

**SAN ISIDORO
DE SEVILLA**
SCRIPTORIUM ISIDORI HISPALENSIS

X JORNADAS ISIDORIANAS

RECOPILACIÓN DE TRABAJOS DE
LA PRIMERA DÉCADA DE JORNADAS



AULA DE LA EXPERIENCIA

SAN ISIDORO DE SEVILLA

SCRIPTORIUM ISIDORI
HISPALENSIS



AULA DE LA EXPERIENCIA

© 2023, SAN ISIDORO DE SEVILLA,
SCRIPTORIUM ISIDORI HISPALENSIS
X JORNADAS ISIDORIANAS
RECOPIACIÓN DE TRABAJOS DE
LA PRIMERA DÉCADA DE JORNADAS

EDITA:

Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla.

Maquetación:

Spertoria

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla.

SAN ISIDORO DE SEVILLA
SCRIPTORIUM ISIDORI HISPALENSIS

X JORNADAS ISIDORIANAS

RECOPIACIÓN DE TRABAJOS DE
LA PRIMERA DÉCADA DE JORNADAS

ÍNDICE

- 9 **PRÓLOGO**
Sr. Rector Magfco. de la Universidad de Sevilla
Miguel Ángel Castro Arroyo
- 13 **PRESENTACIÓN**
José Sánchez Herrero
Director de Scriptorium Isidori Hispalensis
- 17 **I JORNADA: PRESENTACIÓN GRUPO TRABAJO**
“San Isidoro de Sevilla, el Sabio. Su escasa presencia cultural en la so-
ciudad sevillana. Reacciones y proyectos”,
por José Sánchez Herrero
- 32 **“Isidoro después de Isidoro”,**
por Adeline Rucquoi
- 46 **II JORNADA**
«El himno litúrgico a san Isidoro en la música de Alonso lobo»,
por Por Israel Sánchez López
- 63 **«La sistematización formal de las etimologías en la obra de Isidoro**
de Sevilla»
Por Miguel Rodríguez-Pantoja
- 77 **III JORNADA**
«Memoria y reliquias en la Castilla Medieval: de San Isidoro al Arca
Santa de Oviedo (siglos XI-XII)»,
por Ariel Guiance
- 91 **«Amor y simbología de los Números en la obra de San Isidoro. El**
libro de los números»,
por José Sánchez Herrero

- 112 **IV JORNADA**
«El hombre y sus partes: etimología, microcosmos y simbología. Etimologías XI, I»,
por José Sánchez Herrero
- 133 **V JORNADA**
«San Isidoro. Un patrono para un reino»,
por Hermenegildo López González
- 147 **PRESENTACIÓN DEL LIBRO SAN ISIDORO DE SEVILLA EN SEVILLA**
«La Medicina en la obra literaria de San Isidoro de Sevilla»,
por Joaquín Herrera Carranza
- 163 **VI JORNADA**
«El vestido, el adorno y el calzado según san Isidoro de Sevilla. Etimologías, libro XIX, acerca de las naves, edificios y vestidos»
por María Fernanda Trujillo León
- 184 «La Misa de San Isidoro (1905) de Vicente Ripollés (1867-1943): nueva música sacra para la catedral de Sevilla a principios del siglo XX»
por Miguel López-Fernández
- 198 «La alteritas o la representación del otro en San Isidoro de Sevilla a través del pensamiento religioso»,
por Eva María Castro Caridad
- 209 **VII JORNADA**
«El vino en la obra de San Isidoro»,
por Gregoria Caveró Domínguez
- 224 «Los venenos y los tóxicos en la obra de San Isidoro de Sevilla»,
por Joaquín Herrera Carranza
- 237 «Breves apuntes sobre la arqueología de la Sevilla romana»,
por José Beltrán Fortes

247 **VIII JORNADA**

«Presencia e influencia de san Isidoro de Sevilla en los autores y manuscritos de los s. VII al IX. La difusión del pensamiento y de la obra de Isidoro de Sevilla durante los siglos VII, VIII, IX y X»,

por José Sánchez Herrero

258 **«La música en las Etimologías de San Isidoro»,**

por Israel Sánchez López

273 **«San Isidoro de Sevilla en los concilios y sínodos de Andalucía del siglo VII al XXI»,**

por Miguel Ángel Núñez Beltrán

287 **IX JORNADA**

«San Isidoro. ESPAÑA»,

por José Sánchez Herrero

292 **«Baptisterio paleocristiano y visigodo excavado en el Patio de Banderas del Real Alcázar de Sevilla»,**

por Manuel Bendala Galán

309 **«Los Sinónimos de Isidoro de Sevilla: una obra singular»,**

por Jacques Elfassi

323 **«La influencia de las Etimologías de San Isidoro de Sevilla en la literatura inglesa medieval»,**

por Mercedes Salvador Bello

PRÓLOGO

DON JOSÉ Y LOS ISIDORIANOS

(ante todo las personas)

Que la actividad de un grupo de trabajo dedicado al estudio y la investigación, sin dotación alguna, transcurra y perdure durante toda una década ininterrumpidamente, tiene *per se* un enorme valor. Que su medio de divulgación sea principalmente la celebración de unas jornadas universitarias, que con cadencia anual hayan logrado concertar en cada una de ellas la participación de reputados especialistas, los mejores, en el conocimiento de la figura de Isidoro de Sevilla, aún más. Pero, desde luego, hay que dárselo sin ningún paliativo si la iniciativa parte de un universitario que, por aquél entonces, había concluido su reconocido período como Catedrático emérito, pues rondaba ya los 78 años, y había quien lo tenía por “retirado” impartiendo algunas clases (todas excelentes) en el Aula de la Experiencia.

Junto con un grupo de sus alumnos del Aula de la Experiencia, que todavía le acompañan y le apoyan, se pusieron a la tarea de dar respuesta a una inquietud que les rondaba, trasladada por el Prof. Dr. José Sánchez Herrero en sus clases del Aula. Pretendía “dedicar el resto de su vida a realizar algo para que en Sevilla se despertase y se proyectase “algo” en orden a conocer, estudiar y difundir la personalidad del sabio sevillano más importante a lo largo de toda la historia de la ciudad de Sevilla”. Así se lo plantearon a la entonces directora del Aula de la Experiencia la Prof. Dra. Rosa M.^a Ávila, que acogió con entusiasmo y ofreció todo su apoyo a aquella iniciativa intergeneracional entre el profesor y su alumnado; y así nació el Grupo de *Trabajo Scriptorum Isidori Hispalensis* en el seno del Aula.

Desde aquel momento, se unió de modo inescindible el nombre de “los isidorianos” al Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla, llevándola y presentándose siempre como parte de ella, allá donde hacían llegar su noble propósito. Y aún sigue siendo el gentilicio del nombre de aquel sabio un elemento identificativo del Aula, cuyas aportaciones curso a curso son incluidas con orgullo, desde hace diez años, en la memoria académica de actividades del Aula.

