jerarquía eclesiástica. Hay ciertamente puntos de confluencia, como el exceso de gastos, la proliferación ilegal de demandas, las frecuentes profanidades e incluso perjuicios para las parroquias, en un contexto en el que el gobierno pretendía utilizar como agentes de las reformas, sobre todo en las áreas rurales, a los ministros parroquiales.

Pero sobre estos puntos de acuerdo, los intereses de la iglesia y del Estado parecen distintos. La iglesia acentuaba la actuación pastoral. En general, le bastaba con una reforma que redujera a las cofradías a sus estrictos fines religiosos y espirituales, siempre bajo el control de los prelados. Las cofradías podían ser buenas colaboradoras de las tareas parroquiales y a la vez reforzaban la economía del bajo clero con el encargo de misas y otros actos de culto.

Al Estado le interesaba más bien afirmar la jurisdicción real sobre un nutridísimo conjunto de súbditos, organizados corporativamente en unas instituciones de cuya naturaleza eclesiástica comenzaba a dudar. Le interesaba la reducción de sus gastos, buscando vasallos laboriosos y ahorradores, cumplidores con desahogo de sus obligaciones fiscales con el Estado. Le interesaba también desviar unos gastos absurdos hacia parcelas sociales de mayor «utilidad» (...))» (ARIAS DE SAAVEDRA y LÓPEZ-GUADALUPE, 2002: 263-264).

## LOS ANTECEDENTES

### La denuncia

El origen de que dejaran de asistir las cofradías de la Virgen de la Cabeza a la romería, que por entonces tenía lugar el último fin de semana de abril, vino provocado por la denuncia que al Conde de Aranda hizo el párroco de Montoro (Córdoba), Fernando López de Cárdenas (Real Chancillería de Granada), con fecha en dicha localidad de 20 de febrero de 1772; la cual se tramitará a través de la Real Chancillería de Granada, encargando ésta al Corregidor de Andújar instruir el expediente correspondiente y ejecutar el acuerdo de supresión de la fiesta abrileña y recoger las Constituciones o Estatutos de las cofradías.

También sabemos que un año antes, Fray Juan Prieto, Superior General de los PP. Mínimos con sede en Utrera (Sevilla), propició con su denuncia la supresión de la romería de la Virgen de Consolación en dicha ciudad (MORALES ÁLVAREZ, 1997: 90-91). Como vemos era la línea propia de la época, el caso de Andújar no fue único.

En la denuncia, López de Cárdenas, comienza haciendo unas consideraciones sobre el papel que el demonio ejerce sobre el hombre en los santuarios, cuando éstos asisten a una romería:

«La utilidad de los Santuarios es manifiestamente conocida basta ser casa dedicada a Dios, á su Madre, y de sus Santos, para que la devoción crea, que teniendo en ellas particular asistencia son ellas peculiares los auxilios, favores; con todo el Demonio, como enemigo irreconciliable de Dios, y contrario inexorable de los hombres, incesantemente trabaja en que en estos lugares santos se hagan al Señor las mayores ofensas, y los Ombres tropiecen con la piedra, y donde debian hallar el sustento espiritual del Pan, y el pez, el Rvdmo. Feijoo en su teatro Crítico pondera muy bien los excesos de los Romeros y Peregrinos en aquellos dias en que se celebran las fiestas de algunos Santuarios de fama (...)» (Real Chancillería de Granada).

Por lo antes dicho, santuarios y romerías se contraponen, con al pensamiento del autor del texto, que recurre al P. Feijoo a la hora de evaluar esos pro y contra, especialmente en los excesos de quienes allí llegan para pasar unos días, mayoritariamente, lúdicos. Teniendo en cuenta esa mezcla de profano y religioso que son las romerías.

El informe prosigue:

«(...) yo tambien los extenderia a los días de Semana Santa, y otros en que los ermanos mayores de las Cofradías, consultando mas bien con el lujo, y lucimiento propio que con la devoción gastan mucho en bebidas, que pasando á borracheras, con causa de muchos escandalos, pecados, irreverencias (...))» (Real Chancillería de Granada).

Está claro que cualquier celebración religiosa, para el párroco de Montoro, debería estar exenta de elementos complementarios de otra naturaleza, por lo que después el opinar sobre la romería de Ntra. Sra. de la Cabeza es lógica.

Cuando dice que sus anteriores observaciones las extendería a la Semana Santa, se encuadra en la línea que en el siglo XVII muchas veces la iglesia mostraba. En concreto y para Andújar, el obispado intentó prohibir las tradicionales procesiones nocturnas, alegando las ofensas que a Dios se cometían en ese momento del día (GÓMEZ MARTÍNEZ (b), 2002: 47).

En su escrito, López de Cárdenas aprovecha para felicitar al destinatario del mismo por la supresión de los fuegos artificiales en las fiestas. Demuestra así, con ejemplos concretos, esa oposición a todo cuanto a una celebración por motivo religioso pudiera hacerse:

«(...) y no omitir dar las gracias a V. A. el aver prohibido en todo genero de fiestas las invenciones de la pirotegnia, en que experimentaban daños y ningun efecto de la verdadera devoción (...))» (Real Chancillería de Granada).

Los daños referidos serían los incendios y daños a las personas que presenciaran la fiesta.

A continuación entra el autor de la denuncia en el motivo real de la misma; la romería de la Virgen de la Cabeza en el término municipal de Andújar:

«(...) Pero lo mas particular, y que necesita remedio en esta tierra, es el biaje o romeria, que todos los años se ace a N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> de la Caveza de Sierra Morena, Santuario sito en el termino de Andújar: tiene este Santuario mas de 30 Cofradias extendidas en las poblaciones de la Andaluca, y Mancha: las que concurren á celebrar e la fiesta el domingo ultimo de Abril; el ermano mayor(que se elige acavada la funcion) con otros oficiales cuida de Juntar la Limosna, llebando bino, y tabaco que sirben de anzuelo para pillar a los Aperadores de trigo en la era, de los

Pastores obejas, Carneros y Cabras, y de los molineros Aceyte, llegado el día de salir parte la Cofradía para el Santuario con estandartes, y tambores acompañada de mas de 300 personas de uno, y otro sexo bien comidas y bebidas; las Saluciones angelicas que resuenan en los caminos y lugares por donde pasan, son blasfemias, palabrar obscenísimas y demostraciones mui rediculas: llega a tanto su fatucidad, que no nombran a la Virgen sino con palabras, cuyo concepto objetibo, es una obscenísima impureza jactándose de que gusta la Reyna de los Angeles, de que le den este trato. No he encontrado en toda la Theogenia de los Gentiles, que la impura Venus gustase de impuras expresiones en sus cultos ni menos de que la imbocasen con respectos de impureza. Mucho menos gustaria de ellos la Madre del hermoso, y casto Amor (...)» (Real Chancillería de Granada).

Del anterior texto nos llama la atención la insinuación de soborno del Hermano Mayor, con vino y tabaco, a los pastores, agricultores y molineros: También hace referencia a los insultos habituales entre romeros, propios de esta fiesta; pero que para la mentalidad de aquella época eran aceptados por el pueblo. Esta circunstancia duraría hasta mediados del siglo XX. Pero lógicamente, a personas como López de Cárdenas, detractor de todo lo que no fuera la pura ortodoxia religiosa, no le parece bien.

A continuación hará un relato de la romería muy fiel a la realidad:

«(...) Llegan pues las Cofradías a el Cerro, y las bisperas que celebran en el Santuario son estruendo, y ruido mui contrarios a la Casa de Oración; hacen corros de Ombres, sobre los quales montan uno, y sobre este otro, teniendo por cosa grande el dejarlos caer sobre el pavimento de la Iglesia, ayendo en la misearavle tentación, de que la Virgen los libra del mal de la caida. Aquella noche se hace mas oscura con las borracheras, y sencillas, e impurezas, que ellos misma celebran como si fuera acto de Religión. A el Día siguiente por la mañana sacan la Procesión, y cada cofradía es sitio determinado espera a la Santa Imagen para recibirla en sus hombros: los que la dejan reciben de los que la toman buenos garrotazos: y asi van pasando todos por practica antigua. Acavada la procesion vuelven a sus Casas con mas Alboroto, que fueron, y gastan entre todos los Ermanos lo que ha sobrado de las Limosnas (...)» (Real Chancillería de Granada).

Hasta aquí la primera parte de la denuncia, siendo destacable en ella el párrafo de la forma en que se divertían los hombres, montando unos sobre otros y dejándose caer. Tradición que parece ser del siglo XVIII; ya que los autores, que conocemos, de la anterior centuria, no hacen referencia a esta

peculiar diversión. Sabemos sobre ello por Pérez Guzmán, sacerdote y capellán del Santuario de la Virgen de la Cabeza, que publica un libro en 1745; en el que hace una descripción muy distinta, en su sentido y significado, que la aportada por Fernando López:

«El dote de ligereza, parece les participa la Madre de Dios, pues son todos unas exalaciones, que arriba, y abaxo; unos sobre los hombros otros, bailando, y brincando, cada qual deseando subirse al Cielo; y para estar mas cerca, se juntan treinta, o quarenta hombres, y abrazados fuertemente, con virtud unida, se hacen una peña, y sobre estos se suben otros veinte, y abrazandose de la misma suerte, y de esta forma, en un momento hacen una torre, y en lo alto se sube el mas agil, y tremola la vandera, luego la tira i toca el tambor, y el clarín, o trompeta, y la recogen las cabezas; y acabando, se apartan los de abaxo, y todo el edificio da en tierra, y en instante todo se halla en pie, y viva la Virgen.

A un tiempo hacen tres, o quatro torres, que parecen de humo; pues a penas se hunden unas, quando se hacen otras (...)» (PÉREZ GUZMÁN, 1745:135-136).

Como hemos visto, las torres humanas no parecen ser tan negativas para la fiesta como las presenta el autor de la denuncia. Por el contrario, curiosas y singulares para esta romería.

López de Cárdenas, ya en 1768, había dado cuenta al Corregidor de Córdoba, de lo que ocurría en la cofradía de la Virgen de la Cabeza de Montoro, el cual tomó sus medidas; que hicieron efecto algún tiempo, pero que ahora se había vuelto a los abusos pasados:

«(...) En el año pasado de 768 habiendo benido a esta villa Dn Miguel de Arredondo y Carmona Corregidor e Intendente de Cordoba, le informé de quanto pasava sobre este punto, y dio providencia para obiar los avusos de esta Cofradía. Tubo efecto algunos años, pero ya en el proximo pasado bolbio á salir como antes, y en el presente puede que suceda otro tanto (...)» (Real Chancillería de Granada).

Observemos como el denunciante lleva tiempo tratando de paliar los desmanes o abusos, según su criterio, que cometía la cofradía de su villa y que logró temporalmente solucionar; pero vuelta al pasado, decidió tomar medidas más drásticas poniendo el caso en conocimiento de la autoridad civil superior, que propiciará una intervención general en todas las cofradías bajo la advocación de Ntra. Sra. de la Cabeza.

Pero si los motivos aducidos ya podían ser suficientes para suspender la fiesta abrileña, aporta el autor una nueva y contundente prueba: La Venta de mulas gallegas de forma fraudulenta. Dice así:

«Sobre la usura, que se comete en la Venta de Mulas Gallegas en Andalucía.

La usura es uno de los bicios, que reprehenden con mas viveza las Santas Escrituras, uno y otro derecho conformes la condenan, dando a los delinquentes las Correspondientes penas, cargando sobre ellas la nota de infancia, clara, (y expresamente no es otra cosa, que un logro, que tiene su origen). Los ombres poseídos enteramente de la codicia por ebitar sus penas, la han embozado con piel de Zorra, colocándola en los demas Contratos; esto es lo que sucede en el de compra, y venta de Mulas Gallegas, que se celebra en todos los años en las Andalucias, las benden aquí a el fiado, llevando por ellas mucho mas de su justo precio. Se celebran las escrituras obligándose el Comprador a el pago en tres plazos, que se cumplen en las tres Navidades siguientes, cargando tambien los gastos de escriptura, y los derechos de cientos, y Alcabalas. Asi pasa en esta Villa, y esta verdad se comprueba por las mismas escripturas. Lo expuesto en esta representacion es inductivo, para hacer tambien presenta a V. A. que la practica comun en estos Países de dar dinero adelantado, a cuenta de Cevada, y Aceyte en los tiempos de sus respectivas cosechas, rara vez se libra de este bizio; y para que V. A. procure estirpar este con los demas que se contienen en las tres representaciones, las pongo en su alta compresión: quedando Yo rogando a Dios nuestro Señor prospere la vida de buestra Alteza los muchos años que el Reino necesita, en su Grandeza= Montoro y Febrero veinte de mil setecientos Setenta, y dos años(...)) (Real Chancillería de Granada).

Contra el fraude en las ventas que se celebraban en la feria, que durante los días de romería tenía lugar en el Santuario de Sierra Morena, el Ayuntamiento de Andújar y en abril de 1772 acuerda no se permita estafa alguna:

«En este cavildo se hizo saber a la ciudad la Real Provisión de su Majestad y Señores de la Real Chancillería de Granada expedida en ocho de noviembre del año pasado de setecientos y sesenta que por copia existe en el libro Capitular de el sobre, que no se permita la minima estafa ni indebida contribución de los Marchantes y bendedores, que en todo genero de cosas comestibles y no comestibles concurren a la festividad de Ntra. Sra. de la Caveza en su Santuario de Sierra Morena deste termino con lo Demas, que contiene en cuya inteligencia la ciudad dijo se guarde,

y cumpla como en ella se Hordena, que se haga saber a los comisarios nombrados para dicha festividad en este presente año y asi lo acordo» (Archivo Municipal de Andújar, Caja 3405).

Llama la atención que los Capitulares municipales recuerden una Real Provisión de 1760 sobre estafas, el mismo año que se presentó la referida denuncia que venimos estudiando. Da la impresión de que debían tener noticias de ella y quieren dejar constancia de su preocupación por el tema, a la vez que se cubren las espaldas por posibles reproches o sanciones del Gobierno por no haber tomado las medidas oportunas al respecto. Claro, que también puede ser este hecho una mera coincidencia.

### **Supresión de la romería**

Con fecha 5 de junio de 1772, el Presidente de la Real Chancillería de Granada recibe una carta del Real Consejo de Castilla dándole las órdenes oportunas para proceder a retirar los estatutos u ordenanzas de las cofradías que asisten a la romería, a la misma vez que es prohibida su celebración. Igualmente le adjuntan una copia de la denuncia:

«Entre otros particulares que comprende una representación, que ha hecho al Consejo el Cura parroco de la villa de Montoro, se incluyen los que resultan de la Copia adjunta, tocantes a los muchos escandalos, pecados e irreverencias, que se hacen en el Santuario de nuestra Señora de Sierra Morena (...) la usura en los contratos que en semejante Santuario; y Romerías se celebran en la venta de Mulas Gallegas.

El Consejo en vista de los citados particulares, y de lo expuesto por el Sr. Fiscal ha resuelto, que V. S. Instruyéndose; asi en punto del desorden que pasa en las Romerías, como del de la Venta de Mulas Gallegas, que reclama el citado Parroco, disponga se recojan las Constituciones de todas las Cofradías, que concurren al expresado Santuario, prohibiéndose desde luego la Romería, y junta de estas Cofradías; y que V. S. Informe sobre este particular al Consejo lo que resulte, previniendo a las Justicias de los Pueblos de ese distrito, concurra por su parte a ebitar los excesos y fraudes que se cometen en las ventas de dichas Mulas; castigando con severidad a los vendedores; y formádoles causa con las apelaciones donde corresponda(...)» (Real Chancillería de Granada).

De la anterior carta hay que significar la claridad en la determinación sobre el futuro de las cofradías y la romería, y en especial lo referente al fraude en la venta de mulas, no adoptando ninguna medida con respecto a



esas ofensas a Dios y a la Virgen que tanto preocupaba al Párroco en su denuncia; aunque no era necesaria, con las dos primeras decisiones tomadas era suficiente. Por otro lado es normal; ya que se trata de una medida de la autoridad civil. Luego, la petición de informe al Corregidor parece ya no proceder.

Realmente se adoptó la medida más fácil, pero lógica para la mentalidad ilustrada del Consejo de Castilla, como hemos visto en la introducción al presente estudio.

El 16 de junio recibe el Corregidor de Andújar una carta del Presidente de la Chancillería de Granada, dándole cuenta de la denuncia que venimos viendo:

«(...) que informándose acerca de uno, y otro particular proceda a dar ciertas providencias como ha tenido por conveniente a cuio fin instruyéndose V. M. De los referidos hechos con la posible brevedad me dara aviso de lo que resultare con expresión del n.º de Cofradías, que concurren en Romería en que tiempo, y ocasiones, y desde que pueblos, con todo lo demas, que sea conducente a formar juicio sobre los excesos, que se han observado en tales concurrencias» (Real Chancillería de Granada).

Curiosamente en esta primera carta de la Chancillería al Corregidor, Juan Antonio de Santamaría, hay una referencia errónea a la ubicación del término municipal en que se encuentra el Santuario de la Virgen de la Cabeza:

«Mui Sr. Mio: Con noticia, que ha llegado al Consejo de los muchos escandalos, Irreverencias, y pecados que se cometen en el Santuario de Ntra. Sra. de Sierra Morena sito en el termino de la villa de Montoro (...)» (Real Chancillería de Granada).

Santamaría contestó a Granada el 19 de junio, prometiéndole informe al respecto:

«Ilmo. Sr.

Mui Señor mio: Por la de V. S. Y. de 16 de el presente mes, quedo entendido a las noticias que desea saber, para evacuar lo mandado por el Real Consejo en razon de los escandalos, y pecados que se cometen en el Santuario de Ntra. Señora de Sierra Morena, sita en el termino de la Villa de Montoro (...)» (Real Chancillería de Granada).

La respuesta, manteniendo el error del Presidente de la Chancillería, es normal en principio. Si desde Granada se ubica el problema en Montoro,

donde no hay ningún santuario dedicado a la Virgen que nos ocupa, él no lo desmiente, a sabiendas seguro del error; porque estamos ante un trámite administrativo, por un lado, y por otro tal vez pensaba que con ello se podía evitar la supresión de la romería, dilatándolo en el tiempo.

El Presidente de la Chancillería también solicitó informe al Marqués de la Merced, vecino de Andújar. Los términos de la carta debieron ser similares a la del Corregidor, según deducimos por la contestación:

«Mui Señor mio, y mi venerado Dueño (...) debo el recibo de la carta, y orden de V. S. Del 16 deste, en que me manda V. S. Le informe sobre cierta fiesta de Ntra. Sra. de la Cabeza en el termino de Montoro con lo demas que V. S. Me refiere y cojiendome asi de nuevo mucha parte de su contenido me ha parecido, con el permiso de V. S. Enterarme bien de todos sus particulares, para responderle a V. S. Con la verdad y Solidez que deseo Hacerlo quanto antes (...) Andujar y junio 21 de 1772». (Real Chancillería de Granada).

Con la misma fecha en que el referido marqués escribe a la Chancillería, diciendo que se enteraría antes de contestar, lo hace a un amigo de Montoro, el Sacerdote, Juan Antonio del Peral, pidiéndole informe sobre el asunto, obteniendo su respuesta por carta de fecha 2 de julio, en la que escribe:

«(...) He recibido la estimada de V. S. de 21 del pasado (...)

Viniendo ahora a los dos puntos, que V. S. me propone a fin de que le informe lo que sepa, digo a el primero, que en todo el territorio de esta villa no ai Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena, ni alguno otro, a que los fieles hagan, o con escandalo o sin el, algunas Romerías, en cuya virtud me persuado, que en esta parte se ha producido equivocación acerca del Distrito.

En el Orden al segundo punto, que es ala venta de Mulas Gallegas en este Pueblo, digo que ella es cierta, frecuente, y practica (...) todos los años ejecutase a el fiado, y se difiere su pago a 3 Plazos en tres, o dos años sucesivos el comprador otorga escritura de obligación a el pago, mancomunado con un fiador a satisfacción del encargado en la renta de Mulas es voz comun, que los vendedores llevan algun precio mas que el correspondiente, y justa, pero si estos contratos son o no, usuarios, se debe determinar con conocimiento, que yo no tengo(...)

» (Real Chancillería de Granada).

Por la anterior carta queda aclarada la no existencia en el término de Montoro de un Santuario de la Virgen de la Cabeza y sí la costumbre en dicha localidad de la venta fraudulenta de mulas gallegas.

### **Informe del Corregidor**

Con fecha 3 de julio, Juan Antonio de Santamaría envía un amplio informe a Granada, aclarando todas las circunstancias que se le habían pedido antes:

«(...) debo decir que el Santuario de ntra. Sra. de Sierra Morena, sito en el termino de la villa de Montoro, dista de ella una legua, con denominación de ntra. Sra. de la Fuensanta, en la qual solo ai una Hermandad que anualmente celebra una fiesta de Iglesia a dicha Sagrada Imagen, con concurrencia de algunas personas de dicha Villa de Montoro y de otros inmediatos pueblos a estímulos de su devoción, sin forma de cofradías por no haverlas; en cuio Santuario, no se celebra feria alguna de mulas Gallegas, ni de otra especie, pero si se ejecuta en dicha Villa de Montoro, en la qual y de muchos años a esta parte, por los meses de Septiembre, o octubre, lleban a bender crecido numero de Mulas Gallegas, que compran aquellos naturales, y otros que de estraños Pueblos concurren para su surtimento, cuyos contratos, regularmente celebran al fiado por tiempo de dos o tres año, a pagar en tres plazos, sobre que otorgan sus escrituras con sumisión a aquel fuero(...)» (Real Chancillería de Granada).

En el escrito anterior, el Corregidor es claro y demuestra estar bien informado: La devoción en Montoro es la Virgen de la Fuensanta, sólo hay una cofradía, no se celebra feria, ni venden en ella mulas; aunque sí en septiembre y octubre en la villa, cometiendo fraude. Esto demuestra que dicha actividad comercial se venía haciendo irregularmente en cualquier pueblo y ciudad, por lo que se requería una medida concreta desde los gobiernos locales y/o el nacional.

Prosigue el informe oficial centrándose en la romería de Ntra. Sra. de la Cabeza:

«(...) En el termino de esta ciudad, distante de ella tres leguas, a la parte de Sierra Morena esta situado el Santuario de ntra. Sra. de la Cabeza, en el qual se celebra todos los años una festividad en el ultimo Domingo de Abril; esta Sagrada Imagen tiene setenta cofradías, de otros tantos Pueblos de estas Andalucias, con inclusión de esa ciudad, la de Alcalá la Real, Santa Fee y otras(...): Esta devoción esta difundida aun

fuera de estas Provincias de Andalucia, por cuyo motibo concurren personas; en esta festividad, que dura por espacio de veinte y quatro oras, solo se venden algunas mercerías y especies comestibles, y aunque estaba informado, era escandalosa por las disolucione que proferían muchos de sus concurrentes, he tocado por la experiencia en este año, que la he presenciado, prevalece mas la devoción, que el vicio y que en ella no ai ahora cosa de remedio(...)» (Real Chancillería de Granada).

En esta segunda parte, el informante destaca el número de cofradías, significando a Granada, Alcalá la Real (Jaén) próxima a la referida capital, y Santa Fe (Granada), además de las procedentes del resto de Andalucía y fuera de ella, lo cual propiciaba una concurrencia de personas elevada. Hasta aquí todo lo dicho es normal. El Corregidor cuenta la verdad y refleja la realidad de la fiesta abrilena. Pero cuando no se ajusta a ella, entendemos, es al minimizar la feria que en el entorno de Santuario se celebraba. Por otro lado ésta actitud es lógica, si su idea era quitarle importancia a la misma; con el fin de no cargar las tintas sobre el fraude que conocemos.

No pienso que la importante feria del siglo XVII (GÓMEZ MARTÍNEZ (b), 2002: 52) se hubiese quedado reducida a casi nada como da a entender Santamaría. Es más, antes vimos como en 1772 se preocupaba el Ayuntamiento de evitar estafas, lo que indica una considerable afluencia de vendedores; porque la masiva presencia de compradores, en potencia, no lo niega.

En la línea de quitar hierro a los desmanes y demás ofensas a Dios y a la Virgen, el Corregidor deja constancia de su presencia en la última romería. Con ello demuestra que está bien informado de cuanto acontece en ella y por tanto es persona cualificada, suficientemente, para emitir una opinión veraz de los hechos. Por supuesto, afirma que hay más devoción que «vicios», contradiciendo así al Párroco de Montoro. Santamaría adopta una postura coherente con la devoción que conoce y la ciudad en que ejerce su trabajo, dando unos informes positivos al respecto; circunstancias que debemos entender y aceptar en una sencilla lógica. Él sabía bien lo que la romería de la Cabeza representaba para Andújar.

En consecuencia, con el informe anterior en la mano, hubiese bastado para evitar la supresión oficial de las cofradías y la lógica disminución en importancia de la romería; ya que el informante niega prácticamente todo lo que en la denuncia de López de Cárdenas se decía; sin embargo éste como los anteriores informes requeridos por la Chancillería, eran meros trámites. La decisión de suprimirlas estaba tomada desde el principio por el

Real Consejo de Castilla. Así cuando el Presidente de la referida institución de justicia recibe la copia de la denuncia y con ella carta de Madrid, fechada el 5 de junio de 1772, las órdenes, como antes vimos, eran claras. Todo lo demás sobraba, era puro expediente administrativo. Debieron pedir primero información para comprobar si lo expuesto por el sacerdote de dicha villa cordobesa tenía fundamento y después tomar las medidas oportunas. Se hizo lo contrario, demostrando así la predisposición, a reprimir las manifestaciones religiosas populares, que había desde la autoidad civil.

Volviendo al informe del Corregidor, concluye diciendo:

«(...) Además de esta festividad, se celebran anualmente por la cofradía de esta Ciudad otras dos, una el día dos de febrero, y otra el ocho de septiembre, a que concurren algunos hermanos y devotos, sin que en una, ni otra se venda especie alguna: Estos son los constantes y verídicos hechos, que en razón de quanto V. Y me prebiene, debo exponer por informe, de los cuales podía V. Y. hacer uso para evacuar, el mandato del Real Consejo (...)» (Real Chancillería de Granada).

Las dos fiestas están relacionadas, una con la Presentación de Jesús en el Templo, la Candelaria, y la otra con la natividad de la Virgen, onomástica de Nuestra Señora de la Cabeza.

### **Informe del marqués de la Merced**

Vimos antes como al Marqués de la Merced se le había pedido también un informe al respecto, no siendo hasta el 5 de julio cuando escriba a Granada, diciendo:

«(...) Que aquí es cierta la feria y fiesta de Ntra. Sra. de la Cabeza al último domingo de abril, y no menos lo son los excesos y escándalos que casi siempre acompañan a esta celebración estos han sido siempre mas o menos, según el zelo de las justicias o de los sujetos que componen las cofradías; mas de tres, o quatro años a esta parte en que algunas gentes de distinción y conducta se han aplicado a levantar la cofradía de esta ciudad y a zelar sobre semejantes desordenes, se puede casi afirmar, que cesaron enteramente Yo señor tengo sesenta años de conocimiento desta fiesta, y 46 de Regidor en que he ido muchas vezes a ella He visto de todo alla (...)

Por lo que haze a Mulas en este obispado me dicen algunos prácticos, que esta prohibido semejante comercio, a influjo según parece de un Sr.

Obispo de Jaen; y que aun por eso alguno vecino de los lugares inmediatos al Reyno de Cordova, se valen de los de alli para que se las compren. Los precios que se vendieron crecidos (...)» (Real Chancillería de Granada).

El marqués no niega los hechos que se le imputan a la romería; pero sí los matiza, suavizándolos, cuando escribe que: «(...) mas de tres o quatro años a esta parte en que lagunas gentes de distinción y conducta se han aplicado a levantar la cofradía de esta Ciudad, y a zelar sobre semejantes desordenes, se puede casi afirmar, que zesaron enteramente (...)» (Real Chancillería de Granada). Con respecto al tema de las mulas, culpa a los vecinos de los pueblos de Córdoba; a la vez que afirma de la prohibición en Jaén.

Si hacemos caso a los informes antecedentes, de dos personas significativas de Andújar; las acusaciones de López de Cárdenas, carecían de fundamento. Posiblemente, la realidad no estaba muy lejos de unos y otros. El denunciante exageró y los defensores suavizaron el tema, como les correspondía. De todas formas sólo se buscaron pretextos para justificar una decisión que estaba en línea del pensamiento ilustrado de la época.

### **ORDEN DE PROHIBICIÓN:**

Pasaron unos meses, y en marzo de 1773 llegó de Granada, con fecha 16, la definitiva orden de supresión de la romería de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena:

«(...) se ha servido resolver para evitar semejantes excesos –se refiere, como hace al inicio de la carta y que no incluimos, por conocidos y reiterativos, a los escándalos y a la venta de las mulas gallegas– se recojan las constituciones de todas las cofradías, que concurren al mencionado Santuario, prohibiendo desde luego la Romeria, y Junta de ellas, y para que tenga efecto tan justa, y arreglada providencia prevenga a v. m. Que inmediatamente avise a las justicias en donde se hallan dichas cofradías que prevengan a estas, y a sus Mayordomos, o Directores, que zesen en la expresada concurrencia, con la prevención de que en el presiso termino de veinte de veinte dias pongan en poder de V. M. Sus respectivas Constituciones y ejecutado que sea me avisara V. M. Para darle la Orden conveniente, concurriendo por su parte a que en semejantes Santuarios, y otros parajes se eviten fraudes, y excesos que se cometen en la venta de las dichas mulas, castigando con seve-

ridad a los bendedores (...) previniendo a las justicias de su partido que procedan en la misma forma (...).

Según las noticias que tengo llegan al numero de setenta las expresadas cofradías, cuia lista me remitiran V. M. Para tomar por mi las providencias que considere oportunas al mismo fin (...)» (Real Chancillería de Granada).

La anterior orden es tajante, incluso el Presidente de la Chancillería quiere conocer la lista de cofradías para tomar las medidas que considere oportunas.

El 20 de marzo, Juan Antonio de Santamaría, contesta a Granada acatando lo ordenado e informando de las medidas adoptadas sobre este asunto, a la vez que le adjunta la relación de todas las hermandades:

«(...) para que hagan intimar a los Mayordomos o Directores de ellas, cesen en la expresada concurrencia, y trasladen a mis manos sus respectivas constituciones dentro del preziso termino que por V. S. se les asigna (...)» (Real Chancillería de Granada).

El Corregidor de Andújar parece necesitar de la mayor autoridad de la Chancillería para que las cofradías cumplan con la orden dada.

La lista de las 71 cofradías existentes en 1773 era:

«Andújar, Arjona, Colomera, Lucena, Aguilar, Antequera, Almodóvar, Almagro, Cordova, La Rambla, Osuna, Ciudad Real, Iznajar, Baena, Ubeda, Rute, Cabra, Bujalance, Baza, Baeza, Thevas, Martos, Alcalá la Real, Ezija, Montoro, Torre Dn Jimeno, Torres, Alhama, Loja, Archidona, Monturque, Alcaudete, La Mancha Real, Bailen, Pedrera, Estepa, Guadix, Montefrío, Castro del Río, Priego, Baños, Menjíbar, Vilches, Linares, Torrenueva, Valdepeñas, Puente de Dn Gonzalo, Cañete, Villa Carrillo, Lopera, El Carpio, Cazalilla, Santiago, Huelma, Almadén, Villafranca, Yllora, Montilla, Montemayor, Espejo, Torrecampo, La Ynojosa, Monte Alban (Montalban), Cambil, Aljaban, Luque, Ernannuñez, Arjonilla, Velez Malaga, Jaen, Santa Fe» (Real Chancillería de Granada).

Una nueva carta, enviará el Corregidor al Presidente de la Chancillería, con fecha 2 de abril, dándole cuenta de las actuaciones que había llevado a efecto, aclarándole que la venta de mulas se hacia en Montoro y no en Andújar con motivo de la romería:

«(...) Con arreglo al otro particular que la misma orden contiene de que ebite en semejantes Santuarios y otros lugares los fraudes y excesos que se cometen en la feria y ventas de Mulas Gallegas debo manifestar a V.

Y. que en este termino nada ay de esta especie, pero informado de que en la Villa de Montoro es donde se celebran estos contratos, he encargado a su corregidor con fecha de este dia haga observar este mandato en lo que a su jurisdicción respecta (...))» (Real Chancillería de Granada).

El siguiente escrito del Corregidor a Granada fue el 23 de abril, indicando qué cofradías habían enviado o no sus Constituciones, estaban desaparecidas y no las tenían, y aquellas que mandaron una copia autenticada. En primer lugar aparecen las extinguidas:

«Osuna, Ciudad Real, Yznajar, Baena, Rute, Tebas, Alhama, Archidona, Alcaudete, Mancha Real, Estepa, Guadix, Montefrío, Torrenueva, Valdepeñas, Cañete, Villacarrillo, Lopera, El Carpio, Cazalilla, Villafraña, Yllora, Montemayor, Torrecampo» (Real Chancillería de Granada).

Entregaron sus Estatutos:

«Lucena, Aguilar, La Rambla, Ubeda, Baena, Castro del Río, Mengibar, Montilla, Hernán Núñez y Jaén» (Real Chancillería de Granada).

Testimoniados los enviaron:

«Andujar, Arjona, Torredonjimeno, Baylen, Baños, Linares, Almadén, Arjonilla, Santa Fe, Cambil y Alhavar, y Luque» (Real Chancillería de Granada).

No cumplieron la orden, por parte de la Justicia local:

«Colomera, Antequera, Almodóvar, Almagro, Córdoba, Cabra, Bujalance, Baza, Martos, Alcalá la Real, Ecija, Montoro, Torres, Loja, Monturque, Pedrera, Priego, Vilches, Puente de Gonzalo, Santiago, Huelma, La Inojosa, Montealván, Vélez Málaga y Espejo» (Real Chancillería de Granada).

Tendremos que esperar al 11 de agosto para conocer una nueva carta de la Chancillería de Granada, respondiendo al Corregidor sobre las cofradías que no habían enviado las constituciones:

«Muy Sr. Mío: Respecto que según lo que v. m. Últimamente me aviso no han cumplido todavía diferentes justicias con la orden que les dirijio para que le remitiesen las Constituciones de las Cofradías de Nuestra Señora de la Cabeza de Sierra Morena en cumplimiento de la superior del Consejo que le tengo comunicada la repetira un nuevamente no solo a las que enteramente han dejado de cumplir sino tanvien a aquellas que las han dirijido por testimoniales previniéndoles que no haziendolo dentro de veinte dias se les exigirán doscientos ducados por su omisión



y pasara un comisionado mio a Exijirlos y recoger a su Costa las expresadas Constituciones orijinales y a las que han respondido no tenerlas por estar extinguidas sus cofradías que lo hagan constar por Diligencia autentica que lo acredite en bastante forma, Avisándome V m. de las resultas para tomar la Providencia que Convenga(...)» (Real Chancillería de Granada).

Por el anterior escrito vemos como el envío o no de las Constituciones y las testimoniadas, no son suficientes para la Chancillería; por lo que va a exigirles a las justicias de las localidades, con cofradías, que unas las envíen y otras autentifiquen que es cierto lo que dicen, no le sirven las testimoniadas. La sanción que les pueden imponer a quienes incumplan la orden es elevada.

Como es natural, el Corregidor de Andújar contesta el 16 de agosto a Granada; notificándole que ha tomado medidas sobre el tema, en relación a la orden recibida de ella.

Pasaran seis años hasta que el Hermano Mayor, del momento de la supresión, marqués de Bilanos, con fecha 16 de junio de 1779, solicite la intervención del Presidente de la Chancillería, Jerónimo Velarde y Sola, para restituir las cofradías, de lo que más adelante nos ocuparemos.

Sin embargo, mientras que las hermandades bajo la advocación de la Virgen de la Cabeza estaban suspendidas en sus funciones y no podían asistir a la romería, ésta se seguirá celebrando, gracias a su carácter popular. Aunque con menos romeros y sin la brillantez acostumbrada. Así el Ayuntamiento en abril de 1773 acordó enviar una autoridad a mantener el orden en la fiesta:

«En este cabildo la ciudad dijo que respecto a no suvir a el Santuario de Ntra. Sra. de la caveza para la quietud de los que suben en romeria por no concurrir las cofradías (...) acuerdo suba a dicha festividad el Algaucil mayor de el campo con cuatro guardias y dos soldados y para el costo de su manutención se les libre en los efectos de penas de camara o en alimentos ciento ochenta Reales de Vellon» (Archivo Municipal de Andújar. Caja, 3406).

En el anterior acuerdo hay una diferencia con respecto a la costumbre de ir la autoridad civil a la romería, para imponer el orden público. Lo normal era que uno o varios de los Capitulares, acompañando al Corregidor o solos, hicieran acto de presencia. A partir de ahora será el Alguacil Mayor del Campo quien ejerza de autoridad principal, salvo el año 1777; que por

iniciativa del Sr. Corregidor el Cabildo delegue en él, ofreciéndole la considerable cantidad de ochocientos reales:

«Por el Sr. Corregidor se hizo presente a la Ciudad estar proxima la festividad de nuestra Sra. de la Caveza en su Santuario de este termino para hacer animo de pasar a ella resuelva lo que tenga por conveniente y oido y entendido por la Ciudad dijo que por ahora suspende el pasar a este Santuario a la referida festividad y que dicho Sr. Corregidor si lo tuviese por conveniente pase a la referida fiesta y sino nombre persona que lo ejcute y se pase termino de este acuerdo a la Junta de Propios y Arbitrios para que pasado su Señoria a dicha fiesta se le entreguen los ochocientos reales que estan señalados en el Reglamento y si pasase el Alguacil mayor del campo los trescientos y asi lo acuerdo» (Archivo Municipal de Andújar. Caja, 3406).

Mientras que en Andújar el Ayuntamiento está pensando en cómo atender, cada año, la necesidad de enviar a la romería a algunas personas para controlar el orden público, en las cofradías se plantean su presente y futuro. En la de Rute (Córdoba), su Hermano Mayor, Juan de Piedra y Arcos (1762-1791):

«(...) Durante los nueve años que estuvo en vigencia este decreto D. Juan de Piedra, desde una fe difícilmente de igualar, desplegó una actividad y tesón extraordinarios con lo que consiguió que la Cofradía no se deshiciera, como ocurrió en muchos pueblos, manteniendo viva la llama de la devoción a la Virgen de la Cabeza(...)» (GARCÍA ITURRIAGA, 1996).

La cofradía de Andújar sufrió la crisis propia de la situación creada, como las demás. Aunque por las relaciones de Hermanos Mayores que conocemos (GÓMEZ MARTÍNEZ (a), 2002: 249-250), en el periodo 1773-1782 se designaron cada año a uno, cosa que nos parece extraña, y más cuando por la carta que en 1779 envía el Marqués de Vilanos, Juan de Mata Oca y Velasco (GARCÍA ITURRIAGA, 1996) a la Chancillería de Granada solicitando el restablecimiento de la cofradía; en la que dice ser el Hermano Mayor cuando se suspendió, no apareciendo en ese año su nombre, sino el de Manuel de Cañete. Por otro lado, qué sentido tenía nombrar cada anualidad uno nuevo sino podrá ejercer las funciones propias del cargo; salvo que extraoficialmente la cofradía siguiera funcionando, asistiendo a la romería, pero sin carácter institucional; no llevando estandarte, banderas y demás insignias individuales. Nada que pudiera hacer pensar externamente que se trataba de una cofradía. Aunque se trata de una mera hipótesis, es necesaria

hacerla en el análisis que nos ocupa, con el fin de acercarnos a la posible realidad hasta que surja la documentación que aclare esta duda.

Pensamos que la relación de Hermanos Mayores, antes señalada, está equivocada; porque de lo que no hay duda es que el marqués no miente cuando dice haber ocupado dicho cargo. Sí sabemos, por la misma lista de éstos, que en 1783, primera romería de la restauración, él aparece desempeñándolo. Posiblemente mantuvo el cargo, por ser quien años antes había promovido la vuelta a la normalidad de las cofradías:

«Ilmo. Sr.

Muy Señor mio y de mi mayor Veneración: Al tiempo que se expidió la Orden prohibiendo a todas las Cofradías y Hermandades de Ntra. Señora de la Cabeza el subir al Santuario que se halla en Sierra Morena de este Termino a celebrar su fiesta me hallaba de Hermano Mayor de la de esta Ciudad, con cuió motibo con la voz de esta, entablé recurso ante S. M. Y Sres. de su Real y Supremo Consejo de Castilla a fin de que se nos concediese permiso para continuar en devoción tan util, y nada perjudicial, en el que últimamente se suplico remitiesen el expediente al Ynforme de V. S. Y. en que funda la Hermandad la esperanza de su logro, Y siendo Instancia al parecer regular y arreglada Considero abra tenido efecto, en cuió caso acudo al favor de V. S. Y. suplicándole con el mayor rendimiento por mi y a nombre de toda la cofradía se sirva aplicar su poderoso Influxo a fin de que se Consiga el deseado fin que solo nos promueve a el, el afecto y devocion a ntra. Patrona y que no tenga mas decadencia el Culto de Santuario tan deboto como se ba experimentando desde que se ordeno la suspensión, como podra V. S. Y. acreditar con Informes del Diocesano el Caballero Corregidor de esta, o de quien tenga por Conveniente (...)» (Real Chancillería de Granada).

Si leemos con atención el anterior texto, vemos que el Marqués de Vilanos había interpuesto un recurso ante el Rey y su Real Consejo para que les autorizaran continuar en su actividad a la cofradía, solicitando a su vez le enviaran el expediente a la Chancillería, para que el Presidente influjera para conseguir: «(...) que no tenga mas decadencia el Culto de Santuario tan deboto (...)» (Real Chancillería de Granada).

El recurso del referido marqués debió presentarse en 1777, según las referencias que se hacen en el siguiente documento:

«A don Carlos por la Gracia de Dios, Rey de etc... Por cuanto por parte de D. Juan de Mata Oca y Velasco, Marqués de Bilanos, Hermano

Mayor de la Cofradía de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena, en el término de la ciudad de Andújar, se presentó ante los de nuestro Consejo, el 10 de septiembre de 1777, la petición siguiente:

Pedro García Fuentes, en nombre de Juan de Mata Oca y Velasco, Marqués de Bilanos, D. Luis Jurado y Cárdenas, Marqués de Santa Rita, D. Félix de Tavira, Marqués del Cerro de la Cabeza, D. Antonio Pérez de Vargas y demás individuos cofrades de Ntra. Señora de la Cabeza, de la ciudad de Andújar, a quienes represento en debida, ante V.A. por el recurso que más haya lugar, parezco y digo que, que en pasado de 1774, se hizo saber a mis partes, cierta Orden de V.A., comunicada por el presidente de la Cancillería de Granada, por la que cesase, como las demás Cofradías, que pasaban de setenta, a subir, a subir en Romería a dicho Santuario entregase las Constituciones, motivándose esta prohibición en los escándalos que se causaban en una feria de mulas que celebraba, cuyos contratos para las ventas embebían algunas ofensas a Dios.

Obedecida la Orden y entregados sin dilación los Estatutos al Corredor de Andújar, cesada la celebridad de la feria y los actos de la Cofradía, persuadidos de haberse extinguido por la citada Orden, la experiencia ha demostrado que, a instancia de la Cofradía de Santa Fe, que es la más moderna, tuvo a bien el Consejo aprobarle sus Constituciones, entre las que es una la de que pueda pasar en Romería a celebrar dicha fiesta, siendo la única que hoy, entre tantas goza de esta gracia, en cuya visita se suscitó en mi parte el fervoroso deseo de promover igual solución para continuar en los antiguos cultos que siempre se han tributado a tan soberana Madre, haciendo presente la justificación de V.A.» (CURIEL, 1995: 129-130).

El anterior escrito incluye la indicación de que la cofradía de Santa Fe era la primera que vio como sus estatutos eran aprobados por la autoridad civil y por tanto podría asistir ya a la romería, mientras que la de Andújar aún esperaba. Además de lo dicho incluía una serie de consideraciones sobre la historia de la Virgen de la Cabeza, su cofradía y romería.

La solicitud vista tuvo su efecto: «Vista la petición con los nuevos Estatutos por los señores del Real Consejo, mandaron, por Real Decreto de dos de junio de 1779, que la Real Cancillería de Granada hiciese un informe sobre la situación, y que teniendo en cuenta la conveniencia de la continuidad de la Cofradía, propusiese en qué términos, con las correcciones que estimase en las anteriores Ordenanzas.

En su cumplimiento, la Real Cancillería, a quince de noviembre 1780, envió al Consejo el nuevo texto, para que dispusiese lo que estimase oportuno y conveniente» (CURIEL, 1995: 131).

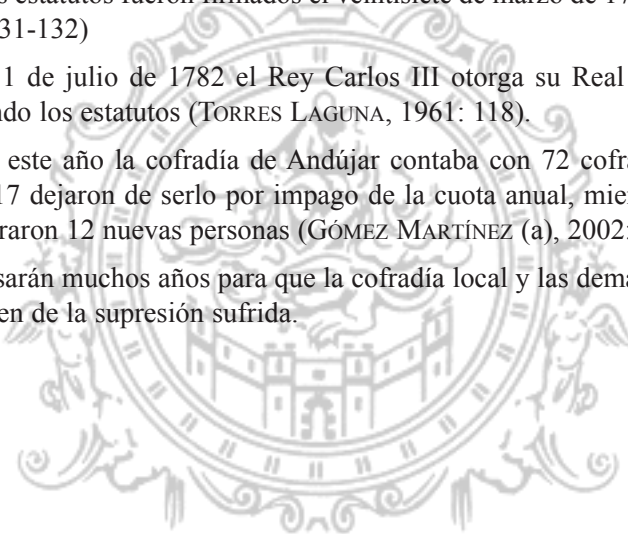
Los nuevos estatutos tenían 27 capítulos, en ellos se regulaba el culto, las funciones sagradas, tales como novenas y sobre todo, la Romería de abril, las prácticas de las virtudes cristianas, caridad con los pobres y necesitados, sufragio por los difuntos, en especial a los fallecidos en la sierra. En el último capítulo se deja la jurisdicción de la cofradía en manos del Sr. Corregidor, en nombre de Su Majestad.

Los estatutos fueron firmados el veintisiete de marzo de 1780 (CURIEL, 1995: 131-132)

El 1 de julio de 1782 el Rey Carlos III otorga su Real Pragmática aprobando los estatutos (TORRES LAGUNA, 1961: 118).

En este año la cofradía de Andújar contaba con 72 cofrades, de los cuales 17 dejaron de serlo por impago de la cuota anual, mientras que se incorporaron 12 nuevas personas (GÓMEZ MARTÍNEZ (a), 2002: 159).

Pasarán muchos años para que la cofradía local y las demás filiales se recuperen de la supresión sufrida.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Archivo Municipal de Andújar. Caja 3405, f/n.º, día 23 y Caja 3406, f. s/n.º.
- Archivo de la Real Chancillería de Granada. Expediente 321-4419-63 (hojas sin numerar).
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel: *La Represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Biblioteca de Bolsillo. Universidad de Granada. Motril, 2002.
- CURIEL, Arturo: *Ntra. Sra. de la Cabeza y sus Cofradías*. Secretariado de Misiones Trinitarias. Marmolejo, 1995.
- FRÍAS MARÍN, Rafael: *Las cofradías y el Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza en el siglo XVI*. Asociación Cultural Altozano. Marmolejo, 1997.
- GARCÍA ITURRIAGA, Manuel. «Apogeo y crisis de la Cofradía de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVIII». En *Morenita*. Real Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Rute. Rute, 1996.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique (a). *La Virgen de la Cabeza: Leyenda, historia y actualidad*. Colección El Madero. Editorial Jabalruz. Torredonjimeno, 2002.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique (b). «Fe y religiosidad popular en las fiestas de Andújar durante el siglo XVII». *Discurso de Ingreso en el Instituto de Estudios Giennenses*. Diputación Provincial de Jaén. I.E.G. Jaén, 2002.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique: Los Estatutos de la Edad Moderna de la Cofradía de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Año 1505. Estudio y Análisis. Estatutos de la Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Stma. Virgen de la Cabeza. Andújar 1505. Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Santísima Virgen de la Cabeza. Andújar, 2005.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Enrique. «El Cerro de la Cabeza». *Semanario Andújar Información*. Publicaciones del Sur. N.º 371. Andújar, 2007.
- MORALES ÁLVAREZ, Manuel. *Notas para la historia de Utrera. Volumen III*. Consolación, 2. Caja Rural de Utrera. Utrera 1997. (Información de la historiadora Carmen Medina).
- PÉREZ GUZMÁN, Bartolomé. *Tratado del Aparecimiento de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Año 1745. Edición facsímil. Centro de Estudios Marianos sobre Sierra Morena «Historiador Salcedo Olid», Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía y Comunidad de Monjas Trinitarias Contemplativas de Andújar. Andújar, 1999.
- TORRES LAGUNA, Carlos de. *La Morenita y su Santuario. Libro III de la Historia de Andújar*. Madrid, 1961.



# ANTIGÜEDAD Y RAÍCES MEDIEVALES DE LA COFRADÍA DE NUESTRO PADRE JESÚS NAZARENO DE ÚBEDA

Por *Jesús López Román*  
Profesor Titular de Universidad

## RESUMEN

El trabajo que exponemos aborda el origen y evolución de las procesiones de Semana Santa en un contexto histórico-geográfico que supera el meramente local de Úbeda (Jaén) para encuadrarlo en el reino hispánico medieval de Castilla. Éste, a su vez, estaba inmerso en el entusiasmo religioso que habían provocado las cruzadas en toda la cristiandad.

Casi todos los especialistas suelen situar el origen de dichas procesiones en el siglo XVI o en la segunda mitad del XV haciendo difuminadas alusiones, en muy pocos casos, a épocas anteriores. Ello, quizás, sea debido a la ausencia casi total de fuentes documentales referidas a este fenómeno religioso en ese periodo de tiempo. No obstante, entendemos que, sin renunciar al rigor de la metodología científica, existen otras fuentes que pueden

## Abstract

The present work studies the origin and the evolution of the processions –religious parades– that take place during the Holy Week, in a historical and geographical context. This context extends beyond the merely local one in Úbeda (Jaén), to the Hispanic medieval kingdom of Castille. The kingdom itself was immersed in the religious enthusiasm aroused by the Crusades throughout the Christendom.

Nearly all the specialists usually situate the origin of these processions in the 16<sup>th</sup> century or in the second half of the 15<sup>th</sup> century, making vague allusions, in a few cases, to earlier periods. This can be due



arrojar luz suficiente para indagar en los siglos XIII y XIV.

Utilizando fuentes documentales, epigráficas, arquitectónicas y simbólicas analizamos el origen y evolución de las procesiones de Semana Santa a partir del siglo XIII. Concluimos el trabajo afirmando, con pruebas sólidas y contrastables, que la más antigua de las actualmente existentes en Úbeda es la de Nuestro Padre Jesús Nazareno.

Esta cofradía ha sabido conservar el legado de la primitiva procesión de flagelantes de la «Vera Cruz» iniciada en el último tercio del siglo XIII y continúa manifestándolo en el amanecer de cada Viernes Santo.

to the almost total lack of documentary sources upon this religious demonstration in that period. Nevertheless, we understand –relying on the exactness of scientific methodology –that other existing sources can throw enough light to justify the investigation in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries.

Using documentary, epigraphical, architectural and symbolic sources, we analyse the origin and the evolution of the Holy Week processions from the 13<sup>th</sup> century onwards. The essay concludes, on sound demonstrable evidences, that the oldest of the processions existing nowadays in Úbeda, is the one of Nuestro Padre Jesús Nazareno. This brotherhood has been able to preserve the legacy of the original procession of flagellants of the Vera Cruz (the True Cross), created in last third of the 13<sup>th</sup> century and still parading all dawn every Holy Friday.

## INTRODUCCIÓN

**E**l trabajo que, a continuación, presentamos solo tiene una finalidad: intentar contribuir al esclarecimiento de la verdad histórica y analizar los orígenes de la Semana Santa de Úbeda. La polémica está muy lejos de nuestras intenciones.

Tratamos de estudiar la génesis de las procesiones penitenciales o pasionistas y su evolución a partir del siglo XIII. Úbeda es un prodigio rena-

centista pero, quizás, ha quedado en la penumbra su pasado medieval que por ser tan lejano participa del encanto de lo desconocido y de lo mágico.

La ausencia de documentación ha de ser suplida por el análisis concienzudo y detenido de las pocas huellas e indicios que quedan. Sin embargo, la intuición histórica, basada en tales huellas, no debe desembocar en la fantasía histórica.

Pretendemos mantener en todo momento el equilibrio que marcan las más elementales normas de la lógica y del sentido común y si realizamos una inferencia histórica lo hacemos aportando las pruebas que han permitido efectuarla. Cuando hemos encontrado algún documento que nos ha parecido básico se ha analizado escrupulosamente para desentrañar todo aquello que sirviera a nuestro trabajo de forma objetiva.

## 1. EVOLUCIÓN DE LAS PROCESIONES DE SEMANA SANTA

Cualquier persona que se interese por la evolución de las procesiones de Semana Santa puede pensar que las mismas comienzan en el Siglo XVI o quizás un poco antes debido al hecho de que la mayor parte de los trabajos publicados sobre la cuestión enfatizan esas fechas y, a lo sumo, hacen una difuminada referencia a los siglos anteriores (ARANDA DONCEL, 2001 y 2007). Ésta es una cuestión que conviene clarificar.

Las primeras noticias fidedignas y documentadas que se tienen en la cristiandad sobre procesiones penitenciales de disciplinantes o flagelantes, que posteriormente constituirán el origen de las procesiones de Semana Santa, se remontan al año 1260.

Las órdenes monásticas cristianas tenían la autoflagelación o disciplina perfectamente reglamentada y controlada para evitar abusos o desviaciones. Sin embargo, la *autoflagelación en grupo y en público*, concebida como acto penitencial y de sacrificio por los propios pecados y por los de la humanidad aparecen en el mundo cristiano, en la fecha que acabamos de indicar, como un hecho vinculado a las cruzadas y al entusiasmo religioso medieval.

Así lo entiende DICKSON (1989) al relacionar la aparición de la primera cofradía de flagelantes organizada en 1260, en la ciudad italiana de Perugia, con las cruzadas y con la orden monástico-militar del Temple. Dicha orden supo crear dentro del tejido social de los siglos XII y XIII una extensa red de

relaciones religiosas, sociopolíticas e incluso económicas. Por lo tanto, cualquier fenómeno religioso, sociopolítico, militar o artístico que se producía en Tierra Santa tenía su repercusión inmediata en la Europa cristiana.

Este formidable mecanismo de transmisión sociocultural y religioso canalizó los sentimientos de *martirio*, *sacrificio* y *penitencia*, que las cruzadas implicaban, hacia formas de religiosidad nuevas en Europa. No es de extrañar, por tanto, que en un terreno abonado o propicio floreciesen con gran potencia las ideas religiosas relacionadas con la penitencia y la expiación de los pecados propios y ajenos mediante el autocastigo corporal y el sacrificio.

### 1.1. Cofradías de flagelantes y otros penitentes

La región de Umbría, en la que se ubica Perugia, tenía una fuerte implantación templaria y había sido castigada intensamente durante los conflictos internos entre güelfos y gibelinos. Por otro lado, las noticias que llegaban de Tierra Santa, a través de la red que acabamos de describir, anunciaban otro peligro casi más inquietante que el del islam: las invasiones asiáticas protagonizadas por los mongoles. Éstos acababan de arrasar Bagdad reduciendo la ciudad a escombros y amenazaban con tomar, de modo inmediato, Jerusalén que, en esas fechas, estaba en poder de los musulmanes.

En este contexto de miedo y fervor religioso, un predicador de verbo encendido llamado Raniero Fasani consiguió movilizar a la población de Perugia en torno a la idea de penitencia rigurosa y sacrificio extremo como modo de expiar los pecados propios y los de toda la humanidad. Así surgió, en 1260, la primera cofradía o hermandad de flagelantes.

Aunque Fasani no era templario, las primeras reuniones y actos de la cofradía tenían lugar en la iglesia templaria de San Bevignate bajo el patrocinio total y absoluto de estos monjes. El gran medievalista BARBER (2001, página 218) afirma textualmente: «En Perugia, en la Umbría, la iglesia de San Bevignate construida entre 1256 y 1262 justo delante de la Porta Sole, bajo los auspicios del chambelán papal y hermano templario Bonvicino, servía de punto de reunión a las grandes procesiones de flagelantes con las que llegó a ser asociada la ciudad desde 1260 en adelante. Se creía que San Bevignate era el patrón de la flagelación penitencial y dentro de la iglesia,

al pie de un fresco del Juicio Final en el muro sur, hay representado un grupo de «disciplinati» o flagelantes entre los que se cree figura Raniero Fasani, su líder».

La cofradía adoptó el nombre de «disciplinantes de Jesucristo» y se extendió como una llamarada por Italia. Los flagelantes marchaban en procesión de pueblo en pueblo o bien dentro de un mismo pueblo e iban acompañados de todo tipo de personas: clérigos, seglares, hombres, mujeres e incluso niños de tierna edad.

Tales procesiones eran presididas por la cruz llevada por un sacerdote y por eso se les conocía también como «cruciferi». Portaban igualmente banderas, estandartes, reliquias y símbolos relacionados con la pasión y muerte del Salvador. De vez en cuando entonaban cánticos o recitaban salmos y siempre mostraban el torso desnudo y la cabeza cubierta con una capucha. En algunos casos se autoflagelaban individualmente; en otros se flagelaban alternativamente unos a otros en grupos de tres o cuatro personas y, a veces, la flagelación se practicaba en parejas de forma alternativa igualmente.

Poco tiempo después el movimiento de flagelantes o «cruciferi» se había extendido por casi toda la Europa cristiana. Sin embargo, los abusos, las desviaciones heréticas y las revueltas populares que ocasionaron provocó la prohibición por parte de la Iglesia. A pesar de ello, el precedente quedó bien arraigado en la conciencia religiosa popular de tal modo que durante el resto de la Edad Media y en los siglos posteriores se mantuvo a pesar de las múltiples prohibiciones del poder eclesiástico y del político.

A las procesiones de flagelantes iniciales se fueron añadiendo otros elementos que implican dolor físico: arrastrar gruesas cadenas con los pies; encadenarse el cuerpo; colocarse sogas en el cuello y llevar pesadas cruces sobre los hombros. *De acuerdo con ello, las cofradías de flagelantes evolucionaron hacia las cofradías de penitencia en general.*

El fenómeno de las cofradías o hermandades flagelantes se ha mantenido en España e Italia hasta comienzos del siglo XIX. Actualmente persiste la tradición de la autoflagelación en algunas poblaciones de las regiones de Toscana y Sicilia (Italia) y en una localidad española: San Vicente de la Sonsierra de la provincia de Logroño. En esta localidad riojana aún perdura una cofradía denominada de la «Santa Vera Cruz de los disciplinantes» en cuyo seno se agrupan los popularmente conocidos «PICAOS», que no son

otra cosa que cofrades que practican la autoflagelación en las procesiones a las que asiste la cofradía. Van vestidos con una túnica blanca y un gran recuadro recortado en la misma deja toda la espalda descubierta; los pies descalzos y una pesada madeja de cuerdas con las que se azotan.

La cofradía acompaña a diversas imágenes que procesionan en la tarde y noche del Jueves Santo y durante el Vía Crucis del Viernes Santo. Del mismo modo lo hace en las dos festividades en honor de la Cruz: 3 de mayo si es domingo o bien el siguiente domingo y 14 de septiembre si es domingo o bien el siguiente. El día 3 de mayo corresponde al hallazgo de la Vera Cruz y el 14 de septiembre a la exaltación de la Cruz.

*Este hecho es relevante para nuestro trabajo y demuestra que flagelantes y simbolismo de la Cruz van estrechamente unidos.*

En las procesiones en las que intervienen los «picaos», cuando aparecen los hematomas en la espalda, otro cofrade que acompaña al disciplinante golpea con cuidado los sitios afectados de la espalda con pequeños cristales que van incrustados en una bola de cera. De este modo, brota la sangre y evita posibles complicaciones posteriores. Naturalmente, en nuestros días, todo ello está rigurosamente controlado por la jerarquía eclesiástica que selecciona previamente a los flagelantes o «picaos» para evitar desviaciones que no correspondan a los auténticos sentimientos cristianos.

San Vicente de la Sonsierra es una pequeña localidad que se encuentra a unos nueve kilómetros del pueblo de San Asensio, también de la Rioja. Pues bien, uno de los historiadores más exigentes en relación con la localización de sitios templarios en España (MARTÍNEZ DÍEZ, 2001, página 115) da por seguro la presencia de esta orden monástico-militar en San Asensio. Concretamente les asigna unas heredades, que actualmente constituyen un despoblado en Villamezquina, junto a San Asensio. Además, este mismo autor (MARTÍNEZ DÍEZ, 2001, páginas 113-115) considera que la encomienda templaria de Alcanadre, también en la Rioja y a unos 57 kilómetros de San Vicente de la Sonsierra, fue una de las más importantes de los reinos hispánicos medievales.

Estos datos indican que la red religiosa y social templaria extendió las cofradías de flagelantes, que ellos habían patrocinado y fomentado en la ciudad italiana de Perugia en 1260, a todos sus dominios y zonas de influencia, incluida, como es lógico, España.

Las reiteradas prohibiciones de la autoflagelación pública por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles provocaron, como se dijo anteriormente, la aparición de otro tipo de actos penitenciales tales como arrastrar cadenas con los pies; encadenarse o ensogarse el cuerpo; cargar pesadas cruces de madera, etc... Con el transcurso del tiempo, todos estos tipos de penitencia estarían presentes en una misma procesión. No obstante, como ya se ha dicho la flagelación se mantuvo, a pesar de las prohibiciones, en Italia y España hasta hace relativamente poco tiempo.

No cabe duda alguna de que estas cofradías, confraternidades o hermandades así como las procesiones a las que asistían tenían un carácter penitencial. Su finalidad consistía en realizar penitencia por los pecados propios y por los de la humanidad; eran un sustitutivo de la peregrinación a Tierra Santa o de las cruzadas. El carácter penitencial va íntimamente unido al sentimiento de culpa que producen los pecados; por lo tanto, también aparece, en este tipo de manifestaciones religiosas, la expiación propiciatoria para aplacar al Todopoderoso.

Por este motivo, tales procesiones extendieron su finalidad y se realizaban cuando las calamidades caían sobre las poblaciones (pestes, epidemias, sequías, conflictos bélicos...). Pero es del todo razonable deducir que la Semana Santa era la ocasión más propicia para su realización de forma fija y periódica. De este modo los penitentes rendían homenaje a Jesucristo y recordaban al pueblo el sufrimiento y el martirio que padeció nuestro Señor en esas fechas.

#### 1.1.1. *Cofradías de flagelantes y penitentes y advocación a la Vera Cruz*

Las cofradías de flagelantes y otros penitentes medievales no llevaban imágenes o «pasos» como los de ahora. Iban presididas por la cruz y acompañadas por reliquias sagradas, símbolos de la pasión, banderas o estandartes. La cruz era, en algunos casos, un «Lignum Crucis» o relicario con un pequeño fragmento de la Vera Cruz (Verdadera Cruz); en otros casos, se portaba una copia de esta reliquia y en otros, una cruz pintada o bordada sobre un estandarte.

La advocación de estas antiquísimas cofradías penitenciales hacía referencia al símbolo cristiano por antonomasia: la Santa Cruz o Vera Cruz. Este sagrado símbolo presidía sus procesiones y era la razón de su exis-

tencia. Por todo ello, tales cofradías penitenciales fueron adquiriendo, en muchos lugares, el título o advocación de cofradías de la Vera Cruz.

La cruz, símbolo máximo del cristianismo, adquirió con las cruzadas un carácter universal y la devoción hacia ella alcanzó cotas elevadísimas. Esta devoción o veneración arranca en el Siglo IV.

Según la tradición cristiana, la cruz en la que murió Jesucristo fue hallada por Santa Elena madre del emperador Constantino y por Macario, obispo de Jerusalén, en el año 326. Este hallazgo ha sido narrado, de forma novelada, por WAUGH (2006, páginas 229-249). Dados los muchos siglos transcurridos y las vicisitudes sufridas en la ciudad santa durante los mismos, solo se tienen referencias históricas indirectas y muy influidas por la tradición y las leyendas. Santa Elena se llevó una parte de lo que, desde entonces, se llamó Vera Cruz o Santa Cruz a Constantinopla y otra parte de la misma se quedó en Jerusalén, guardada en la iglesia del Santo Sepulcro.

En el siglo V algunos fragmentos de la Vera Cruz de Jerusalén fueron trasladados a diversos lugares de la cristiandad: Roma, España, etc... En nuestro país, la tradición cuenta que un trozo de la misma fue traída, en ese siglo, por Santo Toribio que había sido guardián de las reliquias en Jerusalén. Al principio la reliquia quedó en Astorga, pero posteriormente fue trasladada al monasterio que lleva el nombre del Santo en la comarca de Liébana (Cantabria), donde actualmente es objeto de gran veneración.

Los siguientes siglos continuaban envueltos en la bruma y oscuridad históricas y por ello afloran las leyendas y tradiciones cristianas. Según estas tradiciones, la Vera Cruz de Jerusalén fue sustraída por los sasánidas y posteriormente devuelta a Jerusalén.

Transcurrido cierto tiempo después de la conquista de Jerusalén por los árabes, fue escondida y se perdió su rastro. Esta era la situación cuando los primeros cruzados tomaron al asalto la ciudad santa en el año 1099. Casi de modo inmediato la Vera Cruz fue redescubierta y se convirtió en el símbolo sagrado de los ejércitos cruzados. Era llevada por el patriarca de Jerusalén en las batallas y custodiada por una férrea guardia de caballeros templarios.

Los estatutos jerárquicos, que forman parte de la regla templaria, dicen al respecto lo siguiente: «Cuando la Santa Cruz es transportada a caballo, el comandante de Jerusalén y los diez caballeros deberían guardarla día y

noche y deberían acampar lo más cerca de la Santa Cruz que puedan mientras dure el viaje; y cada noche dos hermanos deberían montar guardia junto a la Santa Cruz» (UPTON-WARD, 2005, páginas 67 y 68).

De este modo, la Vera Cruz estuvo presente en las principales refriegas hasta que fue capturada por Saladino en la triste batalla de los altos de Hattin, los días tres y cuatro de julio de 1187. Según ROBINSON (1994, página, 170): «Saladino tuvo tiempo para ocuparse de otro asunto. El obispo de Acre había muerto en el combate y los musulmanes se habían apoderado de la reliquia de la Verdadera Cruz...» Hemos de hacer constar que, en esta ocasión, la Vera Cruz no la llevaba el Patriarca de Jerusalén por encontrarse enfermo, sino el Obispo de Acre.

La conmoción en la cristiandad, cuando se conoció esta pérdida, fue enorme y constituyó el primero de los tres grandes traumas que las cruzadas ocasionaron. El segundo fue la caída de Jerusalén y el tercero el asalto a la ciudad de San Juan de Acre que constituyó el final de aquel sueño medieval.

La toma de Constantinopla, en el año 1204 por los combatientes de la IV Cruzada proporcionó la mayor cantidad de reliquias que nadie pudiera imaginar porque en esa ciudad se guardaban muchas y entre ellas, los trozos de la Vera Cruz que santa Elena había traído personalmente.

Muchos trocitos de esta sagrada reliquia fueron adquiridos por la jerarquía eclesiástica y por las órdenes militares (Templarios y Hospitalarios). Se enviaron a las más importantes iglesias y encomiendas donde eran celosamente guardados en relicarios de joyería que formaban parte de una cruz («Lignum Crucis»). En otras ocasiones se guardaban igualmente en un valioso relicario en forma de cruz pequeña (pectoral) para ser llevada individualmente por una personalidad eclesiástica: obispos, cardenales, etc...

La devoción a la Santa Cruz era, pues, muy intensa de tal forma que presidía todos los actos religiosos solemnes e incluso tenía dos fechas dedicadas a ella en el calendario litúrgico: el tres de mayo (fiesta del hallazgo de la Santa Cruz) y el catorce de septiembre (fiesta de la exaltación de la Santa Cruz); esta última fecha era muy solemne y lo sigue siendo en el rito oriental. El nombre de Vera Cruz fue dado a gran cantidad de iglesias, ermitas, capillas, etc... En todas ellas, se guardaba un pequeño fragmento de la misma o una representación o copia de dicha reliquia sagrada.



Nos hemos detenido en estas explicaciones porque, como dijimos anteriormente, *las procesiones medievales de flagelantes y penitentes estaban asociadas a la veneración de la Vera Cruz y con el transcurrir del tiempo adoptaron ese nombre*. Las huellas de este hecho están presentes en la gran cantidad de cofradías de la Vera Cruz que aún subsisten en España. Las hay en Zamora, Benavente, Salamanca, Valladolid, Palencia, Astorga, Ávila, Cuenca, Toledo, La Rioja, Caravaca, Sevilla, Córdoba, Jaén, Baeza y en otras muchas ciudades de lo que fue el reino medieval de Castilla y León.

Por supuesto, también existió en Úbeda.

Las informaciones recogidas sobre dichas cofradías coinciden en afirmar que, en sus orígenes, fueron de flagelantes y que son las más antiguas de sus respectivas localidades. Por lo general, no se encuentran documentos directos anteriores al siglo XVI, pero existen otro tipo de pruebas no documentales que demuestran su existencia en la Edad Media.

Las primeras cofradías de este tipo fueron, como ya se ha dicho, de inspiración templaria. No obstante hay que tener en cuenta que esta orden comenzó su particular calvario en 1307 y fue *suspendida provisionalmente* en 1312 (lleva, pues, casi siete siglos en esta situación). Por lo tanto, la labor comenzada por ellos en este campo fue continuada por los *franciscanos y dominicos*. De aquí proviene la gran confusión que existe en muchos tratadistas al atribuir los orígenes de las procesiones de flagelantes o de la Vera Cruz a estas dos últimas órdenes religiosas.

Otras cofradías denominadas de la Vera Cruz fueron creadas a partir del siglo XVI. Por ejemplo, las existentes en el territorio de lo que fue el reino nazarí de Granada. No pueden ser, por motivos obvios, anteriores a 1492 fecha de la reconquista definitiva de este reino.

### 1.1.2. *Procesiones de la Vera Cruz: Periodo de esplendor y declive progresivo*

La regla templaria determina que el Jueves y Viernes Santos sean días de una especial veneración a la Santa Cruz, tal como podemos ver a continuación: «El Jueves Santo, cuando falta poco para las completas, se deberá golpear una «tabla» (trozo de madera que era golpeado con un mazo) y al oír su sonido los hermanos deberían reunirse en el palacio tal como lo harían si se hiciera sonar la campana; y el sacerdote y el clérigo también deberían ir al palacio y deberían llevar la cruz» (UPTON-WARD, 2005, página

125). Más adelante (página, 126) se dice: «El Viernes Santo, todos los hermanos deberían rezarle a la cruz con gran devoción; y cuando van a la cruz deberían ir descalzos».

La gran devoción templaria por la Vera Cruz, de la que fueron custodios directos en Tierra Santa, constituye una base sólida y verosímil para inferir que las cofradías de flagelantes o «cruciferi» que ellos patrocinaron y fomentaron, adoptaron en muchas localidades el título o advocación de la Vera Cruz.

Además, la propia regla templaria determina, como acabamos de ver, que el Jueves y Viernes Santo eran días en los que la cruz se veneraba de un modo muy especial. Por lo tanto, puede deducirse, con impecable lógica, que tales días eran los adecuados para celebrar las procesiones de flagelantes y otros penitentes. Ello no es obstáculo para admitir que también se pudiesen celebrar en los días propios de la conmemoración de la cruz como sucede actualmente en San Vicente de la Sonsierra y en aquellas fechas en las que sobrevenia una catástrofe: epidemias, peste negra, sequías, etc... En éste último caso adquirirían un carácter impetratorio o de solicitud al Altísimo para que cesara ese mal concreto (rogativas).

Del análisis de tradiciones realizado, puede establecerse que, en lo que respecta al antiguo reino de Castilla-León y a la parte de Andalucía reconquistada, la procesión de flagelantes y otros penitentes se celebraba en la tarde-noche del Jueves Santo y se prolongaba durante la madrugada del Viernes Santo.

Era, por tanto, una *procesión única* de Semana Santa y no diversificada como sucede en nuestros días. Como ya se dijo, no había imágenes sagradas ni tronos. Llevaban la Santa Cruz que la presidía junto con determinadas reliquias que se exponían a la vista del pueblo; también portaban símbolos e instrumentos de la pasión, estandartes y banderas. El pueblo, casi en su totalidad, asistía como espectador o participaba directamente en la misma. Los disciplinantes y demás penitentes iban acompañados de clérigos, personas con hachones para alumbrar, mujeres e, incluso, niños.

Durante todo el siglo XIV y en las primeras décadas del XV no aparecen documentos que prueben que la situación cambiara. Por lo tanto la hegemonía de la procesión de la «Vera Cruz» en la Semana Santa parece que fue absoluta.

Hacia la mitad del siglo xv aproximadamente aparecen en el reino hispánico de Castilla, incluida la parte de Andalucía reconquistada, otras cofradías de flagelantes y penitentes que incluían imágenes sagradas además de portar la cruz. Comienzan a coexistir con la tradicional de la Vera Cruz y le restan el protagonismo que, hasta ahora, ejercía.

Esta situación es totalmente lógica porque el final de la Edad Media se caracteriza por una *intensa decadencia del simbolismo*. La experiencia religiosa de las postrimerías del medievo era totalmente diferente a la del siglo xiii; la fe del siglo xv necesitaba otras imágenes naturalistas. El simbolismo de la cruz debía ser reforzado para provocar experiencias religiosas intensas.

Todo ello, lógicamente, se produce en un proceso lento de adaptación a las nuevas realidades. Sin embargo, este lento proceso que transcurre durante el siglo xv y la primera mitad del siglo xvi debió provocar un desplazamiento del interés tradicional por la Vera Cruz hacia las nuevas cofradías y ello implicaba obviamente pérdida de cofrades de aquella en beneficio de éstas y un trasvase de parte de su simbología y de sus tradiciones. El descenso progresivo del interés del pueblo por la procesión de la Vera Cruz hizo necesario que ésta antiquísima cofradía tuviese que incorporar otras imágenes religiosas en sus procesiones. Tales imágenes fueron un Cristo crucificado y una Virgen dolorosa, pero, a pesar de ello, el interés por esta cofradía era cada vez menor.

### 1.1.3. *La cofradía de la Vera Cruz en Úbeda*

No se sabe con exactitud si Úbeda fue reconquistada en 1233 o en 1234. RUIZ PRIETO (2006 a, página 61) y TORRES NAVARRETE (2006 a, página 17) se inclinan por el año 1234. Otros autores, entre los que mencionamos a SALVATIERRA CUENCA y GARCÍA GRANADOS (2001, página 23), afirman que tal hecho sucedió en 1233; en 1236 se delimitan los términos entre Úbeda y Baeza y más tarde, Fernando III, le concede el Fuero de Cuenca.

Se acepte una u otra fecha, lo cierto es que algunos años antes de la mitad del siglo xiii Úbeda es plenamente castellana.

Por lo tanto, la vida social, política, religiosa y cultural debió transcurrir dentro del más ortodoxo ámbito castellano-leonés. Es lógico inferir que el clero en general y las órdenes monástico-militares que, sin duda, se es-

tablecieron aquí por ser plaza fronteriza, fomentarían las nuevas formas de manifestaciones públicas religiosas que se habían extendido por toda la Europa cristiana durante la segunda mitad del siglo XIII.

Documentos no existen. Pero tampoco existen para otros aspectos incluso más importantes como son los relativos a la población y al repartimiento de casas y donadíos.

RUIZ PRIETO (2006 b, páginas 34-39) aporta solo dos documentos referidos a este hecho. Uno de ellos es una copia que «*parece* que fue sacada del original en tiempo del rey D. Alfonso XI» y el otro es del año 1377. Este último es posterior, en más de un siglo, a la reconquista y, además, muy deteriorado.

Los investigadores SALVATIERRA CUENCA y GARCÍA GRANADOS (2001, página 23) afirman lo siguiente: «Al contrario que en otras localidades no hay lista de pobladores para Úbeda, solo un documento que informa del repartimiento hecho por Fernando III a 31 pobladores de la collación de Santa María del Alcázar».

No obstante, para evitar la total penumbra histórica, debemos utilizar la lógica del sentido común y todas aquellas fuentes históricas e indicios que podamos encontrar aunque no sean documentales. No creo que sea necesario insistir mucho más en esta cuestión; tampoco creo que se infringe norma lógica alguna si establecemos un elemental silogismo. Si Úbeda fue plenamente castellana a partir de la mitad del siglo XIII y justo en esa segunda mitad tiene lugar la implantación de las cofradías de flagelantes en los reinos hispánicos, es lógico concluir que también se hizo presente, en nuestra localidad, este tipo de manifestación pública religiosa.

¡Y realmente la hubo! Fue la cofradía de la Vera Cruz de Úbeda.

Esta cofradía tuvo dos periodos en nuestra localidad como sucedió en el resto del reino hispánico de Castilla. El primero, que es el medieval, se caracteriza por la *ausencia total de documentos* que avalen su existencia; el segundo, que comienza en el siglo XVI, muestra, por el contrario, abundancia de documentos. Comenzaremos por el primer periodo.

En Segovia, a muy poca distancia del recinto amurallado, al norte de la ciudad y en campo abierto, existe una capilla o ermita mundialmente famosa llamada de la Vera Cruz que constituye uno de los ejemplos de arquitectura medieval más interesantes. La atribución de esta capilla a los

templarios es reconocida por BARBER (2001, página 218) aunque, como en la mayoría de los casos, hay divergencias sobre ello al no existir documento alguno sobre el origen de la misma. La capilla guarda un «Lignum Crucis» o relicario con un fragmento de la Vera Cruz y, como es lógico, se celebraba una procesión el Jueves Santo con los habitantes del pueblo cercano de Zamarramala. Actualmente se celebra el Viernes Santo.

Pues bien, estimados lectores, en Úbeda, a muy poca distancia del recinto amurallado, al norte de la ciudad y en campo abierto, también existió hasta hace poco tiempo otra ermita de la Vera Cruz.

Es una lástima que no quede absolutamente nada de ella, salvo el nombre de una calle en la actual barriada de San Pedro que nos indica el lugar donde se ubicaba dicha ermita. RUIZ PRIETO (2006 b, página 245) la describe así: «Este santuario existió desde tiempo inmemorial... Hemos conocido sus ruinas que existían antes de llegar del molino de Lázaro y en frente se elevaba, sobre una escalinata, una gran Cruz de piedra que se destruyó al hacer la carretera de Vilches a Almería, que pasa por aquel sitio ... Creemos que la fundación de esta ermita se debe a la piedad de los conquistadores de Úbeda en el siglo XIII».

La opinión de Ruiz Prieto coincide plenamente con la nuestra, aunque, por desgracia, nosotros no hayamos podido contemplar ni sus ruinas.

Estamos totalmente seguros, utilizando la inferencia lógico-histórica, que esta ermita fue construida por la orden monástico-militar templaria de la que, como en su momento expondremos, existen múltiples *huellas* en nuestra ciudad.

Es más que probable que en ella se custodiase un «Lignum Crucis» o relicario con un trocito de la Vera Cruz. A este respecto es curioso que TORRES NAVARRETE (2006 b, página 422) constate la existencia de un «Lignum Crucis» en el inventario de reliquias del antiguo convento Madre de Dios de las Cadenas. Este dato, que el autor toma de la Historia de Predicadores de Andalucía del Padre Lorca, puede ser significativo, aunque poco se puede probar ya que todo ello está desgraciadamente perdido.

El «Lignum Crucis» o una representación de la cruz protagonizaría la procesión penitencial del Jueves Santo por la tarde-noche durante las dos centurias posteriores a la reconquista de Úbeda. Los flagelantes y penitentes, acompañados de su cortejo, prolongaban su tormento hasta la ma-

drugada del Viernes Santo. También procesionaría en las situaciones de adversidad o calamidades (peste negra, sequía, epidemias, etc...) y en las dos festividades de la Santa Cruz: descubrimiento o invención del 3 de mayo y exaltación o triunfo del 14 de septiembre. RUIZ PRIETO (2006 b, página 246) asegura que la procesión del triunfo de la cruz continuaba celebrándose hasta algunos años antes de 1906 y que, por aquellas mismas fechas, se extinguió la cofradía de la Vera Cruz.

Durante ese primer periodo medieval que, tal vez, se prolongara hasta bien entrado el siglo xv era una procesión única en la tarde-noche del Jueves Santo que partiría de la ermita, se trasladaría a la ciudad recorriendo sus calles y recalaría en alguna iglesia o convento importante. Quizás se trasladase, un día antes, la Vera Cruz a un lugar sagrado de la ciudad y desde éste se iniciase la procesión del Jueves Santo.

El «Lignum Crucis» o una representación de la cruz, sin ningún tipo de imágenes, era portado por clérigos. La procesión se componía de flagelantes y penitentes y otras personas de toda condición social y de edades muy diversas. En la misma se exhibían reliquias, símbolos cristianos, instrumentos de la pasión, banderas y estandartes.

Tal como dijimos anteriormente, el siglo xv puede considerarse un momento histórico de transición en el que se acentúa el declive de este tipo de procesión y comienzan a aparecer otras cofradías también penitenciales con nuevas advocaciones más motivadoras para la mentalidad religiosa nueva que estaba emergiendo. Las imágenes sagradas comienzan progresivamente a aparecer en estas nuevas procesiones.

El segundo periodo que comienza entre los siglos xv y xvi se debió caracterizar por un intento de adaptarse a la nueva situación para poder proseguir su andadura histórica. A partir del siglo xvi se encuentran noticias escritas de ella.

RUIZ PRIETO (2006 b, página 258) afirma haber visto documentos, en la iglesia en San Nicolás, que atestiguan su existencia en 1540 así como el hecho de que los cofrades eran convocados en la ermita de la Vera Cruz, después de la oración, para realizar la procesión. Desde allí, bajarían al convento de la Victoria a donde habían sido trasladadas previamente las dos imágenes que, en esas fechas, pertenecían a esta cofradía. TORRES NAVARRETE (2006 c, página 193), constata, por su parte, que en 1551 estaba en plena actividad. Ninguno de estos autores dan noticias concretas del pasado

medieval de esta cofradía, aunque el segundo sí confirma el carácter de disciplinantes o flagelantes que tenían sus cofrades.

En las procesiones de la Vera Cruz de este segundo periodo podían contemplarse imágenes sagradas que por su belleza plástica conectaban con el sentimiento religioso del pueblo. Así lo afirma RUIZ PRIETO (2006 b, página 258): «En aquel tiempo se llevaba el Santo Cristo de la Vera-Cruz y la imagen de la Virgen de los Dolores de que hemos hecho mención al hablar de San Nicolás y ermita de la Vera-Cruz, al convento de la Victoria, y por ciertos motivos hubo pleito; pero siguió la costumbre hasta el año 1710». Desde este convento procesionaba por Úbeda. La cofradía, una vez perdida su esencia original, continuó como otra más en el conjunto de la Semana Santa ubetense hasta su total extinción en 1878 tal como lo expresa TORRES NAVARRETE (2006 c, página 194). Este mismo autor describe diversos pleitos en relación con la segunda sede de esta cofradía (convento de la Trinidad y convento de la Victoria), pero este asunto no afecta a nuestro trabajo.

La ermita que debió ser una auténtica joya del románico tardío quedó prácticamente en ruinas después de la invasión napoleónica, de tal modo que las dos imágenes del Santo Cristo de la Vera Cruz y la Virgen de los Dolores tuvieron que ser trasladadas a la iglesia de San Nicolás en 1814 (TORRES NAVARRETE, 2006 c, página 66).

## 1.2. Cofradías no penitenciales

A lo largo del medioevo surgió otro tipo de cofradías no penitenciales que, en algunos casos, estaban vinculadas a un gremio o asociación de trabajadores de una misma actividad laboral. Estas cofradías gremiales eran menos cerradas que los propios gremios a las que representaban y podían, en algunos casos, admitir miembros de otros gremios; incluso una persona afiliada a un gremio podía pertenecer a varias cofradías gremiales diferentes.

Las cofradías gremiales tenían carácter de ayuda y asistencia mutua entre los hermanos, aunque también practicaban la caridad en general y fomentaban actos piadosos (misas, novenas, entierros...). Adoptaban el nombre de un santo patrono o patrona y, en algunos casos, de varios simultáneamente; disponían de un altar o capilla en una iglesia o convento de la localidad y celebraban la festividad de su santo patrono con mucho fervor incluyendo una procesión. En algunos casos, procesionaban la imagen o

imágenes de su advocación otros días por las calles cercanas al lugar donde tenían su asiento o sede.

Además de estas, existían otras cofradías, igualmente no penitenciales, que alcanzaron gran importancia en el último periodo de la Edad Media. Eran cofradías de carácter eminentemente piadoso y caritativo pero no vinculadas a gremio alguno. Se solían constituir al amparo de algunas órdenes religiosas masculinas o femeninas o de otros ámbitos eclesiásticos; acentuaban los aspectos espirituales, el culto público y la caridad: asistencia a ancianos, huérfanos y personas desvalidas o sin recursos.

Al igual que las cofradías gremiales, tenían su capilla o altar en un convento o iglesia de la localidad y su santo patrono o patrona que era elegido de entre las conmemoraciones litúrgicas del Señor, de la Virgen, de los Santos o de los sagrados misterios del cristianismo. También celebraban su fiesta anual y parecidas procesiones a las de las cofradías gremiales.

### **1.3. Profunda reorganización de las cofradías en el siglo XVI. El concilio de Trento**

Como hemos visto anteriormente, durante el siglo XV y especialmente en su segunda mitad, el simbolismo medieval da paso a nuevas formas de sentimiento religioso. Se produce una intensificación del fervor hacia las imágenes sagradas. El pueblo se siente muy motivado por la contemplación de imágenes representativas de la pasión y muerte del Salvador que reflejan el dolor. Se impone progresivamente el estilo naturalista frente al simbolismo que había caracterizado a las procesiones penitenciales de los siglos anteriores.

Con este cambio de orientación religiosa comienza el siglo XVI en cuya primera mitad aparece y se desarrolla el movimiento luterano que incluye una crítica feroz al culto de las sagradas imágenes y de las reliquias.

El Concilio de Trento que se celebra como respuesta a la escisión protestante, se propone determinadas metas en relación con el culto de las sagradas imágenes. Una de ellas consiste en reafirmar la necesidad del culto a las mismas; sin embargo, el propio Concilio entiende que se han de evitar los abusos y excesos que se habían cometido en épocas anteriores. Una consecuencia inmediata de ello será que, a partir de la finalización del mismo, las autoridades eclesiásticas ejercerán un estricto *control adminis-*



*trativo* de las cofradías para adecuarlas a la nueva situación. Esto supone la redacción de nuevos estatutos y ordenanzas y su posterior aprobación canónica.

Aquí radica la diferencia esencial con respecto a la situación anterior: *las cofradías y las procesiones existían pero su reglamentación eclesiástica oficial era prácticamente inexistente*. Por este motivo, casi no existen estatutos canónicos de las cofradías anteriores al Concilio de Trento; solo se tienen «noticias» de la mayor parte de ellas, pero a la hora de aplicar el rigor del método histórico los estatutos de fundación no aparecen, ni existen testimonios fidedignos de su fecha concreta de aprobación.

El Concilio de Trento no fue un acontecimiento simple o lineal sino que estuvo sometido a múltiples interferencias y, por ello, resultó complicado y complejo. Hubo interrupciones temporales extensas; cambio de ciudad en su celebración; presiones políticas y sobre todo estuvo dirigido por cinco Papas diferentes y sucesivos: Pablo III que lo convocó e inició, Julio III, Marcelo II, Pablo IV y Pío IV que lo clausuró.

El Concilio, en síntesis, se inicia el 13 de diciembre de 1545 previa convocatoria del 22 de mayo de 1545 y finaliza el día 4 de diciembre de 1563. Estas fechas son muy importantes porque servirán de base para argumentaciones que efectuaremos posteriormente.

La parte fundamental del Concilio que afecta a nuestro trabajo es la correspondiente a la *sesión XXV*, comenzada el día 3 de diciembre de 1563 y finalizada el día siguiente 4 de diciembre de 1563. Es, por tanto, la última y en ella se promulgan importantes decretos, entre los que se incluye uno que es la clave del cambio que se ha de producir con respecto a la situación anterior. Se trata del decreto, promulgado el día 3 de diciembre de 1563, que lleva el siguiente título: LA INVOCACIÓN, VENERACIÓN Y RELIQUIAS DE LOS SANTOS Y DE LAS SAGRADAS IMÁGENES.

Comienza así: «Manda el Santo Concilio a todos los Obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar que instruyan con exactitud a los fieles, ante toda cosa, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica». A continuación reafirma la antigua doctrina de la Iglesia sobre la veneración de las imágenes de Cristo,

de la Virgen madre de Dios y de otros Santos, en tanto en cuanto tales imágenes hacen referencia a los originales representados en ellas. No obstante, advierte este decreto que se debe evitar la superstición y ahuyentar toda ganancia sórdida; también deberán vigilar los Obispos para que no se cometan abusos.

En este sentido, afirma: «pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto que nada se vea desordenado o puesto fuera de su lugar» y, por último, ordena que los Obispos sean la autoridad eclesiástica que pueda autorizar cualquier tipo de actividad relacionada con el culto y veneración de las sagradas reliquias.

Otra cuestión básica tratada, en este mismo Concilio, que influye en el desarrollo esplendoroso de las procesiones de Semana Santa es la defensa de las buenas obras para hacer méritos ante Dios. En la sesión sexta de dicho Concilio, celebrada el día 13 de enero de 1547, se afirma que el justo merece con sus buenas obras. Antes de la celebración del Concilio, Lutero había afirmado que Dios nos hace justos *sin nosotros mismos* ya que nos aplica de modo gratuito los méritos de Cristo a través de su obra redentora. Frente a esta tesis, la Iglesia Católica reafirma el mérito que tienen las buenas obras para aumentar la gracia y alcanzar la vida eterna, aunque prudentemente hace hincapié en la humildad del creyente que debe respetar la primacía de la acción divina.

Las consecuencias de esta doctrina conciliar se reflejan, como acabamos de decir, en el desarrollo espectacular de la Semana Santa en las ciudades españolas.

A partir de la finalización del Concilio se constatan los siguientes fenómenos:

- A) Las cofradías de flagelantes y otros penitentes, que existían con anterioridad al mismo, se refuerzan y potencian ya que los actos penitenciales de arrepentimiento por los pecados son considerados como obras buenas que merecen la consecución de la gracia. De este modo, se multiplican los penitentes que cargan con cruces o arrastran pesadas cadenas con los pies descalzos, además de mantenerse los flagelantes.
- B) Muchas cofradías que eran exclusivamente gremiales o bien piadoso-caritativas, comienzan a transformarse en penitenciales sin perder por ello su carácter anterior.

## 2. DETERMINACIÓN DE LA ANTIGÜEDAD DE LAS COFRADÍAS PENITENCIALES O PASIONISTAS DE ÚBEDA

Hemos llegado al punto más delicado de nuestro trabajo y por ello intentaremos abordarlo sin actitudes polémicas aunque, como es lógico, con argumentaciones rigurosas. Nuestro deseo es aportar pruebas racionales sin molestar a nadie y con la exclusiva intención de contribuir al esclarecimiento de la situación.

Ante todo, mostramos nuestro respeto y consideración por todas aquellas personas que han aportado su esfuerzo al estudio del pasado de nuestra Semana Santa. Analizar dicho pasado y plasmarlo posteriormente en un trabajo escrito es una tarea más difícil de lo que, a simple vista, pueda parecer.

También queremos manifestar nuestro afecto y aprecio por todas y cada una de las cofradías de Úbeda, porque el esplendor de nuestra Semana Santa es tarea de todas. Especialmente, deseamos expresar públicamente este sincero afecto por la querida y entrañable cofradía de Nuestra Señora de la Soledad sin la cual la Semana Santa ubetense no sería la que es.

Realizadas estas precisiones, que desde el punto de vista personal y afectivo son fundamentales para nosotros, vamos a continuar nuestra tarea.

### 2.1. Un orden de antigüedad carente de fundamentos

Algunos estudiosos de la Semana Santa de Úbeda que desean demostrar la antigüedad de determinadas cofradías (HERRADOR MARÍN, 1999) recurren siempre a unos autos y providencias de los años 1692, 1722 y 1790 que aparecen citados en RUIZ PRIETO (2006 b, páginas 256-260) y en CAZABÁN LAGUNA (1992, páginas 229-233). Analicemos lo que dice el primer autor.

Los estudiosos a los que hemos aludido mencionan el orden de antigüedad a que se refiere Ruiz Prieto pero no dicen nada acerca de la opinión que este escritor tenía sobre tales autos y providencias. El meticuloso historiador de Úbeda se muestra *receloso* y *desconfiado* con el orden de antigüedad que aparece en ellos.

Veamos algún párrafo de RUIZ PRIETO (2006 b, página 259) que demuestra lo que acabamos de afirmar: «Estas son las cofradías a que se señaló su antigüedad en 1790 e *ignoramos* los datos que se tuvieron en

cuenta». Más adelante (páginas 259 y 260) nos manifiesta su extrañeza y sus dudas sobre el rigor y la veracidad histórica de estos autos: «Además existían otras (cofradías) en aquella fecha y también *ignoramos* las causas de no haberlas incluido».

Hemos de señalar que en este orden de antigüedad que presentan tales autos y providencias solo aparecen once cofradías, mientras que Ruiz Prieto confirma la existencia, en aquellas fechas, de más de treinta a las que cita por sus nombres concretos. En este orden, además, se mezclan cofradías de todo tipo y no aparecen las fechas completas.

Por lo tanto, nos unimos a la perplejidad y a la incredulidad de Ruiz Prieto ante dicho orden de antigüedad y entendemos que carece de fiabilidad y del mínimo rigor.

A continuación comentaremos lo que expone el segundo autor.

Cazabán Laguna hace referencia a los mismos autos y providencias sin emitir su opinión sobre ellos. Ahora bien, si analizamos lo que afirma este autor, *basándose en ellos*, en relación con la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, nos encontramos con una *contradicción* sumamente interesante. Es la siguiente.

Ciñéndose a tales autos, CAZABÁN LAGUNA (1992, página 230) señala que los estatutos de esta cofradía los presentó, para su aprobación superior, *el hermano mayor Nicolás de Molina el 7 de abril de 1554*, aprobándose por el provisor D. Gabriel de Guevara.

Si estudiamos detenidamente el documento de *29 de abril de 1554* que después veremos y que la estimada *Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad presenta como prueba fundamental de su antigüedad*, encontramos contradicciones graves que *anulan por completo* el valor probatorio de los autos y providencias de 1692, 1722 y 1790.

En el folio primero de este documento de 29 de abril de 1554 aparecen representando a la cofradía de «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo»(la documentación la cita como «Cinco Plagas») las siguientes personas:

- FRANCISCO DE PERALEDA (PRIOSTE o HERMANO MAYOR)
- SEBASTIÁN DE CÓRDOBA (PRIOSTE o HERMANO MAYOR)
- FRANCISCO DE PALADINES (ALCALDE DE LA COFRADÍA)

- ALONSO DE RIBERA (ALCALDE DE LA COFRADÍA)
- PEDRO PRIETO (MAYORDOMO DE LA COFRADÍA)
- JORGE DELGADO (MAYORDOMO DE LA COFRADÍA)
- JUAN DE BETETA (COFRADE Y «AVENIDOR»)

En el mismo folio se especifica que ellos habían fundado dicha cofradía («avían fecho e ordenado la dicha cofradía»).

Llegados a este punto surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que en los autos y providencias a los que nos estamos refiriendo, aparezca como *hermano mayor Nicolás de Molina el 7 de abril de 1554 y pocos días después, es decir el 29 de abril de 1554*, no encontremos ni rastro de él en un documento básico de la cofradía?

Alguien nos podría contestar que, en esos pocos días, la cofradía había cambiado de prioste o hermano mayor.

Pero esta contestación no elimina la contradicción que continúa existiendo. En efecto, los siete representantes que aparecen en el documento de 29 de abril de 1554 afirman categóricamente que ellos habían fundado la cofradía, luego es imposible de todo punto que Nicolás de Molina fuese la persona que, el 7 de abril de 1554 y en calidad de hermano mayor, presentase a la aprobación superior los estatutos fundacionales de esta cofradía.

Además de tan grave contradicción, hemos detectado algún otro error en las fechas de fundación que ofrecen los autos y providencias mencionados. Por ejemplo, la fecha de autorización de D. Bernardo de Rojas y Sandoval de la Cofradía de Nuestro Padre Jesús de Nazareno. En ellos aparece como fecha la de 13 de mayo de 1577 (CAZABÁN LAGUNA, 1992, página 232) y es de todos conocido que la fecha correcta es la de 13 de marzo de 1577.