Hay que agradecer por tanto el empuje del Prof. Dr. D. José Sánchez Herrero, y el de todos aquellos que le secundaron, y que aun hoy trabajan con él en revivir la aportación que hizo Isidoro de Sevilla convirtiéndose en una de las bases de la cultura europea moderna, ya que sus obras se difundieron por toda Europa, influyendo en los autores de los siglos medievales, de forma que llega hasta el Renacimiento; y cuyas obras, especialmente, *Las Etimologías*, estuvieron en todas las bibliotecas monásticas; y cuyos escritos fueron la fuente de la erudición hasta el siglo XII.

Podría objetarse que en cualquier caso sería sólo una influencia en el orden eclesiástico: cierto; pues el saber estaba encerrado en los monasterios. Sin embargo, su influencia llega a Irlanda, Alemania, Italia, Francia, La Santa Sede. Y hasta el Papa León IV (847-855) mandó que cuando el Derecho canónico no prescribiera resoluciones a adoptar en casos que se le planteen, “*se atengan a lo que ha dicho Jerónimo, Agustín e Isidoro*”. Dante Alighieri, en la *Divina Comedia* llega a citar a Isidoro. Un dato de esa influencia lo encontramos en que, siendo Isidoro Arzobispo de Híspalis, presidiera el IV Concilio de Toledo, existiendo un arzobispo de Toledo, lo que nos habla no de su influencia en Sevilla, sino de su influencia en Hispania. Por tanto, “Ídolo popular” europeo, porque sus obras se difundieron por toda Europa.

Difundir el conocimiento de San Isidoro constituye la noble tarea que se propuso el grupo de trabajo “*Scriptorum Isidort hispalensis*”; y la razón de ser de esta década de Jornadas, que vienen apoyadas con la creación de una biblioteca virtual en su web, que reúne cuatro apartados: 1) Ediciones de las obras de San Isidoro: manuscritos, incunables, libros impresos por siglos, 2) Estudios y comentarios sobre cada una de las obras de San Isidoro.

- 3) Estudios y comentarios de cada uno de los 20 libros de Las Etimologías
- 4) Estudio de algunos autores del siglo VII que influyeron en San Isidoro y que fueron influidos por San Isidoro.

En definitiva, era el propósito de don José crear un ente dedicado al estudio y difusión de las obras y del pensamiento de San Isidoro, y que duda cabe que durante estos primeros diez años se ha ido consolidando, y permítaseme identificar dos importantes hitos en su dilatada trayectoria que viene a reafirmar su carácter universitario.

En las jornadas celebradas en la primavera de 2017 el propio director de la Editorial Universidad de Sevilla, el Prof. Dr. José Beltrán presentó el libro “*San Isidoro de Sevilla en Sevilla*”, proyecto que la Editorial Universidad de Sevilla asumió como propio, y que hasta prologó el entonces Sr. Rector Magnífico D. Joaquín Luque. En él se recogían los textos de los más importantes trabajos, que en formato de conferencia fueron componiendo las primeras cinco jornadas anuales. Esa obra les unió más a la Universidad, en cuyo seno nació el proyecto.

El otro hito que quiero destacar puede decirse que trae causa de la situación vivida por la pandemia Covid-19. En principio, qué duda cabe, afectó a la correspondiente jornada anual de aquel año. Ciertamente es que no pudo hacerse en la primavera de 2020, precisamente prevista su celebración para la víspera de la fecha en la que posteriormente fue declarado por primera vez el estado de alarma en marzo de aquel año. Pero, conscientes de que las personas mayores estaban siendo una población de alto riesgo, decidieron aun anticipadamente posponerlas. Y es que, otra vez enarbolando la bandera de lo que supone las relaciones intergeneracionales en la transmisión del conocimiento, se habían conjurado celebrarlas en el salón de actos del IES San Isidoro, de Sevilla, cuyo 175 Aniversario se conmemoraba durante el año 2020. Y cómo no, sólo insinuaron su preocupación a la Dirección del Aula de la Experiencia, para que se les brindara la cobertura de los oportunos medios telemáticos para celebrarlas en modo no presencial. Y claro que se celebraron, si bien difundióndolas a través de los recursos electrónicos que la Universidad disponía para dar cobertura a las clases de grado y postgrado

por aquellos momentos, y que también estaban siendo utilizadas para las clases del programa académico del Aula de la Experiencia. Desde aquel momento, ni un paso a atrás. Con entusiasmo se fueron adaptando a la nueva situación y, desde luego, la carencia de alguna destreza para el manejo de los recursos telemáticos no interrumpió la trayectoria iniciada. Así lo vivía igualmente por aquellos momentos la comunidad universitaria. Y ellos forman parte de ella.

Como era de esperar lo tomaron todos ellos, y especialmente el Prof. Sánchez Herrero, como aliciente, aun desconociendo la realidad inimaginable que luego se constató y que aun hoy perdura. Aquel hito potenció el seguimiento on line de las jornadas, incrementándose exponencialmente el número de quienes, desde puntos geográficamente muy distantes de la sede del Aula de la Experiencia, desde donde se impartieron, empezaron a disfrutar en vivo y en directo de aquella “ventana”, como otra clase más, que se les habría al conocimiento; además de permitirles interrelacionarse en tiempos de aislamiento. Aun hoy son muchos los alumnos del Aula, y de fuera de ella, los que siguen al grupo de trabajo de don José y los Isidorianos, aprendiendo sobre la figura e influencia de aquel hombre sabio con visión globalizadora del mundo y del conocimiento.

Miguel Ángel Castro Arroyo
Rector Magfco. de la Universidad de Sevilla
Marzo 2023

PRESENTACIÓN

José Sánchez Herrero

Director de Scriptorium Isidori Hispalensis

Prólogo al libro de las Conferencias pronunciadas en las nueve primeras Jornadas Isidorinas, 2014-2022.