Lo que acabamos de exponer es más que suficiente para concluir, con todo respeto, que el *orden de antigüedad de las cofradías de Úbeda basado en los citados autos y providencias carece de valor histórico y desde el punto de vista jurídico-administrativo es nulo de pleno derecho.*

## 2.2. El documento de 29 de abril de 1554

Este documento se encuentra depositado en el Archivo Histórico de Úbeda y según las informaciones recogidas en el mismo puede ser consul-

tado por los investigadores en el fondo de protocolos notariales-Úbeda; legajo 12 - Pedro de Molina; folios 627 -r al 629 -v.

Es la pieza básica y clave que algunos estudiosos utilizan para intentar probar que la entrañable y actual cofradía de Nuestra Señora de la Soledad tiene unos *estatutos canónicos de fundación* más antiguos que los de la de Nuestro Padre Jesús de Nazareno. El resto de las supuestas pruebas no las comentamos dada la escasa consistencia histórica de las mismas.

Del análisis de contenido de este documento pueden extraerse las siguientes conclusiones:

A) *ES UN DOCUMENTO-CONTRATO O CONVENIO PARA ESTABLECER EL ASIENTO O SEDE DE UNA COFRADÍA EN EL MONASTERIO O COVENTO DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED*

La lectura objetiva y sin apasionamiento de este documento demuestra que el mismo *no contiene los estatutos* canónicos de fundación de cofradía alguna, ni tampoco constituye un conjunto de ordenanzas o constituciones fundacionales.

Se trata simplemente de un acuerdo o compromiso entre una cofradía denominada «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y las Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo» y la comunidad religiosa del monasterio o convento de Nuestra Señora de la Merced de Úbeda. En tal acuerdo se reflejan una serie de derechos y obligaciones por ambas partes.

En algunos pasajes del documento se alude a que «habían hecho ciertas ordenanzas»; «efectuado lo que estaba acordado en las dichas constituciones y ordenanzas»; «en las dichas constituciones»; «en las ordenanzas de dicha cofradía». Sin embargo, en el documento analizado no aparece ninguna de estas ordenanzas o constituciones; ni la fecha de su redacción; ni el articulado de las mismas; ni su naturaleza y finalidad. En otras palabras, cualquier persona que lea este documento constatará que *no contiene los estatutos* canónicos de constitución o fundación de una cofradía.

Solo encontramos unas condiciones reguladoras de derechos y deberes entre los representantes de una comunidad religiosa y los de una cofradía con la finalidad de establecer el asiento o sede de la misma en la iglesia de esa comunidad.

B) *EXISTENCIA DE OTRA COFRADÍA DIFERENTE, AUNQUE DE PARECIDA ADVOCACIÓN, EN EL MISMO MONASTERIO.*

Al leer el documento que estamos comentando aparece otra cuestión interesante. En dicho monasterio «hay otra cofradía que es más antigua». Esta afirmación es incuestionable de modo que ningún autor puede negarla. En efecto, el documento establece el modo de portar las varas del paño (palio del Santísimo Sacramento) para evitar posibles fricciones entre estas dos cofradías: el Jueves Santo las pueden llevar los de una cofradía y el Viernes Santo los de la otra; también se indica la posibilidad de que se repartan dichas varas entre los miembros de las dos cofradías durante ambos días.

Parecen existir discrepancias entre algunos investigadores sobre el tipo de imágenes que existían en dicho monasterio, pero el hecho de la existencia de dos cofradías en el mismo acabamos de demostrarlo.

El riguroso investigador TORRES NAVARRETE (2006 c, página 174) hace referencia a otra cofradía con sede en ese mismo monasterio. Se trata de la de «Nuestra Señora en su Quinta Angustia», también denominada «Nuestra Señora de la Piedad» que tenía su propia capilla-entierro en este mismo monasterio. Torres Navarrete afirma que el prioste de la cofradía de «Nuestra Señora de la Soledad» de Sabiote, D. Luis Antolino o Antolinez, suscribió, el 29 de septiembre de 1561 ante el escribano Antón de Cazorla, un contrato con el escultor Diego Rodríguez de Salamanca para tallar una imagen igual a la existente en el citado monasterio: «una imagen de Nuestra Señora con un Cristo en su regazo y en su Quinta Angustia».

Se trate de una sola imagen para dos cofradías diferentes o de dos imágenes, lo que se deduce claramente del título o advocación de ambas cofradías es que la imagen o imágenes en cuestión deberían parecerse más a una «Piedad» o Virgen de las Angustias que a una Virgen de la Soledad.

En efecto, la advocación de «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y las Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo», por una parte, y la de «Nuestra Señora en su Quinta Angustia», por otra, *exigen* que el cuerpo de Jesucristo muerto esté sobre el regazo de su Madre.

La intensa proliferación de imágenes de la Virgen de las Angustias era un hecho normal en el siglo XVI. Recordemos al respecto que el genial Miguel Ángel Buonarroti había esculpido su famosa «Pietà» en el año 1499 y, por lo tanto, aquella sobrecogedora imagen de la Virgen con Jesucristo

muerto en su regazo se había difundido por todos los rincones de la cristiandad.

La advocación o referencia a «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y las Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo» plantea una serie de interrogantes que dejo a la consideración de otras personas que deseen interesarse por el tema. *Explicar de modo riguroso y documentado, la evolución desde la primitiva imagen de la Virgen con Jesucristo muerto en su regazo hasta la imagen actual de la Soledad sin su Hijo es todo un reto.*

### C) NATURALEZA NO PENITENCIAL DE ESTA COFRADÍA

Una reflexión atenta sobre el documento desvela que la cofradía a la que se refiere no presentaba rasgo alguno penitencial. Debería pertenecer, por tanto, a las de tipo gremial o piadoso-caritativas de las que hemos hablado en otro lugar de este trabajo. No se aprecian obligaciones para los cofrades de naturaleza penitencial en el sentido estricto o etimológico de la palabra. «Paenitere» significa arrepentirse, lamentarse, expiar las culpas y pecados; por el contrario, la totalidad de las obligaciones que se señalan son de tipo piadoso y caritativo.

A todo ello se une otro hecho destacable: el tipo de procesión que se describe tampoco era penitencial sino que estaba estrechamente vinculada con los actos litúrgicos de adoración del Santísimo Sacramento.

### D) REGULACIÓN EXCLUSIVA DE LA PROCESIÓN POR PARTE DE LOS RELIGIOSOS DEL MONASTERIO QUE, ADEMÁS, ERAN LOS PROPIETARIOS DE LA IMAGEN

El documento que estamos analizando refleja, de modo claro, que la procesión del Jueves Santo la organiza la comunidad de religiosos y no la cofradía. Esta cuestión queda demostrada, además, por el hecho de que en dicho documento se establecen las condiciones en que tendrá lugar la misma: saldrán el comendador y seis frailes; se hará el Jueves Santo por la noche; los cofrades la acompañarán «sin que les den interés alguno por ello»; volverán al monasterio.

Cuando se lee el documento se percibe que la cofradía no tenía autonomía para establecer ni el más mínimo requisito en orden a regular la procesión en la que participaba.

A este dato se ha de añadir el hecho importantísimo de que las imágenes que intervenían en la procesión (la del «crucifijo e la de Nuestra



Señora, que están en la dicha iglesia») eran propiedad de los religiosos. Por esa razón, tales religiosos «les conceden e dan licencia» para que puedan sacarlas en dicha procesión y en cualquier otra ocasión que fuese menester.

En resumen: a diferencia de otras cofradías, como después veremos, la de «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo» no parece que estaba consolidada ni disfrutaba de la autonomía de aquellas que poseían unos estatutos propios y oficialmente establecidos.

#### E) OTRAS CONSIDERACIONES

En un documento posterior correspondiente al 14 de abril de 1613 que según TORRES NAVARRETE (2006 c, página 175) está contenido en el legajo 696 del Archivo Histórico de Úbeda se hace referencia a la cofradía que se denomina «Nuestra Señora de la Soledad» simplemente.

En dicho documento, cuya transcripción y fotocopia se encuentran en el libro de MORENO SILES (2000, páginas 66-70) se refleja, entre otros acuerdos, lo siguiente: «...al tiempo y quando se fundó la dha cofradía en el dicho convento *hicieron ciertas escrituras en razón del sitio y lugar a la dicha cofradía se le avía de dar en dicho convento ..... y asimismo la dicha cofradía se obliga a que adelante ..... pagarán al dicho convento siento y cuatro reales que por las dichas escrituras antiguas está obligada la dicha cofradía a la paga de ellos por razón de las missas que se dizen en cada una semana en el dicho convento por las Ánimas del Purgatorio*».

Aquí surge otro interrogante histórico de gran envergadura.

¿Esta cofradía de «Nuestra Señora de la Soledad», reflejada en el documento de 14 de abril de abril de 1613, es la misma a la que se refiere el documento de 29 de abril de 1554 que estamos comentando?

Parece que *no* por las siguientes razones:

El documento de 29 de abril de 1554 es, como hemos dicho, un documento de asiento o sede y en él se indica el *sitio y lugar* que la cofradía debería ocupar en el convento o monasterio, le conceden licencia para edificar una capilla, le asignan tres sepulturas, se especifican las misas y vigi-lias que se deberían celebrar por los cofrades difuntos, etc... *Pero en ningún lugar de este documento o escrituras, hechas en razón del sitio que dicha*

*cofradía debía ocupar en el convento, se menciona la obligación de pagar a la comunidad religiosa ciento cuatro reales por las misas que se celebran, cada semana, en el mismo por las Ánimas del Purgatorio.*

Por otra parte, en el documento de 14 de abril de 1613 advertían que las cobrarían por la vía ejecutiva si no se pagaban puntualmente.

Es evidente que, tratándose de dinero y para poder realizar una advertencia de ese tipo, el compromiso previo debería aparecer de forma explícita y por escrito en las citadas escrituras en las que se asignaba el sitio y lugar a la cofradía en el convento o monasterio. Además, se dice «que por las dichas escrituras antiguas está obligada la dicha cofradía a la paga de ellos».

*Sin embargo, en las escrituras de asiento o sede de 29 de abril de 1554 no se menciona absolutamente nada sobre este asunto.*

El análisis objetivo del contenido de los dos documentos mencionados nos lleva a la conclusión de que la cofradía de «Nuestra Señora de la Soledad» que aparece en el que está fechado el día 14 de abril de 1613 *no tiene relación* con la cofradía de «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y las Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo» a la que se refiere el otro documento de 29 de abril de 1554.

Para demostrar lo contrario, sería necesario que existiesen actas de la cofradía que *pudiesen* explicar la grave contradicción que hemos señalado y el *cambio radical* de la denominación o advocación que se produce entre estas dos fechas.

Pero lamentablemente no existen actas.

### **2.3. La antigüedad de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno demostrada mediante sus estatutos canónicos. Naturaleza penitencial desde sus orígenes**

La gran devoción ubetense por el «Dulce Nombre de Jesús» recogida por TORRES NAVARRETE (2006 c, página 163) tiene su origen en la Edad Media. Posteriormente dedicaremos un epígrafe al cristograma o monograma Sagrado de Jesús por ser parte del legado antiquísimo que nuestra cofradía recoge en el siglo XV y ha sabido mantener hasta nuestros días. Según el autor que acabamos de mencionar, varias eran las iglesias y conventos de Úbeda en las que se veneraba la imagen de Jesús con la cruz a

cuestas: convento de la Santísima Trinidad; iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos (posteriormente la imagen pasa al convento de San Andrés), parroquia de San Isidoro; convento de San Francisco de Asís; convento de la Victoria y convento de las Descalzas. *Todas ellas eran conocidas por el título de Dulce Jesús o Jesús Nazareno.*

De las imágenes sagradas que hemos citado solo hay dos relacionadas con nuestra cofradía: la que se veneraba en la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos que después pasó al convento de los dominicos de San Andrés y la del convento de la Santísima Trinidad.

La imagen de la iglesia de Santo Domingo, según TORRES NAVARRETE (2006 c, página 163) es de comienzos del siglo XVI. Nuestra opinión, sin embargo, difiere y creemos que pudo haber existido en el siglo XV.

La mencionada imagen del Dulce Nombre de Jesús o Jesús Nazareno fue trasladada, para mejorar las condiciones de su culto, a la iglesia del convento de San Andrés en el año 1577. El día 13 de marzo de ese mismo año son aprobados canónicamente los estatutos de fundación de esta cofradía; el 14 de junio de 1577 se aprueba la escritura-convenio de asiento en dicho convento y el 3 de marzo de 1578 la ratifica el Padre General de los Dominicos (TORRES NAVARRETE, 2006 c páginas 163 y 164).

De lo anteriormente expuesto surgen, con toda naturalidad, una serie de cuestiones que son de gran relevancia para las posteriores conclusiones.

- A) Existe una relación directa de causa-efecto entre las fechas de finalización del Concilio de Trento (diciembre de 1563) y la aprobación canónica de los estatutos de la cofradía el 13 de marzo de 1577. Esto indica que la misma tenía un alto nivel de organización ya que estuvo muy atenta al desarrollo de los acontecimientos religiosos de su época.
- B) Cualquier lector habrá deducido que la cofradía del Dulce Nombre de Jesús existía antes de la aprobación canónica de sus estatutos en 1577. De lo contrario no hubiese tenido *imagen propia y sede o asiento* en la iglesia parroquial de Santo Domingo de Silos.

En el documento de aprobación del cambio de sede o asiento y de los estatutos, firmado el 13 de marzo de 1577 por el deán D. Bernardo de Rojas y Sandoval, se hace constar que previamente el Obispado de

Jaén había pedido el consentimiento al Prior y Clérigos de la iglesia parroquial de Santo Domingo de Úbeda. Ello indica igualmente que la cofradía existía con anterioridad a esa fecha y tenía su sede o asiento en dicha iglesia.

No se han hallado estatutos anteriores bien porque no se realizaron de modo formal o bien porque se hayan perdido, pero «de facto» la cofradía existía y funcionaba desde hacía muchos años. En relación con esta cuestión, RUIZ PRIETO (2006 b, página 85) al hablar de las capillas de esta iglesia parroquial menciona una que lleva por nombre la de Nuestro Padre Jesús Nazareno y afirma: «No hemos hallado documentos que indiquen su fundación, que creemos fue en la primera mitad del siglo XV».

Es lógico pensar que en esa capilla se veneraba la sagrada imagen a la que nos estamos refiriendo hasta que fue trasladada al convento de los dominicos de San Andrés. Cuando dicha imagen salió de su capilla primitiva fue reemplazada por una imagen de Jesús pintada que servía de retablo. *La existencia de actas anteriores a Marzo de 1577 demuestra igualmente que la cofradía funcionaba con anterioridad a esa fecha.*

C) La venerada imagen de Jesús Nazareno *era propiedad* de la cofradía puesto que de lo contrario no la hubiesen podido trasladar al convento de San Andrés. Nadie les tenía que conceder licencia para disponer libremente de la imagen, ni tampoco se la prestaban cuando hacía su procesión penitencial. Este hecho demuestra que la cofradía tenía un alto grado de autonomía y que estaba totalmente consolidada. Ambas cualidades solo se consiguen después de varias décadas de adecuada organización y funcionamiento.

D) Antes de la aprobación de sus estatutos, conforme a la doctrina del Concilio de Trento, la cofradía tenía *carácter penitencial*.

Una cofradía de flagelantes no se improvisa, ni nace por la sola aprobación canónica de sus estatutos. El «reclutamiento» de flagelantes requiere una devoción muy intensa hacia una imagen sagrada concreta o un ideal cristiano sublime que conduzca a este desgarrador acto. Cuando se consultan las *actas centenarias* de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno se comprueban incluso los nombres de los «hermanos de sangre» y los «hermanos de luz» lo que atestigua que siempre

tuvo un carácter eminentemente penitencial. Ello no quiere decir, sin embargo, que careciese de componentes piadosos y caritativos; los aspectos penitenciales, piadosos y caritativos se complementaban.

E) Si el Concilio de Trento finaliza en diciembre de 1563 y los estatutos canónicos se aprueban en 1577 hemos de reconocer que la cofradía actuó con bastante diligencia para acomodarse a la legalidad eclesiástica.

Los catorce años transcurridos entre ambos acontecimientos nos pueden parecer excesivos en la época actual. Sin embargo, en el siglo XVI el ritmo de vida era lentísimo en comparación con el de nuestro tiempo. No había medios informativos; el transporte era exclusivamente de tracción animal; las vías de comunicación eran casi inexistentes y peligrosas y las infraestructuras administrativas, tanto civiles como eclesiásticas, estaban muy poco desarrolladas.

Ninguna otra cofradía actual de Úbeda tiene unos estatutos canónicos de fundación más antiguos.

El resto de la historia de nuestra cofradía es suficientemente conocido y se encuentra desarrollada en TORRES NAVARRETE (2006 c, páginas 163-170). Solo nos queda indicar que la cofradía se fusionó en 1638 con otra muy antigua y de parecida advocación: Santa Elena y Jesús Nazareno. Esta última había tenido su sede en el convento de la Santísima Trinidad. Hasta la fusión, nuestra cofradía procesionaba el Jueves Santo por la tarde, con flagelantes y otros penitentes. Después de la fusión comenzó a procesionar al amanecer del Viernes Santo, con penitentes de cruces pero sin flagelantes.

### **3. LA COFRADÍA DE NUESTRO PADRE JESÚS NAZARENO DEPOSITARIA DEL LEGADO MEDIEVAL**

Como vimos anteriormente, la cofradía de la Vera Cruz que protagonizaba en exclusiva la procesión penitencial de la Semana Santa, durante el último tercio del siglo XIII y el XIV, fue declinando progresivamente a lo largo del XV y perdiendo protagonismo en beneficio de otras cofradías también penitenciales con hermanos flagelantes y otro tipo de penitentes. Es lógico y natural que el abandonar aquella primitiva cofradía, para fundar las nuevas que iban surgiendo, los cofrades que la dejaban se llevasen parte de las reliquias, símbolos e insignias o bien las reprodujesen en las nuevas cofradías.

También hemos visto que nuestra cofradía existía y estaba consolidada en Úbeda mucho antes de que sus estatutos fuesen aprobados por la autoridad eclesiástica conforme a las directrices del Concilio de Trento. Tuvo carácter penitencial desde sus orígenes y poseía su propia imagen que se veneraba, bajo la advocación del Dulce Nombre de Jesús o Jesús Nazareno, en una capilla de la iglesia de Santo Domingo construida en el siglo xv según Ruiz Prieto.

El Dulce Nombre de Jesús ejerció, desde el siglo xii en el que San Bernardo de Claraval comienza a fomentar su culto, un fuerte impacto emocional en la mentalidad religiosa del medievo. Esta tradición que se concretaba en el cristograma o monograma sagrado (IHS) fue recogida por la cofradía, desde sus propios orígenes, manteniéndola en la actualidad.

El monograma sagrado de Jesús excitaba los sentimientos religiosos de forma intensa y ocuparía, sin lugar a dudas, un lugar importante en la primitiva procesión de flagelantes de la Vera Cruz. Posteriormente, al cambiar la mentalidad religiosa con la decadencia del simbolismo, el *monograma sagrado se mantuvo* pero los sentimientos religiosos se trasladaron hacia la imagen del Dulce Nombre de Jesús o Jesús Nazareno.

Esta imagen, con su rostro afligido y doliente, conecta directamente con la sensibilidad religiosa de los creyentes mientras que el monograma requiere, para provocar la emoción, un tipo de elaboración mental simbólica propia del medievo que al final del siglo xv estaba en plena decadencia. Por todo ello, la gran veneración del monograma sagrado que era, hablando gramaticalmente, el significante (signos o símbolos) se trasladó hacia el significado (objeto al que hacen referencia los signos o símbolos).

Nuestra cofradía no solo recogió este símbolo de la primitiva procesión medieval de flagelantes, sino que además ha sabido transmitirnos otras reliquias y símbolos que formaban parte de aquella. Nos estamos refiriendo a la Verónica (primero reliquia y después imagen de santa mujer compasiva), al Sagrado Corazón de Jesús en su representación medieval y a los instrumentos de la pasión.

### **3.1. IHS: El monograma Sagrado de Jesús**

También es conocido como cristograma, aunque es más apropiado llamarlo monograma de Jesús.

Si atendemos estrictamente a la etimología griega de la palabra debería ser llamado trigramo porque, en realidad, el conjunto está formado por tres letras y no por una sola. No obstante, en español actual se ha generalizado el nombre de monograma. En este sentido, el diccionario de la lengua española de la Real Academia considera que un monograma es una «cifra que como abreviatura se emplea en sellos, marcas, etc...». Por lo tanto y para evitar cuestiones estériles nosotros entendemos que monograma y trigramo se refieren a la misma cosa.

Lo más importante a destacar, no obstante, es lo siguiente: el monograma de Jesús (IHS) no significa nada excepto el nombre de Jesús en cuanto tal nombre. Se trata simplemente de una agrupación de las tres primeras letras del sagrado nombre de *Jesús* en griego (I= iota, H= eta y Σ = sigma).

Estamos, por tanto, ante una situación idéntica a la del crismón primitivo o lábaro del emperador Constantino en el siglo IV (☩). En este caso se utilizan solo las dos primeras letras del nombre de *Cristo* en griego (X= ji o chi y P= ro). El crismón continuó a lo largo de los siglos manteniendo las dos primeras letras del nombre de Cristo en caracteres griegos, aunque se le fueron añadiendo otras letras y símbolos. Por el contrario, el monograma de Jesús, evolucionó del griego al latín como veremos seguidamente.

La primera letra griega iota (I) no presentó especiales problemas al pasar al latín porque, tanto en su forma de mayúscula como en minúscula se representaba prácticamente igual en ambas lenguas. Solo hemos de destacar, a efectos de una mejor comprensión actual del monograma, que la diferenciación entre la I y la J se produjo más tardíamente: hacia comienzos del siglo XVII.

La segunda letra que es la eta griega (H en mayúscula y η en minúscula) tiene una especial problemática que vamos a tratar de desentrañar.

La letra griega eta pasó al latín como una e larga (ē) y por eso el nombre correcto de Jesús, en esta última lengua, es I ē s ū s. Sin embargo, *en el caso concreto del monograma sagrado*, la semejanza entre la letra griega eta (H y η) y la letra latina hache (H y h) provocó, debido a la percepción visual casi idéntica, que *ambas se confundieran*. La prueba de que esta confusión se produjo se encuentra en el hecho de que, en muchos casos, el nombre de Jesús en latín se escribiera y se siga escribiendo como Ihesus. Esa *h intercalada* es una evidente falta de ortografía en este nombre latino.

A la confusión entre la eta griega y la hache latina también contribuyeron los significados que se le atribuyeron indebidamente al monograma tal como veremos posteriormente. Volvemos a repetir que el monograma no significa nada; solo son tres letras.

La tercera letra griega es la sigma que no presentaba problemas para ser transliterada como una S o s latinas dado que la sigma y la ese tienen idéntico sonido.

De acuerdo con lo expuesto, las tres letras griegas del monograma de Jesús pasaron al latín y en el siglo XIII aparecen escritas en letras góticas. A partir de entonces el monograma sagrado se convierte en un símbolo muy difundido.

Los significados atribuidos a estas tres letras carecen de fundamento y se han efectuado de forma arbitraria a lo largo de la Historia. He aquí algunos de estos significados:

Iesus Homo Salvator:	Jesús Hombre Salvador
Iesus Hominum Salvator:	Jesús Salvador de los Hombres
Iesus Hierosolymae Salvator:	Jesús Salvador de Jerusalén
In Hoc Signo:	En Este Signo o Con Este Signo
In Hoc Salus:	En Esto está la Salvación o Salud

En resumen: *el monograma no tiene interpretaciones posibles; solo son tres letras que aluden, abreviadamente, al nombre de Jesús.*

A partir del siglo XIII, como se ha dicho anteriormente y en plena edad media, el monograma sagrado se convierte en un símbolo y se comienza a representar en letras góticas aproximadamente del siguiente modo:



En la parte alta de la letra h se colocó una especie de travesaño dando como resultado una configuración en forma de cruz que armonizaba el símbolo con su auténtico y único significado: Jesús.

A continuación analizamos las causas que hicieron posible la difusión del monograma por toda la cristiandad.



El iniciador de la veneración al nombre de Jesús fue San Bernardo de Claraval (1090-1153). La figura de San Bernardo es una de las fundamentales del cristianismo debido a su personalidad y su obra. Es de todos conocido que renovó las estructuras monásticas fundando el Cister o congregación de «monjes blancos». Igualmente fue el patrocinador de la orden del Temple de tal modo que, sin su apoyo, los monjes-guerreros no habrían existido. Infatigable defensor del cristianismo era, en su época, la figura más importante de la Iglesia. Los Papas le pedían consejo y en todos los sucesos claves se encontraba él. Como no podía ser de otro forma, se encargó de predicar la II Cruzada.

San Bernardo promocionó como nadie el culto a la Virgen María y al *DULCE NOMBRE DE JESÚS*. Es lógico que sus hijos espirituales y entre ellos los caballeros de la Nueva Milicia templaria siguieran estos mismos pasos con tesón. Escritor prolijo y de un acendrado misticismo, San Bernardo ha dejado constancia de su amor al nombre de Jesús en sus Sermones sobre el Cantar de los Cantares (1983). Están constituidos por ochenta y seis piezas oratorias que comentan los dos primeros capítulos y una pequeña parte del tercero, de este libro del Antiguo Testamento. Como es lógico suponer, el amor al nombre de Jesús influyó poderosamente en la rápida aceptación, por parte de la cristiandad del monograma como símbolo y representación de dicho nombre sagrado.

Los caballeros templarios, entusiastas seguidores de las doctrinas de su protector San Bernardo, lo incorporan a su ya, de por sí, rica y extensa simbología. Gran parte de esta simbología es asimilada por las hermandades, gremios y cofradías que ellos mismos fomentaban y apoyaban.

El monograma sagrado, difundido por toda la Europa cristiana, entra, como es lógico, en los reinos de España. Sorprendentemente la Úbeda monumental guarda en sus calles ciertos tesoros arquitectónicos medievales que aún se conservan de modo casi milagroso y que deben ser mantenidos y cuidados celosamente. Hemos tenido suerte, en este sentido, porque ni en la vecina Baeza se han podido conservar tantos.

En la calle Afán de Rivera, 1, aún se mantiene en pie una casa que es, con un alto grado de probabilidad, templaria.

En la que podríamos denominar piedra armera de la puerta, se encuentra esculpido o grabado el monograma sagrado en caracteres góticos

medievales que corresponden a la segunda mitad del siglo XIII o comienzos del XIV. Es idéntico al que se conocía en el resto de la Europa cristiana en aquella época.



Monograma sagrado de Jesús de la C/. Afán de Rivera, 1

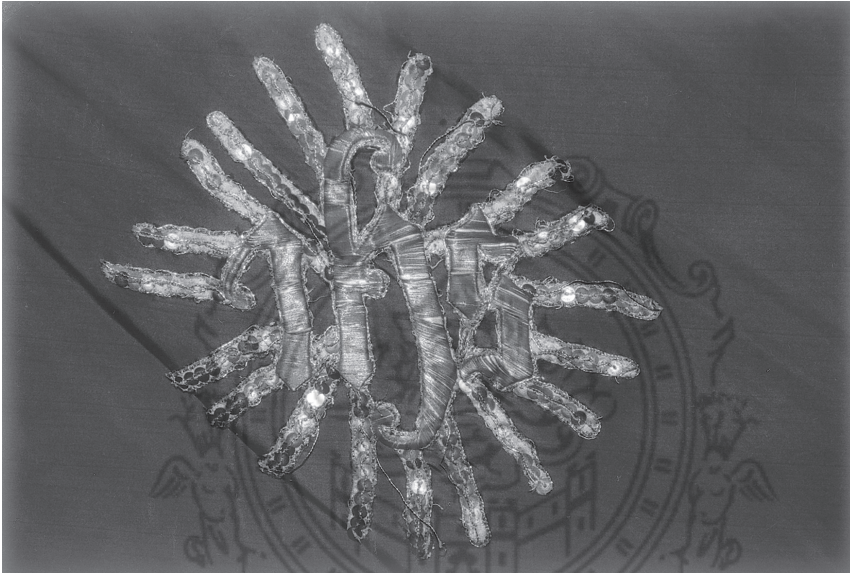
Tenemos otro monograma de este mismo tipo en la calle Lorenzo Soto, 3.

Éste es de mayor tamaño que el anterior pero prácticamente igual. Incluso en la parte derecha del travesaño que forma la cruz se puede apreciar una pequeña oquedad o curvita idéntica a la que presentaba el monograma anterior.



Monograma sagrado de Jesús de la C/ Lorenzo Soto, 3

Además de estos dos testimonios grabados en piedra, contamos con otro de naturaleza distinta pero, igualmente, clave en nuestro trabajo. Se trata de una vieja bandera que estaba discretamente situada en un rincón de una sala de la casa de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno cuando la visitamos, en septiembre de 2006.



En el centro de esta bandera, de color morado, aparece el monograma en letras góticas, guardando una gran semejanza, a pesar de que los materiales son diferentes, con los dos anteriores.

La letra gótica prácticamente había desaparecido de la vida cotidiana a comienzos del siglo XVI, siendo sustituida por los actuales caracteres o letras denominados romanos. Podemos concluir, por tanto, que esa bandera de nuestra cofradía puede ser del siglo XV o anterior.

Retomando el asunto de la evolución histórica del monograma sagrado podemos apreciar que en el siglo XIV es objeto de gran veneración por hombres santos tales como el italiano Juan Colombini o el español Vicente Ferrer. Ambos lo utilizan frecuentemente en sus sermones y actos religiosos para excitar el fervor popular.

En el siglo XV existe documentación muy abundante que demuestra el gran amor que sintió por este símbolo otro santo italiano: San Bernardino de Siena.

Además de estos dos testimonios grabados en piedra, contamos con otro de naturaleza distinta pero, igualmente, clave en nuestro trabajo. Se trata de una vieja bandera que estaba discretamente situada en un rincón de una sala de la casa de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno cuando la visitamos, en septiembre de 2006.



En el centro de esta bandera, de color morado, aparece el monograma en letras góticas, guardando una gran semejanza, a pesar de que los materiales son diferentes, con los dos anteriores.

La letra gótica prácticamente había desaparecido de la vida cotidiana a comienzos del siglo XVI, siendo sustituida por los actuales caracteres o letras denominados romanos. Podemos concluir, por tanto, que esa bandera de nuestra cofradía puede ser del siglo XV o anterior.

Retomando el asunto de la evolución histórica del monograma sagrado podemos apreciar que en el siglo XIV es objeto de gran veneración por hombres santos tales como el italiano Juan Colombini o el español Vicente Ferrer. Ambos lo utilizan frecuentemente en sus sermones y actos religiosos para excitar el fervor popular.

En el siglo XV existe documentación muy abundante que demuestra el gran amor que sintió por este símbolo otro santo italiano: San Bernardino de Siena.

Sin embargo, cuando comienza a tener una difusión casi universal es en el siglo XVI debido a la Compañía de Jesús que lo eleva a la categoría de emblema propio, después de que su fundador lo utilizara como sello personal. A partir de ahora y gracias a las misiones de los jesuitas se extiende por nuevas tierras en América y Asia.

San Ignacio de Loyola lo adoptó como sello propio y en este sentido aparece estampado en un documento del año 1541. El monograma está diseñado en caracteres romanos idénticos a los que utilizamos en la escritura actual y no en letras góticas. El travesaño de la cruz está, aún sobre la línea vertical de la h y, por tanto, no aparece la cruz de forma autónoma en el campo de esa misma letra. El sello es de bronce y se conserva en el archivo de la Compañía en Roma. Este monograma jesuítico adquiere posteriormente otras características: las letras se transforman en latinas mayúsculas y la cruz aparece configurada de modo autónomo dentro del campo o espacio de la H; se suelen añadir tres clavos o incluso tres clavos y la corona de espinas debajo del monograma: la I se transforma en J; etc...

Es ciertamente sorprendente que nuestra hermandad posea los testimonios de la evolución histórica del monograma de Jesús.

En la sala de la casa de la cofradía que hemos mencionado anteriormente, existe una colección muy interesante de estandartes con este símbolo, además de la vieja bandera de la que ya hemos tratado. Esta colección refleja las modificaciones que se han producido en el monograma sagrado desde la edad media hasta nuestros días:

- Letras góticas.
- Letras romanas mayúsculas (IHS).
- Letras romanas mayúsculas en las que la I ha sido sustituida por la J y con la cruz totalmente independiente dentro del campo de la H.
- Letras romanas mayúsculas (JHS) con la cruz en el campo de la H y con los tres clavos y la corona de espinas debajo.

Por otro lado, la procesión del Viernes Santo, tanto en el pasado reciente como en la actualidad, desfila plagada de monogramas de Jesús en los estandartes y en las galas de las trompetas. Incluso en el trono de Jesús anterior al actual, que algunos aún recordamos, el monograma estaba tallado a modo de celosía por la que podían ver las personas que iban dentro

(Véanse las fotografías de las páginas 33 y 137 de la revista Jesús, número 50, abril de 2006).

En el amanecer de cada Viernes Santo, el DULCE NOMBRE DE JESÚS al que San Bernardo dedicó encendidas palabras hace más de ochocientos años, campea por las calles de Úbeda como un vínculo que nos religa con el fervor religioso de la Edad Media.

### **3.2. La Verónica: Reliquia y Santa mujer compasiva**

La devoción a la Verónica se fue fraguando en la cristiandad sobre la base de leyendas y tradiciones de diversa procedencia. La figura de esta santa no aparece en ninguno de los cuatro evangelios aceptados por la Iglesia ni tampoco los hechos que se le atribuyen. Existe, además, confusión sobre la etimología de la palabra. Para unos autores, deriva del nombre femenino Bereniké o Berenice. Para otros, proviene de la fusión de dos palabras latinas: «vera» que significa verdadera e «icón» que se traduce por imagen.

En este último caso, Verónica haría referencia a un objeto y no a un personaje femenino.

La acepción de la palabra Verónica refiriéndose a una santa mujer comienza a coexistir con el anterior significado, que se relacionaba con una tela, a comienzos del siglo xv. Por lo tanto, con anterioridad a ese siglo, Verónica hacía referencia a una reliquia de paño o tela con el Santo Rostro de Cristo que hasta el año 1204 se conservó en Constantinopla. El origen de esta reliquia se remonta a leyendas cristianas forjadas en los territorios que estaban bajo la influencia de la Iglesia bizantina.

Era un tipo de reliquia del género denominado «ACHEIROPOIETOS» (no hecha por la mano del hombre, sino por impregnación del Rostro de Cristo sobre un paño) y suele ser conocida como el MANDYLLION. Esta palabra significa, en griego, trozo de tela pequeño y en ella la Santa Faz aparece con el nimbo de gloria.

Existen pruebas documentales de que esta reliquia se custodiaba en Constantinopla y era, junto a la Sábana Santa, la más preciada de las múltiples que allí existían. Así lo afirman Roberto de Clari, en un manuscrito de 1205 publicado en 2005 y Gervasio de Tilbury, nacido en 1150 y muerto en 1228, en una obra denominada «Otia imperialia» que ha sido editada recientemente por BANKS y BINNS (2002). Después del asalto a Constanti-

nopla en 1204, por parte de los franceses y venecianos de la IV Cruzada, esta reliquia fue llevada a Roma. Ello queda demostrado por las pruebas que, a continuación, se exponen.

BÁRBARA FRALE (2004, página 97) reproduce una miniatura o ilustración correspondiente al manuscrito «Regula Sancti Spiritus», del siglo XIV, que se conserva en el Archivo del Estado de Roma. En la misma se observa al Papa Inocencio III, que ocupó la silla pontificia entre 1198 y 1216, mostrando a los fieles el paño con la Santa Faz de Cristo, con nimbo de gloria y enmarcado en un cuadro.

Frale, en el pie de esta ilustración, dice textualmente: Inocencio III exhibe a los fieles la Verónica.

De tales palabras se deduce que esta autora, de reconocido prestigio y muy vinculada a las autoridades vaticanas en materia de documentación y archivística, entiende que la Verónica es el paño con la imagen sagrada y no la mujer llamada Santa Verónica que no aparece en la escena y, por la tanto, no puede ser mostrada a los fieles.

Existe, además, documentación que demuestra que tal reliquia era considerada, en el primer Año Santo de la Historia (1300), una de las maravillas de Roma, de tal forma que los peregrinos que acudían a ganar las indulgencias no perdían la ocasión de venerarla directamente.

Sin embargo, el argumento definitivo que confirma que, en el siglo XIV y anteriores, la palabra Verónica hacía referencia a lo que hoy llamamos Santo Rostro o Santa Faz y no a una santa mujer se encuentra en la Divina Comedia de Dante Alighieri. Como es bien sabido, este poeta escribió su obra máxima entre los años 1307 y 1321 aproximadamente.

La universalmente conocida Divina Comedia tiene tres grandes partes: infierno, purgatorio y paraíso. Pues bien, en el cántico XXXI del paraíso, versos comprendidos entre el 103 y 108, Dante dice textualmente.

Qual é colui che forse di Croazia  
viene a veder la Veronica nostra,  
Che per l'antica fame non se sazia,  
ma dize nel pensier, fin che si mostra:  
«Segnor mio Iesú Cristo, Dio verace,  
or fu sí fatta la sembianza vostra?»

Los versos transcritos corresponden a una edición de la Divina Comedia de 1966-1967, realizada a cargo de una institución prestigiosa: la



Sociedad Dantesca Italiana y su traducción literal con algunos matices para su mejor comprensión es la siguiente:

Como aquel que quizás de Croacia  
*viene a ver nuestra Verónica,*  
 quien por tener un hambre (de verla) tan antigua no se sacia,  
*pero piensa mientras se la muestran:*  
 «Señor mío Jesucristo, Dios verdadero,  
*¿era así vuestro rostro?»*

Lo que le muestran al viajero o peregrino es la Verónica como tela o paño en la que está el rostro de Cristo impregnado. Le muestran esa tela o Verónica y el peregrino responde, en su interior; *¿era así vuestro rostro Señor?* En otras palabras ha venido de lejos a ver la Verónica que no es una santa, sino una sagrada reliquia: el rostro de Cristo impregnado en un paño o tela.

De esta reliquia en la que Cristo aparece con la faz rodeada por un nimbo de gloria se hicieron múltiples reproducciones y ejerció una extraordinaria influencia en el arte cristiano medieval y posterior. Una de las más famosas reproducciones se encuentra en Laon (Francia).

La gran veneración por esta sagrada reliquia, que desde su ubicación en Constantinopla, era exhibida al pueblo fervoroso en los días de Semana Santa nos lleva a la convicción de que reproducciones de la misma participaban en la procesión de flagelantes y penitentes de la Vera Cruz que durante el siglo XIII y XIV se celebraban en las ciudades del reino hispánico de Castilla.

A partir del primer tercio del siglo XV nos encontramos con el hecho de que este tipo de representaciones comienza a coexistir con otro nuevo. Desde este momento, aparece en la iconografía religiosa la santa Verónica como mujer compasiva que porta la imagen del Rostro de Cristo después de haber enjugado el sudor y la sangre del Redentor en el camino hacia el Gólgota.

La más conocida representación de este nuevo tipo se debe al Maestro de la Verónica (anónimo) de Colonia (Alemania). Este pintor plasma el Rostro de Cristo dolorido y con corona de espinas. Otros famosos pintores del siglo XV tales como Robert Campin (Maestro de Flemalle) y Hans Memling pintan a la Santa Verónica portando la tela con la Santa Faz. En ambos casos, no aparece la corona de espinas de la pasión; sin embargo, tampoco figura el nimbo de gloria de las primeras representaciones.

También existen otras reproducciones del Santo Rostro de Cristo similares a estas dos últimas mencionadas, pero sin la santa mujer. Es decir, aparece *solo* el Santo Rostro de Cristo sin la corona de espinas y sin el nimbo de gloria (Jaén, Templecombe y Mannoppello).

Es evidente que el segundo tipo de representación de la Verónica, que corresponde a la santa mujer compasiva, continúa acompañándonos en las actuales procesiones.

Sin embargo, lo más asombroso es que el primer tipo de representación correspondiente a la reliquia del verdadero Rostro de Cristo *con su nimbo de gloria*, que participaba en la procesión única medieval de flagelantes y penitentes, también se conserva en nuestra cofradía.

Este preciado y remoto vestigio, que forma parte del legado de la Edad Media, aparece en el centro del corazón que los cofrades llevamos prendido en el peto de raso morado.

### 3.3. El Corazón de Jesús y los Instrumentos de la Pasión

A continuación analizaremos el alto valor simbólico e histórico de ese mismo corazón.

Aunque en una Junta General, celebrada en 1908, aparezca instituido como escudo de la cofradía, ello no quiere decir que se incorporase a los símbolos e insignias de la misma en aquella ocasión. Los símbolos principales de cualquier organización con varios siglos de existencia previa no se improvisan; siempre tienen una larga historia. Por otra parte, es prácticamente imposible que una simple Junta reorganice el escudo o los emblemas básicos de una forma radical, puesto que ningún grupo humano lo toleraría.

Por el contrario, el hecho de constituirse en escudo de la cofradía *demuestra* que, en aquella época, era un símbolo muy querido, asumido e interiorizado por todos los hermanos. Por lo tanto, estaba muy presente en sus procesiones desde varios siglos antes.

Es difícil determinar si en los siglos anteriores a 1908 había sido un escapulario o bien era un trozo de tela, con el corazón bordado o pintado, que se cosía en las vestiduras. Esta segunda hipótesis quizás sea la más verosímil. Puede, incluso, que en los primeros tiempos se llevase, igualmente bordado o pintado, sobre una bandera o estandarte.

Lo importante, sin embargo, es dejar bien sentado desde el principio que se trata del Sagrado Corazón de Jesús en su representación medieval. No es el corazón de la Virgen, puesto que en este caso estaría atravesado por una espada tal como le anunció Simeón en el momento de la presentación de su Hijo en el templo: «Y a ti misma una espada te atravesará el alma» (San Lucas, 2,35).

Constituye la expresión de una devoción al Sagrado Corazón de Jesús muy arraigada en la Edad Media, aunque con una iconografía diferente a la de los siglos posteriores.

Si se observa atentamente este corazón podemos apreciar que su borde está festoneado por una especie de dientes de sierra o pequeños triángulos que representan rayos. Es, por tanto, un corazón irradiante y no un corazón en llamas o flameante. Tal diferenciación no es baladí puesto que nos sirve para establecer la cronología entre estos dos tipos de representación. En el medievo, el Sagrado Corazón de Jesús se plasmaba desprendiendo rayos y no llamas.

También fue San Bernardo de Claraval, en los anteriormente citados Sermones sobre el Cantar de los Cantares, el gran iniciador del culto al Corazón de Jesús en el siglo XII, aunque existen indicios que prueban que era representado en los primeros tiempos del cristianismo. Las órdenes militares junto a los cistercienses, franciscanos, dominicos y los sectores del misticismo cristiano se encargaron de consolidar y extender este culto por toda la cristiandad.

Uno de los autores que, con mayor rigor, ha estudiado el simbolismo del Corazón de Jesús es el esoterista católico Charbonneau-Lassay (1975 y 1981). Para este especialista, no existe duda de que las representaciones medievales del corazón rodeado de rayos hacen referencia exclusiva al Sagrado Corazón de Jesús. El corazón es el centro del individuo y por analogía pasa a ser el centro de la vida y del ser en su totalidad. De aquí que, para Charbonneau-Lassay, el Corazón de Cristo se convierta en el centro del mundo y sede de la inmortalidad.

Para la mentalidad medieval, el corazón no solo era la fuente de la afectividad y de los sentimientos sino también de la inteligencia; era el centro del ser integral. Por esta razón la simbología de los rayos que parten del Corazón de Jesús los hace semejantes a los del sol que irradia luz y calor: la luz de la Inteligencia Suprema y el calor del Amor divino.

Posteriormente este concepto evolucionó y se produjo una disociación entre ambos significados. La afectividad, por obra del racionalismo, se separó de las funciones intelectuales provocando un dualismo casi irreconciliable que perdura en nuestros días. Por esta razón, el Corazón de Jesús desde hace varios siglos se ha ido convirtiendo en el símbolo del Amor divino. Las representaciones actuales y las de hace pocos siglos atrás se realizan mediante las llamas (Corazón de Jesús flameante), en detrimento de su representación primitiva mediante rayos que simbolizan la Inteligencia y el Amor.

Como puede apreciarse a simple vista, el corazón que llevamos los cofrades responde a la concepción medieval del Corazón de Jesús que no desprende llamas, sino rayos de la Inteligencia y Amor divinos. Los rayos según CHARBONNEAU-LASSAY (1975) correspondían en la Edad Media al signo heráldico reservado para expresar el «estado glorioso» que consistía en el triunfo total y absoluto en todos los órdenes de la existencia. El simbolismo del Corazón de Jesús desprendiendo rayos, de aquella época, hacía alusión a la visión beatífica de Dios, es decir, a la luz de gloria que emana del Ser Absoluto.

Posiblemente la más famosa representación del Corazón de Jesús *irradiante* sea la que está grabada en los sillares de piedra de la torre del homenaje (donjon) del castillo de Chinon en Francia. Estas incisiones en la piedra, que casi todos los autores denominan «graffiti», fueron realizadas por el Gran Maestre de la orden del Temple o alguno de los dirigentes de dicha orden durante su cautiverio, en el año 1308, en ese castillo. Los dirigentes templarios fueron desviados y retenidos allí por el infame rey francés Felipe IV el Hermoso para impedir una entrevista que debería haberse celebrado entre ellos y el Papa Clemente V.

Las principales incisiones están realizadas sobre cuatro sillares con algún objeto punzante al estilo de lo que cualquier recluso puede hacer en su celda. En tales sillares pueden verse, además, de diversa simbología eminentemente templaria (mano, flor de lis, grabados geométricos, etc...), figuras de monjes-guerreros, el monograma sagrado de Cristo del que hablamos antes, el corazón de rayos, una cabeza que podría ser la de San Bernardo de Claraval y los instrumentos de la pasión de los que hablaremos después. También aparecen varias palabras, en letras góticas, que dicen «Yo pido perdón a Dios».

CHARBONNEAU-LASSAY (1975) identifica este corazón, perfectamente tallado sobre la piedra y rodeado por completo de esplendrosos rayos, con

el Sagrado Corazón de Jesús. Posiblemente el monje que realizó esta incisión, en esos momentos dolorosos de cautiverio, estaba recordando al Corazón de Jesús como centro de los sufrimientos del Salvador y fuente de la que mana la sangre redentora.

En el sillar que está encima del que contiene el corazón irradiante aparecen otras incisiones que se corresponden con los instrumentos de la pasión: cruz, clavos, lanza del centurión Longinos, la caña con la esponja empapada de vinagre y lo que parecen ser unas tenazas.

Sorprende que dentro del corazón que nosotros llevamos también aparezcan los instrumentos de la pasión y otros objetos relacionados con el simbolismo cristiano. Es imposible explicar las razones que condujeron a esta síntesis integradora de símbolos cristianos realizada en torno al Sagrado Corazón de Jesús. Los instrumentos de la pasión, como después veremos, aparecen con frecuencia en el arte cristiano románico y son mostrados igualmente en otras procesiones de la Semana Santa de España.

Esto último nos conduce a la conclusión de que dichos instrumentos quizás se llevasen, hace mucho tiempo en nuestra procesión, separados del Corazón de Jesús. Tal vez fuesen portados por niños como actualmente sucede en la procesión de Nuestra Señora de las Angustias de Úbeda.

Sea lo que fuere, *el hecho cierto es que nos encontramos el Corazón irradiante de Jesús y los instrumentos de la pasión estrechamente relacionados tal como sucede en el caso de las incisiones templarias del castillo francés de Chinon.*

Si observamos el corazón que llevamos los cofrades podemos constatar que en su interior contiene los siguientes objetos:

- a) Entrecruzados y formando un conjunto con la reliquia de la verdadera imagen del Rostro de Cristo (Verónica).
  - La cruz presidiendo
  - La lanza
  - Un mazo o martillo
  - El látigo o flagelo
  - Una ancla de navío
  - La caña con la esponja
  - La escalera

b) Separados de la verdadera imagen del Rostro de Jesús:

- La corona de espinas.
- Los clavos

Todos los objetos hacen referencia directa o simbólica al gran misterio cristiano de la Redención.

El ancla, que podría parecer un instrumento extraño, es un símbolo antiquísimo que utilizaban las primeras comunidades cristianas para disimular o enmascarar la cruz. Posteriormente se convirtió en el símbolo de la esperanza, de la salvación mediante el Sacrificio de Cristo.

Los instrumentos de la pasión, llamados también en el medievo «Arma Christi» (Armas de Cristo), se solían representar en los capiteles y en los tímpanos de las portadas de las iglesias románicas. En ocasiones eran sostenidos por parejas de ángeles que flanqueaban a Cristo con los brazos alzados y mostrando el costado herido por el que manó agua y sangre. El pórtico de la gloria en Santiago de Compostela muestra, como tema principal, los instrumentos de la pasión.

El alto interés de la mentalidad medieval por el simbolismo hacía que éste se encontrase presente en todas las manifestaciones de su vida y muy especialmente en las de tipo religioso. Es, por lo tanto, lógico y razonable inferir que en la procesión de flagelantes y penitentes de la Semana Santa participasen también reproducciones de los instrumentos de la pasión, que provocaban elevados sentimientos religiosos, junto a otras reliquias, insignias y la Vera Cruz.

Como se ha dicho anteriormente, en otras procesiones de la Semana Santa española son llevados actualmente estos instrumentos de la pasión. Incluso la cofradía de Nuestra Señora de las Angustias de Úbeda comparte con la muestra este privilegio; también hay constancia documental de que en la antigua procesión del Entierro de Cristo, del siglo XVII, eran llevados por niños vestidos de ángeles (TORRES NAVARRETE, 2006 c, página 203).

Una vez más queda confirmado que la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno recogió, en el ocaso de la Edad Media, parte del legado de aquella procesión ancestral de flagelantes y lo ha sabido conservar hasta nuestros días. En esta ocasión se trata del simbolismo relacionado con el Corazón de Jesús y con los instrumentos de la pasión.

#### 4. CONCLUSIONES

Las conclusiones que vamos a exponer se deducen, de forma lógica y natural, del trabajo que hemos presentado. Intentaremos explicitarlas con claridad y precisión puesto que constituyen la síntesis de los principales aspectos que acabamos de desarrollar.

**PRIMERA:** Ha quedado demostrado que el orden de antigüedad de las cofradías de Úbeda derivado de los autos y providencias de 1692, 1722 y 1790, que mencionan Ruiz Prieto y Cazabán Laguna, carece de valor histórico y desde el punto de vista jurídico-administrativo es nulo de pleno derecho.

Tales autos y providencias no constan en archivo alguno; a Cazabán se los mostró un particular; Ruiz Prieto duda y desconfía de ellos; se han comprobado errores en la fecha de fundación de alguna cofradía y se aprecian contradicciones graves al compararlos con un documento que sí existe en el actual Archivo Histórico de Úbeda.

**SEGUNDA:** Desde el punto de vista legal y administrativo, lo que define la antigüedad de cualquier cofradía, asociación o colectivo humano son sus estatutos fundacionales aprobados y registrados por la autoridad competente.

En este caso, la autoridad competente es y era el Obispado de Jaén.

La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno tiene sus estatutos fundacionales aprobados con fecha 13 de marzo de 1577 y hay constancia documental de ello en dicho Obispado.

*Ninguna otra cofradía actual de Úbeda posee este requisito esencial con anterioridad al 13 de marzo de 1577.*

Algunos autores han intentado presentar el documento de 29 de abril de 1554 como si se tratase de unos estatutos canónicos aprobados por el Obispado. Hemos demostrado en este trabajo que ese documento no contiene estatutos fundacionales de cofradía alguna; se trata de un documento-convenio o contrato para establecer la sede o el «asiento» de una determinada cofradía en el monasterio o convento de Nuestra Señora de la Merced de Úbeda.

**TERCERA:** Lo que acabamos de afirmar se refuerza, a efectos probatorios por la existencia de actas que obran en el archivo de la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno. Tales actas se remontan al año 1576 y con-

tinúan en los años posteriores. En las mismas se reflejan los diversos hermanos mayores que se iban sucediendo; los nombres de «hermanos de sangre» y «hermanos de luz» y todos aquellos acuerdos, sucesos y otras circunstancias propias del funcionamiento de un grupo humano organizado.

No existe actualmente otra cofradía en Úbeda que conserve actas de su funcionamiento en el siglo XVI.

**CUARTA:** Se ha probado, igualmente, que la Cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno existió y funcionó con anterioridad a 1577.

Existen actas de 1576 y tuvo capilla e imagen propia en la iglesia parroquial de Santo Domingo antes de la aprobación canónica de sus estatutos en 1577 y de su traslado al convento de San Andrés. Todo ello, junto a la huella epigráfica del monograma de Jesús, hallado en una antiquísima bandera de la cofradía, permiten inferir que existía y funcionaba en el siglo XV.

No se han hallado estatutos anteriores a los de 13 de marzo de 1577, pero estas pruebas confirman su existencia anterior.

**QUINTA:** Han quedado puestas de manifiesto las grandes dudas e incertidumbres que se plantean cuando se intenta relacionar la cofradía de «Las Angustias y Soledad de Nuestra Señora y las Cinco Llagas de Nuestro Redentor Jesucristo», a la que se refiere el documento de 29 de abril de 1554, con la actual cofradía de «Nuestra Señora de la Soledad». Sin estatutos ni actas es imposible determinar la antigüedad de una cofradía; tampoco se puede entroncar, sin estos documentos, una cofradía actual con otra antigua de distinta denominación o advocación e imagen diferente.

**SEXTA:** La cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno ha tenido, desde sus orígenes, carácter penitencial. Los «hermanos de sangre» enlazan directamente con los flagelantes que desde el siglo XIII formaban el núcleo de la procesión de Semana Santa.

**SÉPTIMA:** Las anteriores conclusiones conducen inexorablemente a la siguiente: «de iure» y «de facto», la cofradía más antigua, de entre todas las que procesionan actualmente en la Semana Santa de Úbeda, es la de Nuestro Padre Jesús Nazareno.

**OCTAVA:** A pesar de los siglos transcurridos, la cofradía de Nuestro Padre Jesús Nazareno ha sabido conservar parte del legado de aquella procesión de flagelantes y otros penitentes que comenzó a realizarse en el siglo

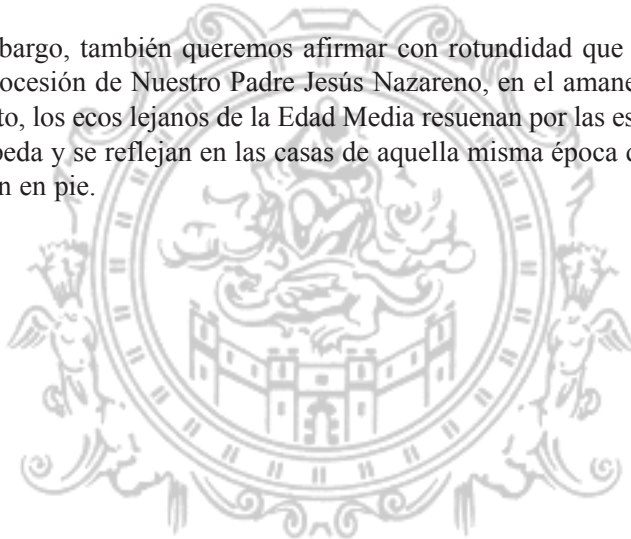


XIII tanto en Úbeda como en el resto de las ciudades importantes del reino hispánico de Castilla.

El monograma sagrado de Jesús, los vestigios de antiguas reliquias y otros símbolos de la pasión continúan estando presentes en la procesión de dicha cofradía.

Deseamos finalizar mostrando nuevamente nuestro más profundo reconocimiento a todas aquellas personas que han dedicado sus esfuerzos al estudio de este tema, así como nuestro afecto por todas y cada una de las cofradías que contribuyen, por igual, a la grandeza de nuestra Semana Santa.

Sin embargo, también queremos afirmar con rotundidad que cuando desfila la procesión de Nuestro Padre Jesús Nazareno, en el amanecer del Viernes Santo, los ecos lejanos de la Edad Media resuenan por las estrechas calles de Úbeda y se reflejan en las casas de aquella misma época que aún se mantienen en pie.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANDA DONCEL, J. (2001): «Las cofradías de Jesús Nazareno en Andalucía durante los siglos XVI al XIX». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 140, 173-196.
- ARANDA DONCEL, J. (2007): *La advocación de Jesús Nazareno. Actas del Congreso Nacional*. Pozoblanco (Córdoba): Ayuntamiento de Pozoblanco y Hermandad de Jesús Nazareno.
- BANKS, S.E. y BINNS, J. W. (2002) (Eds.): *Gervaise of Tilbury: Otia Imperialia: Recreation for an Emperor*. Oxford: Oxford Univesity Press.
- BARBER, M. (2001): *Templarios. La nueva caballería*. Barcelona: Martínez Roca.
- CAZABÁN LAGUNA, A. (1992): *Apuntes para la Historia de Úbeda*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna». Edición facsimil de la primera de 1877.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L. (1975): *Le coeur rayonnant du donjon de Chinon attribué aux templiers*. Milán: Arché.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L. (1981): *Études de symbolique chrétienne*. París: Gutenberg Reprints. Volumen I.
- CLARI, R. (2005): *The conquest of Contantinople*. Nueva York: Columbia University Press (Original de 1205).
- DANTE ALIGHIERI: *La divina comedia*. La Commedia secondo l'antica vulgata a cura di Giorgio Petrocchi (Edizione Nazionale a cura della Società Dantesta Italiana). Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1966-1967.
- DICKSON, G. (1989): «The flagellants of 1260 and the crusades». *Journal of Medieval History*, 15, 227-267.
- FRALE, B. (2004): *I Templari*. Bologna: Il Mulino.
- HERRADOR MARÍN, P.M. (1999): «La historia, espejo de la realidad». *Úbeda. Imagen y palabra*. 67-71.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (2001): *Los templarios en los reinos de España*. Barcelona: Planeta.
- MORENO SILES, A. (2000): *Datos históricos de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y María Magdalena y de la sociedad benéfica de albañiles de Úbeda*. Úbeda: Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y María Magdalena.
- ROBINSON, J.J. (1994): *Mazmorra, hoguera y espada*. Barcelona: Planeta
- RUIZ PRIETO, M. (2006 a): *Historia de Úbeda*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetente «Alfredo Cazabán Laguna» (Edición electrónica conmemorativa del centenario de la publicación de la obra). Tomo I.
- RUIZ PRIETO, M. (2006 b): *Historia de Úbeda*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetente «Alfredo Cazabán Laguna» (Edición electrónica conmemorativa del centenario de la publicación de la obra). Tomo II.
- SALVATIERRA CUENCA, V. y GARCÍA GRANADOS, J.A. (2001): *Carta arqueológica municipal de Úbeda*. Granada: Junta de Andalucía-Consejería de Cultura (Edición electrónica).
- SAN BERNARDO DE CLARAVAL (1983): *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- TORRES NAVARRETE, G. de la Jara (2006 a): *Historia de Úbeda en sus documentos*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna» (Edición electrónica). Tomo I.

- TORRES NAVARRETE, G. de la Jara (2006 b): *Historia de Úbeda en sus documentos*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna» (Edición electrónica). Tomo III.
- TORRES NAVARRETE, G. de la Jara (2006 c): *Historia de Úbeda en sus documentos*. Úbeda: Asociación Cultural Ubetense «Alfredo Cazabán Laguna» (Edición electrónica). TOMO VI.
- UPTON-WARD, J.J. (2005): *El código templario. Texto íntegro de la regla de la Orden del Temple*. Madrid: Martínez Roca.
- WAUGH, E. (2006): *Helena. Emperatriz y santa*. Barcelona: Edhasa.



# HASDĀY IBN ŠAPRŪT: LA FIGURA CUMBRE DE LA JUDERÍA DE JAÉN \*

Por *Guadalupe Saiz Muñoz*

Universidad de Jaén

## RESUMEN

Bosquejo biográfico de este insigne judío giennense, personaje relevante de la España musulmana del siglo X y figura cumbre de la judería de Jaén. Precede una introducción histórica sobre la llegada de los judíos a la Península Ibérica y su situación antes de la conquista musulmana. Su vida es analizada en la múltiples facetas que la conforman: médico y farmacólogo destacado; experto políglota (dominaba el hebreo, el árabe, el latín y el incipiente romance); hábil diplomático y político, que se granjeó la confianza de los dos principales califas andalusíes; generoso mecenas para los sabios y literatos judíos y el verdadero fundador de la Escuela de Filología Hebrea de Córdoba, pilar del esplendor de la cultura hispano-

## Résumé

Notice biographique sur cet éminent juif de Jaén, grand personnage de l'Espagne musulmane du X<sup>ème</sup> siècle et figure culminante du quartier juif de la ville de Jaén. Elle est précédée d'une introduction historique sur l'arrivée des juifs à la Péninsule Ibérique et leur situation avant la conquête musulmane. Sa biographie est analysée conformément à ses multiples facettes: médecin et pharmacologue remarquable; polyglotte expert (il maîtrisait l'hébreu, l'arabe, le latin et le roman naissant); diplomate et politicien habile qui obtint la confiance des deux principaux

---

\* Conferencia impartida el 15 de febrero de 2007 dentro del ciclo anual que organiza la Sección de Literatura del Instituto de Estudios Giennenses.

judaica coetánea. Así es reconocido y valorado desde el siglo X, y lo atestiguan numerosos poemas y documentos.

califes andalous; généreux mécène pour les savants et les écrivains juifs et véritable fondateur de l'École de Philologie Hébraïque de Cordoue, l'un des piliers dans la splendeur de la culture hispano-judaïque qui lui est contemporaine. C'est ainsi qu'il est reconnu et apprécié depuis le X<sup>ème</sup> siècle, ce dont en témoignent de nombreux poèmes et documents.

## I.- INTRODUCCIÓN

**E**n las circunstancias históricas actuales, cuando hemos sido testigos de la muerte de miles de personas indefensas en una nueva contienda entre judíos y árabes (1) considero que es un momento muy adecuado para adentrarnos en épocas pasadas en las que fue posible la convivencia pacífica de estos dos pueblos hermanos, pues no podemos olvidar que ambos provienen de un tronco común, el semita, y de prácticamente el mismo espacio geográfico, el Oriente Medio.

Aunque no fue la única causa que contribuyó a que durante un largo periodo del Medioevo se viviera en España una época de paz y de armonía entre musulmanes, cristianos y judíos –representantes de culturas y religiones muy distintas–, sin temor a equivocarnos podemos afirmar que un factor muy decisivo lo constituyó Hasdāy ibn (ben) (2) Šaprūt, un judío del

(1) Me refiero a la reciente ocupación militar del sur del Líbano por Israel, acaecida en el verano del año 2006.

(2) El nombre propio de los musulmanes (y el de muchos judíos influenciados por la cultura islámica) consta de varias partes. Además del nombre impuesto a cada individuo al nacer, que lo distingue de sus hermanos, el *ism `alam*, se le suele añadir el *nasab* que es el elemento onomástico que indica relación de filiación. Se expresa con *ibn* y significa «hijo de»; frecuentemente, cuando se halla entre dos nombres propios, *ibn* se abrevia con una sola *b* o en forma de *ben*. Cuando se trata de «hija de» se dice *bint*. En el caso de que tenga hijos, al nombre se le añade la *kunia* (de donde proviene la palabra española «alcurnia»), que indica relación de paternidad y se expresa con *abū* (padre de) o *umm* (madre de). En el nombre propio pueden figurar, además, otros elementos secundarios: *laqab* (epíteto), *nisba* (que informa de relaciones

Jaén del siglo X que destacó en prácticamente todos los campos del saber y en cuantas actuaciones emprendió.

Pero antes de profundizar en la apasionante biografía de este insigne y singular giennense, figura cumbre de la judería de Jaén y personaje muy importante de la historia de al-Andalus, es decir, de la España musulmana, creo oportuno efectuar unas consideraciones preliminares.

La primera de ellas es que si sólo nos atenemos a las continuas y sucesivas guerras árabo-israelíes que han tenido lugar a lo largo del siglo XX podemos pensar que siempre ha sido así, que estamos ante dos enemigos eternos; pero eso no es del todo cierto. Sus más cruentos enfrentamientos se remontan a los primeros años del siglo pasado, tras la Primera Guerra Mundial. En enero de 1919 se inauguró en París la Conferencia de la Paz, y en ella las naciones vencedoras, sobre el mapa del Oriente Medio –una extensa región unida geográficamente, que durante más de cuatro siglos había formado parte del entonces derrotado Imperio Otomano– trazaron unas fronteras artificiales, y crearon una serie de países. Un año después, en abril de 1920, el Consejo Supremo de las Potencias Aliadas, reunido en San Remo, acordó transferirlos a Gran Bretaña y a Francia, en calidad de mandatarios. En poder de esta última quedó Siria y Líbano, mientras que Gran Bretaña obtuvo el mandato de lo que posteriormente se llamó Iraq, Transjordania (la actual Jordania) y Palestina (3).

Ambas naciones europeas se hicieron cargo de los mandatos asignados con el propósito de facilitar el establecimiento de gobiernos nacionales (4).

---

genealógicas, étnicas o geográficas), *ism mansab* (nombre de profesión u oficio). En el caso que nos ocupa, el nombre completo de este judío giennense es: Abū Yūsuf Hasdāy ibn Ishāq ibn Šaprūt. Su padre se llamaba Ishāq ibn Šaprūt y ha perdurado el *nasab* de él en el nombre de su hijo, puesto que ha pasado a la historia sólo como Hasdāy ibn Šaprūt.

(3) Palestina había sido ocupada por el ejército británico en 1917, firmándose el armisticio el 30 de octubre de 1918. Sin embargo, el 2 de noviembre de 1917, el Secretario del Foreign Office, Arthur James Balfour, envió al barón Lionel W. Rothschild una carta, cuyo texto era intencionadamente equívoco, en la que afirmaba que el Gobierno británico «considera favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar para el pueblo judío, y empleará todos sus esfuerzos para facilitar la realización de tal objetivo, quedando claramente entendido que nada se hará que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina» (LARRA, J. (1981), *Víctimas de ayer, verdugos de hoy*, Madrid: Fundamentos, p. 169).

(4) Así se había acordado con anterioridad y figura en el documento conocido como la Declaración Franco-Británica de 1918.

En el caso de Palestina, el Mandato británico comenzó en julio de 1922 (5) y finalizó trágicamente a mediados de 1947 cuando, sometido a ingentes presiones en el interior y desde el exterior, transfirió la cuestión del futuro de Palestina a la ONU.

Durante los veinticinco años que los británicos gobernaron este país, judíos provenientes de todo el mundo (sobre todo de Europa) fueron asentándose en Palestina, la Sión de sus sueños y plegarias. Y esta inmigración judía se incrementó considerablemente al finalizar la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo entero conoció los horrores cometidos por los nazis contra los judíos; entonces este pueblo obtuvo el apoyo de gran parte de las naciones (6) para que pudiera conseguir la patria por ellos anhelada desde que comenzó su Diáspora.

La ONU, en septiembre de 1947, constituyó una Comisión Especial que tenía el encargo de elaborar un plan para resolver la situación existente en el país. Finalmente, y a pesar de que no todos sus miembros estaban conformes, la Asamblea General de la ONU adoptó, el 29 de noviembre de ese año, la resolución 181 mediante la cual Palestina quedaba dividida en dos partes, una destinada al futuro Estado judío y la otra, Cisjordania, al árabe; Jerusalén se excluía en esta repartición y quedaba como zona internacional administrada por la ONU (7). Desde el 29 de noviembre de 1947 hasta el 14 de mayo del año siguiente (fecha en la cual Gran Bretaña había prometido su evacuación de Palestina) la situación del país fue volviéndose cada vez más caótica y trágica. La noche del día en el que los británicos abandonaron la región (el 14 de mayo), el que iba a ser Primer Ministro, David Ben Gurión, anunció el nacimiento del Estado de Israel.

---

(5) Aunque legalmente se hizo efectivo un año después (el 23 de septiembre de 1923), en el Tratado de Lausana, cuando Turquía aceptó firmarlo, al dejar de ser recogida en el texto del Acta del Mandato la declaración Balfour, que en un primer momento figuraba.

(6) Sobre todo de los Estados Unidos, cuya opinión pública (y también la de gran parte de Occidente) mostraba muy claramente sus simpatías hacia los judíos. Incluso el presidente Truman, muy posiblemente forzado por el «voto judío» en las elecciones, presionó a su vez sobre Gran Bretaña para que admitiera mayor número de inmigrantes.

(7) El territorio destinado al Estado judío tenía 5.893 millas cuadradas (el 56'47 % del total), mientras que al Estado árabe se destinaron 4.476 millas cuadradas (el 42'88% del territorio). A la zona internacional de Jerusalén le correspondieron 68 millas cuadradas (el 0'65 % del terreno en litigio). ASADI, F. (1982), «Algunos elementos geográficos del conflicto árabe/israelí», *Estudios Arabes*, I, n.º 3, p. 118. AYAPE AMIGOT, F. (1984), *Israel, crónica de una ocupación*. Colección Realidades, n.º 2- Madrid: Tiempo de Ediciones, S.A., p. 29.

El problema lo constituyó que los territorios que conformaban Palestina –y sobre cuyo destino durante tantos años estaba especulando casi el mundo entero– no se hallaban deshabitados, sino que desde hacía siglos en ellos vivían árabes, musulmanes en su gran mayoría, súbditos del Imperio Otomano (8). Eran unos árabes que no habían sido culpables del destierro judío, que fue decretado por el emperador romano Tito en el año 70 de nuestra era, tras destruir Jerusalén y su Templo (9), y que se completó un siglo después, en el año 135, tras la sublevación del pseudo-mesías judío Simón Bar Kochba (Barcoquebas).

Desde la creación del Estado de Israel no han cesado los enfrentamientos, más o menos cruentos, entre árabes y judíos. Muchas de estas guerras han tenido lugar en la zona de Israel/Palestina y otras en territorios limítrofes (como en el Líbano, el caso más reciente), pero siempre detrás de ellas se halla el «problema palestino». Este grave problema, generado hace tantos años, en lugar de terminar, aminorar o vislumbrarse un posible e inminente final, se ha convertido en un cáncer que va minando el Oriente Medio, a sus gobiernos y a sus gentes, y que afecta al mundo entero, pues no olvidemos que vivimos en la era de la globalización y ya ningún enfrentamiento es ajeno al resto del orbe, por muy alejado que se encuentre.

Como ya atestiguaba el gran Cicerón, y frecuentemente se dice, la Historia no es sólo testigo de los tiempos, sino también la gran maestra de la vida (10). Es muy conveniente conocerla para aprender de los aciertos pasados y para evitar los errores cometidos pero, por desgracia, nadie escarmienta en cabeza ajena y el ser humano se muestra remiso a escuchar los válidos consejos que nos aporta la Historia. Y cuando se comprueba lo

---

(8) Sobre la población que habitaba la zona, las cifras que el gobierno de Palestina proporcionó en 1947 al Comité Especial de Naciones Unidas para Palestina (UNSCOP) eran las siguientes: la población total era de un millón novecientos treinta y seis mil habitantes, de los que un millón doscientos noventa y tres mil eran árabes, seiscientos ocho mil judíos y treinta y cinco mil formaban parte de la categoría de «otros». ASADI, F., *op. cit.*, p. 122. AYAPE AMIGOT, F., *op. cit.*, p. 31.

(9) Se trata de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén, que fue descrita con gran profusión de detalles por el historiador judío Flavio Josefo. La primera destrucción la realizó Nabucodonosor, en el año 587 a.de C., fecha en la que comenzó el cautiverio judío en Babilonia. Entre el 521 y el 515 había sido reconstruido.

(10) En su obra *De Oratore* (2, 9, 36), Cicerón dice textualmente: «Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis» (La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo de la antigüedad).



complicadas y emponzoñadas que se encuentran actualmente las relaciones árabo-israelíes, cabe pensar que la única solución posible sería que ambos contendientes (y, mejor aún, la humanidad entera) aprendieran a convivir en paz, respetándose los unos a los otros y aceptando lo positivo y los derechos que ambos tienen. Para saber cómo actuar sólo deberían recordar, o conocer, lo acontecido en la España musulmana, en al-Andalus, durante varios siglos, a partir del VIII y, sobre todo, en el X, siglo en el que vivió el judío giennense Hasdāy ibn Šaprūt, uno de los más preclaros artífices de la convivencia pacífica entre gentes, pueblos y religiones.

## II.- LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA

Pero hay que reconocer que, desde que llegaron a la Península Ibérica, la vida de los judíos en nuestro país no siempre transcurrió en paz, sino que pasó por muy diversos avatares. Aunque no se sabe con exactitud la fecha de su llegada, pues siempre se la ha envuelto en la leyenda (11), si nos atenemos a lo que se relata en la Biblia, sus más antiguas colonias datan del tiempo de Salomón(12). En el Libro I de los Reyes (X, 22) se dice que las naves de este rey comerciaban, junto con las fenicias, en el lejano Occidente (en Tarsis, posiblemente nuestra Tartessos), de donde traían oro, plata, marfil, monos y pavos reales. Posteriormente, en la Epístola a los Romanos (XV, 24,28), San Pablo afirma con claridad que deseaba ir a predicar el Evangelio a los judíos de Hispania.

A partir del siglo II d. de C. existen datos fehacientes de que en nuestro suelo vivían comunidades judías, cuya existencia era floreciente en el siglo IV, según lo atestiguan algunos cánones del Concilio de Elvira (13). En los

(11) BAER, Y. (1981), *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 2 vols. Véase tomo I, p. 13. Este autor sostiene que durante el Medioevo los judíos hispanos se esforzaban en demostrar que descendían de los judíos establecidos en la Península Ibérica antes de la crucifixión de Cristo.

(12) BEINART, H., «¿Cuándo llegaron los judíos a España?», en *Estudios. Serie. Instituto Central de Relaciones Culturales Israel, Iberoamérica, España y Portugal*. Apud CORONAS TEJADA, L. (2003), *Judíos y judeoconvertos en el Reino de Jaén*. Jaén: Universidad, p. 25. BEINART, H. (1992), *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre. BEL BRAVO, M.<sup>a</sup> Antonia (2001), *Sefarad. Los judíos en España*. Madrid: Silex.

(13) Celebrado entre los años 303 y 306, el Concilio de Elvira (o de Ilíberis, antiguo asentamiento romano, a unos diez kilómetros al noroeste de la futura Granada) fue el primero de la Iglesia hispana del que se conservan las actas (véase EGUILAZ y YANGUAS, L. (1987), *Del lugar donde fue Ilíberis*, Granada: Universidad).

cánones 16, 49, 50 y 78 figuran diversas prohibiciones y castigos para los judíos (14) que demuestran no sólo su gran número y bienestar económico, sino que las relaciones entre ellos y los cristianos hispanos eran fluidas y habituales.

En el siglo siguiente, la Hispania romana fue invadida por una serie de tribus procedentes del norte de Europa (suevos, vándalos y alanos) y, posteriormente, por los visigodos, germanos de confesión arriana. Aunque desde los inicios de su reinado en la legislación visigótica figura diversa normativa antijudía (15), en los primeros tiempos centraron su atención en conseguir su estabilización en el país y en sus propias luchas internas, descuidando a los judíos. Esa cierta tolerancia les permitió a éstos vivir un periodo de relativa paz. Pero todo cambió cuando, en el 589, el rey Recaredo se convirtió al catolicismo y logró la unidad religiosa de Hispania. A partir de ese momento se suceden las disposiciones contra los judíos (16), que se acentúan con Sisebuto. Este monarca, convencido de que el gran número de judíos podía debilitar a la monarquía visigoda, y sin escuchar los prudentes consejos de San Isidoro de Sevilla, ordenó su bautismo obligatorio en masa o, de no aceptarlo, su expulsión de la Península (17); muchos optaron por emigrar a las Galias.

Y es precisamente en un decreto que este rey dirigió a las autoridades eclesiásticas y civiles giennenses en donde hallamos la primera noticia documentada que se conoce sobre las comunidades judías de nuestra pro-

---

(14) Por ejemplo, se prohibía que los rabinos judíos bendijeran los campos o las cosechas de los cristianos, que se sentaran juntos en las mesas, que las cristianas se casaran con judíos, etc.

(15) Así, por ejemplo, en el año 506 se promulgó en Tolosa el *Breviario* de Alarico o *Lex romana visigothorum* (compilación de leyes del Derecho Romano tardío) que tuvo larga vigencia. En él se excluye a los judíos de los cargos públicos, se les prohíbe tener esclavos cristianos, los matrimonios mixtos y la edificación de nuevas sinagogas, todo ello bajo severas penas económicas. Sobre los judíos en la España visigoda y la legislación a la que estaban sometidos véase, por ejemplo, JUSTER, J. (1913), «La condition légale des Juifs sous les rois visigoths», en *Études d'histoire juridique offertes à P. F. Girard*, vol. II, París, pp. 273-335. TORRES LÓPEZ, M. (1963), «Instituciones económicas, sociales y político administrativas de la península hispánica durante los siglos V, VI y VII», en MENÉNDEZ PIDAL, R. (dir.), *Historia de España*, III (La España visigoda). Madrid: Espasa Calpe, pp. 195-200.

(16) ZEUMER, K. (ed.) (1902), «Leges visigothorum», en *Monumenta Germaniae Historica*, Lib. XII, Tít. 2, Ley 12. *Apud*. CORONAS TEJADA, Luis (2003), *op. cit.*, p. 25.

(17) Esta medida fue rechazada en el IV Concilio de Toledo, el año 633.

vincia (18). Fechado en el mismo año de su llegada al poder, el 612, en él se les urgía a que hiciesen cumplir la legislación que prohibía a los judíos poseer esclavos cristianos (19).

Casi todos sus monarcas visigodos posteriores, apoyados por los concilios toledanos (20), renovaron las medidas represivas y restrictivas contra los judíos (21). En el XVII Concilio de Toledo (año 694), Egica (22) las endureció tras acusar a los judíos españoles de conspirar contra la monarquía por haberse puesto en contacto con sus correligionarios del norte de África con el propósito de atraer a los árabes a la Península. En dicho Concilio se decretaron sanciones sumamente severas y terribles contra ellos: privados de sus bienes, se les condenaba a perpetua esclavitud, sin posibilidad de manumisión; se les separaba de sus hijos cuando éstos cumplieran siete años, para que fueran bautizados y educados como cristianos; además, se ordenó su dispersión por el reino.

Aunque estas medidas no llegaron a cumplirse en su totalidad, ante semejante atmósfera de opresión y violencia, no puede extrañar que se hiciera realidad la acusación formulada contra ellos y que las comunidades judías de Hispania facilitaran la invasión musulmana y la ocupación de algunas ciudades a partir del 711 (23).

---

(18) Las autoridades eclesiásticas a las que se dirige el decreto son los obispos Agapio de Córdoba, Agapio de Tucci y Cecilio de Mentesa. Las localidades giennenses en él citadas son: Aurgi (actual Jaén), Viatia (Baeza), Tugia (cerca de Peal de Becerro), Sturgi (próxima a Andújar), Tucci (Martos) y Mentesa (La Guardia de Jaén). SALVADOR VENTURA, F. (1988), *Hispania Meridional. Entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*. Granada: Universidad, p. 231.

(19) ZEUMER, K., *op. cit.*, Ley 13.

(20) Desde que la monarquía visigoda abrazó el catolicismo, la jerarquía eclesiástica se convierte en casi todopoderosa y ejerce, junto con los nobles, un poder fáctico, que se pondrá de manifiesto en los numerosos Concilios que se celebraron en Toledo. Éstos, en ocasiones, llegaron a parecer verdaderos y simples Consejos de la Corona.

(21) Reiteración que en realidad ponía de manifiesto su ineficacia. De hecho, unos monarcas derogaban leyes promulgadas por sus antecesores, como le ocurrió a Suintila con lo decretado por Sisebuto. Tal situación es comprensible si tenemos en cuenta que las comunidades judías suponían un foco de riqueza para la monarquía visigoda. Por ello, aunque era patente su deseo de apartarles de la vida pública, también lo es la necesidad que de ellos tenían.

(22) Bajo el reinado de este rey se celebraron tres Concilios en Toledo, en los años 688, 693 y 694.

(23) Algunos historiadores afirman que los judíos solicitaron la ayuda y el auxilio de los musulmanes para liberarse del yugo de la monarquía visigoda. Véase, por ejemplo, OLAGÜE, I. (1974), *La revolución islámica en Occidente*, Barcelona: Fundación Juan March. AGUIRRE SÁDABA, F.J. y JIMÉNEZ MATA, M.<sup>a</sup> C. (1979), *Introducción al Jaén Islámico*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, pp. 7-75.

### III.- LOS JUDÍOS EN LA ESPAÑA MUSULMANA

En realidad, la casi inusitada rapidez con la que los invasores musulmanes se apoderaron de gran parte de Hispania (que cayó en sus manos como una fruta demasiado madura) es debida a una serie de circunstancias entre las que destacan la descomposición política y social en la que estaba sumida la monarquía visigoda desde hacía generaciones. Y los árabes invasores, creyentes de una religión recientemente fundada en el desierto, cuya mentalidad era totalmente distinta y desconocida en la Europa cristiana, provocaron en la Península no sólo un cambio político, sino también social, religioso, económico y cultural.

Como un reguero de pólvora avanzaron las tropas musulmanas en dirección al norte de la Península y, como prueba de agradecimiento por la eficaz ayuda prestada por los judíos a su llegada, en numerosas ocasiones los dejaban como guarnición en las ciudades recién conquistadas, junto con unos pocos musulmanes (24).

A partir de ese momento gran parte de la Península Ibérica entró a formar parte de la *Dār al-Islām* (la casa del Islam), que por aquel entonces se extendía desde el Atlántico hasta Asia central; y a los judíos hispanos, integrados armoniosamente en el estado musulmán que se estaba forjando, se les brindaba la oportunidad de reencontrarse con sus hermanos de Oriente y del Norte de África y de reanudar sus lazos socioculturales y económicos.

Las comunidades hispanojudías, desde la conquista musulmana y durante el más de siglo y medio que duró el Emirato, vivieron una época de tranquilidad, en la que gozaron de un amplio margen de confianza y de un trato benévolo por parte de los conquistadores. Se les permitía practicar libremente su culto, aunque estaban obligados a pagar unas tasas especiales que pesaban sobre los *ḍimmies* (25) o tributarios, al igual que los cristianos

---

(24) ZAFANI, H. (1994), *Los judíos del Occidente Musulmán. Al-Ándalus y el Magreb*, Madrid: Mapfre, p. 21.

(25) La *ḍimma* es un pacto de protección y de capitulación entre las «gentes del Libro» (cristianos, judíos, sabeos) y los musulmanes, a los que aquéllas se someten. Mediante este pacto, los *ḍimmies* que habitaban en tierras musulmanas tenían derecho a practicar su religión y a conservar sus costumbres y leyes, con ligeras restricciones; asimismo no podían ser esclavizados ni, en teoría, maltratados. A cambio, estaban obligados a pagar un tributo de capitación por sus personas (*yizya*) y un impuesto por sus tierras (*jarāy*), pago que les garantizaba, a ellos y a sus bienes, el amparo y la protección de los musulmanes frente a las agresiones de enemigos externos. MAILLO SALGADO, F. (1987), *Vocabulario básico de Historia del Islam*, Madrid: Akal, p. 48.

mozárabes. Y pese a que las crónicas árabes no hayan conservado el nombre de ningún personaje judío relevante de esta época, en repetidas ocasiones los cronistas alaban la lealtad de los judíos y mencionan los servicios que prestaron a los sucesivos gobiernos.

Esta actitud no debe extrañarnos ni confundirnos, pues en realidad los judíos peninsulares estaban cumpliendo el mandato talmúdico que dice: «La ley del país es la ley», es decir, el judío de la Diáspora se adaptará a la legislación civil del país en el que resida. A falta de la predestinada, la patria circunstancial es la patria a la que deben servir los judíos, puesto que el bienestar y prosperidad de aquélla redundará en su propio beneficio, tal y como aconsejó Yahvé al profeta Jeremías cuando eran llevados cautivos a Babilonia: «Procurad la prosperidad de la nación a la que os he deportado y rogad por ella, pues de su prosperidad dependerá la vuestra» (XXIX, 7).

Y tal y como se comportó José, el hijo de Jacob, cuando el faraón le nombró gobernador de Egipto, o el profeta Daniel en la corte de Nabucodonosor de Babilonia, o Mardoqueo en la del rey Asuero de Persia y otros muchos judíos que prestaron importantes servicios en los diferentes países de acogida –y gracias a ellos tuvieron la oportunidad de mejorar las condiciones de vida de sus correligionarios–, lo mismo hizo Hasdāy ibn Šaprūt en la corte califal del siglo X, en la que alcanzó una posición de relevancia política como ningún otro judío hispano había logrado hasta entonces.

#### IV.- BIOGRAFÍA DE HASDĀY IBN ŠAPRŪT

##### IV. 1.- Nacimiento y formación

A pesar de que el historiador israelí Yitzhak Baer (26) afirma que este giennense es «la primera personalidad hispano-judía cuya vida y obra conocemos con detalle», muy poco se sabe de los primeros años de la biografía de Abū Yūsuf Hasdāy ibn Ishāq ibn Šaprūt, quien nació en Jaén hacia el año 910 y murió en Córdoba en el 970 (27). El poeta y gran historiador

(26) En su obra *Historia de los judíos en la España cristiana*. Apud. CORONAS TEJADA; L., *op. cit.*, p. 31.

(27) Tampoco se conoce mucho sobre su vida privada y personal, aunque sí de la pública y oficial. Por ejemplo, desconocemos el nombre de su esposa y de sus hijos, en el caso de que hubiera contraído matrimonio y tuviera descendencia. Sobre el particular tan sólo podemos aportar que el prof. Juan Vernet, en su libro *Lo que Europa debe al Islam de España* (Barcelona,

de la cultura hispano-judía, Mosé ibn Ezra (28), en su gran obra *Libro de la disertación y el recuerdo* (29), más conocido como libro de *Poética hebrea* (30), sobre el particular dice: «El lugar de su origen fue Jaén y el de su grandeza, Córdoba».

Sobre su padre, Ishāq ibn Šaprūt, casi con toda seguridad se puede afirmar que era un hombre rico, piadoso y un mecenas de los estudiosos de la Torah (31). De él heredó su hijo el amor y dedicación a la ciencia y el digno empleo de la riqueza, según afirma Heinrich Graetz en su *Historia de los Judíos* (32).

Como no existe constancia de que en el Jaén de esa época existieran importantes centros de estudios talmúdicos, lo más seguro es que durante su infancia Ibn Šaprūt se instruyera en la religión y en la lengua de sus mayores en escuelas de iniciación dirigidas por rabinos. En cuanto a su primera formación en el resto de las ciencias, es muy probable que la recibiera en instituciones docentes árabes o *madrasas*, puesto que sí sabemos

---

Acantilado, 1999, p. 55), menciona a Abū-l-Faḍl ibn Hasdāy, de quien dice que era un judío, luego islamizado, que en el siglo XI fue ministro de los Banū Hūd de Zaragoza. Este autor añade que existe la posibilidad de que fuera nieto de Hasdāy ibn Šaprūt.

(28) Nacido en Granada hacia el año 1055 y muerto alrededor del 1135, pertenecía a una ilustre familia que desempeñó altos puestos en la administración del reino granadino durante el visirato del también judío Samuel ibn Negrella. Debido a su distinguida posición, recibió una esmerada educación y conocía perfectamente la lengua hebrea y la árabe, así como sus correspondientes literaturas. GONZALO MAESO, D. (1960), *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, Madrid: Gredos, pp. 493-498.

(29) Su título original, en lengua árabe, es *Kitāb al-muhādara wa-l-mudākara*. Véase ABUMALHAM MAS, M. (1985, vol. I y 1986, vol. II), *Edición, traducción y estudio del Kitāb al-muhādara wa-l-mudākara de Moshe ibn Ezra*. Madrid: C.S.I.C., 2 vols.

(30) Ése fue el título que el Dr. Ben Zion Harper le dio cuando tradujo al hebreo, en 1924, el manuscrito árabe que se halla en la Bodleian Library de Oxford. La obra está dividida en ocho grandes capítulos, en los que estudia no sólo la vida y obras de los poetas hispano-hebreos, sino la de otros prohombres judíos destacados en al-Andalus. GONZALO MAESO, D., *op. cit.*, pp. 495-496.

(31) Incluso parece que financió la construcción de una sinagoga en Jaén. El profesor Coronas Tejada sugiere la posibilidad de que el baño que existía en esta ciudad, denominado Hammām Ibn Ishāq (baño de Ibn Ishāq) (citado por AGUIRRE SÁDABA, F.J. y JIMÉNEZ MATA, M.<sup>a</sup> C., *op. cit.*, p. 31), pudiera ser un baño judío propiedad de la familia de Hasdāy. CORONAS TEJADA, L., *op. cit.*, p. 31.

(32) Tomo III, cap. VII. Su título original es *Geschichte der Juden, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* y fue publicada en 1848, en doce volúmenes. Obra clásica de historia judía, ha sido muy difundida y traducida a varias lenguas; la versión española, en nueve volúmenes, se publicó entre 1938-1942 en Méjico, con el título *Historia del pueblo de Israel*.

que en Jaén los hispano-árabes contaban con centros de educación superior. En ellos estudiaban juntos musulmanes y judíos, ya que la lengua vernácula de ambos, y la oficial del califato, era la árabe. Al respecto, el judío Mosé ibn Ezra, en su ya citado libro de *Poética hebráica*, dice:

Después de que los árabes se hicieran dueños de la península de al-Andalus, conquistándola de manos de los godos, los israelitas que se encontraban en la península aprendieron de los árabes, en el transcurso del tiempo, las distintas ramas de las ciencias. Gracias a su constancia y aplicación aprendieron la lengua árabe, pudieron escudriñar sus obras y penetrar en lo más íntimo de sus composiciones; hicieronse perfectos conocedores de sus diversas disciplinas científicas, al mismo tiempo que se deleitaban en el encanto de sus poesías... En donde la imitación fue más perfecta es en el arte de la Poesía, pues se asimilaron sus procedimientos y fueron muy sensibles a sus maravillas (33).

Posteriormente, el adolescente Hasdāy ibn Šaprūt, y casi con toda certeza gran parte de su familia, trasladaron su residencia a la capital del califato andalusí. No creo aventurado afirmar que le guiaban sus ansias de aprender y el propósito de convertirse en un perfecto conocedor de todo el saber árabe –que en aquellos momentos equivalía al saber universal–, cuando emprendió el camino hacia «la casa de las ciencias», como era conocida la Córdoba del siglo X, cuyo nivel cultural alcanzó fama en todo el orbe conocido. A sus academias científicas acudían intelectuales procedentes de los más alejados confines, y se convirtió en el principal centro cultural en Occidente, rivalizando con Bagdad en Oriente (34).

Factor decisivo de semejante esplendor fue `Abd al-Rahmān III (891-961) quien gobernaba al-Andalus desde el año 912, tras la muerte de su abuelo, el emir `Abd Allāh, y que en el 929 se convirtió en el primer

(33) El magisterio ejercido por los árabes sobre los judíos hispanos queda patente en todo este libro sobre *Poética hebráica* el cual, como anteriormente he apuntado, se divide en ocho grandes capítulos. El tercero de ellos está dedicado a encumbrar la obra poética de los árabes, que considera superior a la de los judíos. En el octavo analiza la versificación hebrea, y dice que sigue los parámetros de la árabe. El capítulo quinto se consagra al estudio de la poesía sefardí, desde sus comienzos hasta el siglo XII. GONZALO MAESO, D., *op.cit.*, pp. 450 y 495-496.

(34) La capital del imperio abbasí, Bagdad, desde comienzos del siglo IX se había convertido en el centro de confluencia de las corrientes intelectuales gracias a su prosperidad material y a la amplitud de miras, en cuestiones científicas, del califa al-Ma'mūn, séptimo de su dinastía. A él se debe la fundación de la célebre academia científica *Dār al-hikma* (la casa de la ciencia o del saber), de un observatorio astronómico y de una rica biblioteca.

califa andalusí. Genial y hábil dirigente político, al que nada pasaba inadvertido, desde el comienzo de su reinado suscitó un sinfín de alabanzas, hasta el punto de que en la historiografía árabe coetánea y posterior existen muy pocas críticas sobre este califa excepcionalmente dotado. El arabista holandés Dozy, después de enumerar los múltiples logros conseguidos durante el largo periodo en el que gobernó al-Andalus, lo describe como un «hombre delicado y sagaz que centraliza, que funda la unidad de la nación y la del poder, que con sus alianzas establece una especie de equilibrio político y que con su amplia tolerancia llama a sus consejos a hombres de otra religión, es más bien un rey de los tiempos modernos que un califa de la Edad Media» (35).

Y este ambiente tan propicio para la concordia y la prosperidad económica y cultural es el que se respiraba en la Córdoba califal cuando llega el giennense. Con ahínco estudia y se adentra en la ciencia con gran amplitud de miras, lo que le permite desarrollar todas las posibilidades del espíritu, del intelecto y del sentimiento humano, sin cohibirlos ni limitarlos. Fue un hombre con tal apertura mental que muy bien podría ser calificado de humanista, anticipándose varios siglos a lo que posteriormente fue el humanismo hispano (36).

La figura de Hasdāy ibn Šaprūt es polifacética en grado superlativo; para poder conocerla deben ser analizadas las múltiples facetas que conforman su biografía. Poseedor del privilegio reservado a los grandes hombres, sus cualidades sobresalientes le permitieron escalar la cumbre política sin valedores y, lo que es más difícil, lo mantuvieron en el poder durante casi treinta años, en los cuales desempeñó las más variadas funciones. Gozó siempre de la confianza de los dos principales califas andalusíes, `Abd al-Rahmān III y su hijo al-Hakam II, a cuya grandeza no fue ajeno Ibn Šaprūt, quien colaboró de modo eficaz en la ingente labor emprendida por estos dos soberanos.

---

(35) DOZY, R. P. (1982), *Historia de los musulmanes de España*, tomo III, Madrid: Turner, p. 88.

(36) Aunque fue uno de los primeros y precursores, hay que reconocer que ésa va a ser una de las características del judaísmo medieval hispano. Los intereses de muchos judeo-españoles rebasan el marco de lo estrictamente religioso y penetran en el terreno de la cultura secular con el ánimo abierto, deseosos de aprender. PÉREZ CASTRO, F. (1964), *Aspectos de la cultura hebraico-española*. Santander: Universidad Menéndez y Pelayo



Desde joven se dedica al estudio de las lenguas, llegando a convertirse en un excelente políglota que dominaba el hebreo (su lengua religiosa), el árabe (su lengua nativa y la oficial del Estado), el incipiente romance castellano y el latín, idioma casi universal en aquel tiempo y vehículo mediante el cual se trasladó el saber de la Edad Media de uno a otro confín del orbe conocido.

Con ese poderoso instrumento de ilustración (que es el conocimiento de varias lenguas) logró profundizar, además de en los saberes talmúdicos, en el estudio de la estilística, de la literatura y de la epistolografía árabes. También conoció a fondo las ciencias físico-naturales, especialmente en el campo médico-farmacéutico. Tal cúmulo de conocimientos le otorgaba una autoridad indiscutible, y lo capacitaban para los más variados y delicados cometidos.

Sin duda, su gran dominio de diversas lenguas facilitó que se le abrieran las puertas del palacio, y auspició su encumbramiento en la corte de `Abd al-Rahmān III, califa que se caracteriza por sus relaciones diplomáticas, ya sea con sus vecinos los reinos cristianos peninsulares o con imperios tan alejados como el germánico o el de Bizancio, de donde venían embajadas políticas y culturales.

#### **IV. 2.- Hasdāy ibn Šaprūt en la corte califal**

Aunque no se sabe con exactitud la fecha en la que Ibn Šaprūt comenzó su actividad en la corte califal, se tiene constancia de que en el año 944 `Abd al-Rahmān III le nombra delegado suyo para recibir a una embajada de Bizancio. En esos momentos ejercía el cargo de Secretario de Cartas latinas, puesto que hasta entonces sólo habían desempeñado doctos mozárabes cristianos.

La creciente confianza que se fue granjeando ante el califa se puso de manifiesto cuando le nombró jefe de aduanas del califato, importante cargo en la administración, cuyo cometido era recaudar los impuestos a las numerosas embarcaciones, que arribaban o zarpaban de los puertos andalusíes.

A pesar de que, casi con plena seguridad, nunca ostentó el título de visir (37), fue realmente ministro plenipotenciario del califa y su más esti-

---

(37) Como ya he comentado antes, `Abd al-Rahmān III al Nāsir fue un gobernante muy hábil, inteligente y nada fanático. Por eso, «con su amplia tolerancia llama a sus consejos a

mado consejero. Tras comprender la alteza del pensamiento político de `Abd al-Rahmān III, secundó sus planes con habilidad y lealtad y, de tal modo, logra alcanzar una posición de relevancia política como ningún otro judío hispano había conseguido hasta entonces.