El libro que tienes entre las manos, querido lector amigo, es un libro sencillo, humilde. Se compone de la mayor parte de las conferencias pronunciadas en las nueve Jornadas sobre san Isidoro de Sevilla que ha realizado el “Grupo de Trabajo” del Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla. Estudian y presentan algunos aspectos de la enorme cultura –especialmente dentro de los hombres de su tiempo- de Isidoro de Sevilla, que fue, como es sabido, Obispo Metropolitano de la Iglesia de Sevilla entre el 600/602 y su muerte el 4 de abril del 636. Isidoro escribió 19 obras que recogen todo el saber de la época y anterior, todo el saber greco-romano, que a través de Isidoro iluminó e influyó en todo el saber de la Edad Media, siglos VII al XV. Isidoro escribió de las palabras, del significado de los números, de la naturaleza y sus prodigios, de historia universal e hispana, de las Sagradas Escrituras, de la fe cristiana católica, de la teología cristiana, de la iglesia, su liturgia y sus ministros, de los herejes, de los monjes, pero, especialmente, se le recordará por haber escrito la primera Enciclopedia de la historia de la cultura humana: Las Etimologías, en las que recogió todos los temas presentes en la cultura de aquellos tiempos desde las palabras, la gramática y la retórica y la dialéctica (o lógica), la música y la astronomía, la medicina, las leyes, la Teología, la Iglesia cristiana y católica, las Sagradas Escrituras, los libros, la liturgia y los oficios eclesiásticos, el mundo y sus partes, el cuerpo humano y sus partes, los pesos y medidas, las guerras, la agricultura (el vino) hasta los vestidos y las recetas culinarias. Todo, todo el saber greco-romano pasó por el puente de Isidoro a la Edad Media y de las Etimologías, en concreto, han

llegado hasta nosotros unos mil manuscritos de los siglos citados. También encontrarán una conferencia sobre la ciudad de Sevilla en tiempos de Isidoro y otra sobre las excavaciones en “el patio de los naranjos” para intentar descubrir dónde se encontraba la iglesia mayor de Sevilla de aquellos años dedicada a San Vicente.

Nosotros, el “grupo de trabajo Scriptorium Isidori Hispalensis” (SIH), no somos sino un grupo de ignorantes ilusionados, no hemos querido otra cosa que llamar la atención de esta gran figura cultural, Isidoro de Sevilla, a un pueblo de Sevilla que, nos parece, lo tiene olvidado o, al menos, no conoce o reconoce su gran personalidad cultural, una figura cultural la más grande o de las más grandes de la historia de Sevilla, Isidoro de Sevilla.

No podemos terminar estas líneas sin agradecer la ayuda económica prestada algunos años por Cajazol, y la extraordinaria ayuda que desde siempre, pero especialmente desde los años del confinamiento, nos proporciona El Aula de la Experiencia y, en concreto, su director don Jesús Domínguez Plata y la primera administrativa del Aula, doña Elisa Sánchez, sin su ayuda no podríamos continuar.

Los autores de estas conferencias no somos más que unos iluminados aprendices, los que cuentan son los que nos han ayudado o nos ayudan, especialmente “El Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla” y sobre todo y sobre todos “Isidoro de Sevilla”, el sabio, que nació en Sevilla entre 555 y 560, vivió en Sevilla, fue obispo Metropolitano de Sevilla y murió en Sevilla, después de recibir la penitencia en la catedral y repartir todos sus bienes entre los pobres el 4 de abril del 636. Despierta Sevilla y reconoce a tu genio cultural, Isidoro.

José Sánchez Herrero

I JORNADA: PRESENTACIÓN DEL GRUPO TRABAJO

Scriptorium Isidori Hispalensis

FECHA DE CELEBRACIÓN

28 de marzo de 2014

LUGAR

Salón de Grados de la Facultad de ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla. Campus Ramón y Cajal

“SAN ISIDORO DE SEVILLA, EL SABIO. SU ESCASA PRESENCIA CULTURAL EN LA SOCIEDAD SEVILLANA. REACCIONES Y PROYECTOS”

José Sánchez Herrero

Catedrático Emérito de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla y Presidente de Scriptorium Isidori Hispalensis.

Una mañana de abril de 2013 oigo en la radio las celebraciones que se van a celebrar en León con motivo del 950 aniversario del traslado de los restos de san Isidoro a León, todos celebrados por personas que tienen algo que ver con Sevilla o conmigo.

Ante aquellos hechos, me conjuré a mí mismo dedicar el resto de mi vida a realizar algo para que en Sevilla se despertase y se proyectase algo en orden a conocer, estudiar y difundir la personalidad del sabio sevillano más importante a lo largo de toda la historia de la ciudad de Sevilla.

Unas preguntas me asaltaron ¿Por qué en León desde la llegada de sus restos a aquella ciudad san Isidoro ha sido objeto de estudio, de difusión y no se ha hecho nada o casi nada en Sevilla?

¿Por qué en Sevilla no se ha creado un centro de estudio de las obras de san Isidoro? ¿En Sevilla se ha hecho algo o nada desde el punto de vista de la investigación, del estudio, de la difusión del pensamiento de san Isidoro? Vayamos poco a poco, recordando todos los intentos de actividades culturales llevados a cabo en la ciudad de Sevilla desde el siglo XIII en adelante.

Desde el siglo XIII existe una parroquia de San Isidoro, Fernando III y don Raimundo de Losana, se acordaron del arzobispo de Sevilla y san Isidoro tuvo desde el momento de la organización eclesiástica de la ciudad de Sevilla una parroquia.

En 1301, Alonso Pérez de Guzmán “el bueno”, gracias a la munificencia del rey Fernando IV, quien le otorgó la jurisdicción de Santiponce, funda el monasterio cisterciense de San Isidoro del Campo, la última e ilógica, cronológicamente, fundación cisterciense en Castilla. En 1451 paso a la orden jerónima. La reforma protestante entró plenamente en el monasterio de San Isidoro del Campo, cuyos monjes unos huyeron y otros fueron ajusticiados en 1559 por la Inquisición.

Entre 1504 y 1508 Maese Rodrigo Fernández de Santaella funda la Universidad de Sevilla en el Colegio de Santa María de Jesús.

En 1515 el arzobispo dominico fray Diego de Deza funda un colegio dependiente del salmantino de San Esteban donde se conceden grados académicos, pero lo tituló de Santo Tomás de Aquino.

En 1605 se funda la cofradía de Nuestro Padre Jesús de la tres caídas y María Santísima de Loreto en la iglesia parroquial de San Isidoro, que, solo recientemente ha incorporado también el título de San Isidoro.

En 1751 el 16 de abril, se funda la Real Academia Sevillana de Buenas Letras por iniciativa del sacerdote y catedrático de la Universidad don Luis Germán y Ribón, no creo que esté dedicada a San Isidoro, pero en su presidencia está colocada una pintura de San Isidoro (reproducción de la de Murillo) y, al menos hasta hace tiempo, al comienzo de las sesiones, el presidente rezaba una invocación y una oración a San Isidoro en latín, desconozco

que la R.A. de B. L. de Sevilla haya realizado algo en toda su historia sobre san Isidoro, quizás sí, pero lo desconocido.

En 1831 se fundó el Seminario Conciliar de Sevilla en Sanlúcar de Barrameda bajo la advocación de San Francisco Javier, en honor del prelado que lo creaba, el cardenal Francisco Javier Cienfuegos y Jovellanos (1825-1847 y del fallecido fundador Francisco de Paula Rodríguez Berdejo, natural de Sevilla y vecino de Sanlúcar de Barrameda. El 1 de octubre de 1848 el Seminario se traslada al Colegio—Universidad de Santa María de Jesús fundada por maese Rodrigo. Aquí permanece hasta 1901 en que se traslada al Palacio de San Telmo cedido para tal fin a la Iglesia por la infanta María Luisa. No hay noticia sobre san Isidoro (M. Martín Riego, 302-305).

El 1 de julio de 1897 comienza a funcionar la Universidad Pontificia de Sevilla, concedida por la Sagrada Congregación de Estudios, que perduró hasta el curso 1930-1933. No hay noticia sobre san Isidoro (M. Martín Riego, 302-305).

En 1845 se funda en Sevilla el “Instituto Provincial de Sevilla” San Isidoro, cuyo primer director fue don Joaquín de Palacios y Rodríguez y que en 1868 pasó a residir en el antiguo convento de San Pedro de Alcántara. Vamos a pedir que durante mucho tiempo siga ostentando ese título y no llegue un reformador progresista y lo cambie por franquista, retrogrado y casposo.

En la semana del 22-28 de abril de 1936 se celebra en Sevilla el XIII centenario de la muerte de San Isidoro, bajo la presidencia y patronato del Cardenal Ilundain.

En la Parroquia del Divino Salvador se celebraron unas conferencias. *Semana pro Ecclesia et Patria*, el día 25 de abril la cuarta conferencia corrió a cargo del R.P. Raimundo Suárez, dominico, tema: “*Tradición e influencia isidoriana*”

El conferenciante cita una frase de M. Tardit: “Isidoro de Sevilla fue el principal intermediario entre el mundo romano y los pueblos germánicos

que invadieron el Imperio. Él fue quien los inició en los conocimientos científicos de Grecia y Roma, y sus escritos fueron la fuente de la erudición de la Edad Media hasta el siglo XII”.

Desarrolla su conferencia en diversos puntos: “*Profeta en su patria*”, me supongo que se refiere a Hispania, no hay ningún dato relativo a Sevilla, sino la alabanza, conocida, que de Isidoro hace el obispo de Zaragoza, Braulio.

Se fija en “un caso insólito”, que siendo Isidoro Arzobispo de Híspalis presidiera el IV Concilio de Toledo, existiendo un arzobispo de Toledo, lo que nos habla no de su influencia en Sevilla, sino de su influencia en Hispania. “Ídolo popular” europeo, porque sus obras se difundieron en Europa. “Influencia en el orden eclesiástico”, cierto, pero el saber estaba encerrado en los monasterios y su influencia llega a Irlanda, Alemania, Italia, Francia, La Santa Sede. El Papa León IV (847-855) mandó que cuando el Derecho canónico no prescriba resoluciones a adoptar en casos que se le planteen, “se atengan a lo que ha dicho Jerónimo, Agustín e Isidoro”. Dante Alighieri, en la *Divina Comedia* cita a Isidoro.

Con motivo del XIII centenario de la muerte de San Isidoro y coincidiendo con estas celebraciones, en septiembre de 1936, D. Antonio Muñoz y Torrado, académico de la Sevillana de Buenas Letras y beneficiado de la Catedral de Sevilla publicó la obra “*San Isidoro de Sevilla*”, “un acabado estudio de aquel genio de la sabiduría, que, entre las tinieblas del siglo VII, hizo brillar el sol esplendoroso de la ciencia, disipando la obscura ignorancia y extendiendo el caudal del saber humano por todos los dominios de Occidente, siendo no sólo compilador de los conocimientos que no habían llegado a perderse, sino sabio aportador de otros nuevos, nacidos de su portentosa inteligencia y avalorados por su ejemplar virtud” escribe el periodista J. Muñoz San Román, comentando el libro en A B C, del domingo, 27 de septiembre de 1936. El libro iba precedido de un Prólogo del señor Provisor del Arzobispado y ex director de la Academia Sevillana de Buenas Letras, Dr. Armario y Rosado y cerraba una Exhortación Pastoral del Cardenal Ilundain, invitando a celebrar el XIII centenario de la muerte de San Isidoro.

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla le tiene por patrón, ignoro el año en que se proclamó, sin duda después de la Guerra Civil.

Creemos que el general Franco directamente o movido por otra persona, manifestó su deseo de remover el recuerdo y los estudios sobre san Isidoro y esto en dos ciudades muy isidorianas: León y Sevilla. En León recogió la antorcha el arzobispo Mons. Almarcha (que terminó siendo Vicario General del Ejército) y en junio de 1943 se consagra la Basílica de San Isidoro de León con la presencia del Nuncio, del Jefe del Estado, el general Franco, y su gobierno. El Obispo agradece al Jefe del Estado su presencia y su ayuda y recuerda como en una conversación le había hablado el general Franco del olvido relativo en que permanecía la figura universal de san Isidoro de Sevilla, lo que le sirvió para afianzar su decisión, ya tomada, de reaccionar contra esta situación de manera más firme y perenne. Después el ministro Ibáñez Martín tuvo un memorable discurso en que llamó a san Isidoro, “atadura de la cultura entre dos siglos”. Esto pasaba en León.

El 4 de abril de 1960, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla celebra la fiesta de su santo patrón con una conferencia impartida por Mons. Pascual Galindo Romero, catedrático de la Universidad de Madrid sobre “*Herencia paleográfica-bíblica de san Isidoro*”. Presidió el Cardenal Bueno Monreal, el rector y el decano. Lo presentó el profesor Julio González. El conferenciante analizó la extensa labor científica de san Isidoro y afirmó: “San Isidoro es una de las bases de la cultura europea moderna por su importancia en el Renacimiento”. Terminó recitando los versos del Dante.

El 1 de febrero de 1961 se crea la Cátedra “San Isidoro” en la Universidad de Sevilla, por orden del Ministerio de Educación Nacional, en la fecha señalada. “Al celebrarse el pasado año el centenario del nacimiento del gran científico, filósofo y teólogo hispalense, se concibió oportuno crear, como fruto permanente de los actos conmemorativos, una Cátedra de Filosofía y Teología que, bajo el título de san Isidoro continúe, en el seno de la Universidad de Sevilla, la secular tarea iniciada por él y desarrollada, a la altura de nuestros tiempos, aquellos cometidos que tan altamente supo proponer y realizar el gran Arzobispo hispalense”. Se encomienda a la Cátedra “el estudio y la enseñanza de los problemas filosóficos y teológicos de significado interés actual para la civilización cristiana”.

Serán funciones de esta Cátedra:

-Organizar cursos de enseñanza, de investigación y de extensión cultural, especialmente para los alumnos universitarios.

-Crear una biblioteca especializada en relación con la finalidad propia de la Cátedra.

-Editar y distribuir libros y revistas sobre las materias de la Cátedra.

-Cualquier otra actividad cultural o científica que sirva a la realización del fin peculiar de la Cátedra.