Antes de entrar en la corte, Ibn Šaprūt era ya un reputado galeno, que se había formado utilizando los manuales de medicina árabes provenientes de Oriente, los cuales contenían los principios básicos del saber médico de los griegos. Su estudio le introdujo en el campo de la farmacología, en el que se le atribuye un hallazgo que le hizo especialmente célebre: el redescubrimiento de la *triacá*. Se trata de un medicamento de amplio espectro, válido para curar diversas enfermedades y utilizado, en especial, como antídoto contra los venenos. Aunque hay constancia de que este preparado farmacéutico, compuesto por alrededor de sesenta y un elementos (entre ellos, opiáceos), ya se conocía en el siglo I a. C., y que durante el siglo II de nuestra era se producía habitualmente en el Imperio Romano, su fórmula se había perdido. Parece ser que Ibn Šaprūt, tras una larga investigación, logró recuperarla y describió los secretos de la composición de este remedio «milagroso» (38). Semejante hallazgo hizo que su fama de hábil médico y reputado farmacólogo traspasara los límites de su comunidad y lo introdujera en el grupo de galenos de la corte, hasta convertirse en médico personal del califa.

Famosos y reputados cronistas árabes, en fechas inmediatamente posteriores, se hacen eco de sus éxitos. Así, por ejemplo, el cadí e historiador de la ciencia Ibn Sa`īd al-Andalusí, en su obra *Kitāb Tabaqāt al-umam* (*Libro de las categorías de las naciones* (39)) (compuesta en 1068), no escatima elogios cuando se refiere a él. Lo mismo ocurre con Ibn Ŷulŷul, médico personal del califa Hišām II y autor de una Historia de los sabios y

---

hombres de otra religión», como afirma Dozy, y sus vasallos cristianos y judíos siempre le demostraron su afecto y fidelidad. Pero siempre tuvo que mostrarse cauto a la hora de otorgar ciertos cargos, pues su amplitud de miras no era compartida por todos los dignatarios del Estado. Sin embargo, cuando se refieren a este personaje giennense, en algunos textos se le menciona con el título de visir de dicho califa andalusí. Véase, por ejemplo, VERNET, J. (1999), *op. cit.*, p. 63.

(38) Barkai, R. (1994), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, París, pp. 17-18.

(39) La traducción y edición en español de esta obra ha sido llevada a cabo por Felipe Mailló Salgado. Madrid: Akal, 1999.

de los médicos andalusíes (40). Este dato es muy importante y significativo, pues hasta ese momento nunca los historiadores árabes habían citado el nombre de personajes judíos destacados.

Pero su fama como galeno no se limitaba a al-Andalus, sino que traspasó sus confines y fue requerido por la poderosa e influyente reina Toda de Navarra (41) para que curase a su nieto, Sancho I el Craso. Éste, tras ser depuesto de su trono de León a causa de su hidropesía (que casi le impedía cualquier movimiento), se refugió en Pamplona junto a su abuela, una inteligente y ambiciosa mujer, verdadera organizadora de la política cristiana de su época, quien se propuso restablecer en el trono a su nieto. Para lograrlo no sólo tenía que buscar un poderoso aliado en el terreno militar, sino previamente un médico capaz de curar la obesidad mórbida de su nieto.

Consciente de que a ambas urgentes necesidades sólo les hallaría solución en la corte califal de Córdoba, a pesar de que desde hacía más de treinta años eran enemigos y estaban en continuas guerras, no dudó en solicitar la ayuda de su pariente, `Abd al-Rahmān III, muy posiblemente sobrino-nieto suyo (42).

El califa aceptó encomendar la misión a Ibn Šaprūt, quien en el año 958 se traslada a Pamplona y consigue convencer a los reyes cristianos de la necesidad de que viajaran a Córdoba. Así lo hicieron (43), y de tal modo

(40) VERNET, J. (1968), «Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones de médicos* de Ibn Ŷulŷul», en *Anuario de Estudios Medievales*, 5 (1968), pp. 451-2. Este médico e historiador cordobés, hacia el año 982 redactó un comentario a la *Materia médica* de Dioscórides, obra cuyo original se hallaba en lengua griega y que unos años antes había sido traducida al árabe y posteriormente al latín. En dichas traducciones Hasdāy ibn Šaprūt tuvo una decisiva intervención, como confirma el propio Ibn Ŷulŷul, hecho y testimonio a los que a continuación haremos referencia.

(41) Desde la muerte de su esposo, el año 925, y durante la minoría de edad de su hijo, fue reina regente de Navarra. Aunque por esas fechas, 958, ya hacía tiempo que su hijo, García Sánchez I, tenía edad para reinar por sí mismo, continuaba ejerciendo la regencia.

(42) La abuela de este califa, la princesa ĩniga, esposa del emir `Abd Allāh, era hija de Fortún Garcés I el Tuerto de Navarra y su sucesor, Sancho Garcés I, se casó con Toda. También la madre de `Abd al-Rahmān III, Muzna, era una cautiva vascona, e incluso su hijo y sucesor, al-Hakam II, contrajo matrimonio con otra vascona, Subh o Aurora, madre del futuro califa Hišam II.

(43) E. LÉVI-PROVENÇAL, en el tomo IV de la *Historia de España* dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid: Espasa Calpe, 1967<sup>3</sup>), el dedicado a la *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, afirma que dichos acontecimientos y viaje regio tuvieron lugar en esa fecha (p. 299) y en la nota 95 (p. 364) basa y refuerza esta afirma-

ʿAbd al-Rahmān III satisfizo su vanidad al conseguir que una reina y dos reyes cristianos, Sancho I de León y su tío García Sánchez I de Navarra, nieto e hijo de la reina Toda respectivamente, se postraran humildemente a sus pies para implorar su apoyo. En la negociación, el sagaz ministro judío consiguió la cesión de diez fortalezas a cambio de la prometida ayuda andalusí.

Gracias a esta eficaz colaboración, los navarros vencieron a los leoneses, y en el año 960 Sancho I sube de nuevo al trono, curado de su obesidad, curación que logró merced al régimen y al tratamiento (en el que figuraban ciertas hierbas medicinales) prescritos por Ibn Šaprūt y también por el ejercicio físico por él recomendado. Al parecer, el médico judío había aconsejado al monarca leonés que hiciese a pie el camino de Pamplona a Córdoba, si no en su totalidad, al menos en parte. Tal es lo que se desprende del poema que el poeta judío Dunás ben Labrat (44) dedicó a su mecenas, Ibn Šaprūt, con motivo de tan excepcional acontecimiento y del éxito por él conseguido:

Compón un poema de alabanza  
 en honor del Príncipe, jefe de la Academia,  
 que destruyó totalmente las fuerzas extranjeras.  
 Está ceñido de gloria y majestad  
 revestido de la ayuda divina.  
 A los insolentes arrebató diez fortalezas  
 e hizo una gran poda  
 entre cardos y espinos.

ción con una cita del historiador marroquí del siglo xvii al-Maqqarī, quien en la p. 235 de las *Analectes*, I (título de la traducción efectuada por Dozy (Leiden 1855-61) de su obra *Nafḥ al-ʿīb*) dice: «Toda (Tuta) envió en 347 una diputación a al-Nasir, tomando de esta suerte la iniciativa de ajustar un tratado de paz a favor suyo y de su hijo, García hijo de Sancho, y una alianza ofensiva a favor de su nieto Sancho hijo de Ramiro, para que el califa devolviera a éste su reino y le ayudara contra sus adversarios. Los dos reyes vinieron con ella. Al-Nasir les recibió con toda pompa y firmó un tratado con Sancho...».

(44) Nacido en Bagdad hacia el año 920, completó su educación en Fez. Posteriormente fijó su residencia en Córdoba, donde fue protegido de Hasdāy ibn Šaprūt. Murió en esta ciudad hacia el año 980. Destacó como gramático, poeta y polemista. Como gramático destaca su obra *Tʿsubôt* (Respuestas), escrita en forma métrica, que es considerada el primer poema gramatical y lexicográfico en lengua hebrea. En su calidad de poeta, siendo como era un perfecto conocedor de la brillante cultura de Bagdad, a él le corresponde el mérito de haber introducido la métrica árabe en la poesía hebrea medieval. Compuso numerosas poesías laudatorias, como la que a continuación se reproduce, así como otras muchas de carácter religioso. GONZALO MAESO, D., *op. cit.*, pp. 446-447.

Trajo al hijo de Ramiro,  
 a príncipes y sacerdotes.  
 A un Señor, caballero y rey,  
 lo trajo como un peón,  
 bastón en mano,  
 a un pueblo enemigo suyo.  
 Arrastró también a la simple,  
 la anciana Toda,  
 que revestía la realeza como los varones,  
 con la fuerza de su sabiduría,  
 con el poder de sus argucias,  
 con la multitud de sus estratagemas,  
 y con la dulzura de sus palabras (45).

En numerosas otras ocasiones Ibn Šaprūt prestó decisivos servicios al Califato y a la paz, gracias a sus cualidades como hábil intérprete y sagaz diplomático. Especial revuelo causó la embajada que envía el emperador del Sacro Romano Imperio, Otón I, decidido a poner fin a la gran inseguridad que ocasionaban en las costas de sus dominios bandas incontroladas de andalusíes. Enterado el califa de que dicha delegación germánica era portadora de una carta del emperador que contenía graves insultos contra él y contra el Islam, y consciente de que ello iba a suponer una guerra con el Sacro Imperio, encomendó a su ministro judío la difícil tarea diplomática de convencer a los emisarios germanos, para que no la entregasen. Éste, tras granjearse la confianza y amistad del jefe de la delegación, el abad Juan de Gorze (Johannes Gorziensis) (46), le persuadió para que convenciera a su soberano de la necesidad de una nueva redacción de la misiva real, libre de insultos o que, al menos, no entregara la carta de la que era portador. Así se hizo y, tras ofrecer el abad los presentes enviados por Otón I, se logra firmar un acuerdo que ponía fin a los pillajes andalusíes, y se mantuvo la paz. Cuando el embajador cris-

(45) PELÁEZ DEL ROSAL, J. (1985), «Hasday ibn Saprut en la corte de Abderrahman III», en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), *De Abrahán a Maimónies. III - Los judíos en Córdoba (ss. X-XIII)*. Córdoba: El Almendro, pp. 72-73.

(46) No fue ésta la única delicada misión diplomática que el emperador encomendó a este abad (posteriormente elevado a los altares y declarado santo por la Iglesia Católica) quien, con la regla benedictina como norma y animado por un profundo espíritu de reforma y ascetismo, en el 933 se había hecho cargo de la abadía episcopal de Gorze, en la Alta Lorena. Su fama se extendió a las diócesis vecinas, cuyos obispos le confiaron la reforma de sus monasterios. Este movimiento reformista, durante el siglo X, se había extendido por casi toda Europa y tiene su inicio en la abadía de Cluny (fundada en el año 911 por Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania).

tiano regresó a su patria, en el 956, afirmó que jamás había conocido ni tratado a un hombre tan perspicaz y discreto como el judío Hasdāy ibn Šaprūt.

Sus extraordinarias dotes como intérprete y traductor se pusieron de manifiesto cuando dirigió la traducción, del latín al árabe, del famoso tratado *De Materia Médica*, redactado por Dioscórides en el siglo I de nuestra era. Dicho preciado manuscrito había sido un regalo enviado al califa por el emperador de Bizancio, Constantino VII Porfirogeneta (913-959) (47), en una de las numerosas embajadas llegadas a Córdoba desde Constantinopla, con el propósito de acordar tratados de paz y de amistad, que frenaran la expansión de los fatimíes de Egipto, enemigos de ambos.

En el código de Dioscórides, que reunía los conocimientos médicos y farmacológicos de la Grecia clásica, se describía el uso terapéutico de unas seiscientas plantas, así como el de muchos aceites y piedras medicinales. Consciente el bizantino de que era difícil que los musulmanes sacaran el debido provecho a su preciado obsequio, cuyo original estaba en griego, envió a Córdoba al monje Nicolás, experto en esta lengua y en la latina, para que lo tradujera. Una vez en versión latina, Ibn Šaprūt, merced a sus sólidos conocimientos no sólo de dicho idioma sino también de medicina y de farmacología (ciencias inseparables en aquellos tiempos), emprendió la traducción de tan importante tratado que iba a constituir la base del espléndido renacimiento de la botánica y de la farmacopea de al-Andalus.

El ya mencionado médico e historiador cordobés Ibn Ŷulŷul (48), en su libro sobre la historia de los sabios y de los médicos andalusíes, aporta

---

(47) Nieto del fundador de la dinastía macedónica, Basilio I (867-886), su apelativo Porfirogeneta, que significa literalmente «nacido en la púrpura», indica que pertenecía a la familia imperial. Aunque fue nombrado emperador a la muerte de su padre, León IV, en el año 913, desde el 919 hasta el año 944 quien gobierna el Imperio es el almirante Romano Lecapeno, que se hizo coronar como co-emperador con el pretexto de proteger al joven Constantino, quien había nacido en el 905, por lo que sólo tenía ocho años cuando se convierte en emperador. Para que esta asociación al trono (que no destronamiento, al que no se atrevió, aunque lo era de hecho) se revistiera de cierta legitimidad, incluso casó a su hija Elena con el emperador. Durante los veinticinco años de gobierno del enérgico Romano Lecapeno no dejó intervenir a Constantino en las cuestiones de Estado, hecho que parece no haberle incomodado demasiado, pues continuó delegando el poder a la muerte de su suegro. Él prefería dedicarse al estudio, a la lectura y a la composición de libros sobre la administración del Imperio, las ceremonias de la corte bizantina y las ciencias. En realidad, su labor más destacada es el fomento del desarrollo cultural y artístico de su país. LACARRA, J.M.<sup>a</sup> (1960), *Historia de la Edad Media*. Barcelona: Montaner y Simón, S.A., t. I, pp. 480-481.

(48) Véase nota n.º 40.

abundantes detalles y datos (49) de cómo se realizó la traducción de esta gran obra de Dioscórides, así como de su posterior transmisión a al-Andalus. Debido a la importancia de las afirmaciones y comentarios que efectúa sobre el tema que estamos tratando, reproducimos literalmente parte del texto de este cordobés:

El tratado de Dioscórides fue traducido en Bagdad en la época abbasí, bajo el reinado de ʿĪaʿfar al-Mutawakkil (50), por Esteban, hijo de Basilio (51), del griego al árabe. Esta traducción fue corregida por el traductor Hunayn b. Ishāq (52), que la arregló y la hizo manejable. Las palabras griegas que Esteban conocía en árabe las tradujo, pero aquellas que no sabía las transcribía en forma griega, dejando en manos de Dios el que más tarde hiciera que encontraran alguien que las supiera y pudiera traducirlas al árabe, ya que los nombres de los medicamentos se deben a una convención de las gentes de un mismo país que son quienes los conocen y les dan el nombre, bien por derivación bien por un acuerdo tácito. Esteban dejó la sinonimia para quienes conocieran las drogas que él desconocía, pues así recibirían los nombres que les conviniere desde el instante que fueran reconocidas. (...) Esta traducción de Esteban llegó a al-Andalus y fue utilizada tanto por los andaluces como por los orientales hasta la época de ʿAbd al-Rahmān al-Nāsir. Éste recibió de Romano, emperador de Constantinopla (53) –creo que en el año 337/948 (*sic*)–, una carta acompañada de presentes de gran valor, entre los cuales se

(49) En ocasiones muy precisos, pero en otras con evidentes errores, como tendremos ocasión de comprobar a continuación.

(50) Hijo del califa al-Muʿtasim, al-Mutawakkil es el décimo soberano abbasí. Gobernó desde el año 847 al 861, fecha en la que fue asesinado tras un complot realizado entre su hijo al-Muntasir (descontento por ciertas disposiciones suyas sobre la sucesión) y unos jefes turcos. Su sucesor, el hijo parricida, sólo gobernó seis meses, porque también fue asesinado. Murió en el año 862, envenenado por sus antiguos aliados.

(51) También se le conoce como Istifān b. Basīl, traductor que fue discípulo de Hunayn b. Ishāq.

(52) Conocido también con el nombre de el Iohannitius latino. Este personaje fue el maestro de una escuela de traductores de Bagdad en la que durante la época citada se vertió gran parte de la obra del griego Galeno al árabe.

(53) Como se ha dicho en la nota n.º 47, el almirante Romano Lecapeno no era el emperador de Constantinopla. Aunque se hizo coronar como co-emperador y fue quien llevó las riendas del poder fáctico desde el año 919 al 944, el heredero del trono bizantino era Constantino VII, gran amante del saber y de la cultura. En todos los textos consultados se dice que quien envió al califa andalusí el manuscrito de Dioscórides fue Constantino VII. Por otro lado, Ibn ʿYulʿul dice que creía que dicho envío fue efectuado en el año 948, fecha en la que Romano Lecapeno posiblemente ya había muerto, pues dirigió el Imperio hasta el año 944.

encontraba el tratado de Dioscórides: estaba iluminado con magníficas miniaturas griegas y escrito en griego (...). Este envío contenía también la *Historia* de Orosio relativa a los hechos pretéritos (...). El emperador Romano decía en su carta a al-Nāsir: «No puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas. Si tienes en tu país a alguien que reúna estas dos condiciones, sacarás, oh Rey, la mayor utilidad de este libro». (...) Entre los cristianos de Córdoba no había nadie capaz de leer el griego (...). En consecuencia, el libro de Dioscórides se quedó en la biblioteca de `Abd al-Rahmān al-Nāsir sin ser traducido al árabe: estaba en al-Andalus, pero sus habitantes utilizaban la traducción de Esteban procedente de Bagdad. Cuando al-Nāsir contestó a Romano, le pidió que le enviase a alguien que hablara el griego y el latín para que enseñara estas lenguas a sus esclavos que así se transformarían en traductores. El emperador Romano le envió entonces un monje llamado Nicolás, que llegó a Córdoba en el año 340/951 (*sic*) (54). Había entonces en esta ciudad una serie de médicos que investigaban, indagaban y buscaban con avidez el modo de determinar los nombres de los simples que figuraban en el Dioscórides y de los cuales aún no conocían su equivalencia en árabe. El más interesado y diligente entre todos estos médicos era el judío Hasdāy b. Šaprūt, quien así procuraba complacer a `Abd al-Rahmān al-Nāsir. El monje Nicolás pasó a ser para él la persona más íntima y apreciada. Así pudo comentar los nombres de los simples del libro de Dioscórides que aún eran desconocidos. Fue el primero que fabricó en Córdoba la teriaca (55) llamada *farūq*, determinando las plantas que entran en su composición (...). Gracias a las investigaciones hechas por este grupo de médicos acerca de los nombres de los simples del libro de Dioscórides, llegaron a conocerse en Córdoba y en todo al-Andalus las verdaderas propiedades de las plantas, desapareciendo las dudas que tenían (56).

Es preciso reconocer que no fue un hecho aislado la traducción de este manuscrito, pues la herencia griega pasó al Islam, en la mayoría de los casos, de manera muy directa. Durante el medioevo abundaron las traducciones de textos griegos al árabe, sobre todo concernientes a la ciencia y a la filosofía. Por ejemplo, de Platón, Aristóteles, Hipócrates, Galeno o de

---

(54) Esta fecha confirma que no fue Romano Lecapeno quien envió a Córdoba al monje Nicolás, sino Constantino VII.

(55) Se refiere a la *triacca*, ese medicamento de amplio espectro al que nos hemos referido antes y cuya fórmula fue redescubierta por Ibn Šaprūt.

(56) VERNET, Juan (1999), *op. cit.*, pp. 105-107.



Arquímedes. Siglos después, con la inestimable colaboración de judíos o de judeo-conversos, todos estos textos se trasladaron al latín en la Escuela de Traductores de Toledo. Gracias a esa ingente labor se facilitó su expansión por la Europa cristiana, y constituyeron las bases sobre las cuales se asentó el Renacimiento cultural europeo.

A la muerte del gran califa `Abd al-Rahmān III, en el año 961, Hasdāy siguió siendo ministro de su hijo y sucesor, al-Hakam II, cuyo reinado se caracteriza por ser uno de los más pacíficos y fecundos de la historia de la España musulmana. Amante y protector de la cultura, aumentó considerablemente la cuantiosa biblioteca real, la cual llegó a albergar más de cuatrocientos mil volúmenes, según atestiguan diversos cronistas. El arabista holandés Dozy dice sobre él: «Nunca había reinado en al-Andalus príncipe tan sabio, y aunque todos sus predecesores habían sido hombres cultos, aficionados a enriquecer sus bibliotecas, ninguno buscó con tal ansia libros preciosos y raros. En El Cairo, en Bagdad, en Damasco y en Alejandría tenía agentes encargados de copiarle o de comprarle a cualquier precio libros antiguos y modernos. Su palacio estaba lleno, era un taller donde no se encontraban más que copistas, encuadernadores y miniaturistas» (57).

Con semejante acicate real, no sorprende que la Universidad de Córdoba en el siglo x se convirtiera en una de las más renombradas del mundo y la instrucción que en ella se impartía se difundiera por el orbe conocido. Sobre el particular, Dozy asegura que «en al-Andalus casi todo el mundo sabía leer y escribir, mientras que en la Europa cristiana, a menos que pertenecieran al clero, no sabían» (58) ni siquiera las personas de más alta categoría social.

#### IV. 3.- Hasdāy ibn Šaprūt mecenas y protector de los judíos

Gracias a la paz que se disfrutaba, junto con el estímulo y ejemplo de su soberano, en los postreros años de su vida Ibn Šaprūt pudo dedicarse de lleno a los quehaceres culturales, de los que desde su juventud había sido ferviente entusiasta. Y lo hizo no sólo a nivel personal, sino que también se convirtió en el mecenas generoso de literatos, filólogos, científicos y de cualquier amante del saber, sin hacer distinción de razas ni de religiones.

(57) Dozy, R. P. (1982), *op. cit.*, pp. 97-98.

(58) *Ibid.*, p. 99.

No obstante, es comprensible que se volcara con más ahínco en amparar a sus hermanos de religión.

En páginas precedentes ya se ha puesto de manifiesto que la relevancia política alcanzada por este insigne giennense no tiene parangón con la de ningún otro judío precedente, e incluso posterior, en al-Andalus. El califa inclusive le había nombrado *nasí* o príncipe de las comunidades judías, elección que sus correligionarios atribuyeron a la intervención directa de la divina providencia. Aunque no se conoce con exactitud en qué consistían las competencias del *nasí* andalusí, sí sabemos que era el representante oficial de los judíos ante el califa y su máxima autoridad judicial.

Pero sus relaciones con los judíos no se restringían a los más cercanos, sino que se extendieron a la mayoría de las comunidades diseminadas por gran parte de la tierra. Guiado por afanes nobles y también ambiciosos, deseaba conseguir la información más completa que le fuera posible sobre la situación en la que se hallaban sus hermanos de la Diáspora para, posteriormente, intentar ayudar a los oprimidos o perseguidos. Sobre el particular, se conocen los contactos que mantuvo, de manera epistolar, con los judíos del extremo sur de Italia, territorio bajo dominio bizantino. Éstos le informaron de que el co-emperador Romano I Lecapeno (919-944) había decretado su conversión forzosa al cristianismo o, de lo contrario, se verían abocados al exilio. Resuelto a ayudarles, aprovechó una embajada que el califa envió al emperador Constantino VII, en el año 948, para hacerle llegar unas cartas en las que solicitaba su amparo para los judíos de su reino. A cambio, se comprometía a proteger a los cristianos de al-Andalus.

Menos éxito tuvo cuando intentó ayudar a los judíos del sur de Francia, vasallos del emperador germánico, Otón I. Éstos le hicieron conocer lo que venía aconteciendo en la ciudad de Toulouse, desde hacía ya tiempo. Parece ser que, como recuerdo de las treinta monedas de plata por las que Jesucristo fue vendido y traicionado por Judas, la víspera de la Pascua en dicha ciudad existía la costumbre de que un judío debía ofrecer treinta libras de cera para encender las velas de la catedral. Tras la ofrenda, el obispo le golpeaba la mejilla de manera simbólica. Pero en una ocasión el golpe fue tan contundente que le ocasionó la muerte al judío oferente. No obstante, a pesar de los esfuerzos y súplicas de Hasdāy, la terrible costumbre continuó durante, al menos, ciento cincuenta años más (59).

---

(59) PELÁEZ DEL ROSAL, J., *op. cit.*, pp. 74-75.

Sea como fuere, la fama del protectorado de Ibn Šaprūt hacia sus coreligionarios hizo que desde muy diversos y distantes lugares emigraran a la España musulmana, en busca de paz y de tranquilidad.

Debido a su condición de atento político y de sagaz diplomático y, más aún, por ser el *nasí* de las comunidades judías de al-Andalus, Ibn Šaprūt prestó mucha atención e interés a las esperanzadoras noticias que le llegaron de un remoto país, Jazaria, situado en la Rusia meridional, junto a Kazakistán, cuyas tierras estaban bañadas por el río Volga y el mar Caspio (60). Informado de que hacia el año 679 se había convertido al judaísmo el rey Bulán de los jazaros, pueblo de origen turco, y que tras acoger a muchos hebreos inmigrantes, él y sus sucesores construyeron sinagogas y escuelas rabínicas, no dudó en ponerse en contacto con ellos. Para eso remitió una carta a José, su por entonces rey, en la que vertía todas sus ilusiones mesiánicas. Redactada en elegante prosa rimada, en lengua hebrea –muy probablemente por su secretario Menahem ibn Saruq– y con un lenguaje repleto de alusiones y frases de la Biblia, comienza con el siguiente panegírico (tema no muy frecuente en la poesía judaica) dedicado al rey jazarí y a su pueblo:

Ornato de corona tiene la tribu de los dominadores, el reino lejano.  
 El favor de Dios esté con él, y su paz con todos sus jefes y su numeroso ejército.  
 Su ayuda cubre con un manto su territorio, su congregación y su asamblea;  
 Las fuerzas de sus huestes y los jefes de sus guerreros se refugian en la Mano invisible.  
 Los caballos de sus carruajes y sus jinetes nunca retroceden con espíritu abatido;  
 Las enseñas de sus capitanes y los arcos de sus soldados se revisten de gloria;  
 Llegan las flechas de sus tiradores y el fulgor de sus lanzas con pesada humareda,  
 Atravesando el corazón de los enemigos de mi señor el rey para consumir el destrozo.  
 En los cuellos de sus cabalgaduras hay fuerza, agitación y espanto;  
 Sus jinetes salen victoriosos y vuelven sanos y salvos del país terrible.

(60) Muy posiblemente corresponda a la actual provincia de Astracán, cuya capital se denomina de igual modo y se halla situada junto al mar Caspio.

(.....)

Ante Dios que es mi fuerza, con alma sedienta abriré mis manos:

A los esparcidos y dispersados por los últimos confines, recógelos de la tierra devastada,

Que puedan decir al Señor los angustiados por las fechas: ha llegado el tiempo esperado... (61)

El rey de los jázaros le contestó, también en lengua hebrea, respondiendo a cuanta información se le había solicitado en torno a su pueblo, sobre su conversión al judaísmo y sobre la situación en la que se hallaban (62). Casi dos siglos después, entre el año 1130 y el 1140, Yehudá ha-Leví (1075-1161) (63) escribió su famoso *Cuzarí*, libro en el que se relata tan interesante hecho histórico y se aportan noticias sobre la dinastía de Bulán, que perduró hasta el siglo XII. Ésta es una obra capital de la apologética judaica, pues mediante una conversación imaginaria entre dicho rey y un sabio rabino (el Heber) Ha-Leví expone toda la doctrina, teología y filosofía del judaísmo medieval (64).

Hasdāy ibn Šaprūt mantuvo, asimismo, estrechas relaciones con los centros del saber talmúdico del norte de África y con los orientales, las academias de Babilonia en la actual Iraq. Desde los primeros tiempos de la Diáspora, sobre todo las de Sura y Pumbetita se habían convertido en los focos irradiadores del conocimiento bíblico, y allí acudían hebreos de todo el orbe para aprender. Sin embargo, a finales del primer milenio, carentes de sus anteriores apoyos económicos, comenzaban a languidecer y a declinar, por lo que algunos de sus dirigentes encaminaron sus pasos hacia el occidente, en busca del amparo del *nasí* de al-Andalus. Éste,

(61) SÁENZ BADILLO, A. (1985), «Poetas judíos en Córdoba», en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), *op. cit.*, pp. 81-83.

(62) GONZALO MAESO, D. (1956), «Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Šaprut)», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, VIII, pp. 85-86.

(63) Nacido en Tudela (Navarra), muy joven se trasladó a al-Andalus, atraído por la fama de sus aljamas y academias. Con alrededor de cincuenta años, el ansia de redención que sentía por Israel y sus esperanzas mesiánicas de conseguir verlo restablecido en la Tierra Prometida le impulsaron a emprender el viaje hacia la soñada Sión. La tradición sostiene que murió en Jerusalén, recitando su gran Siónida, uno de los más bellos himnos religiosos que nos ha legado la lírica hispano-judía. Es considerado el más excelso cantor de los ideales religiosos y nacionales de su pueblo, hasta el punto de que algunos de sus poemas alcanzaron una consideración y estima casi comparable con la de los Salmos de la Biblia. GONZALO MAESO, D. (1960), *Manual de la historia...*, pp. 487-492.

(64) *Ibidem*, pp. 490-491.

quien utilizando sus poderosos medios se esforzaba en elevar el nivel cultural de su pueblo, no dudó en acoger en Córdoba a sabios y literatos judíos provenientes de oriente, hasta conseguir que, gracias a su mecenazgo, en su época comenzara la Edad de Oro del judaísmo hispano. La supremacía cultural andalusí durante el siglo X fue reconocida de manera casi unánime. Así, por ejemplo, en el año 953 el Gaón de Pumbedita, Aarón Cohen, escribió una misiva a Ibn Šaprūt en la que afirmaba: «Desde tiempos muy remotos hasta nuestro tiempo la sabiduría se encuentra en España...» (65).

El decisivo influjo del mecenas giennense en este resurgir cultural es atestiguado y valorado en muy diversos poemas y documentos. Por ejemplo, Mosé ibn Ezra, en el siglo XI, en su ya mencionado libro sobre *Poética hebreaica*, lo ensalza con las siguientes expresivas frases:

En su tiempo se despertaron los ánimos adormecidos y sacudieron su sopor al darse cuenta de las obras que propulsaba aquel inclito varón, de la nobleza y magnanimidad de sus propósitos, así como de la alteza de su alma generosa y de la rectitud y bondad de su carácter. Él supo extraer para su país las aguas de las fuentes de la ciencia oriental, e importar los tesoros de la sabiduría desde todas las ciudades lejanas; él fortificó las columnas de la ciencia, rodeándose de sabios procedentes de Siria y Babilonia. Los autores de su época se esforzaron en propagar la ciencia que Dios les había otorgado y los conocimientos con los que les había favorecido. Ellos compusieron tratados excelentes y obras maravillosas; ellos le encomiaron con poesías admirables y composiciones literarias en lengua árabe. En cambio él les distinguía mucho con su favor, facilitándoles toda clase de medios para el logro de sus fines y para llegar al colmo de sus deseos (66).

En el siglo siguiente, Abraham ibn David (1110-1180) (67), en su *Sefer ha-Qabbalah* (Libro de la tradición), aporta numerosas e importantes noticias sobre Ibn Šaprūt y su época. A finales del siglo XII y comienzos del XIII,

(65) VARELA MORENO, E. (1985), «La Escuela de Gramáticos Hebreos», en PELÁEZ DEL ROSAL, J. (ed.), *op. cit.*, p. 107.

(66) GONZALO MAESO, D. (1960), *op. cit.*, p. 438.

(67) Nacido en Toledo, fue filósofo, físico, astrónomo e historiador. Por línea materna era sobrino del famoso talmudista Ishāq ibn Barūk ibn al-Balia, astrólogo del rey poeta de Sevilla al-Mu'tamid y *nasi* de las comunidades judías de su reino. GONZALO MAESO, D. (1960), *op. cit.*, pp. 506-508.

Yehudá al-Harizí (68) en su *Sefer Tahkēmoni* (69), obra que consta de cincuenta capítulos en los que el autor presenta las más diversas escenas y que constituye una perfecta visión caleidoscópica de la sociedad andalusí, dice refiriéndose al judío giennense y a su época:

En aquellos días lució en Sefarad un esplendoroso sol en el gran firmamento: el gran príncipe rabí Hasdāy ibn Šaprūt. Junto a él se congregaron todos los sabios de su generación, resplandecientes como brillantes luminarias, para servir la sabiduría a todos los buscadores de Dios. Los llenó con el espíritu de Dios, con sabiduría e inteligencia, con conocimiento profuso, con el arte de elaborar pensamientos y de labrar en los corazones un fogón de fuego. Desde aquel tiempo, las ciencias hicieron brecha en España, los indóciles aprendieron la doctrina y los poetas siguieron a los indóciles. Su generosidad hizo cantar la lengua de los mudos, abrieron los corazones que estaban cerrados hasta el punto que le compusieron poemas gratisimos, que brillan como estrellas en las alturas. Entonces se abrieron sus ojos con el arte poético, se extendieron los cielos, aparecieron visiones divinas. En su tiempo se expandió la sabiduría en Israel, puesto que él fue para la ciencia detentador y redentor. Después de aquel tiempo las mentes brillantes se apagaron (70).

En efecto, sus salones eran frecuentados por toda clase de eruditos y entre sus protegidos se encuentran los dos primeros poetas hispano-hebreos, Dunás ibn Labrat (920-980) (71) y Menahem ibn Saruq (910-970) (72),

(68) Aunque su familia era de origen andalusí (seguramente de Granada), al-Harizí nació cerca de Barcelona hacia 1170, época en la que el nordeste de la península se había convertido en un importante centro del saber judaico. Perfecto conocedor del hebreo y del árabe, viajó por el sur de Francia y por gran parte del oriente árabe, obteniendo la protección de muy diversos mecenas. Visitó las principales comunidades judías de la Diáspora, en las que pudo conocer a los más eminentes sabios del judaísmo. Sus múltiples y enriquecedores contactos le facilitaron la composición de una magna obra, *Sefer Tahkēmoni* (Libro del sabio), escrita en hebreo. Según él mismo dice en su introducción, con este libro pretendía demostrar que dicha lengua podía rivalizar con la elegante arábiga, y era capaz de expresar todos los matices del pensamiento. Vuelto a España, murió hacia el año 1230. GONZALO MAESO, D. (1960), *op.cit.*, pp. 535-539.

(69) Véase NAVARRO PEIRÓ, A. y VARGAS MONTANER, L., «Los poetas hebreos de Sefarad: capítulo III del *Tahkēmoni* de al-Harizí». *Sefarad*, XLI (1981), 321-338 y «La poesía hebrea: capítulo XLIII del *Tahkēmoni* de al-Harizí». *Sefarad*, XLII (1982), 140-171.

(70) PELÁEZ DEL ROSAL, J., *op. cit.*, pp. 76-77.

(71) Véase nota 43.

(72) Nacido en Tortosa (Tarragona), casi toda su vida transcurrió en Córdoba hacia donde marchó reclamado por su protector Ibn Šaprūt, el cual lo nombró secretario suyo. Aunque también fue poeta, su destacado puesto en la literatura judaica lo consiguió por su

renovadores de la poesía y de la lengua hebrea, así como pioneros de los estudios gramaticales. Por ejemplo, el segundo de ellos fue el autor de un diccionario hebreo, hecho por encargo de Hasdāy ibn Šaprūt, quien fue el verdadero fundador de la Escuela de Filología Hebrea de Córdoba como institución oficial y a la que siempre patrocinó.

Aunque no fueron los únicos, estos dos poetas protegidos suyos nos han legado hermosos poemas dedicados a su generoso mecenas y tan insigne personaje. Así Dunás ibn Labrat dice de su benefactor:

Sus manos son como nubes  
para los que componen poesía...  
En invierno hacen caer lluvias  
y en verano aguaceros (73).

Sus riquezas van a parar a Sura  
a cambio de libros,  
para instruirles en los preceptos,  
dulces como la miel... (74)

En Oriente y Occidente  
su nombre es grande y excelso.  
La casa de Esaú y Arabia  
se conciertan por su benevolencia.  
Busca el bien para su pueblo,  
y rechaza a los enemigos,  
destruye al que maquinaba el mal  
y extermina a los conspiradores... (75)

labor como gramático. Es el autor de la primera obra lexicográfica hebrea completa, titulada *Mahbèret* (Composición), que abarca prácticamente todo el lenguaje bíblico y se halla introducida por un largo y minucioso estudio de la gramática de dicha lengua. Redactada en hebreo, este libro ejerció gran influencia en la literatura judaica posterior y, sobre todo, en las investigaciones gramaticales. Muy posiblemente celoso de su éxito y de los favores que le dispensaba el mecenas de los dos, Ibn Šaprūt, el bagdadí Dunás ibn Labrat le hizo objeto de sus críticas, que están contenidas en su obra *T<sup>e</sup>subot* (Respuestas). La rivalidad y polémica entre ambos duró muchos años, e incluso trascendió a sus respectivos discípulos. Por culpa de las intrigas de su compañero perdió el valimiento del giennense, y llegó a ser encarcelado. Aunque posteriormente consiguió la libertad, nunca recobró su anterior posición en la corte.

(73) SAENZ BADILLO, A., *op. cit.*, p. 80.

(74) PELÁEZ DEL ROSAL, J., *op. cit.*, p. 76.

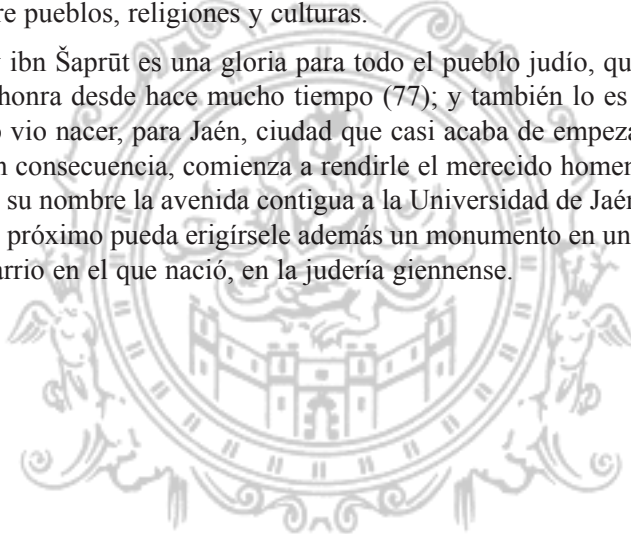
(75) VARELA MORENO, E., *op. cit.*, p. 113.

Por su parte, Menahem ibn Saruq le dedica la siguiente alabanza:

Al fuerte en los Libros Santos...  
Al caudillo de Judá...  
Abrid caminos,  
allanad plazas,  
que va a venir el príncipe fiel... (76)

Y no otra cosa fue siempre este excelso y singular personaje, un hombre fiel a su pueblo y a sus soberanos. Como recompensa recibió un sinnúmero de honores a lo largo de su vida, honores que puso al servicio de los demás y, en especial, al servicio de la paz, del entendimiento y de la convivencia pacífica entre pueblos, religiones y culturas.

Hasdāy ibn Šaprūt es una gloria para todo el pueblo judío, que así lo reconoce y honra desde hace mucho tiempo (77); y también lo es para la tierra que lo vio nacer, para Jaén, ciudad que casi acaba de empezar a conocerle y, en consecuencia, comienza a rendirle el merecido homenaje dedicando con su nombre la avenida contigua a la Universidad de Jaén. Ojalá en un futuro próximo pueda erigirsele además un monumento en una de las calles del barrio en el que nació, en la judería giennense.



---

(76) *Ibid.*, p. 116.

(77) Por ejemplo, una de las avenidas de Jerusalén (muy cerca de la Knesset o Parlamento israelí) lleva su nombre, en honor y recuerdo suyo.





# EL INCOMBUSTIBLE BAEZANO

## JOSÉ JURADO DE LA PARRA

Por Amparo Chiachío Peláez

Doctora en Humanidades por la Universidad de Jaén

### RESUMEN

En junio de 2006 defendí mi Tesis Doctoral sobre José Jurado de la Parra. En ella incluí un amplio apartado sobre sus colaboraciones en revistas de diferente calado y, a pesar de la gran cantidad de poemas rescatados, ya advertí que probablemente y, aún a pesar de las múltiples y continuadas investigaciones, habría más desperdigadas por otras revistas. Y este es el resultado de una búsqueda que no cesa con la defensa de una tesis. «Fuego en la nieve» se encuentra recogida en el poemario *De antaño y de ogaño* publicado en 1936 en Málaga; sin embargo en 1931 ya había visto la luz en *Málaga, Revista de cultura general*, editada por la Sociedad Económica de Amigos del País. En la composición aparecen cambios sustanciales a los que dedicaremos las siguientes páginas.

### Summary

**In June, 2006, I spoke about my doctoral course about Jose Jurado de la Parra. In that one, I included a great part about his colaborations in magazines of different kinds. Although there are lot of recovered poems, I warned them that probably with a great quantily of investigations, there would be more lost by other magazines, and that is the result of the search that never finished with the defence of a thesis. «Fire on the snow» its into the poems «OLD TIMES» published in 1936 in Malaga, although in 1931 had gone out in Malaga «magazine of general culture» edited by the Economical Society of Friends. In the composition, appear important changes which will be mentioned in the following pages.**

**FUEGO EN LA NIEVE (1)**

¿Por qué me diste ¡Oh Todopoderoso!  
de mi cansada vida en el ocaso,  
este fuego voraz en que me abraso,  
más encendido, cuanto más penoso...?

Inquietud, aguijón de mi reposo;  
ansiedad turbativa de mi paso,  
¿No me traeréis con vuestro anhelo, acaso,  
la miel amarga del placer morboso...?

¡Ah! si tu sabia omnipotencia quiso  
mostrar ante mi vista el paraíso  
donde el Amor por la Ventura clama

¿No harás, Señor, también que como  
ofrenda,  
salte una chispa de mi pecho y prenda  
allá en la nieve, la amorosa llama?

**FUEGO EN LA NIEVE (2)**

¿Por qué me diste ¡Oh, Todopoderoso!  
de mi cansada vida en el ocaso,  
este escozor ardiente en que me abraso  
más incentivo, cuanto más penoso?

Inquietud; aguijón de mi reposo;  
ansiedad turbativa de mi paso,  
¿No escanciaréis en el murrino vaso  
la miel amarga del placer morboso...?

Ya que tu sabia omnipotencia, ahora  
llevó a Occidente el orto de la aurora,  
por la que el pecho suspirando clama

¿No harás, Señor, también, que como  
ofrenda  
salte una chispa de mi lumbre, y prenda  
allá en la nieve, el fuego de mi llama?

**L**os contrastes entre ambos sonetos no son especialmente acusados, aunque sí muy significativos. Marcados, sobre todo, por la diferencia de publicación de una y otra. Aunque ambas son la misma, el tono, el sentido y las circunstancias en la que la primera ve la luz y la segunda sufre las modificaciones que observamos y señalaremos cumplidamente más adelante. Comprenderemos mejor las razones de que dos sonetos idénticos en la base pueden parecer tan diferentes en el resultado final con un espacio de de tan sólo cinco años entre una versión y otra.

Cuando «Fuego en la nieve» aparece publicada en *Málaga*, históricamente estamos en la España de la II República española, periodo en el que es presidente Niceto Alcalá Zamora, gran amigo de Jurado (3). Son tiempos felices a los que se ha llegado tras mucho esfuerzo no sólo de políticos sino también con los escritores –entre otros- que apoyan esa república como el

(1) *Málaga*, *Revista de cultura general*, editada por la Sociedad Económica de Amigos del País, año I, n.º 4, 1 de agosto de 1931.

(2) J. JURADO DE LA PARRA, *De antaño y de ogaño*, Málaga, 1936, pág. 109.

(3) En mi tesis doctoral: *José Jurado de la Parra: del Modernismo utópico al novecentismo creador*, Universidad de Jaén, 2006 incluí las diferentes misivas que se circularon entre el presidente de la República y el baezano, por aquel entonces, afincado en Málaga.

marco político ideal para el desarrollo intelectual y de las libertades de todos los españoles.

En este contexto nace «Fuego en la nieve», un soneto al que en una primera lectura cabría darle un sentido amoroso, la expresión de un sentimiento que por largo tiempo no fue correspondido; sin embargo una lectura más atenta nos hace considerar otra posibilidad. Es factible pensar que Jurado utiliza un lenguaje pretendidamente amoroso pero que resulta factible la idea de otra lectura: quizá la política.

Jurado de la Parra ya había escrito con anterioridad poemas en un tono parecido a este en el que clamaba por un régimen político, que se creía, acabaría con el retraso económico, intelectual, social... de España. La caída de la Dictadura del general Miguel Primo de Rivera y el descrédito de la Monarquía habían posibilitado la proclamación de la II República Española como panacea que pretendía sacar al país de su histórico atraso. Sin embargo, los años que van desde 1931 a 1936 se convirtieron en fiel reflejo de las contradicciones de la sociedad española. De un lado muchos pedían un cambio social y económico profundo que acabara definitivamente con el poder oligárquico en España. Del otro, ese mismo poder, apoyado por el Ejército y la Iglesia, luchaba por defender su posición privilegiada.

En este contexto aparecen catorce versos en los que se utilizan palabras amorosas que nos recuerdan a épocas pretéritas de la poesía española. Ese «fuego voraz», «chispa de mi pecho», o la aún más clara «amorosa llama» que nos evocan a Cervantes (4), León Hebreo en sus *Diálogos de amor*, Quevedo o a los místicos españoles. Sin embargo las asociaciones de ese lenguaje, aparentemente amoroso, con otros términos no nos terminan de parecer claras, y –como dice el refrán: para muestra un botón– así encontramos muy clarificador el primer terceto:

¡Ah! si tu sabia omnipotencia quiso  
mostrar ante mi vista el paraíso  
donde el Amor por la Ventura clama.

Vayamos a la primera y, probablemente, más simplista de las explicaciones: Jurado de la Parra cuenta en el año 1931 con setenta y cinco años, una edad avanzada para hablar en términos tan «incendiarios» del amor,

---

(4) Nos referimos al soneto de Cervantes que comienza: «El casto ardor de una amorosa llama...

pero, como ya decía, esta explicación es muy débil para basar una posible línea de pensamiento; si por algo se había caracterizado el movimiento romántico fue por defender a ultranza el amor por encima de todo, independientemente de las pertenencia a diferentes clases sociales (5) o de las desigualdades en la edad. El caso es que apuntar esa perspectiva era, poco menos que, arriesgado. Junto a todo lo que ya se ha dicho queremos dar una nueva vuelta de tuerca puesto que si Jurado está hablando exclusivamente de amor, de su sentimiento hacia una mujer, por qué el baezano dice: «mostrar ante mi vista el paraíso/ donde el Amor por la Ventura clama». Tras leer los dos versos reiteradamente no podemos dejar de preguntarnos cuál es el paraíso en el que el Amor «clama» por la felicidad, por la suerte (la Ventura, en mayúscula), ese paraíso ¿es un estado?, ¿habla del enamoramiento o puede estar refiriéndose a una situación ideal?; y ya que hemos comenzado... sigamos: ¿la «sabía omnipotencia» divina muestra a los mortales el paraíso que supone el enamoramiento?, o es quizá más probable que el «Todopoderoso» muestre a los mortales otro tipo de paraíso, uno en el que la felicidad reine en estado. Unamos a todo lo dicho algunas palabras del segundo cuarteto: si el poeta está enamorado y en el paraíso, cabe preguntarse, cuál es la «inquietud» que perturba su reposo, la «ansiedad turbativa» de su paso. Como podemos ver, al menos debemos conceder a esos catorce versos la sombra de una duda razonable. Es innegable que no podemos afirmar con rotundidad lo que Jurado de la Parra quería transmitirnos que además será más patente en la segunda versión; pero la posibilidad de otra interpretación hace, como poco, más rica nuestra visión y a ella nos dedicaremos en las siguientes páginas.

### - De mano de la historia

El 18 de julio de 1936, los militares más conservadores del Ejército español se levantaron en armas contra la República. Este acto significaba el fin del experimento democrático realizado en España desde abril de 1931. Las elecciones de febrero de 1936 sólo sirvieron para dividir aún más a los españoles y tras el triunfo del Frente Popular, la oligarquía ya solo tuvo fe

---

(5) El propio Jurado tiene una obra de teatro en la que el amor triunfa a pesar de que ella es una campesina y él el hijo de los dueños de la finca en la que la muchacha trabaja, me refiero a *La noche del amor*, una adaptación que Jurado hace de la obra del conocido dramaturgo catalán Santiago Rusiñol.

en una acción salvadora del Ejército que librara a España de la anarquía y la revolución. Se daba paso así a la Guerra Civil Española.