-Se crea un Patronato: El Prelado de la Diócesis como Presidente de honor. Presidente, el Rector. Vocales: el Alcalde de Sevilla, el Presidente de la Diputación Provincial, el Obispo Auxiliar o persona designada por la Autoridad eclesiástica, el Deán, los Presidentes de las Reales Academias de Buenas Letras, de Bellas Artes y Medicina, los decanos de Filosofía y Letras y Derecho, El Rector del Seminario Metropolitano y el Director del Instituto de Estudios Sevillanos.

Comisión ejecutiva: Presidente el Rector, integrada por los catedráticos titulares de Filosofía, Historia Universal Antigua y Media, de Historia del Derecho, el Director de Formación Religiosa de la Universidad, un Profesor de Teología designado por el Prefecto de Estudios del Seminario Metropolitano, el Director de Extensión Universitaria de la Universidad y, eventualmente, la persona o personas que designe el Patronato.

Los medios económicos para el sostenimiento de la Cátedra estarán constituidos por las subvenciones que le sean concedidas por el Estado, por el importe de los derechos de matrícula y de examen de los alumnos que cursen sus enseñanzas, por las aportaciones de las Corporaciones y Entidades representadas en el Patronato, por los donativos y legados de personas naturales o jurídicas y por los ingresos que obtenga por publicaciones o por cualquier otro concepto derivado de sus actividades propias.

El presupuesto de la Cátedra se incluirá en el Presupuesto de la Universidad de Sevilla.

Madrid, 1 de febrero de 1961. Rubio García-Mina. Ilmo. Sr. Director General de Enseñanza Universitaria.

La Cátedra funcionó un año, pues, el día de la inauguración de la misma, pronunció una conferencia el Dr. don Juan Zaragüeta, Catedrático de Fundamentos de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, con el título: “*San Isidoro de Sevilla, en su tiempo y en el nuestro*” que fue publicada en Anales de la Universidad de Sevilla, Volumen XXII, Año 1962, pp. 85-101.

El 8 de diciembre de 1966 Domingo Manfredi Caro, publicaba en el ABC de Sevilla un artículo con el título: “*Sevilla, lucero de la sabiduría*”. Es un elogio apretado de la figura de san Isidoro y sus escritos y su influencia. Ignoro el motivo de este curioso y completo artículo.

Con anterioridad, el 1967 se funda en el seminario diocesano la revista “Isidorianum” de la que ese año salió un número que hoy se tiene como número cero. En 1991 al fundarse el Centro de Estudios Teológicos retoma la revista que lleva en su portada la pintura de San Isidoro de Murillo. Se publican dos números semestrales y con algún motivo extraordinario se ha publicado un número extra, o sea que debe andar por el número 45 o 46. Después de un rastreo sobre los artículos publicados sólo hay dos artículos dedicados al santo sabio hispalense: Carlos López Bravo: “*El legado iusfilosófico de San Isidoro de Sevilla. Ley y derecho en el Libro V de las Etimologías*”. Isidorianum, año 12, n, 23 (2003) pp. 9-30 y Antonio Bueno Ávila; “*El ministerio sacerdotal de San Isidoro en Sevilla. Aproximación “teológica”, “pastoral” y espiritual*”. Isidorianum, año 10, n 37 (2010) pp. 9-42.

En el curso 1999-2000 se inaugura el nuevo Seminario Metropolitano que lleva el título de Santa María del Buen Aire y San Isidoro. Igual que el Seminario Menor de San Juan de Aznalfarache. Hoy existe, ignoro si es el mismo que ya existía o después de la renovación de hace dos años, un Instituto de Ciencias Religiosas de San Leandro y San Isidoro.

En 2002 y 2003, bajo la dirección de don Julián González Fernández, Catedrático de Latín de la Universidad de Sevilla, tuvieron lugar unos hechos muy similares. El profesor González Fernández dirigió la publicación de dos libros muy similares, los dos titulan “*San Isidoro, Doctor Hispaniae*” o “San Isidoro, Doctor de las Españas”, ambos están patrocinados por las mismas instituciones: Cabildo General de San Isidoro de León, Caja Duero, Fun-

dación Caja Murcia y Fundación el Monte de Sevilla. Se repiten algunos autores y alguno de los trabajos.

El de 2002, se compone de una introducción y diez trabajos más dos catálogos, los autores, además de Julián González que escribe la presentación, son Javier Arce, José Manuel Pérez Prendes, de la Universidad de Granada, Manuel Díaz y Díaz de la Universidad de Santiago de Compostela, Juan Gil Fernández de la Universidad de Sevilla, Carmen Codoñer de la Universidad de Salamanca, Manuel A. Marcos Casquero, Antonio Viñayo, el Abad del Cabildo de San Isidoro de León, Jacques Fontaine, el francés que más sabe (aún vice) de san Isidoro, Rafael Valencia de la Universidad de Sevilla, María Jesús Sanz de la Universidad de Sevilla y los dos Catálogos, cuatro de la Universidad de Sevilla, el francés Fontaine y uno de cada una de las Universidades de Granada, Salamanca, Santiago y el célebre Abad de León.

El publicado en 2003, además de don Julián González Fernández, coordinador de la obra, escriben Manuel Díaz y Díaz, catedrático de Latín de la Universidad de Santiago de Compostela, Carlos Fernández Araujo, Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia, Sebastián F. Ramallo Asensio y Juan Vizcaíno Sánchez, de la Universidad de Murcia, Miguel Rodríguez Pantoja de la Universidad de Córdoba, Carmen Codoñer Merino de la Universidad de Salamanca, José Sánchez Herrero de la Universidad de Sevilla, Antonio González Blanco de la Universidad de Murcia, Antonio Viñayo González, el célebre abad de San Isidoro de León, Etelevina Fernández González de la Universidad de León, Maurilio Pérez González de la Universidad de León y Pilar Ostos Salcedo de la Universidad de Sevilla. Once trabajos, doce autores, tres de la Universidad de Sevilla, tres de la Universidad de Murcia, dos de la Universidad de León, uno de la Universidad de Santiago de Compostela, uno de la Universidad de Córdoba, uno de la Universidad de Salamanca y el célebre Abad de San Isidoro de León.

En Sevilla, al menos, la publicación del libro se acompañó de una exposición de libros, pinturas y otros recuerdos de San Isidoro en la Fundación el Monte. Quizás también se hizo en la publicación del anterior pues el libro lleva el doble catálogo.

En 2005, con motivo del cuarto centenario de la fundación de la cofradía de Nuestro Padre Jesús de las tres caídas, me invitan a impartir una conferencia en dicha cofradía, lo hice gustoso. Al final de la conferencia les propuse un proyecto ¿Por qué no fundaban algo de tipo cultural en orden al conocimiento, estudio y difusión del pensamiento y de las obras de san Isidoro? La idea les pareció estupenda, tendrían que tener una reunión con el director espiritual y tratar este tema. A los quince días me mandaron un mensaje por correo electrónico diciéndome: mañana nos reunimos con el director espiritual, ya le diremos qué vamos a hacer. Nunca tuve más información.