Cuando Jurado realiza la primera versión de su «Fuego en la nieve», el baezano es espectador de lujo de una España en la que, proclamada la II República el 14 de Abril de 1931, Niceto Alcalá Zamora, amigo de Jurado, se convierte en Presidente de Gobierno Provisional, cargo que desempeñó hasta octubre del mismo año, en que dimitió por su desacuerdo con los artículos de la Constitución que se ocupaban de la cuestión religiosa. En diciembre era elegido como primer Presidente de la República, cargo que desempeñó hasta el 7 de abril de 1936. Pues bien, José Jurado de la Parra, fundador de la revista republicana *Germinal* y activo colaborador en otras revistas del mismo tinte como *Vida Nueva* ve que las ideas en las que siempre había creído comienzan a ser, no sólo un pensamiento, sino la realidad en la que la política española se está desarrollando. Y con ese panorama Jurado escribe:

¿Por qué me diste ¡Oh Todopoderoso!  
de mi cansada vida en el ocaso,  
este fuego voraz en que me abraso,  
más encendido, cuanto más penoso...?

Un Jurado que cuenta con setenta y cinco años se sorprende con que en las postrimerías de su vida todo aquello con lo que había soñado, por lo que luchó desde que residía en Madrid con sus múltiples escritos (por poner un ejemplo, a favor de Alejandro Lerroux que *a posteriori* supuso una gran decepción para la causa republicana por su implicación en el caso de corrupción de las tragaperras) o a favor del régimen se ha podido hacer realidad («este fuego voraz en que me abraso») a pesar de que unos meses antes se temió que la República jamás llegaría a instaurarse como gobierno, al menos por medio de las urnas y que se pudo conseguir por las «especiales» condiciones que se produjeron, de sobra conocidas por todos y sobre las que no redundaremos aquí por no ser el lugar más apropiado. Y, aunque los temores fueron muchos, las ganas de ver proclamada la República como el régimen político que dirigiera la vida de los españoles llega a buen término: «más encendido, cuanto más penoso...».

Como ya señalaba, y no quiero dejar que se pierda de vista, esta interpretación puede resultar muy fortuita, muy intencional, no obstante permítame el esforzado y paciente lector presentarle algunas razones de mayor peso aún para reafirmarme en mi reflexión inicial.

Creo firmemente que la clave está perfectamente reflejada en el primero de los tercetos del soneto, y mucho más claro resulta si realizamos una comparación entre las dos versiones.

¡Ah! si tu sabia omnipotencia quiso	Ya que tu sabia omnipotencia, ahora
mostrar ante mi vista el paraíso	llevó a Occidente el orto de la aurora,
donde el Amor por la Ventura clama.	por la que el pecho suspirando clama.

Como podemos advertir las únicas palabras que se repiten en ambos escritos son «tu sabia omnipotencia» y, si en el terceto de 1931 aún podemos dudar puesto que aparecen términos que se vinculan con el mundo anímico amoroso, hablo de «el Amor por la Ventura clama» no ocurre así con la versión que –del mismo– hace en 1936 donde la lectura en la dirección más política, por llamarla de alguna forma, es más clara. A pesar de todo no creo que la exégesis de uno y otro terceto sea muy diferente. Veamos el porqué de mi razonamiento: en el primero, Jurado de la Parra escribe «Amor/ Ventura», y lo hace en mayúscula, grafías que he mantenido en la transcripción puesto que no creo que sea un desliz sino que el baezano lo escribe así a propósito puesto que no se refiere solamente a los sentimientos y anhelos sino que quiere ir más allá. Escrito en mayúscula parece querer universalizar ambos vocablos. No sólo se refiere al amor como emoción sino como algo que va más allá. De la misma forma la «Ventura» no tiene porqué ser solamente la «felicidad» (que proporciona ese «Amor») sino que también podemos ampliar su significado y hablar de «Ventura» como «Bienestar y prosperidad» curiosamente dos de los elementos que la República quería procurar para una sociedad española atrasada en múltiples aspectos. La segunda versión es aún más clara en la línea que apuntaba de manera más solapada en la de 1931. Jurado escribe muy claro y no se necesita interpretar lo que dice, ni mucho menos: «tu sabia omnipotencia, ahora/ llevó a Occidente el orto de la aurora,/por la que el pecho suspirando clama,» con esa repetición (orto (6)/aurora). Dios incluso está a favor de que en Occidente se instaure, lo que para él es la aurora, la luz, el amanecer de tiempos mejores y que sin embargo, el 17 de julio de 1936, el mismo año que Jurado publica *De antaño y de ogaño* estallará la Guerra Civil española y que truncará definitivamente el anhelo del baezano.

Jurado continúa con su afán, con la pasión y la esperanza de toda su vida y en la versión de 1936 dice:

---

(6) Salida o aparición del sol o de otro astro por el horizonte.

¿No harás, Señor, también, que como ofrenda  
salte una chispa de mi lumbre (7), y prenda  
allá en la nieve, el fuego de mi llama (8)?

Las variantes con el poema de 1931 son ínfimas y apuntan en la misma dirección por lo que no nos detendremos en ambas sino que utilizando el último escrito podemos ver que la esperanza, el anhelo de Jurado es que de la «lumbre» que él desprende, por la que ha trabajado y sobre la que ha escrito inspiradísimos versos prenda incluso en la nieve.

### - El anhelo truncado

José Jurado de la Parra trabajó y luchó de forma incansable, desde su visión como poeta, intentando «despertar» la conciencia de la sociedad española para que soñaran con un estado mejor en el que se buscara otorgar la mayor y mejor postura para que el pueblo saliera del retraso social, económico y, muy especialmente, intelectual en el que se encontraba. Para Jurado, la labor del poeta no es cantar con una cítara las excelencias de la naturaleza sino despertar conciencias y en esa labor está enfrascado durante toda su vida el baezano que con «Fuego en la nieve» nos ofrece un ejemplo (aunque es sólo uno entre muchos otros) de ese trabajo constante. Jurado acomete la tarea de trabajar constantemente sobre una composición que ya había publicado cinco años antes, con una situación política determinada (la Segunda República llevaba apenas cuatro meses proclamada cuando se publica el poema por primera vez) y que cinco años después incluye en su poemario *De antaño y de ogaño* con notables diferencias y que reflejan el abatimiento y la melancolía de un hombre que estaba viendo con gran consternación cómo el sueño por el que había suspirado se va desvaneciendo cuando cuenta con ochenta años de edad y se encuentra enfermo y cansado en su residencia de Málaga. El sueño de que el fuego de su llama prendiera en la nieve no se vio cumplido; El 17 de julio de 1936 estallaba la Guerra Civil Española.

---

(7) En *Málaga*: «mi pecho».

(8) En *Málaga*: «la amorosa llama».





# BEAS (VEAS): SU VERDADERA RAÍZ ETIMOLÓGICA

Por *Eduardo López Ramos*

Licenciado en Filología románica y Filosofía,  
Catedrático de Instituto (Lengua y Literatura Españolas)  
Periodista

## RESUMEN

La batalla de las palabras para descubrir la raíz etimológica de «Beas» o «Veas» comenzó con la teoría del vocablo latino «vias», cuyo significado o contenido (cosa nombrada) serían unas calzadas o vías romanas, que nunca se identificaron y cuyo nombre, «vias», es imposible de evolucionar fonéticamente para consolidarse en «Veas». Era la postura del Cura Don Lorenzo Estero a mediados del siglo XX.

Veinticinco años más tarde, el Padre Carmelita Efrén J. M. Montalva, en su impagable obra «BEAS Y SANTA TERESA» (1975), comete el mayor error o dislate de su vida al afirmar que el nombre «Beas» o «Veas» procede del sintagma «Villa Vieja». Error o dislate que repite el personaje Miguel en «Viaje a la Sierra de Segura» en 1990, de su amigo Juan José

## Summary

**The battle with words to discover the etymological roots of «Beas» or «Veas» began with the theory of the Latin term «vias» whose meaning or content would be the Roman pavements or highways which were never actually identified and whose name, «vias», could therefore never evolve phonetically to become consolidated as «Veas». This was the point of view of Don Lorenzo Estero in the mid-twentieth century.**

**Twenty-five years later, the Carmelite Father Efrén J.M. Montalva, in his invaluable work «Beas y Santa Teresa» (1975), commits the biggest error of his life when he states that the name «Beas» or «Veas»**

Cuadros, que lo juzga muy lejos de la verdad.

Mi tesis demuestra, con argumentos suficientes, que una tierra mollar y deleitosa y el racimo de continuos arroyos, para dar de beber a los sobrados cañamares del largo valle de poniente, fue el contenido del nombre «VEGAS», llegado al latín hispánico de una lengua prerromance para evolucionar fonéticamente en «VEAS» O «BEAS». Al mismo tiempo, justifico el gentilicio y la ortografía.

stems from «Villa Vieja» (old village). This error is perpetuated by the character Miguel in «Viaje a la Sierra de Segura» (1990) written by his friend Juan José Cuadros who believes this to be far from true.

My thesis demonstrates with convincing arguments, that a delightful land criss-crossed by neverending streams that irrigate the generous vineyards in the long western valley, was the meaning or content of the term «VEGAS», a word that arrived in the hispanic Latin from a pre-romance language to evolve phonetically in «VEAS» or «BEAS». At the same time I justify the spelling and the name for of the inhabitants.

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**ra menester entrar de lleno en la «guerrilla» dialéctica sobre el verdadero origen del nombre de nuestra villa, VEAS DE SEGURA. La primera explicación sobre el tema la recibí, alrededor de los años cincuenta del pasado siglo, de parte del Párroco Don Lorenzo Estero, siendo yo un niño metido en curiosidades. Aseguraba el sacerdote que VEAS procedía del vocablo latino «vias» (caminos), ya que, según él, a no sé cuántos kilómetros de nuestro pueblo, se había descubierto, por no se sabe quién, un cruce de vías o calzadas romanas en los primeros siglos de nuestra civilización.

Esta afirmación del cura pronto empezó a echar brotes de desaprobación o de rechazo en mi cerebro, hasta convertirse en una obsesión. Y fue precisamente el 14 de Julio de 1992, cuando me decidí a interesarme por buscar la solución a este, para mí, apasionante jeroglífico. Ese día, disfrutaba yo con la lectura del «Viaje a la Sierra de Segura», de nuestro

malogrado Juan José Cuadros, cuando me topé, en el último capítulo, con estos renglones :

- «*De aquí, de villa vieja...es de donde, probablemente, venga el nombre de Beas y no de vías*»
- «*Mucho cambio fonético es ese para que sea verdad...(CUADROS, 1990, pág. 165)*».

Su sinceridad, al responder que estaba lejos de la verdad la proposición de su Amigo Miguel, me impulsó a hacer un esfuerzo para lograr algo que él y otros no consiguieron.

Por último, quiero aludir a un libro, de reciente publicación, que me mostró Don Juan Antonio López Jiménez, en el que se aborda, nada menos, que el origen del nombre de *todos* los pueblos de la provincia de Jaén. El autor parece ser el Párroco de Santa María la Mayor de Andújar, que se limita a repetir las teorías antes *expuestas* e insinúa la posibilidad de que «VEAS» proceda del vocablo «vegas», sin demostrarlo, y lo descarta inmediateamente.

## 2. REALIDAD DEL CONTENIDO (COSA NOMBRADA)

La palabra VEAS es un signo lingüístico y, como tal, consta de *significado* (lo que entendemos o pensamos de la realidad; en este caso, el pueblo y su entorno) y de *significante* (la palabra oral o escrita que utilizamos para referirnos a esa realidad).

Entre el significado (realidad) y el significante (palabra oral o escrita) siempre existe una cierta relación (de semejanza, de proximidad, de causa, etc.).

Los orígenes y el devenir histórico y social de nuestra villa se deben esencialmente a la afortunada orografía de su entorno geográfico, que lo forman las lomas circundantes que escancian todas sus aguas, excepto por el oeste, a los hermosos valles regados por los arroyos San Agustín, Beas, La Tobilla y Valparaíso, coronados todos por la gran mole de las Piedras de Natao.

Estos ricos ramales de agua han regado las cuencas vecinas a lo largo de los siglos y las fecundaron generosamente para convertirlas en *vegas* (*tierras de río, tierras fértiles, tierras generosas, de polícromos hortales, de viejos cañamares, de extensos linares y, hoy, de frondosos olivares*). Como

estos cauces se abrazan a los pies de la villa, el músculo acuífero muestra más poderío y las vegas se alargan y extienden por donde se esconde el sol de la atardecida (MADOZ, 1849). Todo este vergel, cuyo nacimiento está en las alturas simbolizadas por las majestuosas Piedras de Natao, ha sido fuente de inspiración de la más alta poesía lírica y mística de todos los tiempos y alabado y distinguido por gentes y generaciones de todas las épocas y de toda condición: «*Vino un mensajero de la villa de Beas con cartas para mí de una señora de aquel lugar...pidiéndome fuese a fundar un monasterio...Yo me informé del hombre. Dijome grandes bienes de la tierra y con razón, que es MUY DELEITOSA Y DE BUEN TEMPLE.*» (DE JESÚS T., 1991, pág. 183).

La pluralidad de las aguas y el capricho orográfico prepararon una tierra tan fecunda y de tal magnitud, que, desde los tiempos más remotos, no pudo recibir otro nombre que la imagen de su auténtica personalidad: *vegas*, es decir, tierras de ríos, tierras de cultivo.

Estas lomas, estos valles esponjosos y aromados, este monte bajo bienoliente, esta noria natural que viene y va de continuo, fijaron de siempre un ámbito, un espacio inspirador de silencios habladores, de riqueza humilde, de sencillez y de nobleza, que nos exigen la revelación de su nombre y el rechazo y el borrón de interpretaciones pueriles o erróneas, que se han ido transmitiendo sin base o apoyo científico.

Después de todo lo expuesto, y si no se ha conocido ningún hecho singular ni obra humana que mereciera la atención o que destacara, en este rincón, por encima del gran valle tan bien servido de arroyos, que ha dado la vida y la riqueza durante todos los siglos, no puede extrañar a nadie que el nombre de nuestro lugar fuera el que le ha brindado la propia Naturaleza

### 3. ¿POR QUÉ VEAS NO PUEDE PROCEDER DE «VIAS»?

#### a) *En cuanto al significante:*

«VIAS» es el acusativo plural del vocablo latino «via» que significa «camino». (Hay que recordar que el castellano forma los nombres y adjetivos con el acusativo latino, tanto en singular como en plural). Esta palabra ha permanecido inalterable, a lo largo de los siglos, en cada uno de sus sonidos (nivel oral) y en cada uno de sus grafemas (nivel escrito), hasta nuestros días, sin que se reconozca ninguna variación. Pero esta permanencia en el uso (oral y escrito) no la ha mantenido sólo ella, sino también

sus derivadas (vial, viario, viajante, desviar, extraviar, obviar, etc.). Esto se explica porque es imposible fonéticamente que la vocal «i» tónica se transforme en el sonido «e» cuando va seguida de otra vocal, como es el caso, entre miles, del adjetivo latino «PIAS» (en castellano «devotas», «pías»), que se ha mantenido invariable, exactamente igual que «VIAS», palabra que desechamos como origen del nombre de nuestro pueblo. Por tanto, «VEAS» no puede provenir del vocablo latino «VIAS».

b) *En cuanto al significado:*

¿Quién puede aportar datos creíbles sobre la existencia de unas vías más o menos cercanas a nuestro pueblo, que primaran en importancia o trascendencia sobre la realidad tangible, espléndida y vital de nuestras inagotables vegas, tan alabadas en todo tiempo y lugar? No caben hipótesis que no sean excesivamente imaginarias o ridículas.

#### 4. ¿POR QUÉ «VEAS» NO PUEDE PROCEDER DE «VILLA VIEJA»?

a) *En cuanto al significante:*

El sustantivo latino «villa», al pasar a la lengua romance castellana, se ha mantenido inalterable hasta nuestros días, tanto en el uso oral como en el escrito, es decir, con las mismas consonantes y vocales, y con los significados de «población» o «casa de campo». Y «vieja» es un vocablo castellano que deriva del adjetivo latino y femenino esdrújulo «vetula», y que ha evolucionado fonéticamente del paulatino y siguiente modo: «vetula» > »vetla» (por pérdida de vocal intervocálica postónica). «*Al producirse el grupo extraño T'L, esto es, oclusiva dental más continua dental...resulta > C'L. «C'L es propiamente un grupo latino primario y da j siempre.*

*La oclusión de la c... se afloja en una fricación que palataliza la l.»* (MENÉNDEZ PIDAL, 1968, pág. 159) > vec'la' > vella > (por la palatización) y (diptongando la vocal tónica) > viella > hasta el final > vieja, que pronostica M. Pidal. Tanto «villa» como «vieja», así como el sintagma «villa vieja» nunca han manifestado cambio ni en el significante ni en el significado en castellano y, menos, a partir del siglo XVI hasta hoy. Así que nada de contracción fonética, como nuestro querido P. Efrén dejó escrito gratuita y erróneamente en su magnífica obra: «*Beas o Veas (que de ambas formas se escribía), es una contracción fonética de Villa Vieja, origen y núcleo de la*

*villa presente, desbordada sobre las murallas y derramada hasta lo hondo del valle junto al río». (MONTALVA, 1975, pág. 15).*

b) *En cuanto al significado:*

Una vez descartado que el nombre de nuestra villa pueda provenir del sintagma «villa vieja», ya no cabe que procedamos, en esta ocasión, a descubrir los méritos que pudo tener el casco antiguo de nuestro querido rincón para tener derecho a bautizar por ellos a todo el caserío y su entorno. Ahora no nos referimos a ese tema, sino al nombre que dio origen al utilizado por nuestros antepasados, pronunciamos y escribimos nosotros y seguirán usando los futuros vecinos y visitantes.

## 5. «VEAS» PROCEDE DEL VOCABLO CASTELLANO «VEGAS»

a) *En cuanto al significado:*

«VEGAS» es el plural de «VEGA», que significa «huerta», «tierra fértil». Este sustantivo es una antigua voz castellana que comparte con el portugués «VEIGA» su procedencia prerrománica, es decir, anterior al latín. «*Es ciertamente ibérica vaika vega, del ibero vai «río» (vasco bai, ibai) más el sufijo -ka, región del río (MENÉNDEZ PIDAL, 1968, pág.15)*». Por tanto, la palabra «VEGAS», que se incorpora, como tantas voces prerrománicas («perro», «izquierdo», «cerro», «pizarra», etc.) al léxico hispánico, tuvo que experimentar, desde su origen, una evolución fonética que es la siguiente:

«VAIKA» > «VEIKA» (cambio normal del diptongo «ai» en «ei» en las lenguas románicas) > «VEKA» (evolución del diptongo «ei» en la vocal «e») > «VEGA» (cambio de consonante sorda velar «k» en su sonora correspondiente «gu») > «VEAS» (desaparición de «gu» sonora intervocálica y añadidura del morfema «s» del plural). «Veas», por tanto, proviene de «VEGAS», como «leas» (subjuntivo presente de «leer») de «legas» (subjuntivo presente del verbo latino «legere») por desaparición de consonante sonora intervocálica, como ha ocurrido siempre en la evolución fonética del latín al castellano.

De la misma forma, el adjetivo «legalem» al castellano «leal», o «regalem» a «real». E igualmente han desaparecido otras consonantes sonoras intervocálicas, como la «d» («taedam» > «tea» o «foedam» > «fea»). Los ejemplos que J. Corominas y otros etimólogos aportan en la evolución de

este vocablo, desde «VAIKA» > «VEIKA» > «VEKA» > hasta «VEGA» y «VEA» son tan claros, numerosos y acordes con la desaparición y caída de consonantes sonoras y débiles intervocálicas, que es imposible argumentar con éxito en contra de esta demostración. Valgan, como muestra, los múltiples, variados y documentados ejemplos, en sus distintas fases de evolución, que se nos ofrecen:

*«terras quam habemus in veegua de Zeia iuxta vaika que est supra ripam ipsius fluminis», (doc. de 919, «illa vayca juxta rivo Sicco» 932, «vinea de illa veiga ad illas quintanas» 1047, «alias iii vineas in illas vegas, medio prato a las vegas» 1091...*

*«el arnal que iaze cab el majolo de don Diego que fu de Petro Petriz, a la vea» 1222, «la otra vinna es en la vea» 1252 (COROMINAS, 1986, pág. 753). Obsérvense los dos últimos ejemplos de la evolución fonética y añade el lector la «s» del plural.*

b) *En cuanto al significado:*

Creo que ha quedado suficientemente clara la solvencia de este paraíso, de este valle singular que, por su envidiada fecundidad y riquezas acuíferas (MADOZ, 1849), se convirtió, desde sus prehistóricos comienzos, en la gran fábrica vegetal, en la principal empresa de la región, que nos dio la vida y atrajo hacia sí la máxima atención por sus vegas, las verdaderas madres de tantas generaciones, generosas en frutos y verduras sin interrupción de continuidad y que ahora se alegran del reconocimiento de su nombre como el único y verdadero de este lugar, porque así lo quiso la intuición popular de nuestros antepasados y porque, con seguridad, sólo ellas merecieron originar y eternizar el nombre de nuestro pueblo.

c) *En cuanto al gentilicio:*

El nombre de los oriundos de esta villa no puede ser el utilizado por el P. Efrén en la O.C., (MONTALVA, 1975) a saber, «serreños», que procede de «sierra», dado su carácter genérico. Los gentilicios que corresponden a VEAS, por provenir ésta de «vegas», deben ser «VE(GU)EÑO» y también «VE(G)ANO» (con uno u otro sufijo es correcto, como son correctos «serreño» y «serrano» respecto de «sierra»). Parece que predominan los topónimos terminados en «-ea», «-ia», «-as» y «-a» con el gentilicio en «-ano». Por ejemplo, «asturiano» de Asturias, «valenciano» de Valencia, «murciano», de Murcia, «sevillano», de Sevilla, «soriano» de Soria, etc. Hasta del genérico «aldea», «aldeano».



d) *En cuanto a la ortografía:*

Ya que «VEGAS» es el origen cierto y auténtico, sin la más mínima duda, del nombre de nuestra villa, y «VEGAS» siempre ha conservado su grafema inicial con «V», como está suficientemente demostrado, no se puede dejar de reivindicar para VEAS DE SEGURA, hija y heredera lingüística de VEGAS, su verdadero nombre con «V» inicial, porque es el que le corresponde, como justifica sobradamente su deleitoso pasado y la gramática histórica.



**BIBLIOGRAFÍA**

- COROMINAS, J. (1986): *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid. Gredos.
- CUADROS, J.J. (1990): *Viaje a la Sierra de Segura*. Madrid. MOPU. IGN.
- DE JESÚS, T. (1991): *Libro de las Fundaciones*. Madrid. Austral.
- MADOZ, P. (1849): *Diccionario Geo.-Est.-Hist. De España*, Tomo IV. pág. 96 y 97. Madrid. Imprenta ...de P. Madoz.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1968): *M. de Gramática Histórica Española*. Madrid. Espasa-Calpe.
- MONTALVA, E. (1975): *Beas y Santa Teresa*. Madrid, EDE.







**CIENCIAS SOCIALES**



# EL PROCESO ORDINARIO EN EL FUERO DE ANDÚJAR

Por *Isabel Ramos Vázquez*

Doctora en el Área de Historia del Derecho de la Universidad de Jaén

## RESUMEN

El Fuero municipal de Andújar, que pertenece a la familia del Fuero de Cuenca, ha sido recientemente publicado, y está siendo estudiado por los investigadores. Este trabajo analiza los procedimientos que aparecen en dicho Fuero municipal en el contexto general de estudio de la administración de justicia medieval.

## Summary

**The municipal Charter of Andujar, that belong to the Cuenca's family one, has been recently publisher, and it's being studied by the researchers. This work examines the proceedings that appear in this municipal Charter in order to be able of understand the medieval administration of justice.**

## 1. INTRODUCCIÓN

**E**xiste una antigua polémica doctrinal en la Historia del Derecho, entre los llamados germanistas y los romanistas, que fundamentalmente se centra en dilucidar si el derecho cristiano medieval que surgió tras la invasión musulmana del 711, se formó a partir de la costumbre germánica que había persistido en la práctica jurídica del pueblo visigodo frente a un derecho técnico muy romanizado, o si, por el contrario, dicho derecho

medieval se creó a partir de otros elementos, como la adaptación a las necesidades jurídicas de la práctica del *Liber Iudiciorum*, la influencia del derecho franco, o la propia capacidad creativa de las autoridades jurisdiccionales en cada lugar (1).

No pocos de los argumentos barajados por los germanistas para defender su postura en el debate se basan, precisamente, en algunos de los aspectos procedimentales encontrados en los fueros municipales más extensos, como la enemistad, la venganza de la sangre o las pruebas ordálicas. Pero, curiosamente, todas estas manifestaciones de justicia extrajudicial o «privada» no aparecían en los fueros breves de la primera parte de la Reconquista. Sería a partir de los textos de finales del siglo XI cuando tales instituciones se impusieran propiamente en la práctica medieval, indicándonos en todo caso que el cambio no fue inmediato o radical, sino que junto al sistema de justicia pública diseñado en el *Liber Iudiciorum*, las propias necesidades de la práctica irían imponiendo, paulatinamente, nuevas instituciones en las que se dejaba a los particulares una mayor participación en la administración de justicia.

El motivo principal para el cambio fue la indiscutible crisis de autoridad política y judicial que se produjo tras la invasión musulmana. La falta de recursos materiales, de un lado, y la necesidad de atraer población a los nuevos lugares de frontera con la concesión de importantes privilegios y concesiones de autonomía, de otro, alentaron en la época de mayor expansión de los reinos cristianos, a partir del siglo XI, pero sobre todo en los siglos XII y XIII, la concesión a los propios vecinos (a través del grupo familiar) de ciertas facultades para la resolución de controversias que antes sólo habían podido ejercer las autoridades públicas, dándose entrada en los fueros municipales a instituciones propias de época germánica que en cierta medida «privatizaron» el ejercicio de la justicia.

Téngase en cuenta, no obstante, que en este fenómeno no permaneció ajeno el poder público. Con independencia de que en esta cuestión las necesidades se impusieran a los deseos, y de que muy probablemente la costumbre fuera previa a su reconocimiento legal, la actitud del poder no fue en ningún caso pasiva. De él surgió la delegación de potestades a través de las instituciones que se plasmaron en los fueros, y en él repercutía en última

---

(1) Véase ALVARADO PLANAS, J., *El problema del germanismo en el derecho español*, Madrid, 1997, en el que se hace un magnífico análisis del estado de la cuestión.

instancia el control o seguimiento de las mismas, a través de la intervención de los órganos judiciales municipales o de los propios concejos (2).

El Fuero de Andújar, dictado en la primera mitad del siglo XIII, participó plenamente de estas características, y también recogió en su articulado las manifestaciones procedimentales extrajudiciales o «privadas» de la época, junto a otras propiamente públicas, que se repartían en el proceso ordinario y en los procesos especiales, dibujándonos un panorama bastante confuso de los modos de resolución de controversias entre los vecinos.

El texto pertenece, además, a una extensa familia de fueros, la llamada Familia de Cuenca, que ha sido definida como el «epílogo del derecho municipal castellano» (3), y que nos ofrece el resultado final de todos los privilegios, prerrogativas y peculiaridades del denominado «derecho de frontera». Entre ellas, se encontraba el privilegio que otorgaba la jurisdicción de primera instancia por las causas acaecidas en todo el término municipal a los alcaldes locales, y la peculiar protección judicial de los vecinos frente a los simples moradores o foráneos (4).

## 2. EL PROCESO ORDINARIO

Es un lugar común presentar el proceso como una relación jurídica pública entre el Estado y cada una de las partes enfrentadas, de manera triangular, frente a la relación dualista entre ofensor y ofendido que caracterizaba la autotutela de la primitiva venganza privada. En esta teoría, el juez que resuelve la controversia en representación del Estado se considera un tercero imparcial, y el proceso aparece como la vía necesaria para justificar el castigo y reparar el daño (5).

---

(2) En palabras de LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en AHDE, 14 (1942-1943), p. 195, «la especial situación de España, la fortaleza de su organismo estatal hace que lo extrajudicial no sea casi nunca absoluto; los organismos de la administración de justicia conservan siempre una intervención en ello».

(3) GIBERT y SÁNCHEZ DE LA VEGA, R., *Historia general del Derecho español*, Madrid, 1981, p. 36.

(4) Véase CHAMOCHO CANTUDO, M.A., *Justicia real y justicia municipal: La implantación de la Justicia real en las ciudades giennenses (1234-1505)*, Jaén, 1998.

(5) Resumiendo así la doctrina mayoritaria, se pronuncian para la historiografía jurídica ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, p. 3, y RODRÍGUEZ GIL, M., *Las estructuras procesales en el Fuero de Cuenca, en Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV)*, Madrid, 1995, p. 407.



Ciertamente, la intervención de la autoridad que daba al proceso un carácter público no siempre fue necesaria en derecho. No lo fue en las comunidades más primitivas en las que imperaba la autotutela, ejercida a través del núcleo familiar o la tribu, ante la inexistencia de un poder público institucionalizado. Pero aún en la época de mayor descomposición y fragmentación del poder visigodo se crearon leyes para tratar de limitar, o en última instancia regular, este tipo de prácticas privadas de resolución de las controversias; y, tras una primigenia época de formación, siguieron también esta tendencia los nuevos ordenamientos jurídicos que se estaban fraguando en los reinos cristianos de la Reconquista.

En el derecho godo, así se comprueba en la ley de Recesvinto que prohibía la prenda privada bajo la pena del pago del duplo (6), o en la institucionalización que se hace de la prueba ordálica del hierro candente en la versión vulgata del *Liber*. De la misma manera, privilegios como el del «*tortum per tortum*» o Privilegio de los Veinte, que permitía la venganza privada en los asuntos criminales sin contar con la justicia pública, y que no en vano se ha considerado la más dura ley marcial del derecho aragonés y, por ende, de todo el derecho de los reinos peninsulares, no puede considerarse sino una poderosa excepción a la realidad vivida (7).

Como ha explicado magníficamente el profesor Alvarado en un trabajo al que me remito en estas páginas, instituciones como la enemistad y la subsiguiente venganza de la sangre, consideradas tradicionalmente manifestación del derecho germánico primitivo, no fueron en realidad sino una continuación adaptativa del derecho procesal visigodo, o, como él afirma, «inmanencias del *Liber*» (8). Aquellos delitos más graves del ordenamiento, que el *Liber* castigaba con la entrega del reo (*traditio in potestatem*), pasaron a ser castigados por los derechos forales de la Reconquista con la declaración formal de enemistad entre el acusado y la víctima, capaz de

(6) L.I. 5, 6, 1.

(7) El Privilegio de los Veinte se encuentra publicado en la obra de MUÑOZ y ROMERO, T., *Colección de Fueros municipales y cartas pueblas*, Madrid, 1972, p. 452. Sobre el mismo se pronuncia, entre otros, GUALLART DE VIALA, A., *El derecho penal histórico de Aragón*, Zaragoza, 1977, pp. 29-30.

(8) ALVARADO PLANAS, J., *Lobos, enemigos y excomulgados: La venganza de la sangre en el derecho medieval*, en *El Fuero de Laredo en el Octavo Centenario de su Concesión*, Santander, 2001, p. 344.

adaptarse mejor a las necesidades de una nueva sociedad de frontera que habitaba en poblaciones más pequeñas y se obsesionaba por garantizarse una *paz* común.

La similitud entre esta nueva venganza de la sangre y la del derecho germánico (*Blutrache*), no tiene por qué interpretarse como una pervivencia del ésta sobre el derecho visigodo más romanizado, sino que dentro del propio ordenamiento jurídico godo se dio cabida a algunas prácticas del viejo derecho germánico, aunque «enmascaradas en el lenguaje y derecho romano» (9). Tanto en uno como en otro ordenamiento, la institución de la venganza requería, además, de una previa licencia otorgada por la comunidad (representada en el derecho medieval por la autoridad judicial), por lo que en ningún caso podríamos hablar de instituciones autónomas o propias de la autotutela. Su resolución suponía, igualmente, un trámite procesal público, a través del *saludamiento* que tenía que hacerse en presencia de la comunidad para simbolizar el fin de la enemistad entre las familias de ofensor y ofendido, y todo su desarrollo se encontraba sometido a los requisitos y limitaciones señaladas en la ley.

Por el mismo motivo, la pérdida general de la paz se estableció, en el derecho público, como otro requisito ineludible y controlado por la autoridad municipal para que la comunidad pudiera vengarse del ofensor. Considerada asimismo por buena parte de la doctrina una institución de carácter germánico (10), esta segunda forma de ruptura de la paz, frente a la limitada que hacía incurrir al autor de ciertos delitos (principalmente el homicidio y los delitos contra el honor) en la enemistad de la parte ofendida y la consiguiente venganza de la sangre, atraía sobre el quebrantador de la paz general (fundamentalmente el «traidor») la enemistad del conjunto de la comunidad a la que pertenecía, exponiéndole a la venganza de todos (11).

---

(9) Sigo citando, literalmente en lo entrecomillado, a ALVARADO PLANAS, J., *Lobos, enemigos y excomulgados: La venganza de la sangre en el derecho medieval*, en *El Fuero de Laredo en el Octavo Centenario de su Concesión*, Santander, 2001, p. 347.

(10) La tesis inaugurada en la obra de HINOJOSA y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, pp. 407-470, ha sido reiterada posteriormente por otros autores que se han acercado al tema como ORLANDIS, J., *El concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media*, en el AHDE, 16 (1945) pp. 112-192.

(11) HINOJOSA y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, p. 422, y ORLANDIS, J., *El concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media*, en el AHDE, 16 (1945) p. 124.

De tal manera, tanto la prenda extrajudicial, como la pérdida general de la paz, la enemistad y venganza de la sangre, o la aparición de nuevas pruebas como la de los cojuradores, las pruebas ordálicas, o el desafío, así como la responsabilidad de terceros por los delitos cometidos por sus familiares en el momento de ejecución de la pena (transmisión de la pena), que aparecieron en el derecho medieval, no tienen que entenderse necesariamente como una simple continuidad del derecho germánico primitivo. Las propias necesidades de la práctica jurídica y la creación de un nuevo derecho de carácter privilegiado, en un momento de debilidad del poder público, adaptaron los principios judiciales del derecho godo en los nuevos ordenamientos municipales nacidos de la Reconquista, dando entrada a este tipo de instituciones, muchas de las cuales venían siendo recibidas también por los distintos medios de influencia del derecho franco.

Es decir, la aparición de determinados procedimientos extrajudiciales, o no aplicados directamente por un órgano judicial, no resulta incompatible con la existencia de un proceso público previsto en derecho para ser dirigido en cada comunidad por los alcaldes municipales. Éste se entiende, según hemos definido más arriba, como una relación jurídica pública entre el órgano judicial municipal y cada una de las partes enfrentadas, y consiste en la sucesión de una serie de requisitos establecidos en derecho para alcanzar un fin.

Así definido, el proceso del que se tratará en estas páginas debe considerarse antagónico al concepto de la autotutela, por más que junto a los procedimientos propiamente judiciales se practicaran otros de carácter extrajudicial, o «privado» según algunos autores, en los que se dejaba un mayor margen de participación a las partes. El papel determinante de las partes, que se comprueba también, por poner otro ejemplo, en el frondoso sistema de garantías prendarias y fianzas que se entrecruzan en el proceso, no debe hacernos pensar, sin embargo, en un papel meramente pasivo del juez, como espectador singular (12). Si éste era ciertamente el lugar que le tenía reservado el procedimiento germánico primitivo frente a la pugna privada de las partes, en los ordenamientos medievales el juez ha dejado de ser un mero observador de la lucha, para adoptar decididamente un papel director del proceso en orden a llegar a su resolución (13), o, como decía

---

(12) Este era otro de los «germanismos» señalado por HINOJOSA y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, pp. 452 y ss.

(13) Coincido en esta opinión con LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), pp. 208-209.

expresamente el Fuero de Andújar, en orden a «*dar derecho a todos los que a él se querellaren*» (14).

Dentro de este proceso esencialmente público, no se distinguía entre un momento civil y otro penal, ya que, si bien es cierto que prepondera en esta época el momento penal, tales distinciones no se impondrán hasta la recepción del Derecho romano en la Península (15). Existe un único proceso o proceso «ordinario» para la resolución de las controversias, aunque frente a él se pueden distinguir otras serie de procesos «especiales» (que no «extraordinarios», como precisó en su momento López Ortiz (16)), establecidos específicamente para resolver determinados litigios, como por ejemplo el escodriñamiento (registro domiciliario), la otorificación (reivindicación mobiliaria), o los procesos por delitos atroces, sorprendidos *in fraganti*, derivados de una persecución *en apellido*, o en fuga (17).

El proceso ordinario se define, en consecuencia, como aquel por el que debían resolverse los litigios, civiles o penales, para los que no se hubiera previsto ningún otro proceso singular o propio. A él va dirigido este trabajo, centrado específicamente en las peculiaridades del proceso ordinario que se describe en el Fuero de Andújar, y ajustado a la problemática del proceso entre vecinos cristianos. Es decir, al margen del objeto de estudio se dejaban todas las particularidades que se producían en las relaciones procesales entre vecinos y foráneos o simples moradores, y entre vecinos cristianos y judíos.

Las características fundamentales de este proceso ordinario son, como en el resto de los procesos municipales de la época medieval, la publicidad, la oralidad y el formalismo (18). Todas las actuaciones del proceso se realizaban en lugares públicos y de forma oral, constituyendo un espectáculo al que podía asistir la comunidad. El espectáculo del proceso servía al pueblo de entrete-

---

(14) Fuero de Andújar, CCCLXVIII.

(15) LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), y PÉREZ MARTÍN, A., *El derecho procesal del «Ius Commune» en España*, Murcia, 1999.

(16) LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 185.

(17) Véase LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), pp. 221-226.

(18) ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, pp. 4-5.

nimiento, al mismo tiempo que de catarsis colectiva, pues el simbolismo del que se hacían acompañar todas las actuaciones públicas, incluida la ejecución de la pena, no perseguía otro objetivo que el de «dar ejemplo» al resto de los vecinos para prevenir nuevas actuaciones antijurídicas del mismo tipo.

Por su parte, el formalismo ha sido definido por «el carácter necesario de toda una serie de solemnidades externas que daban validez a sus actos», así como por la finalidad que perseguía el proceso: «la obtención de una verdad puramente formal, utilizando categorías actuales» (19). Con ello quiere decirse que el fundamento del proceso en la época medieval no era el descubrimiento de una verdad objetiva a través de pruebas indubitables, sino meramente el hallazgo de una solución jurídica. El derecho establecía una serie de pruebas o fórmulas que llegaban, indefectiblemente, a un resultado, con independencia de que a través de ellas se hubiera podido demostrar o no la verdad de los hechos. Para ello, como veremos en las pruebas ordálicas, a veces incluso se recurría incluso a Dios, que se pronunciaba a favor o en contra de las partes a través de pruebas meramente físicas sobre su cuerpo.

Finalmente, entendido el proceso ordinario como una relación jurídica pública entre el órgano judicial y las partes que consiste en la sucesión de una serie de requisitos establecidos en derecho para alcanzar un fin, vamos a pasar a estudiar, bajo los epígrafes que se suceden a continuación, cada una de esos «requisitos» propios del formalismo procesal a través de las distintas fases del proceso ordinario: la iniciación, la fase de prueba, y la conclusión y apelaciones.

### 3. LA INICIACIÓN DEL PROCESO

Tanto en el derecho romano, como posteriormente en la ley visigoda, se autorizaba al juez para proceder de oficio contra el autor de los delitos más graves, a fin de que no quedase impune. Sin embargo, en el derecho medieval de los fueros municipales, el conocimiento de oficio desapareció como modo de iniciación del procedimiento (20). Se entendía que la resolución de controversias o litigios judiciales sólo debía realizarse a instancia

(19) ALONSO ROMERO, M.P. , *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, pp. 4-5.

(20) Véase BERMÚDEZ AZNAR, A., *En torno a los modos y actos de iniciación del proceso en nuestro derecho histórico*, en Actas de las II Jornadas de Historia del Derecho de la Universidad de Jaén, Jaén, 1997.

de la parte o partes interesadas, porque sólo a ellas habría afectado el daño, siguiéndose el principio de «*que ninguno non rresponda syn querellosos*», específicamente reconocido en el Fuero de Andújar (21).

El procedimiento de oficio o inquisitorial, que se desarrollaría nuevamente en los reinos peninsulares a partir de la Recepción del *Ius Commune* en el siglo XIII, tuvo no obstante algunos antecedentes en los fueros municipales, a partir de la prueba subsidiaria de la pesquisa (22). Este tipo de prueba, reconocida ya en algunos textos a partir del siglo XI, se realizaba por orden del juez o a instancia de las partes, y consistía en el nombramiento de pesquisadores para que llevaran a cabo un cierto tipo de «investigación judicial» mediante la recogida de los testimonios de hombres buenos (23).

Pero hasta que se desarrollara plenamente el conocimiento de oficio, el proceso comenzaba exclusivamente a partir de la citación, querrela o demanda presentada por el ofendido o sus parientes, que exigía del juez una actuación judicial, quedando su inacción castigada severamente: «*E sy por aventura alguno se querellare al juez e a los alcaldes que fizieron algunos tuerto e luego nol fizieren aver derecho, pechen la demanda doblada e el daño que por ende viniere doblado. E esta caloña pártala el conçejo con el querellosos*» (24).

La demanda no sólo obligaba al juez, sino que también ligaba al demandante, salvo que desistiera en forma, siendo castigada su incomparecencia al juicio una vez iniciado el mismo (25). Existía, además, el concepto de «*cosa juzgada*», heredado del principio romano que impedía juzgar dos

(21) Fuero de Andújar, CCXCVI. Repárese también en el Fuero de Andújar, CCCLXVIII: «*E saber devedes que juez nin alcaldes non an de judgar synon aquellos que a su juyzio vinieren. Esto es dicho por aquellos que suelen manprender los que vinieren e vieren a ellos a juyzio*».

(22) Véase PROCTER, E.S., *El uso judicial de la pesquisa en León y Castilla (1159-1369)*, Granada, 1987, y CERDÁ RUIZ-FUNES, J., *En torno a la pesquisa y procedimiento inquisitivo en el Derecho castellano-aragonés de la Edad Media*, en el AHDE, 32 (1962).

(23) Para LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), pp. 211-214, la pesquisa no sólo daría origen al procedimiento inquisitorial sino que sería, a su vez, una consecuencia inmanente de la *datio iuris* romana. Véase también ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, pp. 7-8.

(24) Fuero de Andújar, CCCLXXI.

(25) Fuero de Andújar, CCXXIII: «*E todo aquél que a los alcaldes e que syn ellos fiziere confecha o al plazo non viniere, peche toda la demanda. E sy sospecha le ovieren por caloña judgada que confecha fyziere, sálvese con I vezino e sea creydo*».

veces a un reo por la misma causa («*non bis in idem*»). De modo que la demanda tenía que ser interpuesta por un asunto no conocido con anterioridad, y con el fundamento necesario para no hacer perder el tiempo al tribunal.

Por su parte, la «capacidad procesal» o capacidad para ser parte correspondía sólo, como antes se ha dicho, al ofendido o sus familiares. Aunque no se especificó expresamente en el Fuero de Andújar, salvo en la regulación del desafío, que sólo podía realizarse por «*los más çercanos parientes del muerto*» (26), sin duda debía entenderse implícito el principio general de que sólo los directamente ofendidos por el hecho ilícito o sus más cercanos familiares podían ser parte en el litigio. Los padres, maridos y señores representaban respectivamente a sus hijos, mujeres y a las personas en relación de sumisión o dependencia (27).

Había, además, como una singularidad propia de la época, instituciones de protección para la persona que le garantizaban una especial situación al comienzo del litigio. Con ellas se trataba de prevenir la comisión de ilícitos, y su quiebra o incumplimiento le daba al ofendido ciertas ventajas procesales, que generalmente se traducían en la presunción de culpabilidad del demandado, la celeridad de los trámites y una penalidad agravada. Me estoy refiriendo, concretamente, a la «*fianza de salvo*» y la reconciliación o saludamiento del «*inimicus*»: «*E mando que todo aquél que ome matare sobre fiadores de salvo o saludado o fiado, peche CCCC maravedís sy fuyere, asy como dicho es, e sy preso fuere, sea justiciado*».

La fianza de salvo era una institución muy extendida en Castilla y Aragón en los siglos XII y XIII, y consistía en una promesa solemne con la que un vecino podía precaverse ante el tribunal municipal contra la agresión de otro (28). Toda persona que temiese la agresión de algún vecino o miembro de la comunidad, podía demandarle a través de esta institución unos fiadores denominados «*de salvo*», que garantizaban su seguridad y la de todos sus familiares (29).

(26) Fuero de Andújar, CCC y siete.

(27) Véase el Fuero de Andújar, título CCCCIV.

(28) Véase HINOJOSA y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, p. 448.

(29) A veces la fianza de salvo no era voluntaria de las partes, sino que venía impuesta en el propio Fuero para casos de especial riesgo, como el de dos enemigos que decidieran viajar para resolver sus controversias en apelación ante el propio rey. Véase el Fuero de Andújar, título CCCCXLIX.

Para evitar los numerosos problemas que se derivaban del desconocimiento de este tipo de garantía personal cuando el fiador la negaba (30), en el Fuero de Andújar se previno, como en otros, «*que todas las fianças de salvo sean rrenovadas cada I año en consejo e sean escriptas del escribano de conçejo de la fiesta de San Migel fasta en treinta días*» (31).

El sospechoso estaba obligado a presentar a sus fiadores ante el juez en el plazo de tres días. En caso contrario, podía ser detenido y custodiado durante otros tres días «*en el çepo*» o la prisión municipal, para compelele al otorgamiento de los mismos. Si aún con ello «*fuere porfioso que a ninguna manera non los quisyere dar*», la autoridad judicial podía incluso echarle de la villa y todo su término jurisdiccional en una especie de destierro permanente, prescribiéndose que en caso de volver a ser encontrado en ella sería apresado nuevamente por la justicia pública por una pena pecuniaria de cien maravedís, que también se imponía al dueño de la casa que lo hubiere cobijado (32).

La segunda garantía personal, la llamada reconciliación o saludamiento del «*inimicus*», protegía igualmente al reconciliado de la agresión de su antiguo enemigo. La situación de la enemistad, como se verá más abajo, terminaba oficialmente con el llamado «*saludamiento*» público, que se hacía ante el concejo los domingos (33). Este trámite procesal otorgaba una especial salvaguardia al que anteriormente había sido enemigo de otro, evitando que pudiera seguir siendo objeto de la venganza privada.

Al margen de estas garantías personales previas a la iniciación de todo proceso, la primera actuación propiamente procesal era la toma de las correspondientes garantías de comparecencia. En este punto, se había producido una importante evolución jurídica, pues «era un adagio en la Edad Media que quien puede pagar con dinero ya no paga con su cuerpo» (34). Es decir, frente a la prisión preventiva (también en su forma de prisión por deudas), que sólo se aplicaba como última medida garantista, se preferían otras medidas de carácter económico, como la prenda, que era la primera y principal, o la fianza, a la que se recurría en defecto de aquella. Sólo en úl-

(30) Véase el Fuero de Andújar, título CCCXLIX.

(31) Fuero de Andújar, título CCCL. Y en el mismo sentido, Fuero de Andújar, título CCCLI.

(32) Fuero de Andújar, título CCCLIII.

(33) Fuero de Andújar, título CCCIX.

(34) López DE Haro, C., *La Constitución y libertades de Aragón*, Madrid, 1926, p. 328 y ss.



tima instancia, y cuando ninguna de estas garantías reales de comparecencia había podido satisfacerse, se recurría a la prisión cautelar o preventiva del reo, salvo en el caso de fuga del sospechoso, determinados delitos, los sorprendidos *in fraganti*, o los detenidos en una persecución por apellido, que daban lugar a procesos especiales.

Antes de esta evolución jurídica, el hombre no era considerado más que cuerpo, y las obligaciones que adquiría recaían directamente sobre su persona, que era su originaria y más preciada propiedad. Por eso, el acreedor o demandante adquiría tal potestad sobre el cuerpo del demandado que, no sólo practicaba con él una prisión preventiva hasta la resolución de la causa, sino que una vez vencido en juicio podía utilizarlo como esclavo, venderlo o incluso mutilarlo para resarcirse de la deuda con trozos de su cuerpo.