Los días 1 y 2 de 2011, ayer, en la Universidad Pablo de Olavide conjuntamente con la Pastoral Universitaria de la Archidiócesis de Sevilla, se celebró un Seminario acerca de la figura y el influjo de San Isidoro. Coordinadores del Seminario fueron D. Pablo José Abascal, profesor del área de Historia del Derecho de la UPO, abogado y don Álvaro Pereira, director del Secretariado de Pastoral Universitaria. Se impartieron cinco ponencias y una mesa redonda. Se tocaron diferentes temas: biografía, pensamiento, cultura de la época. Iconografía, la mesa redonda versó sobre *“El Derecho de los Visigodos”*. La conferencia inaugural estuvo a cargo de don Antonio Bueno Ávila, Profesor de Patrología del CET de Sevilla: *“San Isidoro de Sevilla. Biografía y pensamiento”*. Por las noticias que me llegaron, el Seminario terminó mal, parece ser que a un Vice-Rector de la UPO le pareció mal que en una Universidad laica se estudiase un Santo de la Iglesia Católica. El seminario no se ha vuelto a repetir.

“EL GRUPO DE TRABAJO DEL AULA DE LA EXPERIENCIA DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA: SCRIPTORIUM ISIDORI HISPALENSIS”

En el mes de junio pasado tuve ocasión de pronunciar dos conferencias, el día 5 en el Aula de Grados de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla y el día 27 en el salón de actos del Ateneo de Sevilla. En las dos hablé de San Isidoro, sus obras, su influencia en los historiadores hispanos desde los mimos días de san Isidoro hasta la *Grande e General Historia* de Alfonso X el Sabio.

En ambas incidí en el olvido que esta ciudad tiene de san Isidoro y su obra y me preguntaba si podríamos crear algo, no sabía qué, en Sevilla para estudiar de manera continua la obra de san Isidoro y darla a conocer, como se ha hecho en León.

En ambas conferencias estuvieron presentes un grupo de alumnos de cuarto curso del Aula de la Experiencia, todos ellos, en este caso, graduados universitarios y entre ellos un profesor de la Universidad de Sevilla, ya jubilado: Joaquín Herrera Carranza, Emilio Angulo Arranz, Rosa Casto Ponce, Manuel Delgado Romero, Alejandro Ramos Ruiz, Sebastián Roche Mínguez, Miguel Simón Conteras y María Fernanda Trujillo. Hoy, cuando repaso estas páginas de hace diez años se han incorporado al grupo: Esperanza Bonilla Martínez, Úrsula Día Arias, Luis García Willinski, María Virginia López Moreno, Joaquín Revuelta García, Mercedes Salvador Bello, Javier Santaló de los Ríos, y José Manuel Valdellós García.

Mi semilla esta vez cayó en tierra fértil y hasta hoy ha dado un modesto pero real fruto. Ellos lo han hecho todo, a ellos se les debe que se esté celebrando este acto. Sin ellos nada habría sido posible hacer. Inmediatamente se pusieron a mi disposición. Tuvimos algunas reuniones y pensamos en crear una Asociación. Lo estudiaríamos durante las vacaciones del verano y a la vuelta en septiembre nos pondríamos al trabajo.

A partir de septiembre nos hemos reunido una y otra vez. Cuando ya teníamos redactados los Estatutos y estaban prontos para ser presentados a la Autoridad civil correspondiente, a uno de ellos se le ocurrió la idea. ¿Por qué en lugar de una Asociación creamos un grupo de investigación dependiente del Aula de la Experiencia? Lo pensé durante una noche, que según alguno de mis compañeros no dormí. A la mañana siguiente le llamé y concertamos una visita con la Directora del Aula de la Experiencia, doña Rosa María Ávila.

A doña Rosa le agradó mucho el proyecto (el Aula es capaz de hacer algo y no está sólo para entretener a “mayores” jubilados), jamás nos ha puesto una dificultad, siempre ha visto bien los pasos que hemos ido dando que siempre se los hemos consultado y ha puesto a nuestra disposición los medios de que ella podía disponer. Solo gratitud tenemos para con nuestra

Directora del Aula. La Directora del Aula se puso en contacto con el Vice-Rectorado correspondiente, hubo que hacer un par de matizaciones al programa.

Visitamos la Fundación Cajazol, que nos acogió con toda amabilidad, estaban dispuestos a hacer suyo el proyecto, nos ofrecieron salones y se dispusieron a ayudarnos económicamente. También para ellos toda nuestra gratitud.

Finalmente entramos en contacto con don Ángel Gabriel Gómez Gullón, canónigo Maestrescuela del Cabildo Catedral de Sevilla, a quien le gustó también desde el primer momento el proyecto y se prestó a ayudarnos para realizar las visitas a la Catedral y El Salvador. También nos encontramos con don Geraldino, párroco de San Isidoro, que amabilísimo, hizo lo mismo en relación con la iglesia de San Isidoro.

Don Ángel Gómez nos habló de don Antonio Bueno Ávila, director del Centro de Estudios Eclesiásticos para seglares de Sevilla, de quien se nos dijo que quizás había hecho su Tesis Doctoral sobre San Isidoro y que había tenido una ponencia en el reciente Congreso Internacional sobre San Isidoro celebrado en septiembre pasado en León. Lo llamé por teléfono, hablé con él, quedamos en que le expusiera mis ideas en un correo-electrónico, así lo hice en una larga carta, solicitando su colaboración, el día 9 de diciembre de 2013, la carta está recogida en la Documentación del grupo. Nunca tuve respuesta, de haberla tenido le habríamos invitado a participar en el acto de este día

Ya está el grupo aquí ¿QUÉ PRETENDEMOS? ¿QUÉ QUEREMOS?

No queremos hacer una cofradía, no queremos distintivos, ni medallas, ni físicas, ni honoríficas.

Respetamos, ante todo y, sobre todo, la santidad del personaje a estudiar San Isidoro, pero no lo vamos a considerar, a estudiar como santo.

Respetamos su jerarquía eclesiástica: Arzobispo de Sevilla; Presidente del IV Concilio de Toledo en 633, pero tampoco vamos a estudiar la carrera jerárquica eclesiástica de San Isidoro, ni su carrera eclesiástico-política.

Queremos estudiar al sabio, al hispalense más sabio del siglo VII, que ha influido en los autores de los siglos medievales y hasta el Renacimiento, cuyas obras, especialmente, *Las Etimologías*, estuvieron en todas las bibliotecas monásticas; conocer, estudiar, publicar y dar a conocer la sabiduría, la inmensa cultura, del que consideramos el SEVILLANO MAS SABIO de todos los tiempos, nacido en Sevilla, trabajador en Sevilla durante toda su vida y muerto en Sevilla en 636, aunque en 1064 sus restos fueran trasladados a León.