La influencia del Cristianismo, que además de cuerpo atribuyó alma al hombre, determinó que en la Edad Media los medios coercitivos para obligarle al pago de sus obligaciones hubieran cambiado radicalmente, prefiriéndose las medidas económicas frente al apresamiento del cuerpo. Los ordenamientos jurídicos municipales que se formaron durante la Reconquista, comenzaron a otorgar desde fechas muy tempranas un importante privilegio de libertad personal a sus vecinos, que les protegía del apresamiento privado y público si podían afrontar otras garantías reales de comparecencia (35).

Además, las ventajas de las garantías reales frente al encarcelamiento eran palmarias, ya que no sólo aseguran la comparecencia, sino también la satisfacción del fallo y las costas si el demandado no comparecía en el plazo previsto, o era vencido. La coacción económica funcionaba mejor que la que se infligía solamente sobre el cuerpo en una sociedad en la que no abundan los bienes materiales, y en la que las propias necesidades de supervivencia habían determinado una patrimonialización de la administración de justicia, ostensible también en el amplio sistema de multas o caloñas que dominaban el ámbito de la punición.

Por ese motivo, la mayoría de los autores que se han acercado al estudio del proceso en los distintos fueros medievales, coinciden en señalar

---

(35) Sobre la protección ante el encarcelamiento como privilegio procesal también se han pronunciado MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Los Fueros de la Rioja*, en el AHDE, 49 (1979), p. 353, y GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid, 1986, pp. 417-418.

que la primera actuación que lo iniciaba era la prenda y, en su defecto, la fianza, olvidándose pertinazmente de la tercera medida de comparecencia por su carácter residual: la prisión preventiva (36).

La prenda era, efectivamente, la primera garantía de comparecencia, y aparece extensamente regulada en el Fuero de Andújar, al igual que en el resto de los que forman la familia de Cuenca (37). De ordinario, se realizaba por cuenta del propio demandante, acompañado de al menos un vecino que actuase como testigo, y sin intervención de ningún oficial público. No por ello podemos considerarla una manifestación de la prenda privada propia de los sistemas de autotutela(38), porque, aun cuando fuera un procedimiento extrajudicial, aparecía convenientemente regulada por la ley, requería el consentimiento de la autoridad, se le daba publicidad y formalismo a través de la intervención de un testigo y una señal, y formaba parte como un trámite más del llamado proceso ordinario.

En el Fuero de Andújar la prenda sólo podía realizarse sobre bienes muebles, no pudiéndose utilizar como garantía los bienes raíces o inmuebles del demandado, como sin embargo ocurría en otras normas forales. La ley facultaba concretamente a todo aquel que tuviera «*casa poblada*» en la villa, es decir, a todo aquel que fuera vecino, a tomar prenda del demandado blandiendo una «*paja por senal*» y acompañado de al menos un vecino «*que more a terçia o a quarta casa*» de distancia.

---

(36) Es el caso de LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), o RODRÍGUEZ GIL, M., *Las estructuras procesales en el Fuero de Cuenca*, en Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV), Madrid, 1995. Por su parte al estudio de la prenda de iniciación del juicio en el proceso medieval, se han dedicado exclusivamente MAYER, E., *El antiguo Derecho de Obligaciones*, Barcelona, 1926; y ORLANDIS, J., *La prenda como procedimiento coactivo en nuestro derecho altomedieval (Notas para su estudio)*, en el AHDE, 14 (1942-1943), y *La prenda de iniciación del juicio en los fueros de la familia Cuenca-Teruel*, en el AHDE, 23 (1953). Y en cuanto a la fianza, puede consultarse TOMAS Y VALIENTE, F., *Las fianzas en los Derechos aragonés y castellano*, en RecBod, 39 (Bruselas, 1971), quien, sin embargo, también se pronunció sobre la prisión preventiva en su artículo *La prisión por deudas en los derechos castellano y aragonés*, en el AHDE, 30 (1960).

(37) Sin entrar a citar los numerosos preceptos del Fuero de Andújar que se refieren a distintos aspectos o circunstancias de la prenda, coincido en ello con LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 201, y RODRÍGUEZ GIL, M., *Las estructuras procesales en el Fuero de Cuenca*, en Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV), Madrid, 1995, pp. 410-413.

(38) Así lo hizo HINOJOSA Y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, pp. 452-470.

Estaba prohibido prender *«la rropa del lecho en que enfermo yogiere»* y *«prenda viva fallando muerta»*, es decir, bienes semovientes habiendo muebles. Cuando no encontraba ninguna otra cosa para prender en casa del demandado, el demandante podía llevarse *«las puertas quales más quisiere de todas las casas o de toda la cámara; e las puertas levadas aplázelo luego a la puerta del juez commo fuero es»*; y si no podía sacar las puertas, bastaba con que ante el testigo hiciera formalmente el emplazamiento judicial (39).

A dicho emplazamiento, que se producía al día siguiente, el demandado estaba obligado a presentarse llevando otra prenda por valor de 5 sueldos, que depositaría en manos del juez en testimonio de su sumisión al juicio. La incomparecencia o no aportación de esta segunda prenda, era castigada con una pena económica que se distribuía por la mitad entre el juez y el demandante (40).

El vecino con que el demandante se debía acompañar para realizar la prenda, era una pieza clave en el desarrollo de esta institución jurídica, tal y como se comprueba en la norma que imponía una importante multa económica a quien tomaba prenda sin él (41); y particularmente en el precepto que le daba un cierto carácter de fedatario público: *«Mas el testimonio deste vezino syenpre sea creydo en todas las cosas que por prenda vinieren, tan bien por peños tan bien por las caloñas»* (42). Además, cuando el prendador *«casa non oviere en la villa»*, era este vecino el que debía quedarse con la prenda en su lugar hasta la resolución de la causa (43).

El demandado que tuviere *«casa con peños»* no podía oponerse a la prenda de sus bienes. Si lo hacía, impidiéndola hasta en tres ocasiones en un mismo día (*«sy el querelloso en casa del contendor quisyere prender e la puerta fallare çerrada tres vezes en el día, en la mañana e al medio día e a ora nona»*), decía el Fuero), el prendador podía dirigirse al juez para que ejecutase la prenda a la fuerza (44). Era en este momento procesal en el que,

(39) Fuero de Andújar, título CCCXCI.

(40) Fuero de Andújar, título CCCCIH.

(41) Fuero de Andújar, título CCCXCVII.

(42) Fuero de Andújar, título CCCXIII.

(43) Fuero de Andújar, título CCCXCIII.

(44) Fuero de Andújar, título CCCC.

para defender el derecho del querrelloso, intervenía en su caso la autoridad judicial, no siendo necesaria su presencia en caso contrario (45).

Por último, cuando era el demandado el que no tenía casa en la villa, se le podía emplazar ante tres vecinos para que al día siguiente acudiera a la puerta del juez llevando los «peños» o prenda de 5 sueldos (46). De la misma manera, si el querrelloso de alguno que no tuviera casa en la villa, se lo encontraba casualmente en ella o fuera de ella, podía emplazarle en tres días ante la puerta del juez, indicándole que llevara la misma prenda de 5 sueldos (47).

Si esta prenda de 5 sueldos quedaba en poder del juez como testimonio de comparecencia, la otra prenda de bienes muebles o semovientes quedaba en manos del querrelloso hasta la resolución de la causa, no pudiendo disponer de ellos («*malmeter*», «*donar*» o «*empeñar*», decía el Fuero) bajo la pena del pago del doble. La prenda se le devolvía al demandado antes de la puesta del sol cuando se había resuelto la contienda judicial, y si no se devolvía en plazo, el demandante quedaba obligado a pagar 5 sueldos por cada día de retraso (48). Como veremos más adelante, la prenda en sí misma no servía para satisfacer la deuda o la pena económica, salvo en los supuestos de incomparecencia o rebeldía del acusado, o en defecto de otro medio de ejecución. Sólo entonces pasaba de ser una «garantía de comparecencia» a actuar como «procedimiento ejecutivo».

El que no tenía ni casa ni peños con los que asegurar el juicio, debía someterse al segundo tipo de garantía real de comparecencia: la fianza. La fianza como medida cautelar subsidiaria aparece en fueros de todos los ámbitos de la Península (49), y se recibió en el Fuero de Andújar con características similares a las del resto del territorio. Consistía, esencialmente, en un medido de asegurar la comparecencia en juicio del demandado, comprometiéndose el fiador o fiadores («*sobrelevadores*» en el Fuero) a traerle ante el tribunal para evitarle la prisión:

---

(45) Hay otros supuestos de prendas realizadas por la autoridad judicial, bien directamente o mediante el nombramiento para ello de un «*juez fechido*». Por ejemplo, en el Fuero de Andújar, CCCLXXII. Repárese también en el Fuero de Andújar, título CCCCXXII.

(46) Fuero de Andújar, título CCCCIII.

(47) Fuero de Andújar, título CCCCVII.

(48) Véanse Fuero de Andújar, títulos CCCXCV y CCCCVIII.

(49) Véanse MAYER, E., *El antiguo Derecho de Obligaciones*, Barcelona, 1926, pp. 70 y 73, y LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 197.

*«E demás mando que sy el querelloso su debdor u otro que alguna demanda oviere contra él, demandel sobrelevador; e sy non lo quisyere dar o non pudiere y, luego diga que vaya con él a entrar en la prisión. E sy non lo quisyere fazer, peche X maravedís a los alcalldes e al querelloso e aun ál tantos peche aquél que lo defendiere, el juez prende por estas calonas. E sobre todo esto prenda el debdor sy non diere sobrelevador por el coto e por la demanda.*

*Otrosy todo aquél que sobrelevador diere non esté preso, mas luego aplaze para el viernes e y peche la calona al juez e aun fagan derecho al querelloso e otra gisa non se parta de la cámara que non sea preso».*

Según se infiere del tenor de la ley, la norma general era que si no otorgaba fiador en defecto de la prenda, el demandado debía quedar inmediatamente arrestado en una especie de prisión cautelar. Sin embargo, la práctica de este sistema de la fianza era mucho más compleja, ya que el acusado no sólo podía presentar a su fiador en el momento de su solicitud, sino que también estaba legítimamente facultado para ofrecerse a darlo en un periodo razonable de tiempo, durante el cual quedaba protegido de toda clase de prisión, o incluso podía presentarlo una vez hubiera sido detenido, debiendo ser inmediatamente liberado (50).

En el supuesto de que el demandado no trajera inmediatamente a su fiador, pero dijera a su contendor *«ven conmigo e darte sobrelevador»*, tenía que nombrar hasta tres vecinos a los que visitaba personalmente hasta conseguir de alguno de ellos la fianza de la deuda. Si ninguno de estos tres vecinos se prestaba a afianzarle era apresado cautelarmente hasta que consiguiera encontrar algún otro sobrelevador o, en su defecto, hasta la conclusión de la causa.

Podían ser sobrelevadores los dueños de casa habitada en la ciudad que tuvieran capacidad de obligarse por sí mismos. Quedaban, por tanto, excluidos, las mujeres, los hijos dependientes, los siervos y los clérigos *«sy non fuere por mandado del obispo o del arçediano o del arcipreste»*. Por su parte, oficiales públicos como el juez, los alcaldes o el escribano, sólo podían *«sobrelevar aquellos que su pan comieren jurando primeramente que su pan comen e su mandado fazen»* (51).

La fianza o sobrelevadura duraba sólo medio año, y obligaba fundamentalmente al sobrelevador a presentar al deudor o demandado ante el

(50) Véanse el Fuero de Andújar, títulos CCCCX y CCCCXI.

(51) Fuero de Andújar, título CCCCXI.

tribunal en los plazos señalados, o en caso contrario a ingresar él mismo en la prisión hasta que éste se presentase o se resolviese la causa (52). Cuando el demandado se hacía «*debdor manifesto*», bien por el reconocimiento de la deuda o por haber sido vencido en juicio, al fiador se le daba un plazo de veintisiete días («*III IX días*», constaba en el Fuero) para presentarlo ante la justicia, y si no conseguía encontrarlo, él mismo quedaba obligado a consignar el pago de la deuda o ingresar en prisión, pudiendo salir de la misma sólo cuando lograra traer a aquel (53).

En consecuencia, la tercera medida garantista de la comparecencia del reo, la prisión preventiva, sólo se producía, como se ha dicho con anterioridad, en defecto de prenda y de fianza (salvo en los casos excepcionales citados), o bien como medida coactiva para forzar al pago una vez el deudor había sido vencido en juicio. Podían darse cualquiera de estas dos circunstancias en el proceso ordinario: que el acusado hubiese sido arrestado cautelarmente al comienzo del litigio por falta de prenda o fianza, en cuyo caso no podía ser liberado hasta pagar lo debido según el fallo; o que hubiese permanecido libre durante todo el proceso por haber satisfecho cualquiera de las garantías reales, en cuyo caso el juez le daba un plazo de 9 días para saldar la deuda o caloña.

Si en este nuevo plazo de 9 días, el demandante temía que el deudor ya «*acotado*» o manifesto huyera, podía pedir al tribunal que otorgase un nuevo fiador o sobrelevador para los nueve días de plazo, o en su defecto que se decretase la prisión cautelar: «*E es de pensar que después que el debdor en la cámara ante los alcaldes fuere manifesto, non se parta ende fasta que pague o sy non sea preso. Sy el querrelloso por aventura pavor oviere que el debdor se fuyrá o que se yrá o aun al plazo non viniere, demandel sobrelevador que sy él al plazo non pagare, el sobrelevador peche en su lugar al plazo de los IX días e aun el coto de los alcaldes e del plazo ençerrado*» (54).

La práctica de una prisión meramente ficticia que permitían otros fueros (55), mediante la utilización de señales simbólicas como anillas en

---

(52) Fuero de Andújar, título CCCCX: «(...) *Sy non viniere al plazo, el juez con el querrelloso prende al sobrelevador cada día por la demanda e por V sueldos fasta que aduga el debdor derecho*».

(53) Fuero de Andújar, título CCCCXII.

(54) Fuero de Andújar, título CCCCXIII.

(55) Véase TOMÁS Y VALIENTE, F., *La prisión por deudas en los derechos castellano y aragonés*, en el AHDE, 30 (1960), pp. 310-311.

los pies o en las muñecas, queda nítidamente prohibida en este Fuero de Andújar con disposiciones como las siguientes:

*«Ca ninguno que dixere: «non entraré en prisión, ca preso so», demostrando el armella en el pie o en la mano, nol vala»*

*«Otrosy ninguno fuera de su casa non pueda defender el debdor de otros omes a quien alguno deviere mager que diga mi preso es, demostrando la señal en el pie o en la mano» (56).*

Es decir, el encarcelamiento que debía realizar el demandante con su demandado en Andújar era absolutamente real. Y por si quedara algún margen de duda, el propio Fuero establecía *«que ninguno non puede ome preso fuera de su casa sy non quando saliera con él al campo»*, y además prohibía que el demandante negara la comida y la bebida a su detenido, así como dejarle salir al campo a hacer las necesidades propias de su naturaleza (57).

La mujer sólo podía ser encarcelada si ella misma había sido vencida en juicio por deuda propia, o por deuda de su marido, con una diferencia: *«Que ninguno non meta mujer nin niño ante que sea de XII años arriba sy non en cadena, e qualquier que en otra prisión los metiere, peche X maravedís»*. Para los hombres, por el contrario, las prisiones podían ser cualquiera de éstas: *«cárçel, çepo, corma, fieras, legar pies e manos adelante e amas esposas e cadenas» (58).*

El hecho de que, como norma general, la prisión la practicasen los propios ofendidos sobre sus ofensores, no pone de relieve ninguna nueva manifestación de la pretendida autotutela medieval, sino que simplemente era una consecuencia más de la falta de recursos materiales y personales de la autoridad judicial para poder practicarla de forma pública (59). La prisión propiamente privada, es decir, la que practicaban los particulares

(56) Fuero de Andújar, título CCCCXII.

(57) Fuero de Andújar, título CCCCXII: *«(...) Qualquier que ome preso tobiere por algún debdo, nol viede comer nin beber nin exir de fuera; e sy esto fiziere, peche X maravedís sy el preso firmar pudiere con II vecinos que ayen las casas a paret con la casa de aquel que el preso toviere»*

(58) Fuero de Andújar, título CCCCXII.

(59) No obstante, al prisión pública a manos del juez también estaba prevista en los casos más graves, como por ejemplo en el Fuero de Andújar, título CCCXXXI: *«Mas el juez tenga el omiziero en prisión sy non diere sobrelevadores por la caloña commo de suso es dicho»*.

al margen de la ley y fuera de todo proceso judicial, estaba absolutamente prohibida en el Fuero de Andújar (60). Los vecinos sólo podían apresar a sus deudores en los supuestos previstos por el derecho, contando con una previa autorización judicial, y atendiendo siempre unas reglas que preservaban la seguridad y bienestar del reo, como la que prohibía que les negaren la comida o la bebida, o las que trataban de evitar que le hirieran o mataran durante su apresamiento (61).

Existían determinados «*días feriados*», fundamentalmente fiestas religiosas, en las que estaba prohibido prender bienes o apresar personas, salvo en el caso de delitos graves o sorprendidos *in fraganti* (62). Al margen de ellos, una vez iniciada la causa y tomadas las oportunas garantías de comparecencia, el propio juez marcaba los plazos del proceso en cumplimiento de la ley, y con la obligación de hacerlos pregonar oportunamente en las dos plazas principales de la villa (63).

Por lo demás, no existía el juicio en rebeldía. Éste sería otra de las novedades que se recibiría del Derecho Común a partir de la Baja Edad Media, y se desarrollaría en toda la Península durante la Edad Moderna (64). Pero antes, la incomparecencia del demandado en los plazos señalados por el juez, sólo estaba prevista en derecho mediante determinadas multas o coacciones económicas, y a través de las garantías cautelares de la prenda o fianza, que en su caso devenían medidas ejecutivas para resarcir en lo posible al demandante del daño y al tribunal de los gastos judiciales. Además de eso, se consideraba meramente que el ausente o evadido incurría en la

---

(60) Véanse las normas contenidas en el Fuero de Andújar, títulos CVIII, CIX, CX, o CCXXXI: «*Del que ladrón prisiere. Otrosy qualquier que ladrón prisiere fuera de la villa, adugar a consejo de la villa y sea justiciado, e sy non lo troxere e fuera de la villa lo justiciare, peche çien maravedís al juez e a los alcaldes*».

(61) Véase el Fuero de Andújar, títulos CCCXLIV y CCCXLV: «*Otrosy, todo aquél que ome preso matare, siquier en la villa syquier fuera, peche la caloña doblada*».

(62) Véase el Fuero de Andújar, títulos CCLXXIII y CCCXXXVIII.

(63) Fuero de Andújar, título CCCLXVIII: (...) «*Mas la ora de pregonar e de ençerrar los plazos sea de terçia fasta ora de sexta*»; y título CCCLXVIII: «*E el pregón del conpeçamiento de los plazos sea pregonado en amas las plaças e el juez judge a su puerta con I alcalde jurado e non con otro*».

(64) Véase RAMOS VÁZQUEZ, I., *El proceso en rebeldía en el derecho castellano*, en el AHDE, 75 (2005).



pérdida de la paz general por desobediencia al tribunal (65), convirtiéndose a partir de entonces en un *inimicus* o prófugo de la Justicia.

A la demanda se contestaba en el plazo previsto por el juez, de forma pública y oral, fijando así las partes las réplicas y contrarréplicas. La demanda presentada por el ofendido o sus parientes, debía acompañarse del llamado «*juramento de manquadra*», si la cuantía de lo reclamado era superior al mencil y medio, para garantizar la buena fe del demandante (66).

El juramento de manquadra se realizaba sobre una cruz, para poner de relieve ante Dios que el demandante no obraba con malicia, malquerencia o arteria en el pleito. Con independencia de su origen, su valor se fundamentaba en la certeza del castigo del perjurio en el más allá, que impide a los hombres jurar en falso. Por eso, junto con el juramento de los cojuradores, algunos autores consideraron a éste juramento de manquadra la prueba inicial del proceso (67), aunque quien se ha acercado de forma más autorizada a la institución precisa que es totalmente inexacto entenderla como tal (68).

El juramento de manquadra no era una prueba en sí misma, sino la afirmación pública de la creencia en el fundamento jurídico de la propia actuación. Su objetivo era evitar el planteamiento de un pleito innecesario por parte de un demandante engañoso. Si bien es cierto que, en defecto de otra prueba principal, solía tenerse en cuenta para dirimir el litigio. Es por ello que el juramento de manquadra siempre llevaba aparejada la necesidad de que el demandado se defendiera a través del llamado «*juramento purgatorio*», para librarse de una acusación no probada (69).

---

(65) LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 203; y ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, p. 4.

(66) Fuero de Andújar, título CCCCXXVI: «*Quando los contendores ante el juez e los alcalldes estuvieren, aquel que demanda primeramente faga la manquadra si la demandal valiere mencil e medio arriba, ca por todas cosas de juyzio aquél que demanda primeramente debe jurar sobre cruz la manquadra*».

(67) Siguiendo a MAYER, E., *El antiguo Derecho de Obligaciones*, Barcelona, 1926, así lo hace, por ejemplo, LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 197.

(68) GARCÍA GONZÁLEZ, J., *El juramento de manquadra*, en el AHDE, 25 (1955), p. 215.

(69) Véanse también en este sentido GARCÍA GONZÁLEZ, J., *El juramento de manquadra*, en el AHDE, 25 (1955), p. 226, y ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, pp. 5 y 6.

En este momento procesal, que fijaban las posturas iniciales de las partes, también se podían señalar las deficiencias de forma o de fondo (por ejemplo, la enemistad manifiesta del demandante) de las que adolecía el proceso. No obstante, de la oposición de excepciones propiamente dicha, «se empieza a hablar muy tarde, e indudablemente bajo influencia romana» (70).

#### 4. LA FASE PROBATORIA

En la fase probatoria, que se abría inmediatamente después de la de iniciación del pleito, al reo sólo se le concedía posibilidad de defensa cuando fallaban las pruebas que debería haber aportado el acusador. Es decir, en principio la carga de la prueba correspondía al demandante. Pero al demandado o acusado se le obligaba a salvarse o «*purgarse*» de una acusación no demostrada (71), siendo la necesidad de probar la negativa del reo una de las notas más características del proceso medieval (72).

Otra nota característica era el simbolismo, que se pone de manifiesto especialmente en las denominadas pruebas ordálicas o juicios de Dios, en las que se pedía una intervención divina para decantar el pleito a favor o en contra de alguno de los contendientes. Aunque el carácter sacral o simbólico del resto de las pruebas también se hace evidente en los juramentos que les preceden y el conjunto de ritos y solemnidades que requieren.

Es de destacar, por lo demás, la amplia y completa regulación que se hace de las pruebas en el Fuero de Andújar, con un desarrollo muy preciso de las pruebas ordálicas, como serían la prueba caldaria o del hierro caliente, o la del reto, lid o combate judicial, pero también con un amplio tratamiento de otro tipo de pruebas como la testifical o prueba de cojuradores. Menos espacio dedica el texto a las pruebas documentales o periciales (de éstas últimas no he encontrado ni una sola referencia), ya que en raras oca-

---

(70) LÓPEZ ORTIZ, J., *El proceso en los reinos cristianos de nuestra reconquista antes de la recepción romano-canónica*, en el AHDE, 14 (1942-1943), p. 209.

(71) Todo esto es mera continuación del derecho procesal visigodo y, en concreto, del juramento expurgatorio exigido al acusado para salir ileso de una reclamación sin pruebas suficientes (LI 2, 2, 6), según ALVARADO PLANAS, J., *Lobos, enemigos y excomulgados: La venganza de la sangre en el derecho medieval*, en *El Fuero de Laredo en el Octavo Centenario de su Concesión*, Santander, 2001, p. 341.

(72) Así lo afirma expresamente ALONSO ROMERO, M.P., *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVII)*, Salamanca, 1982, p. 6.

siones podían aportarse en la práctica al proceso medieval por las propias características de la época.

La cuestión no es casual. Si las pruebas ordálicas y la de cojuradores ocupaban el mayor espacio en el Fuero, es precisamente por su originalidad en el nuevo proceso medieval. Frente a las pruebas documentales y testificales que predominaban en el proceso romano y visigodo, y que estaban suficientemente reguladas en textos del pasado y, concretamente, en el *Liber Iudiciorum*, las pruebas ordálicas y la de cojuradores eran absolutamente novedosas y requerían una mayor concreción jurídica.

Este tipo de pruebas se correspondían mejor que las anteriores con el procedimiento público, oral y formulista de la época medieval, y nos ofrecen una nueva manifestación del mayor protagonismo que habían cobrado las partes en el mismo frente al órgano judicial. Por eso para una parte de la doctrina vuelven a ser ejemplo de la autotutela o justicia privada (73), aunque no podamos obviar que se encontraban incluidas en un proceso ordinario, regulado por el derecho y dirigido en todo caso por un juez, aunque a veces éste requiriese una colaboración extrajudicial para llegar a la solución del litigio, como hemos visto también, por ejemplo, en la forma de practicar la prenda o el encarcelamiento del demandado.

Pasando concretamente al estudio de las pruebas que describe el Fuero de Andújar, la que se requería sin duda de forma más abundante era la prueba de cojuradores. Como se ha dicho antes, los juramentos de manquadra y purgatorio, que prestaban respectivamente el demandante y el demandado en el momento de iniciación del pleito, no eran en sí mismo un medio probatorio, pero se podían utilizar como tal en defecto de otros, si contaban con el respaldo de al menos el juramento de otro vecino.

El número de cojuradores o «testigos fedatarios» (74) que debían acompañar la declaración de cualquiera de las partes para ser creída, venía específicamente señalado en el Fuero, y dependía fundamentalmente de la

---

(73) El referente vuelve a ser, nuevamente, el maestro HINOJOSA Y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, pp. 420-421.

(74) Así los denomina, para distinguirlos de los testigos narradores y de los testigos instrumentales, ALCALÁ ZAMORA, N., *Instituciones judiciales y procesales en el Fuero de Cuenca*, en Studia conquesia. Décimo aniversario del Colegio Universitario Cardenal Gil de Albornoz, Cuenca, 1983, pp. 191-275.

gravedad del ilícito, pudiendo exigirse hasta 12 vecinos en algunos casos. Veamos algunos ejemplos:

*«Por todo el dano que el vinadero jurare la prenda teniendo en la mano, sea creydo fasta en çinco maravedís; de V maravedís ariba firme con un vezino e coja pecho» (75).*

*«Otro sí, qualquier que bestias o bueyes que araren o trillaren sacare de heredad e de su era e los fiziere embargo que non aren o trillen, peche las bestias e los bueyes doblados si el querelloso firmar pudiere; e si non, jure con dos vezinos e sea creydo» (76).*

*«Otro sy, qualquier que ençerradura abriere peche V maravedís e el daño que por ende viniere doblado sy provárgelo pudiere; e si non, sálvese con dos vezinos e sea creydo» (77).*

*«Qualquier que ojo quebrare a otro, peche C maravedís, e sy negare, sálvese con XII vecinos e sea creydo» (78).*

Cuando no se podía aportar la cantidad de cojuradores señalados específicamente en el Fuero, lo habitual era igualar el número de cojuradores que debían aportar ambos contendientes, o en su defecto el valor de sus juramentos, decantando la balanza generalmente a favor del demandado. De ello se pueden encontrar numerosos ejemplos a lo largo de todo el articulado del Fuero. Por reparar sólo en uno de ellos:

*«Qualquier que a otro dedo tajare, peche XX maravedís, e sy negare, sálvese con XII vecinos o rresponda a su par. El que pulgar tajare, peche L maravedís, e sy negare, sálvese con XII vecinos o rresponda a su par» (79).*

La función de los cojuradores en el juicio no era la de decir la verdad, sino simplemente la de confirmar la credibilidad que debía otorgarse al juramento de su patrocinado. Eran más bien fedatarios de la honestidad del vecino al que apoyaban, que verdaderos conocedores de los hechos. En eso se distinguían de los llamados propiamente en el Fuero «testigos», o «testigos

(75) Fuero de Andújar, título LXXVIII.

(76) Fuero de Andújar, título XLI.

(77) Fuero de Andújar, título CI.

(78) Fuero de Andújar, título CCLXVIII.

(79) Fuero de Andújar, título CCLXIX.

narradores» (80), que podían relatar objetivamente lo acaecido, o aportar su conocimiento sobre algún aspecto de importancia para dirimir el pleito.

Este tipo de testigos, propios del proceso romano-visigodo, también aparecen en algunas normas del Fuero de Andújar, aunque con una incidencia muy inferior a la de los cojuradores (81). A ellos sólo se recurría cuando verdaderamente podían atestiguar sobre los hechos ocurridos porque los habían visto u oído (82), lo cual no era precisamente la mayoría de las ocasiones; y, a diferencia de los cojuradores, debían someterse al interrogatorio que les hiciera el juez después de prestar juramento de decir la verdad sobre una cruz. Si no prestaban el juramento no podían ser recibidos como testigos, como tampoco eran recibidos los se negaban a decir «*Amén*» tras la invocación divina hecha por el juez para que dijieran la verdad o, en su defecto, «*Deus Omnipotens, que es Rrey de los rreyer, Señor de los señores, vos destruya e vos confonda en la carne e en el ánima con fijos o con mujeres e con aquellas cosas que más amadas en corazón*» (83).

Dejando a un lado estos testigos narradores, antecedentes directos de los que ahora conocemos, el segundo tipo de pruebas de las que se ocupó más extensamente el Fuero de Andújar, por su importancia en el proceso medieval junto con los cojuradores, fueron las llamadas pruebas ordálicas o juicios de Dios, que se basaban en la creencia medieval de que Dios podía intervenir en el proceso a favor de alguna de las partes, pronunciándose a través de ellas.

Podemos distinguir fundamentalmente dos clases de este tipo de pruebas: la prueba caldaria o del hierro caliente, y la prueba del reto, lid

(80) Esta es la denominación que les dio ALCALÁ ZAMORA, N., *Instituciones judiciales y procesales en el Fuero de Cuenca*, en *Studia conquensia*. Décimo aniversario del Colegio Universitario Cardenal Gil de Albornoz, Cuenca, 1983, pp. 191-275, para distinguirlos de los cojuradores o testigos fedatarios, y también de los testigos instrumentales, que serían en realidad aquellos vecinos que intervienen en algún trámite del proceso para dar fe del mismo, como por ejemplo los que se requerían para realizar la prenda de los bienes.

(81) Véanse, por ejemplo, el Fuero de Andújar, títulos XLVIII, CCCCXXXI o CCCC-CXXXII.

(82) Fuero de Andújar, título CCCCXXXVI: «*Por esto es puesto en firma oír e ver que ninguno por oyr o por ver solamente non debe ser rreçebido a firma, ca sy fuere rresçebido por aquella razón fuesen rreçebidos sordos e mudos e çiegos. Por esto es en coto que ninguno non firme sy non aquél que dixere: «yo lo vi e lo oy aquello de que me pescudades», fuere cuerdo en su cuerpo así que non sea mal encorado nin alunado nin enrredado de demonio.*»

(83) Véanse el Fuero de Andújar, títulos CCCCXXXIII, CCCCXXXV y CCC-CXXXVII.

o combate judicial. El hierro caliente se utilizaba sólo para probar determinados delitos de singular importancia, como la venta de cristianos, algunos tipos de homicidio o el aborto. Es de señalar que en la mayoría de las ocasiones estaba prevista para aplicarla sobre las mujeres, no sólo en el aborto, sino en los casos de homicidio del marido por parte de la mujer, o incluso en casos específicos en que se hiciera daño a los hombres, las bestias o las cosas. Por ejemplo: «*Otrosy, muger que a sabiendas abortare sea quemada sy manifiesta fuere, e si non, sálvese por fierro caliente*» (84).

A esta prueba se sometía solamente el demandado o la demandada para demostrar su inocencia o poner de relieve su culpabilidad por medio de un pronunciamiento divino; y consistía en el sostenimiento con la mano de un hierro incandescente (que «*aya en luengo I palmo e en ancho II dedos*»), que debía portar al menos «*LX pides*» antes de dejarlo suavemente en la tierra. La mano quemada recibía una única cura por parte del propio juez («*el juez cúbrale la mano con çera e sobre la çera póngal estopa o lino e después sea legada limpiamente con I paño*»), y al cabo de tres días se comprobaba si la herida había sanado, lo cual demostraba la inocencia del demandado por intervención divina, o si por el contrario continuaba la quemadura y debía ser condenado por voluntad de Dios (85).

Por su parte, la prueba del reto o la lid, considerada por los propios vecinos de Andújar una extemporánea manifestación de la justicia privada, fue ordenada derogar por el rey Fernando III, con ocasión de la visita que realizó a la villa en el año 1241 (86). A pesar de ello, la redacción final

---

(84) Fuero de Andújar, título CCL.

(85) La descripción detallada de esta prueba se hace en el Fuero de Andújar, título CCLV.

(86) En un Diploma de 10 de marzo de 1241, el rey Fernando III, con ocasión de cierta visita realizada a la Andújar viniendo de Córdoba en dirección a Toledo, y a petición de las autoridades municipales («*me rogaron que, maguer en su fuero yacia en muchas logares que oviesen lit*»), procedió a la eliminación de cualquier forma de prueba judicial mediante duelo o enfrentamiento armado entre las partes, salvo en los casos en los que estuviera en juego la probanza de la titularidad de bienes entre cristiano y moro: «*Otrosi me rogaron que, maguer en su fuero yacia en muchas logares que oviese lit, que les otorgase que non oviese lit sobre otra cosa ninguna fuera sobre aver morisco, e yo otorgálo e dógelo por fuero que non haya hi lit sobre otra cosa ninguna fuera sobre aver morisco*». Véase GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas*, o.c., III, doc. 674, p. 218, cifr. MARTÍNEZ LLORENTE, F., *La ciudad de Andújar y su Fuero. Un estudio histórico-jurídico*, en *Fuero de Andújar. Estudio y Edición*, Jaén, 2006, p. 42.

del Fuero de Andújar mantuvo el conjunto de preceptos que regulaban la prueba del reto, al igual que otros textos de la familia conquense, por lo que podemos pensar que en la práctica seguiría utilizándose en contra de la voluntad regia.

Es habitual confundir esta prueba con el desafío, y utilizar las distintas expresiones de desafío, reto, duelo, lid o combate judicial como sinónimos, no sólo por parte de la historiografía jurídica, sino también en los propios textos históricos. No es de extrañar si se tiene en cuenta que forman parte de un mismo procedimiento o procedimientos similares, aunque ya hace tiempo el profesor Manuel Torres se ocupó de fijar sus diferencias.

Para él, el desafío era la denuncia de la fe o amistad general que había entre los hidalgos, es decir, el momento en el que los nobles enfrentados ponían de relieve su confrontación dando lugar al concepto de alevosía en el delito (87). Pero el desafío también era, según la acepción mayoritariamente utilizada en el Fuero, el *diffidamentum* o acto inicial que, convenientemente realizado ante el magistrado y tras la preceptiva declaración judicial, daba lugar al estado de «*enemistad*» por el que la parte ofendida o sus familiares, fueran de la condición social que fueran, podían proceder legalmente por su cuenta contra el ofensor o «*inimicus*», como veremos más abajo en la fase de conclusiones.

El reto, por su parte, consistía en la acusación sobre un caso de traición que ponía en marcha una forma de prueba especial a través de un procedimiento extrajudicial, no sólo cuando esta traición se producía entre los caballeros, sino también entre simple villanos. Y, finalmente, el duelo, la lid o el combate judicial era la ejecución en sí misma de la prueba a través de la cual se resolvían los retos (88).

Como los desafíos y consecuentes retos entre los nobles que daban lugar a un delito de traición o aleve, debían resolverse directamente «*ante el rey, e por Corte; e non ante Rico ome, nin merino nin otro Oficial del reyno; porque ninguno non ha poder de dar al fidalgo por traydor*» (89);

---

(87) TORRES, M., *Naturaleza jurídico-penal y procesal del desafío y riepto en León y Castilla en la Edad Media*, en el AHDE, 10 (1933), pp. 161-174.

(88) TORRES, M., *Naturaleza jurídico-penal y procesal del desafío y riepto en León y Castilla en la Edad Media*, en el AHDE, 10 (1933), pp. 161-174.

(89) P. 7, 3, 2. Véase también P. 7, 3, 1 y F.R. 4, 21, 5, según el cual los delitos de traición y alevosía entre nobles debían resolverse directamente ante la justicia del rey.

el reto del que se ocupó el Fuero de Andújar era el que se producía entre sus propios vecinos villanos.

Aunque se resolviese de la forma más evidente en una especie de combate o lucha personal entre las partes, lo cierto es que la prueba dependía directamente de la autoridad judicial, y realizarla al margen de ella estaba severamente penado:

*«Otrosy, qualquier que en consejo o en mercado o a la puerta del juez o en la cámara de los alcaldes o en ferias syn mandamiento de los alcaldes rrebtare alguno, peche C maravedís, e quantos el rrebtador vandearen, pechen L maravedís. E sobre todo esto el rrebtador ante que se parte del consejo o de la puerta del juez o de la cámara o del mercado o de las ferias, derriepitel e si non lo quisiere fazer, el juez métalo en el cepo e non faga dende fasta que deriepte e peche la caloña» (90).*

La misma norma que castigaba el reto privado, o al margen del proceso, se encargaba de definir las conductas a través de las cuales podía llevarse a cabo, estableciendo que *«las palabras de denosteo que son iguales a riepto éstas son: mentira jureste, mentira firmeste. Sy clamare falso o traydor e él dixere: «yo te faré esto verdad o esto te lidiaré a ti» e otras cosas munchas que semejan a éstas» (91).*

Como vemos, el reto tenía que ver fundamentalmente con el concepto de traición o de ruptura de la paz entre los vecinos, y en consecuencia sólo se practicaba como prueba en los casos más graves del ordenamiento jurídico. El delito tipo era el de traición en sí mismo: *«El que fuere acusado por traición, sálvese por lid, e sy vençiere sea desreptado en el canpo e aya la caloña de los X maravedís; sy vençido fuere o lidiar non quisiere, sáquenle de toda la villa e sobre todo esto deruénquenle las casas. Enpero, si la acusación de trayción de castiello o de ferida de señor fuere o de muerte, aya la pena que es dicha de suso» (92).*

Pero al margen de este tipo básico, el reto o la lid también se señaló en el Fuero para resolver otro tipo de conductas relacionadas con la traición o la enemistad entre las familias. El desafío entre familias por delitos como el homicidio se resolvía de ordinario a través de la declaración de

(90) Fuero de Andújar, CCLXXVIII.

(91) Fuero de Andújar, CCLXXVIII.

(92) Fuero de Andújar, título CCLXII.



«enemistad», pero cuando uno de los desafiados era manifiesto y el otro no, cabían dos posibilidades para el dudoso: o bien aportar 12 vecinos cojuradores para salvarse, o bien jurar sólo y someterse a la prueba del reto: si lidiaba y vencía debía ser desretado y salvado por el concejo, sin que pudiera tachársele de enemigo (93). La misma regulación estaba prevista cuando había más desafiados y tres o cuatro de ellos no eran manifiestos, con la única diferencia de que entonces no se lidiaba con todos ellos sino que el querrelloso escogía a uno para que lo hiciera en nombre propio y de los demás (94).

De la misma manera, si de dos desafiados sólo uno venía a juicio y el otro no, el que comparecía pero negaba la acusación podía salvarse con 12 vecinos, o jurar sólo y someterse también a la prueba del reto (95). Igualmente, cuando de tres, cuatro o cinco desafiados dejaba de comparecer sólo uno, tampoco lidiaban todos los presentes sino que, según decía el Fuero, «*descoja el querrelloso cuál lidiará*» (96).

Otro caso en el que estaba prevista la prueba del reto o la lid, estaba relacionado con la medida garantista de la fianza de salvo antes vista. Si dicha fianza era negada por el «*omiziero*» o «*matador*», y ni los alcaldes ni el escribano la podían demostrar porque no constase en el registro, quien la negaba podía optar nuevamente por jurar con 12 vecinos para ser creído, o jurar sólo y lidiar (97).

La prueba de la lid también se practicaba para los enfrentamientos que se producían entre los alcaldes en el tribunal (98), y en los supuestos de firmas falsas o dudosas, por la evidente traición que se derivaba de engañar a sabiendas a un tribunal de justicia. El concepto de firma era un concepto muy amplio que daba idea de una garantía procesal. Dejando a un lado las firmas específicas que en algunos lugares desarrollaron procedimientos especiales, la firma suponía en general una forma de dejar constancia o dar fe de lo que se afirmaban. Por eso las partes «firmaban» su razón, los oficiales públicos «firmaban» las actuaciones realizadas, «firmaban»

(93) Fuero de Andújar, título CCCXII.

(94) Fuero de Andújar, títulos CCCXV y CCCXVIII.

(95) Fuero de Andújar, título CCCXXI.

(96) Fuero de Andújar, títulos CCCXXIII, CCCXXVII y CCCXXX.

(97) Fuero de Andújar, título CCCXLIX.

(98) Fuero de Andújar, título CCCCXXI.

los testigos, y «firmaban» los vecinos o cojuradores que participaban en el proceso. Pues bien, cuando alguna de esas firmas era «*rreptadas*» o retadas por la parte contraria, la ley preveía que «*echen suertes por mano de alcaldes, e sobre aquél que la suerte cayere, lidie; mas si vençiere, sea creydo e desrreptado*» (99).

Son de señalar, además, los casos en los que la lid o combate judicial se contemplaba como prueba específica para los hombres en los mismos delitos que para la mujer estaba prevista la prueba del hierro caliente, como por ejemplo, la venta de cristianos, en la que se especificaba que «*el varón lidie e la muger prenda fiero*» para salvarse (100).

Los últimos dos delitos en los que podía recurrirse a la lid como prueba de inocencia eran, según el Fuero, el delito de violación (101) y el delito de castración. Reparemos en este último como ejemplo: «*Otrosy, qualquier que ome castrare, peche CC maravedís e isca enemigo; e si negare, sálvese con XII vecinos o lidie o si con su muger o con su fija fuere preso e lo castrare, non peche nada*» (102).

La batalla o lidia en sí se realizaba los sábados (103), como un espectáculo público más. Al reptado que, según el texto, fuere «*linençioso*», es decir, que tuviera algún tipo de licencia para no pelear, fundamentalmente por algún defecto físico, se le daba un plazo de 9 días para que presentase a otro lidiador en su nombre. Además, era a él a quien la correspondía decidir si quería lidiar a caballo o a pie, y en ambos casos se le dejaba un nuevo plazo de tres 9 días para prepararse.

(99) Fuero de Andújar, título CCCCXV.

(100) Véase el Fuero de Andújar, títulos CCLII y CCLVI, y repárese también en el párrafo final del Fuero de Andújar, título CCLV.

(101) Fuero de Andújar, título CXXXXVIII: «*Otrosy muger que forçada se clamare e del día que fuere forçada fasta en tercer día se querellare al juez e a los alcalldes e la cara oviere rrasçada, fágala derecho el que la forçó con XII vecinos o rresponda a su par qual más quisyere ella. E si lidiare e cayere, isca enemigo por syenpre e los ayudadores por año pechando cada uno dellos CCC sueldos*».

(102) Fuero de Andújar, título CCLXX.

(103) Fuero de Andújar, título CCCCXV: «*E todo aquél que a lidiar oviere, aparéjenle en el sábado e non en el viernes asy como de suso es dicho*». Esta normativa estaba prevista también «*de suso*», como dice el texto citado, en el Fuero de Andújar, título CCCCXIX: «*...Esto es establecido por tal que los querellosos todos puedan aver derecho en el viernes. E aun por esto mandamos que los aparejamientos de los lidiadores sean fechos en el día sábado e non en el viernes*».

La parte demandante no peleaba en persona, sino que tenía que presentar un número de hasta cinco caballeros o peones, según la batalla fuera a ser a caballo o a pie, y que fueran aproximadamente de la misma categoría del retado en cuanto a edad, talla, fuerza o conocimiento de las armas. Si llegado el momento de la lucha, ninguno de ellos quería enfrentarse al retado, *«luego jure el rreptado e sea creydo e desreptado»*, dice el Fuero. Pero si, por el contrario, *«alguno se aparejare al rreptado, esa noche velen e al otro día, la misa dicha, adugan las armas e de sy jure el rreptado que verdad defiende, e luego aquél que demanda rrieltel e de sy jure que el rreptado mentira juró; e estas juras sean fechas sobre el altar e sobre Santos Evangelios. E esto fecho vayan al campo»* (104).

Cuando la batalla era a caballo, los alcaldes les mostraban los mojones o límites de los que no podían salirse si no querían perder, y velaban por el correcto desarrollo de la misma, teniendo en cuenta que era el que representaba a la parte demandada el que siempre debía comenzar el envite, no quedándole al retado otra posibilidad que la defensa. En las ordenanzas de los lidiadores, se fijaron asimismo los tiempos de las batallas, siendo el máximo de tres días; las armas que podían utilizar tanto los caballeros como los peones; y otras cuestiones incidentales que podían acaecer durante la batalla, de la que necesariamente se debía extraer una prueba definitiva de inocencia o de culpabilidad para el retado (105).

## 5. CONCLUSIÓN Y APELACIÓN

El litigio judicial que se describe en el Fuero de Andújar, podía concluir por allanamiento de la parte que se consideraba vencida (conocida como *«agnitio»*), por acuerdo de ambas partes, o por una sentencia en la que se fijaba la sanción necesaria para reparar el daño, y que no era otra cosa que la promulgación de la prueba estimada por el órgano judicial (106). Inmediatamente después, se iniciaba la fase de ejecución de la sentencia, que generalmente se realizaba con la intervención de los oficiales públicos.

Excepcionalmente, los delitos especialmente graves que afectaban a toda la comunidad, como la traición, originaban un estado de pérdida ge-

(104) Fuero de Andújar, título CCCCXV.

(105) Fuero de Andújar, título CCCCXV.

(106) Coincido en ello con RODRÍGUEZ GIL, M., *Las estructuras procesales en el Fuero de Cuenca, en Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV)*, Madrid, 1995, p. 417.

neral de la paz, en virtud del cual se imponía el deber de castigar al autor a todos los vecinos a través de una pena de muerte que podía ejecutar cualquiera. Los delitos que causaban el quebrantamiento de la paz sólo frente a un determinado grupo de vecinos (principalmente el homicidio y los delitos contra el honor), también dejaban a éstos la ejecución de la pena a través de la llamada venganza de la sangre, aunque siempre con la autorización y dentro de los límites señalados por el poder público (107).

En este segundo grupo de delitos, tras el preceptivo desafío o *diffidamentum*, que debía hacerse ante la autoridad en la forma establecida en el Fuero, se producía una declaración formal de «enemistad» que implicaba la pérdida de la paz entre las familias, y que era la segunda formalidad necesaria para que la parte ofendida procediese legalmente contra su «*inimicus*» a través de la venganza de la sangre (108).

La enemistad y consiguiente venganza de la sangre eran, en consecuencia, una modalidad de ejecución de la pena dentro del procedimiento judicial, y no una manifestación de la justicia privada ajena al proceso público. Ambas instituciones suponían el derecho reconocido judicialmente a los ofendidos para perseguir y matar al culpable.

Veamos algunos ejemplos de los delitos contra el honor que, además del homicidio, daban lugar como he dicho a la declaración de enemistad:

*«Otro sy qualqier que muger forçare o la rrabiere, a pesar del padre o de la madre, peche CCC sueldos e isca enemigo; otro sy peche CCC sueldos cada uno de sus ayudadores commo él e iscan enemigos. E sy aquella muger a de acabo consintiere a su rrabidor, sea enemiga con él»* (109).

(107) En este sentido no estoy de acuerdo con la «actitud pasiva» del poder público que señalaban HINOJOSA Y NAVEROS, E. de, *El elemento germánico en el derecho español*, en Obras II, Madrid, 1955, pp. 446-452, y ORLANDIS, J., *El concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media*, en el AHDE, 16 (1945), pp. 124-125.

(108) ALVARADO PLANAS, J., *Lobos, enemigos y excomulgados: La venganza de la sangre en el derecho medieval*, en *El Fuero de Laredo en el Octavo Centenario de su Concesión*, Santander, 2001, p. 344.

(109) Fuero de Andújar, título CCXXXVI. Véanse sobre otros supuestos de violación en el Fuero de Andújar, títulos CCXXXVII y CCXXXVIII, sobre actuaciones no permitidas en la mujer ajena en el Fuero de Andújar, títulos CCLXXXIX y CCLXLIII, y sobre el adulterio o injurias a las mujer en el Fuero de Andújar, títulos CCXXXX, CCXLI y CCXLVII. Repárese también en la particular forma de homicidio cometido por las nodrizas sobre los niños que criaban en el Fuero de Andújar, título CCLX.