Nuestro grupo es abierto a todos los alumnos del Aula, a todos los profesores del Aula y de la Universidad de Sevilla, a todas las personas de cualquier edad y pertenecientes a cualquier institución. Por favor que nadie nos venga exigiendo derechos de pertenencia o de prioridad, puede pertenecer todo el que lo desee. Por favor que nadie venga a mediar, a escalar, a buscar una medalla, aquí somos todos iguales y hasta el presente nos hemos convertido en buenos amigos.

Los que quieran incorporarse no tienen que pagar ninguna cuota económica, no se les impondrá una medalla, no tendrán obligaciones religiosas, esas las respetamos y las dejamos al arbitrio de cada uno. Quizás tienen una obligación: cada vez que se encuentren con otra persona, le preguntarán ¿Conoces a San Isidoro de Sevilla? ¿Sabes que es el personaje más culto de la historia de Sevilla? Existe un grupo de trabajo que intenta que los sevillanos amemos a nuestros pro-hombres, si quieres les das tu dirección y te tendrán al corriente de todo lo que se haga.

Y quienes quieran trabajar, quienes quieran conocer, quienes quieran investigar sobre algún punto de la vasta obra de Isidoro, el sabio, tendrán una ayuda, un impulso y un hueco dentro de este sencillo “Grupo de Trabajo”.

¿Qué hemos hecho hasta ahora?

Crear el grupo.

Preparar esta jornada, para la que hemos tenido que dar muchas puntadas.

Comenzar a reunir una biblioteca virtual con cuatro apartados: 1) Ediciones de las obras de San Isidoro: manuscritos, incunables, libros impresos por siglos, 2) Estudios y comentarios sobre cada una de las obras de San Isidoro. 3) Estudios y comentarios de cada uno de los 20 libros de *Las Eti-*

mologías 4) Estudio de algunos autores del siglo VII que influyeron en San Isidoro y que fueron influidos por San Isidoro.

Proyectamos unas ediciones de libros didácticos sobre los diferentes temas que aparecen en *las Etimologías* y, especialmente, sobre aquellos que pueden tener un atractivo inmediato mayor: el vestido, la alimentación o las recetas culinarias, los libros, los juegos, la medicina, los hombres y los monstruos, la agricultura, las ciudades y el urbanismo, los minerales y, luego todos los demás, las siete artes: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía y música.

El grupo ha redactado un trabajo que presentará en la Jornada de iniciación a la investigación del Aula de la Experiencia a celebrar el 20 de mayo sobre: *“El pensamiento de San Isidoro y su influencia histórica a través de los autores hispanos del siglo XX”*. Donde se ha estudiado lo que han pensado sobre San Isidoro los siguientes autores hispanos (no cito a los extranjeros en el trabajo citados): Zeferio González, 1886, Arzobispo de Sevilla. Méndez Bejarano, M. 1927. Muñoz y Torrado, A, 1936. Vera, F. 1936. Pérez de Urbel, fray J. 1940. Quiles, I, 1945. Montero Díaz, S. 1951. Madoz, J. 1960. Hernández, A. 1960. Zaragüeta, J. 1962. Elías de Tejada, F. 1962. Díaz y Díaz, M. 1976. Abellán, J.L. 1979. Mendoza, F. 1979. Bendala, M. 1980. Marías, J. 1985, 1998. Orlandis, J. 1987.1992. Fraile, G. 1986. García de Cortazar, JA, y Valdeón, J. 1986. Franco, M.T. 1991. Martínez, B.B. 1992. Girón, F. 1994. Ferrater Mora, J. 2001. Fidora, A. 2001. Codoñer, C. 2002. Marcos, M.A, 2002. Martín Iglesias, J.L. 2002. Nieto, JM. Y Sanz, I, 2002. Sánchez Herrero, J. 2003. Comellas, JL. 2007. Ordoñez, J; Navarro, V. Sánchez Ron, JM. 2007. Saña, H. 2007. Solís, C, y Selles, M. 2009. Suárez, L. 2009. Cañas, J.L. 2012. García López, J. 2013. Saranyana, JL. 2013. Cuarenta y dos autores españoles uno del s. XIX y 31 del siglo XX y no son todos.

No hemos descubierto el Mediterráneo. No ha estado ni está olvidado San Isidoro en Sevilla, pero nunca ha existido una institución dedicada al estudio y difusión de las obras y del pensamiento de San Isidoro, ese es nuestro proyecto, nuestra ilusión. Esperamos que, con la ayuda de muchos, perdure y sea eficaz. Muchas gracias.

Complemento con las Jornadas celebradas en 2014, 2015 y 2016.

Hemos celebrado durante tres años las “Jornadas Isidorianas”, en 2014, marzo, por la mañana tres conferencias. José Sánchez Herrero: *“Por qué un grupo de trabajo sobre San Isidoro de Sevilla”*, Adeline Ruaquoi, Profesora del CNRS, París (Francia) *“Isidoro después de Isidoro”*. Joaquín Herrera: *“La arquitectura, la escultura y la pintura en torno a San Isidoro de Sevilla en Sevilla”*. Por la tarde visita a las iglesias de San Isidoro, El Salvador y la Catedral.

Jornadas de Isidorianas de marzo de 2015: Manuel Delgado y Esperanza Bonilla: *“La Biblioteca Virtual sobre San Isidoro”*, Miguel Rodríguez Pantoja, catedrático de latín de la Universidad de Córdoba: *“La Etimología en San Isidoro”*. Israel Sánchez López, director del Conservatorio Superior de Música de Sevilla y profesor de Análisis musical: *“Gentis hiapniae. Himno polifónico compuesto por Alonso Lobo para la festividad de San Isidoro”*. Por la tarde visita a San Isidoro del Campo.

Jornadas Isidorianas de abril de 2016: Ariel Guance, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Córdoba (Argentina) y Director del Consejo Superior de Estudios Humanísticos de Argentina: *“Las reliquias de San Isidoro, de Sevilla a León”*. Joaquín Herrera Carranza: *“La obra de San Isidoro y su influencia en la aparición de las Universidades”*. José Sánchez Herrero: *“La simbología de los números según el Liber Numerorum de San Isidoro”*. Por la tarde visita a la iglesia de San Hermenegildo y la puerta de Córdoba, la única que se conserva de la antigua muralla almohade de Sevilla.

Jornadas del 31 de marzo de 2017: Joaquín Revuelta, catedrático de derecho de la Facultad de Económica: *“Sobre el Derecho en san Isidoro. Teoría y práctica”*. María Adelaida Andrés Sanz: *“La iconografía de San Isidoro a través de los siglos”*. José Sánchez Herrero: *“El cuerpo como metáfora: el cuerpo, la cabeza, el corazón, la mano, el hígado. Etimologías XI, 1”*. Por la tarde y coincidiendo con el año de Murillo conferencia sobre *“La iconografía de san Isidoro en el Barroco español”* impartida por don Enrique Valdivieso, Catedrático Emérito de Arte de la Universidad de Sevilla.