«*Todo aquel que alguno dixere gafo o cornudo o fodido o fijo de fodido, peche II maravedís sy provárgelo pudiere el querrelloso; e sobre esto jure con II vecinos que aquella mala palabra non la dixo porque en él la supiere, e si jurar non quisiere, isca enemigo*» (110).

Si en estos y otros delitos contra el honor tanto el ofendido como sus familiares estaban legitimados por el Fuero para realizar el desafío, en el caso típico del homicidio los autorizados para hacerlo sólo podían serlo «*los más çercanos parientes del muerto*» (111), y el día señalado para realizar este trámite ante el concejo era el domingo.

Ese día debía desafiarse de forma unívoca a todas las personas que hubieran participado en el ilícito y se quisiera hacer «*enemigos*», pero el Fuero hacía especial hincapié en que «*ninguno non desafie aquellos que non han culpa en el omizidio nin por malquerencia nin por codicia de aver*». Para determinar cuándo el desafío estaba hecho de mala fe se le daba una especial capacidad decisoria a los propios jueces o alcaldes, y cuando alguno de los desafiados negaba su participación en los hechos y no era manifiesto se le sometía a la prueba del reto o lid, tal y como hemos visto antes, al igual que a los desafiados que no comparecían ante el tribunal el viernes.

Efectivamente, el viernes siguiente al domingo en el que se hizo el desafío, era el día señalado para que las partes concurrieran ante el juez y éste pudiera hacer la declaración formal de enemistad. Si el desafiado no comparecía, se le permitía al ofendido iniciar la venganza de la sangre y matarlo si lo encontraba en la villa, aunque el pleito no decaía hasta el tercer viernes desde que se hizo el desafío (112).

Al margen de esta salvedad permitida por la propia ley, quien mataba a su enemigo antes de llevar a cabo las formalidades jurídicas exigidas era considerado un traidor a la comunidad y privado de la paz, lo que venía a

---

(110) Fuero de Andújar, título CCLXIII. Véase también sobre injurias entre hombres el Fuero de Andújar, títulos CCLXI, CCLXXI y CCLXXXIII. Sobre la enemistad que se derivaba del delito de castración se pronuncia el Fuero de Andújar, título CCLXX. Otros casos de enemistad aparecen, por ejemplo, en delitos de incendios, según el Fuero de Andújar, títulos CXI y CXII.

(111) Así se pronuncia el Fuero de Andújar, título CCC y siete. Véase también el Fuero de Andújar, título CCCVIII, bajo la rúbrica «*Del que non fuere conoçido e quiere desafiar*».

(112) Fuero de Andújar, título CCCX. Según el Fuero de Andújar, título CCCXX, cuando eran dos los desafiados que no acudían ante el juez el viernes, el querrelloso podía escoger «*qual de ellos sea enemigo por año e qual por syenpre, e aun peche todas las calonas como fuero es*».

reforzar el carácter público de este medio de ejecución de la pena, y a tratar de evitar que la venganza de la sangre se convirtiera en una mera «vendetta» particular entre los vecinos.

Por lo demás, se castigó severamente el hecho de que algún otro vecino del lugar diera cobijo o ayudara al declarado «enemigo», que generalmente abandonaba la villa para huir del ataque de los ofendidos. Por eso, si después de haber sido expulsado de la villa bajo la amenaza de la venganza de la sangre, algún enemigo volvía a ser encontrado en una casa de la población, el dueño de esa casa era castigado con una importante sanción económica (113).

La situación de enemistad podía concluir con la muerte o castigo del delincuente, por el paso del tiempo cuándo había más de un desafiado huido («*descoja el querelloso cuál de ellos sea enemigo por año e cuál por syempre*» (114)), o por el «saludamiento» de los enemigos, que tenía que hacerse formalmente ante el concejo los domingos, al igual que los desafíos: «*Aun mandamos que aquél que se enemigo á saludar; salúdelo en conçejo en el día del domingo e non en otro lugar*» (115).

Otro aspecto llamativo de la fase de ejecución de la sentencia que encontramos en el Fuero de Andújar, es el referido a la responsabilidad por delitos ajenos o la trascendencia de la pena. En el derecho altomedieval era frecuente que la responsabilidad criminal de un delincuente huido, fallecido o insolvente, se trasladase a sus padres, marido o mujer, que en cierta medida tenían que responder de los daños ocasionados por aquel (116). Esta norma, contraria al principio de personalidad de las penas que ya esbozara

---

(113) Esta normativa se reitera en el Fuero de Andújar, XI, y el Fuero de Andújar, CC-CLIII: «*Aun todo enemigo después que paladinamente lo echaren de la villa, sy a de cabo fuere testiguado en la villa o en las aldeas de sus enemigos, el señor de la casa dol testiguare peche C maravedís e mager que el enemigo testiguare non lo pueda en alguna casa, enpero sy sospechal ovieren a alguno que en su casa lo rreçibe, dévese salvar con XII vecinos que después que de la villa lo echaron non entró en su casa e sea creydo. E sy jurar non quisiere o conplir non pudiere, peche C maravedís*».

(114) Fuero de Andújar, título CCCXX.

(115) Fuero de Andújar, título CCCIX.

(116) Sobre esta cuestión, véanse ORLANDIS, J., *El concepto de delito en el derecho de la Alta Edad Media*, en el AHDE, 16 (1945) pp. 154 y ss, MONTANOS FERRÍN, E., *España en la configuración histórico-jurídica de Europa, I. Entre el mundo antiguo y la primera edad medieval*, Roma, 1997, p. 218, y SAINZ GUERRA, J., *La evolución del derecho penal en España*, Jaén, 2004, pp. 75-76.

el derecho romano, debió parecerle injusta a los propios hombres de la época, que pidieron al rey Fernando III en la visita que realizó a la ciudad en 1241 que prohibiera la responsabilidad colectiva familiar por los delitos cometidos por alguno de sus miembros prevista en el fuero.

El rey no dudó en hacerlo y, entre las modificaciones que hizo al Fuero en esa época, dispuso que en adelante *«non lazre (o sufra) uno por otro, nin padre por fijo, nin fijo por padre, nin marido por muger, nin muger por marido, más el que ficiese tal mal fecho él solo lazre»* (117).

A pesar de ello, al igual que ocurrió con la regulación de la lid, prohibida por el rey en la misma fecha, los preceptos que permitían la transmisión de la responsabilidad criminal del delincuente a sus más cercanos familiares, continuaron en el articulado del texto. Los casados respondían respectivamente con su dinero de los daños ocasionados por cualquiera de ellos (118), y los padres siguieron siendo responsables de los daños ocasionados por sus hijos, aunque no podían ser considerados «enemigos» en los casos de homicidio sino solamente pagar la caloña (119). Repárese, por ejemplo, en el siguiente precepto sobre la responsabilidad de los padres:

*«Sy el padre o la madre fijo malo ovieren e de las caloñas que fará ovieren pavor, téngal preso o ligado fasta que sea mas manso que non faga daño, ca por el daño que fiziere los parientes an de rresponder e non le valdrá a ninguno que su fijo desafiare en consejo ol desheredare. E esto coto es justo por que non diga alguno por aventura que su fijo es mal encorado e soberbio e quel desechen en consejo e por este tal encobrimiento con mal engano faga algún ome matar o alguna cosa quemar o otro daño qualquier»* (120).

Finalmente, queda tratar del sistema de apelaciones previsto en el Fuero de Andújar. Los Alcaldes, elegidos el primer domingo después de la fiesta de San Miguel, ostentaban la función jurisdiccional ordinaria junto con el Juez de la villa, y para ello actuaban como órgano individual y

(117) Diploma de 10 de marzo de 1241, en GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas*, o.c., III, doc.674, p. 218, cifr. MARTÍNEZ LLORENTE, F., *La ciudad de Andújar y su Fuero. Un estudio histórico-jurídico*, en *Fuero de Andújar. Estudio y Edición*, Jaén, 2006, p. 41.

(118) Fuero de Andújar, título CCCLV: «Que prendan por las caloñas lo de la mujer así commo lo del malfechor».

(119) Fuero de Andújar, título CLXXVII.

(120) Véanse el Fuero de Andújar, títulos CLXXI a CLXXVIII.

como órgano colegiado a fin de conocer de todas las causas suscitadas en la ciudad y su término.

Cómo órgano individual, el juez y los alcaldes «*fechizos*», que actuaban en su nombre, recibían a los vecinos a las puertas de su casa, o eran enviados en su caso a las aldeas, para recibir o tomar prendas, y tratar de solucionar las controversias en los plazos por ellos mismos señalados, tal y como hemos visto más arriba. Si este primer juicio no contentaba a las partes, cualquiera de ellas podía «*echarse*» al viernes, a la carta, o ante el concejo, que eran los tres principales recursos de apelación contemplados en el Fuero (121).

El recurso a la llamada Cámara de los Alcaldes, o tribunal colegiado formado por los alcaldes con el juez, se resolvía todos los viernes. Era el más frecuente o de carácter ordinario, si reparamos en la frecuencia con la que se alude a lo largo del articulado del texto para la resolución de muy diversas controversias, tanto de carácter puramente civil como criminal (aunque no había dicha distinción en la época) (122). Además, encontramos una precisa regulación de su funcionamiento interno (123), y una mención muy clara acerca de su carácter preferente, según la cual «*qualquier que al viernes se echare, syquier sea de la villa syquier sea de las aldeas, non le sea vedada el apelación e en el viernes aya juicio. Enpero sy alguno de los contendores non plugiere el juyzio, échese a la carta en que todos los juyzios de todas las rrazones ayan fin*» (124).

Según se infiere de esta norma, las sentencias dictadas por Juez y alcaldes los viernes, podían apelarse a través del recurso a la carta o fuero, que se desarrollaba los lunes. La finalidad de este segundo recurso era analizar cuál era la respuesta que contemplaba específicamente el Fuero para el caso concreto. Pero si el caso no estaba previsto en el texto foral, su resolución se dejaba al libre albedrío del juez y de los alcaldes, cabiéndole como tercer recurso a la parte descontenta la elevación de la causa ante todo el concejo de la ciudad (125).

---

(121) Fuero deAndújar, título CCCCXXIX.

(122) Véanse, respectivamente, el Fuero de Andújar, título XXXII y CCCX, entre otros.

(123) Fuero de Andújar, títulos CCCCXX y CCCCXXI.

(124) Fuero de Andújar, título CCCCXVIII.

(125) Fuero de Andújar, título CCCCXIX.



Aún cabía una cuarta instancia, aunque ésta era de carácter mucho más excepcional, ante el propio rey. Para poder interponer este último recurso, la primera limitación era que la cuantía de la causa fuera superior a 10 mencales. Además, una vez solicitado este tipo de apelación al juez, se dejaba a las partes un plazo de tres días al objeto de que «*sy entretanto conponer se quisieren entre si, non vayan al rrey*» (126). Si pasado este plazo, persistían en su intención de acudir ante el propio monarca, el juez nombraba un «*fiel que amos fien dél e a ninguno de los contendores non le sea en sospecha*» (127). La función de este fiel era acompañarles hasta donde estuviera el rey para dar fe de la resolución a la que se llegara, de manera que si «*el contendor con el fiel viniere al rrey e el otro non, el plazo pasado, caya de la cosa por firma del fiel*» (128).



(126) Fuero de Andújar, título CCCCXLV.

(127) Fuero de Andújar, título CCCCXLVI.

(128) Fuero de Andújar, título CCCCXLVIII.



## RESEÑAS



**RESEÑA DEL LIBRO**  
**CRECIMIENTO ECONÓMICO Y CONVERGENCIA DE**  
**LA PROVINCIA DE JAÉN**

**Autora: MARTA MUÑOZ GUARASA**  
**Editorial: Consejo Económico y Social de la provincia de Jaén**  
**Año de publicación: 2006**

*Por M.<sup>a</sup> Angustias Dávila Vargas-Machuca*  
Departamento de Economía de la Universidad de Jaén

**L**a economía española ha experimentado un crecimiento a partir de la segunda mitad del siglo XX no logrado en etapas anteriores, el cual ha posibilitado una gran mejora de las rentas que nos ha permitido acercarnos a los niveles de los países más desarrollados. Asimismo, este crecimiento ha venido acompañado por diversos cambios tales como la transformación de la estructura productiva, caracterizada por la caída del peso de la agricultura y el aumento de los servicios y de la industria, la apertura comercial exterior, la mayor equidad en la distribución de las rentas y la mayor importancia de las Administraciones Públicas.

La apertura hacia el exterior, iniciada a partir del Plan de Estabilización de 1959 hasta la reciente incorporación de España a la UEM, ha supuesto un cambio de escenario para el desarrollo de la economía. Igualmente, las políticas económicas aplicadas desde final de los años cincuenta han sido decisivas en este proceso.

Por su parte, las economías provinciales no han estado al margen de todos estos cambios y han evolucionado de acuerdo con su potencial, su estructura productiva y con su habilidad para aprovechar las oportunidades que les ha brindado el nuevo marco competitivo y el proceso de crecimiento económico alcanzado a nivel nacional y mundial. También las políticas locales y regionales han tenido una gran repercusión en el mayor o menor desarrollo alcanzado por las diversas provincias españolas. Así, no siempre

las menos desarrolladas han logrado adelantar posiciones y no siempre se ha conseguido reducir las disparidades provinciales a lo largo de estas décadas.

En este ámbito, el libro de la profesora Marta Muñoz Guarasa tiene como objetivo analizar el proceso de crecimiento económico experimentado en la provincia de Jaén y las causas que lo han generado desde la mitad de los años cincuenta hasta la actualidad, así como la variación en su posición respecto a otras provincias. Para ello ha utilizado una amplia base de información estadística procedente de *Renta Nacional de España y su distribución provincial* de la Fundación Banco Bilbao Vizcaya Argentaria y otras obtenidas a partir de *Capitalización y crecimiento de la economía andaluza (1955-1998)*, de Rus y Rastrollo (2001).

La obra se compone de ocho capítulos. El primero, de carácter introductorio, ofrece una visión general a partir de la cual el lector pueda tener un conocimiento previo de los objetivos del trabajo, su justificación, estructura y contenido de los capítulos, fuentes estadísticas, etc. En el capítulo segundo se realiza un examen del crecimiento de la economía jiennense a través de la evolución de la renta per cápita en comparación con el ámbito regional y nacional. Con posterioridad, se hace referencia a algunos aspectos teóricos sobre la convergencia y se lleva a cabo un breve estudio de la convergencia de esta provincia con respecto a otras españolas, analizándose especialmente los cambios acontecidos en el período 1955-1998 respecto a las más y menos desarrolladas.

Los factores determinantes del crecimiento económico son estudiadas en los siguientes capítulos. En el tercero se analiza la población y las variables que han condicionado su evolución y configuración actual: natalidad, mortalidad y movimientos migratorios. El capítulo cuarto está destinado al mercado de trabajo donde se muestra la evolución de la población activa, empleo y paro, así como la de la tasa de actividad y desempleo en comparación con sus homólogas andaluzas y españolas. En el capítulo quinto se aborda la evolución de la producción por el lado de la oferta –VAB– en el conjunto del período y, lo que es más interesante, en las distintas etapas delimitadas de acuerdo con las del ciclo de la economía española. Se destacan algunos hechos importantes, tales como el Plan Jaén de 1953, auge y declive de algunas empresas emblemáticas de la provincia (Santana Motor, S. A.), mayor implicación de las instituciones locales, etc., que han podido, directa o indirectamente, alentar, o en su caso, frenar el crecimiento económico de

la provincia. El capítulo siguiente estudia la estructura productiva sectorial y sus cambios con el fin de comprobar los efectos de los mismos sobre el crecimiento de la economía. El capítulo VII ofrece un análisis desglosado de la participación de la productividad del trabajo y de la tasa de ocupación de la población total en el volumen de producción per cápita de la provincia de Jaén, concluyendo que la primera variable ha incidido negativamente en el acercamiento de la renta por habitante jiennense a la andaluza, mientras que el segundo indicador ha tenido una contribución positiva en el mismo.

El libro finaliza con un capítulo de conclusiones donde se pone de manifiesto que el crecimiento económico –medido a través de la renta per cápita– de Jaén en el período 1955-1998 ha sido superior al alcanzado en el ámbito nacional y regional, lo que ha permitido reducir relativamente las diferencias existentes. Sin embargo, también se alude que, como consecuencia del bajo nivel de renta del que se partía, estas divergencias aún no han podido ser eliminadas. La autora sugiere que para que se alcance un crecimiento económico sostenido y la renta per cápita se acerque a la media nacional sería conveniente conseguir, por un lado, una mayor diversificación sectorial de la economía jiennense y, por otro, un gran aumento de la productividad. Para lograr esto último, sería necesario, entre otras medidas, seguir mejorando la cualificación, introducir más ampliamente las nuevas tecnologías de la información, aumentar la dimensión media de las empresas, etc. Todo ello, unido al cambio del marco competitivo en el que operan las empresas y, en definitiva, la economía española, –según concluye la profesora Marta Muñoz Guarasa–, obliga a todos, sector público y sector privado, a realizar un gran esfuerzo para que el proceso de crecimiento económico iniciado en la provincia en las últimas décadas se consolide.

Las fuentes estadísticas que han nutrido esta obra aparecen clasificadas por capítulos de forma minuciosa en un anexo final. En este sentido, es digno de especial mención la labor de recopilación y explotación que realiza la autora de una extensa variedad de fuentes estadísticas de distinta procedencia, que le han proporcionado los datos necesarios para realizar análisis comparativos de corte temporal y espacial. No obstante, teniendo en cuenta la amplitud del horizonte de estudio (1955-1998), así como el ámbito geográfico de carácter provincial, las dificultades que se le han presentado en la obtención de datos homogéneos y actuales han quedado medianamente sufragadas. Asimismo, se aporta una cuidada relación de

citas bibliográficas sobre la economía jiennense cuya relevancia es clave para formarse un diagnóstico adecuado del medio local.

En suma, la presente monografía, con abundante documentación estadística y bibliográfica, claridad y sencillez expositiva, no reñidas con el rigor científico que de sus páginas emana, constituye una obra de obligada referencia para el mejor conocimiento de la realidad económica de la provincia de Jaén, en general, y de su modelo de crecimiento económico y convergencia, en particular.



**RESEÑA DEL LIBRO**  
***ESTUDIOS SOBRE GABRIEL CELAYA***  
***Y SU OBRA LITERARIA***

**Autor: ANTONIO CHICHARRO CHAMORRO**

Por *Dámaso Chicharro*

Universidad de Jaén

Pocas veces he tenido ocasión (creo que ésta es la segunda) de referirme a la obra crítico literaria del catedrático de Teoría de la Literatura y Crítica Literaria de la Universidad de Granada Antonio Chicharro Chamorro. Y lo hago con el convencimiento de que su último libro (*Estudios sobre Gabriel Celaya y su obra literaria*) constituye una aportación decisiva a la figura, a la obra, al pensamiento teórico y a la personalidad en definitiva del inolvidable poeta vasco fallecido en 1991. Añádese a ello otro motivo de más personal satisfacción, pues se trata de alguien con quien me unen indelebles lazos familiares, ya que hablo de mi hermano menor, autor de una obra crítica amplia y fecunda, desarrollada casi siempre en el ámbito de su universidad, la de Granada, que no sé si lo ha sabido recompensar suficientemente. Sólo su dedicación sistemática ha permitido la publicación de este libro, aparecido en la Serie Monográfica, Biblioteca de Humanidades/ Teoría y Crítica literarias, que dirige Sultana Wahnnon Bensusan, dentro de la editorial de la propia Universidad granadina. No se trata de un estudio al uso, sino de un trabajo definitivo en aporte crítico, que en cierto modo constituye su testamento –hecho de recortes indelebles– en torno a la gran personalidad de Gabriel Celaya. Porque Antonio Chicharro comenzó ya por los años setenta del pasado siglo componiendo y publicando trabajos sobre el poeta vasco. Desde que le dedicó su tesis doctoral, no ha dejado de trabajar sobre él nunca, de forma que este estudio es la expresión acabada de una dedicación profesional que abarca casi cuarenta años. Lo que nos ofrece, pues, es en



cierto modo un balance y un resultado –esperemos que abiertos todavía por mucho tiempo–, pues se trata de un crítico joven aún, en torno a un asunto que le ha preocupado durante largos años y que ha ido madurando a sus pasos de tiempo justo, como suelen crearse las grandes obras. Así dice en la Introducción: «Después de tantos años de dedicación al estudio de Gabriel Celaya y de su obra, ha llegado el momento de, si bien no cerrar un ciclo, hacer balance al menos de lo allegado y cuidar que las piezas sueltas y más frágiles de ese esfuerzo investigador puedan seguir cumpliendo su función mediadora entre el poeta y el siempre ignoto mar de sus lectores. Por esta razón reúno en el presente libro cuantos estudios y demás trabajos, diversos entre sí cuantitativa y cualitativamente, pues en su día hubieron de cumplir funciones bien distintas en medios diferentes, he venido publicando por lo general en revistas, libros colectivos y otros medios que, en no pocas ocasiones, la vida misma y su deterioro hacen inaccesibles».

En efecto, esta recogida de estudios tan variados como difíciles de encontrar ya ha venido precedida de una revisión a fondo, mucho menos superficial de lo que dice –o cree sinceramente– el autor. Evidentemente, no había una reescritura profunda de los mismos, pero los ha redefinido, reforzado y dimensionado y los ha situado en su contexto exacto, de forma que la lectura completa y sistemática del libro, tal como hemos tenido la ocasión de concluir, nos depara la impresión de algo logrado y preciso, de algo conocido pero a la vez novedoso, de algo ‘ingeniado’ por entre las fallas de la memoria y el rigor paradójico de un gran conocedor de la materia. Esta apreciación resulta evidente para quienes ya conocíamos la dedicación a estos estudios de Antonio Chicharro. Para quienes no los conocieran se tratará sin duda de una agradable y fructífera sorpresa. Tal como el crítico nos comenta, «este libro se ha venido escribiendo en forma de teselas que acabarían por formar un mosaico, un libro que completa los que en su día publiqué sobre Gabriel Celaya como teórico y crítico literario». Esa es la razón, la de completar y rescatar –afirma– que ha puesto alas a la no siempre agradable tarea de revolver archivos informáticos y libros y de mirarse en el espejo del papel y de la pantalla del ordenador una vez que han pasado los años. Esa tarea la ha realizado el crítico con la minuciosidad con que suele y la ha culminado con el sentido de la obligación y de la compleción que, como buen profesor, debe tener para darnos cumplidamente el resultado de su investigación más acabada, que se manifiesta en este libro como en pocas ocasiones hemos visto en los estudios teóricos y críticos de los últimos tiempos.

La obra se estructura en cinco grandes capítulos y una parte documental. El primero, bajo el título general de ‘Poesía y vida’, se refiere lógicamente a la biobibliografía de Celaya, desdoblado en esa bifronte personalidad, indeleble y mutuamente retroalimentaria, de poeta y de teórico, personalidad creadora y personalidad crítica, tal como el propio escritor afirmó de sí mismo en numerosas ocasiones. El segundo capítulo, ‘Poesía y poética’, se dedica al estudio de esa faceta creadora total, propia y única, función primordial, genuina y definitiva, es decir, la de poeta auténtico y vital, el poeta que fue Celaya casi por necesidad exudatoria, que le llevó a abandonar la tranquilidad de una vida convenida y fácil, para embarcarse en la incertidumbre de una existencia poética vivida vocacionalmente como en pocos creadores de su tiempo. Aquí se centra el crítico en la obra, así como en el análisis de los principios que han venido regulando el quehacer poético de Gabriel Celaya. Lógicamente se organiza en dos grandes apartados, el que recoge los estudios panorámicos de los aspectos generales de su poesía y un segundo donde reúne los análisis y estudios de poemas y poemarios concretos. Este capítulo –ni que decir tiene– es el más importante y el más amplio, donde Antonio Chicharro expresa y condensa toda su capacidad teórica y crítica y se nos muestra como el excelente estudioso de Celaya que fue y es desde los años setenta del pasado siglo, como decimos.

Con el capítulo siguiente se inicia la tercera parte del libro, que nos ofrece uno de los aspectos más desconocidos del autor y que, a mi juicio, se constituye en uno de los más interesantes y logrados de la obra. Me refiero al estudio de la faceta narrativa del poeta vasco, que incluye un decisivo estudio sobre la fundamental obra en prosa *Tentativas*, que el autor no considera tan fundamental y que en cambio a nosotros sí nos parece. El capítulo cuarto (Gabriel Celaya frente a su mundo literario y aspectos de las relaciones literarias y recepciones críticas) es considerado por A. Chicharro el más importante, porque no en balde es Celaya uno de los pilares que soporta el peso de la poesía de posguerra y en torno al que se fraguan y convergen corrientes y etapas. En esta parte es donde se analizan sus estudios sobre la Generación del 98, Juan Ramón Jiménez, Pablo Neruda, Lorca, Aleixandre, Cela, Blas de Otero, etc. Aquí es donde se aprecian las filias y las fobias literarias de Celaya respecto a tantos autores de su época y donde quedan decantadas las propias pulsiones poéticas del mismo Celaya. Por eso el capítulo debe ser considerado en toda su importancia, porque nos da a conocer aspectos nucleares del proyecto y la obra poética de Celaya en

relación con los demás y nos manifiesta la singularidad de su producción frente a tantos autores.

Finalmente inserta un capítulo básico de la tradición crítica, el titulado ‘De varia lectio’, quinto del libro, donde se recogen los discursos del propio Antonio Chicharro sobre Celaya con motivos académicos, así como el que iba a pronunciar el poeta tras su nombramiento como doctor *honoris causa* por la Universidad de Granada, excelente trabajo, que nos parece acaso la mejor o más novedosa aportación de todo el libro. Estaba dedicado básicamente al poeta murciano Salvador Jacinto Polo de Medina y constituye una verdadera pieza antológica de crítica literaria novedosa y a la altura de los tiempos, donde Celaya sintetiza y discierne cuanto hoy puede conocerse y valorarse del poeta huertano. Se incluye también el discurso que constituye la *laudatio* para tan señalada ocasión, escrito por Antonio Chicharro, excelente texto, auténtica pieza de antología, que resume a nuestro juicio el interés del crítico y el valor de todo el libro. En él se incluyen textos del siguiente tenor: «Me embarga –dice el autor en tan solemne ocasión– una contradictoria sensación, de alegría y tristeza profundas, una sensación de plenitud y vacío. Me hubiera gustado que las palabras que voy a pronunciar hubieran sido escuchadas, eso sí, no sin rubor y con oculto deseo por su parte de que acabasen pronto, por Gabriel Celaya. Pero no ha podido ser. El viejo poeta descansa en las verdes campas de Hernani, perdido entre la fresca hierba y fundido con las húmedas materias primeras que alimentan las raíces, aunque viva en nuestra memoria y siga alimentando el río de nuestra cultura literaria y de nuestra historia». Cuenta, asimismo, la última entrevista que mantuvo con el poeta, cuando ya le informó de que la Universidad de Granada había decidido nombrarlo doctor *honoris causa*. Esa entrevista tuvo lugar en San Sebastián, en el verano de 1990. «En aquella ocasión –cuenta Antonio Chicharro– me miró con sus claros y brillantes ojos azules, al tiempo que me decía: ‘sois muy generosos conmigo. Si mejor, iré a Granada’». Y apostilla: «Después seguimos hablando de la vida y de la poesía. Pero, desgraciadamente, no mejoró su salud». En efecto, el poeta murió sin poder ser refrendado su nombramiento como doctor *honoris causa* por la Universidad de Granada, que se tuvo que llevar a término a título póstumo. No obstante, el acto constituyó una manifestación emotiva difícilmente superable.

El libro de Antonio Chicharro es, pues, un compendio de trabajos de altísima calidad, que el lector interesado tendrá ocasión de degustar, donde

el crítico valora tanto los aspectos centrales como los más marginales de la obra del autor, pasando revista a asuntos tan descuidados en Celaya como la ciencia y la poesía, en obras como *Lírica de cámara* y la física cuántica, una de sus aportaciones fundamentales, junto a obras de menor consideración global en el conjunto de la producción celayana, como *La Dama de Baza* o la lírica carnavalesco-nihilista, que analiza con todo rigor entre las páginas 243 y 254, así como su aproximación a *Tentativas*, que le merece la máxima atención como obra original y dificultosa en cuanto a su calificación genérica. Dice la crítica que no es una novela ni un libro de meditaciones ni una obra teatral, aunque reúna los caracteres de tal forma literaria, sino una ‘personalísima obra del autor’, como en efecto reconoce el crítico, que habla de la lógica interna y de la capacidad de sorpresa al devolverlo tan diferente al resultado del texto como revocación del hombre moderno: «*Tentativas* acaba y con la obra concluye el ciclo cristiano. Al autor y al personaje le importan ya más el aquí y el ahora», dentro de esa lógica interna, de esas tentativas trágicas que giran alrededor de la individualización.

La conclusión es que el libro representa la versión de un Celaya distinto, muy alejado de su etapa de poesía social, que desarrolla una función política en su más pleno y absoluto valor, por cuanto lo carnavalesco da forma y sentido al deseo de libertad, que es en última instancia lo que mejor configura la personalidad y la obra total de Gabriel Celaya.

Hasta aquí todo lo que venimos diciendo del libro conforma una visión positiva. No obstante, no quedaría esta reseña completa si no tendríamos a fijar algunos aspectos genuinamente críticos, que deseamos válidos para mejorar una futura reedición. Me refiero a las típicas erratas que, como decían los impresores del siglo XVIII, con Ibarra a la cabeza, constituyen el culmen de todo libro, pues no es obra completa la que carece de ellas o de fe de las mismas. Así, algunas tan típicas como la presencia de tildes a destiempo: ‘más de pronto’ (sic) de página 16, el ‘flebil’ por flébil, de pág. 178, o el empleo constante de ‘a través de’ en lugar de ‘por medio de’, así como algún despiste en el empleo de ciertas preposiciones. Véase por ejemplo en página 207 cuando dice: «1947, un año especialmente productivo en lo que a las publicaciones respecta», que debe decir ‘por lo que a las publicaciones respecta’. Por lo demás, el libro sólo presenta aspectos positivos. Véase como ejemplo de la altura crítica del profesor Antonio Chicharro el siguiente fragmento a propósito de *Lírica de cámara*: «Libro que es fruto del empleo de las teorías cuánticas y resultado de su experimen-

tación creadora que llega a identificar en un haz discursivo fotones y yoes, la estructura de la materia y la naturaleza de la luz con la estructura de la materia humana y la naturaleza cultural de su creación, lo que explica que sus argumentos metapoéticos resulten críticos con respecto al controvertido determinismo, que pretenda establecer una correlación de estirpe cuántica entre elementos poéticos mínimos sin relación causal entre sí y que, en todo caso, trate de indagar poéticamente en un mundo a escala no humana, no sin contradicciones desde luego. De ahí que resulte un poemario-aparato verbal, un híbrido en realidad, de rara belleza que convoca todas las facultades de nuestra mente para su comprensión y fruición lectoras». En efecto, la aportación de Antonio Chicharro va por ese camino y aún más, con una variedad de registros que le permite elevarse de la simple paráfrasis, tan necesaria muchas veces, a la consideración teórica más genuina y original, poniendo en juego las facultades y hábitos de todo buen profesional. Felicitamos al autor por tan cumplida aportación a la teoría y a la crítica literaria en la plasmación de la obra concreta, por el conocimiento que nos aporta de las obras menores de un autor de la talla de Gabriel Celaya. Los complementos bibliográficos los condensa y plasma en una excelente 'Bibliografía general', que abarca desde la página 377 a la 421, y constituye asimismo una aportación de primer nivel, tal como los restantes complementos de la parte documental: los textos de las cartas que transcribe, las cuatro principales, de tan gran interés teórico y crítico, las dirigidas a Alfonso Canales y al propio Antonio Chicharro, que se constituyen en otros tantos elementos de primer nivel. Felicitamos –insisto– al profesor Chicharro por su aportación y a la Universidad de Granada por la oportunidad de la publicación de este estudio.

## RESEÑA DEL LIBRO *POETAS INGLESES DEL SIGLO XX*

Autor: CARMELO MEDINA CASADO

Por Dámaso Chicharro

Universidad de Jaén

**E**l libro que reseñamos ha sido publicado por la Editorial Síntesis en 2007 dentro del Proyecto editorial Historia de la Literatura Universal, que dirige Evangelina Rodríguez Cuadros y que consta de nueve áreas, que coordinan especialistas de la talla de José Carlos Rovira (Literatura Hispanoamericana), María de las Nieves Muñiz (para la Italiana) o Félix Martín (para el área de Literatura Inglesa). Dentro de este ambicioso proyecto editorial se inserta el libro que comentamos. El profesor Medina Casado, de la Universidad de Jaén, especialista en Literatura Inglesa Contemporánea, coeditor de la Revista *Papers on Joyce*, y prestigioso conocedor del novelista, diseña y plasma a lo largo de veinte apretados capítulos una amplia exposición de toda la poesía inglesa del siglo XX de más de 300 páginas. Comienza por ‘los inicios del siglo’, continúa con un capítulo de gran interés sobre ‘la poesía de renombrados prosistas’, los poetas llamados ‘ruralistas o georgianos’, los ‘imaginistas’, el ‘grupo de Oxford’, ‘surrealistas y Nuevo Acrópolis’, etc. etc. Pero donde el autor se muestra mayor creador, donde se le ve absolutamente identificado en el moldeamiento y aplicación de sus saberes críticos es en todo lo relacionado con los poetas de la Primera y Segunda Guerra Mundial, el Grupo y el experimentalismo y, de manera muy especial, con cuanto atañe a los poetas ingleses que tuvieron relación con la Guerra Civil española y la tomaron como primigenia fuente de inspiración, asunto de su predilección en el que es consumado especialista en el que destacan las exposiciones de autores como Ralph Fox

o John Cornford. Otros varios capítulos completan el panorama: los dedicados a los poetas neorrománticos, a los llamados poetas del ‘movimiento’ y los inconformistas, así como a los rebeldes y la poesía *underground* o a los poetas de la periferia, de gran interés también.

Atribuía *Azorín* (en *Ejercicios de castellano*, capítulo XXVIII) a Joseph de Maistre (1753-1821) una frase que podría servir como fondo y marco para cualquier reseña sobre Literatura Inglesa: «Si Inglaterra desapareciese del mapa de Europa –dice-, resultaría un desequilibrio que haría imposible la paz europea». Se refería, obviamente, a la política y a la historia de Europa en último término. Pero es perfectamente aplicable a la literatura y más en concreto la poesía, porque pocos países europeos –acaso ninguno– pueden aportar a la creación poética en general un plantel de autores comparable a los que se engloban bajo el epígrafe liminar de este libro (*Poetas ingleses del siglo XX*). Se trata de una historia y de una literatura, en el más amplio sentido del término, que condiciona al resto de los países europeos por acción o por omisión, hasta el punto de que no hay faceta de la literatura insular que no se reproduzca, admire o que no tenga cultivadores de talla en el resto de Europa. No hay rasgo de valor en la literatura continental que no haya tenido su origen en la anglosajona, que ha dado siempre los frutos epónimos que el crítico considera y valora.

Robert Musil (1880-1942), en conocida referencia de *Las tribulaciones del joven Törless*, comentaba: «La capacidad de gozar, la habilidad artística y en general la vida espiritual más refinada son una joya delicada que hay que tratar con cuidado, porque podemos hacernos daño con ella». Algo de eso cabe decir de estos poetas ingleses del siglo XX, capaces de transmitir esa excepcional capacidad frutiva, junto a la habilidad artística que demuestra una vida espiritual refinada, como joya delicada que debemos tratar con cuidado si no queremos sufrir, porque, como decía el mismo Musil en idéntico lugar, «el sentimiento no ha aprendido todavía a servirse de la razón; entre ambos hay una diversidad de desarrollo casi tan grande como entre el apéndice del intestino y la corteza del cerebro». En cierto modo el poeta –y más el inglés del siglo XX– sigue siendo mayoritariamente sentimiento puro, por encima de retoricismos de escuela y ocasión; la razón apenas ha llegado a transmitir en su uso capacidades tales para entender el sentido íntimo de la realidad, sino para captarlo emocionalmente, para aplicar el sentimiento a la vida misma y esa ‘diversidad de desarrollo’ de lo emotivo sigue siendo hoy tan grande como en la época en que escriben estos poetas.

El libro tiene, asimismo, una virtud singular: nos proporciona una referencia concreta, ordenada y sistemática, útil como pocas para el estudiante, el diletante o el especialista, de todas las grandes corrientes de la literatura inglesa del siglo XX, ejemplificada en particular en los poetas, aunque no desdeñe otras manifestaciones, siquiera sea de manera tangencial. Como se dice en el propio texto, «estamos ante una poesía que, además de constituir una excelente campo para constatar la vitalidad y vigencia de la literatura de un país, refleja un variado mundo temático, con diferentes aproximaciones formales, no ajenas a las tendencias literarias de fuera de las islas, pero sí fieles a los gustos ingleses». Nunca mejor dicho. Inglaterra sigue siendo una isla de personalidad más que contrastada, valga la obviedad tautológica, pero con una enorme influencia fuera de ella, de manera que, como decimos, las tendencias que aquí se estudian van a tener el correspondiente correlato en el resto de Europa, van a ser influidas o a influir de manera decisiva. No es extraño que el profesor Medina refleje constantemente, como recurrente ritornello monocorde, la influencia de Lorca o de Machado en los poetas ingleses, pero al propio tiempo constata la enorme trascendencia que autores de la talla de un William Butler Yeats o un T. S. Eliot han tenido en todo el continente.

Hay una parte del libro que recibe un considerable desarrollo y que nos parece de particular interés. Me refiero al capítulo XVIII, donde se estudia con todo detalle la poesía que el profesor Medina llama ‘nacional y de la periferia’, en concreto de País de Gales, Irlanda del Norte o Escocia; y, en cuanto a la poesía de la periferia, ejemplifica con la de Liverpool o la lírica *pop*. Hay otro aspecto que merece particular mención: la poesía multiétnica en el Reino Unido, que abarca la parte final del libro, desde la página 297 a la 307, donde el profesor Medina sintetiza con rigor y espléndido acierto la aportación de las diferentes etnias que hablan inglés y que con todo derecho en él se expresan a la poesía del Reino Unido. Son de particular mención poetas de la talla del caribeño Derek Walcott, que vive entre su tierra y los Estados Unidos, que utiliza en sus poemas la experiencia y el vocabulario criollo de su tierra nativa. A él se le llegó a otorgar el Premio Nobel de Literatura en 1992. Destaca, asimismo, al poeta y teórico de la poesía multiétnica Fred Aguilar, que afirma que los poetas que escriben ese tipo de poesía, parafraseamos a Medina, que también se identifican bajo la denominación de ‘poesía británica negra’, no se definen por su pasaporte ni por el color de su piel, por importante que ello sea, sino por su conciencia de ser diferente a todo lo que representa el nativo banco inglés y que, sin



embargo, se expresa en inglés por voluntad propia. Esa poesía trata a la sociedad como un todo y su status en la misma. Incluso cuando esta lírica se ocupa de otros lugares lo hace como una alegoría sobre la vida inglesa en Inglaterra. «No es fácil imaginar –dice el profesor Medina– a un poeta por su origen racial y temático, porque la creación poética se basa en la imaginación y traspasa razas y fronteras. Sin embargo –añade– la marginación, la explotación y la desigualdad social es una realidad que les hace percibir con nitidez que la sociedad inglesa actual sigue manteniendo pautas raciales y por eso los pertenecientes a este grupo denuncian al poder político y económico». Ni que decir tiene que se trata de una poesía escrita en el contexto político y social de los años setenta, los de la Ley de Inmigración que negaba el derecho de los nativos de países de la Commonwealth a establecerse en el Reino Unido, e incluso que preparaba un frustrado programa de repatriación masiva de emigrantes.

Todos los poetas de este grupo tienen en común haber nacido ya en la segunda mitad del siglo XX, ser herederos de una situación postcolonial en la que ellos tienen sus orígenes familiares y vivir en la antigua metrópolis, que ya ha perdido su hegemonía y trata de acomodarse como una nación más en el concierto de las naciones. Estudia el profesor Medina, entre otros, a Grace Nichols, nacida en la Guayana, en cuya universidad estudia y donde trabajó como profesora y como periodista. Estudia, asimismo, a Jhon Agard, también nacido en la Guayana y establecido en Inglaterra, así como a Linton Kwesi Jonson, el jamaicano que con once años se trasladó a vivir a Londres con su madre, que había emigrado dos años antes, y que estudió en la universidad londinense. En este mismo capítulo analiza la producción de David Dabydeen, también nacido en la Guayana, que estudio en las universidades de Cambridge, París y Londres, que realizó el doctorado y que ha sido profesor en la universidad de Warwick, y a tantos y tantos más, que le permiten construir un capítulo de gran rigor y evidente calidad.

No obstante, a nuestro juicio, la gran aportación del profesor Medina se centra, como hemos dicho, en la poesía inglesa de los años treinta y en particular en el capítulo octavo, que dedica a la Guerra Civil española y su repercusión en la poesía inglesa, el cual ocupa desde la página 121 a la 145, donde se habla de poetas de la talla de Tom Wintringham (1898-1949) director que fue de *Left Review* y corresponsal del *Daily Worker* en Barcelona y que, junto a John Cornford, fue uno de los británicos que más interés mostró por la creación de las Brigadas Internacionales, como se sabe for-

malmente constituidas por el gobierno español en octubre de 1936. Son particularmente interesantes las páginas que dedica a Julian Bell (1908-1937) cuya muerte propició un emotivo escrito de su tía, Virginia Wolf, hermana de su madre Vanesa, «Recordando a Julián», en el que aparecen continuas preguntas sin respuesta sobre la decisión del joven de ir a la guerra española, algo que la autora confiesa no entender y que termina achacando a su juventud. Muy relacionado con este grupo aparece Christopher Caudwell (1907-1937), seudónimo de Jhon Springg, que ejerció como ingeniero aeronáutico, además de crítico, periodista y poeta; fue también escritor de novelas detectivescas y de libros sobre aviación, pero fundamentalmente y ante todo poeta. Mientras luchaba en España apareció su libro más conocido (*Ilusión y realidad*), que lleva como subtítulo ‘un estudio de las fuentes de la poesía’, en el que desarrolla su teoría marxista de la lírica, entendida como lucha del hombre contra la pobreza, y que divide la historia de la poesía en diez periodos. Ni que decir tiene que acabó, como tantos otros, muriendo en España, en concreto en la célebre batalla del Jarama, el 12 de febrero de 1937. Asimismo relacionada con este grupo está Margot Heinemann (1915-1992), de origen judío alemán, que estudia literatura en Cambridge, donde conoció a Jhon Cornford. Ella sería la fémina destinataria de unas cartas memorables que Cornford le remitió desde España. A ella dedicó su conocido poema ‘Corazón de un mundo sin corazón’. Margot Heinemann escribió varios libros de temas sociales, una novela también realista, de gran contenido social, y varios libros más sobre literatura, materia de la que fue profesora.

Carmelo Medina analiza en este capítulo de forma magistral también la obra de Ton Wintringham (1898-1949), así como la de otros varios poetas que se insertaron en el ámbito español, que se enamoraron de España, que aquí vivieron años decisivos de sus vidas, como Miles Tomalin (1910-1978), periodista, profesor de música, compañero de tantos en el frente de batalla y poeta de rima fácil.

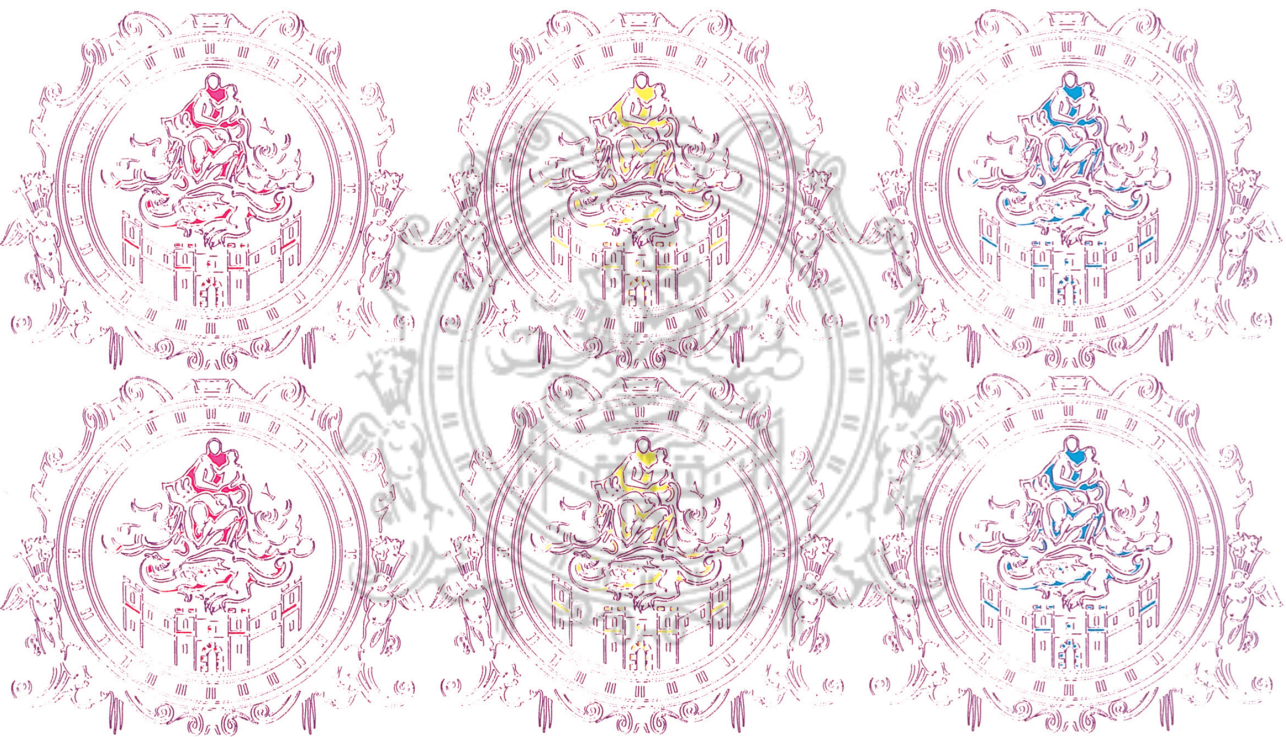
Este capítulo nos parece de lo mejor construido del libro, donde inserta análisis excelentes sobre Sylvia Townsend Warner (1893-1978), sobre Herbert Read, cuya obra crítica ha eclipsado en parte su relevante labor como poeta, faceta ésta reivindicada por el profesor Carmelo Medina con todo detalle y sentido crítico, así como la de Ruthven Todd (1914-1978), excelente poeta, que llegó a escribir un conocido poema titulado ‘Joan Miró’, dedicado al pintor mallorquín, donde nos muestra a un artista ensimismado

en su arte, rodeado de objetos de cerámica sobre una mesa de olivo, trabajando en un contexto idílico para artistas; todo ello en un tiempo pasado, que sintetiza con la frase tópica ‘érase una vez’. La obra se completa con un excelente glosario, que puede ayudar sobremanera al lector especializado y al no especializado, así como una útil cronología, en que se citan las obras fundamentales y los acontecimientos de la historia, la cultura y la literatura. La sucinta pero muy pertinente bibliografía con que se cierra el libro tiene la virtud de sintetizar lo mejor que se ha escrito sobre la poesía inglesa del siglo XX, con una capacidad verdaderamente encomiable, sólo al alcance de quien domina el tema con el rigor y la suficiencia del profesor Medina.

En conjunto, se trata de una aportación de rigor y altura para el lector de lengua española, que viene a cohonestar la acrisolada calidad de la investigación de Carmelo Medina. No queremos olvidar en esta referencia final otro capítulo de relevante interés y actualidad, como es el delicado a la poesía femenina, asunto que no había recibido hasta ahora una contribución de la calidad y entidad que la que nos ofrece el profesor Medina. Esta ‘poesía escrita por mujeres’ se centra fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XX y representa la culminación temática y estética de un libro importante como pocos. En él se analiza la contribución de Stevie Smith (Florence Margaret) (1902-1971), la de Denise Levertov (1923-1997), así como las de Elizabeth Jennings (1926-2001), Sylvia Plath (1932-1963), etc., etc. Pocas veces tenemos ocasión de potenciar y resaltar una contribución de tal valor para el mundo hispano, en que se pone de manifiesto una faceta de la literatura inglesa que queda ya consolidada y estudiada en nuestro ámbito a la altura y rigor de conocimiento que merece esta literatura en el contexto hispanoparlante.







 <p>DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE JAÉN <a href="http://www.dipujaen.es">www.dipujaen.es</a></p>	<p><b>97</b> <b>Municipios</b> para vivir</p>
---	---