Esta impresa en la Editorial Universidad de Sevilla el libro *“San Isidoro de Sevilla en Sevilla”* que bajo la dirección de José Sánchez Herrero escriben

diferentes autores sobre diferentes temas: José Sánchez Herrero, José Roda Peña, Miguel Rodríguez Pantoja (Córdoba), Joaquín Herrera Carranza, Eva Castro (Santiago de Compostela), Fray Santiago Cantera, OSB, Prior de la Abadía de Santa Cruz del Valle, Ariel Guance (Buenos Aires, Argentina) y Esperanza Bonilla, cuyos capítulos más importantes son los de los sevillanos José Roda Peña (Arquitectura, escultura, pintura de san Isidoro en Sevilla) y Esperanza Bonilla (Las obras de San Isidoro manuscritas y editas en diferentes ediciones, siglos XIV-XXI que se encuentran en las bibliotecas de Sevilla).

“ISIDORO DESPUÉS DE ISIDORO”

Adeline Rucquoi

Directeur de Recherches en el CNRS. París

En el año 1063, el obispo de León, Alvito, se encontraba en Sevilla, enviado por el rey Fernando y encargado de traer de vuelta el cuerpo de santa Justa. Pero, tres noches seguidas,

“apareciósele cierto varón cubierto de venerables canas, vestido con ínfula pontifical y, hablándole en tal forma, dijo: «Sé de cierto que tú y tus compañeros vinisteis expresamente para conducir con vosotros, llevándolo desde aquí, el cuerpo de la beatísima virgen Justa; mas, porque no es voluntad divina que esta ciudad sea desamparada con el apartamiento de esta virgen, la inmensa piedad de Dios, que no consiente despediros de vacío, os ha concedido mi cuerpo, llevando el cual regresad a vuestra tierra». A quien, como el reverendo varón interrogase sobre quién fuera el que tales [cosas] le encomendaba, dijo: «Yo soy el doctor de las Españas y obispo de esta ciudad Isidoro. Y esto diciendo desvaneciósese a vista de quien lo miraba»”.

La embajada volvió pues a León con el cuerpo del que decía de sí mismo que era el “doctor de las Españas”, mientras el sultán de Sevilla se lamentaba: “Y si os concedo a Isidoro, ¿con qué me quedaré aquí? - *Et si Ysidorum vobis tribuo, cum quo hic remanebo?* -”, añadiendo “Ay ¡cómo te alejas de aquí, oh Isidoro, varón venerando!”¹. La iglesia de San Juan Bautista de León, debidamente, restaurada y adecentada, recibió el cuerpo del antiguo metropolitano de Hispalis y tomó su nombre.

¿Quién era ese “doctor de las Españas” que había muerto en su sede el 4 de abril de 636 y cuya fama persistía siglos después? Conocida es su vida,

¹ Manuel Gómez-Moreno, Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1921, p. 128-129. Francisco Santos Coco, Historia Silense, Madrid, 1921, p. 82-83: “...Ego sum Yspaniarum doctor huiuscemodi urbis antistes Ysidorus”, y p. 84-85: “Et si Ysidorum vobis tribuo, cum quo hic remanebo? (...) En ab hinc Ysidore vir venerande recedis”.

en primer lugar gracias a los datos que el propio Isidoro, nacido hacia el 560, facilita en algunas de sus obras; en los años posteriores a su muerte, diversos textos completaron esas noticias, desde el *Obitus* o *Epistola* de transitu sancti Isidori del clérigo Redento y la *Renotatio librorum domini Isidori* de su discípulo y amigo, el obispo Braulio de Zaragoza, hasta la continuación de *De viris illustribus* por Ildefonso de Toledo († 667)². Las actividades políticas de Isidoro, quien había sucedido a su hermano Leandro en la sede sevillana en el 600, con los reyes Sisebuto (612-621), Suintila (621-631) y Sisenando (631-636) culminaron en diciembre de 633 cuando el rey abrió el IV^o Concilio de Toledo con casi setenta obispos y siete presbíteros, además de numerosos magnates. Las disposiciones, de carácter político y religioso, tomadas en el concilio convocado por el rey Sisenando y presidido por el metropolitano de Sevilla conformaron la España de los siglos posteriores³.

Además del “testamento político” que fueron las Actas del Concilio III de Toledo, Isidoro dejó una obra escrita variada y abundante en la que compilaba en gran parte todo el saber antiguo. Braulio de Zaragoza recordó las obras dejadas por el vir egregius Isidoro, citándolas en el orden siguiente: dos libros de *Differentiarum*, uno de *Proemiorum*, el *De ortu et obitu patrum*, dos volúmenes de *Officiorum* dedicados a su hermano Fulgencio, los dos libros de *Synonymarum*, el *De natura rerum* dedicado al rey Sisebuto, un libro *De numeris*, un autre *De nominibus legis et evangeliorum*, un volumen *De haeresibus*, los tres libros de las *Sententiarum*, un libro de *Chronicorum*, dos de *De Judaeis* dedicados a su hermana Florentina, el *De viris illustribus* en un tomo, otro sobre las *Monasticae regulae*, un libro *De origine gothorum et regno suevorum et etiam wandalorum historia*, dos libros de *Quaestionum*, y finalmente el libro de *Etymologiarum* que Braulio dividió en veinte libros⁴.

² Pedro Castillo Maldonado, “La muerte de Isidoro de Sevilla: Apuntes de crítica histórico-hagiográfica”, *Habis*, 32 (2001), p. 577-596. José Carlos Martín Iglesias, *La Renotatio Librorum Domini Isidori* de Braulio de Zaragoza (651), San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2002. Carmen Codoñer Merino, *El «De Viris Illustribus» de Ildefonso de Toledo*. Estudio y edición crítica, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

³ Juan Tejada y Ramiro, *Colección de cánones de la Iglesia española*, t. II, Madrid, 1850, n^o XLVIII, p. 261-317.

⁴ Migne, *Patrologia Latina*, t. 81, Paris, 1850, col. 16.

La mayor parte de esas obras fue copiada, leída, utilizada a lo largo de los siglos posteriores y el prestigio del autor no decreció. Indudablemente, su obra más conocida fue las Etimologías, a la vez diccionario y enciclopedia, obra a la que referirse para cualquier tema, desde lo sagrado hasta lo más profano. La obra, acabada al final de la vida de Isidoro, probablemente hacia el año 634, se difundió muy rápidamente. Los especialistas que han trabajado sobre los manuscritos actualmente existentes de las Etimologías suelen dividirlos entre los que contienen la obra completa o una gran parte de los veinte libros, y los que citan fragmentos más o menos amplios de la obra. En 2008, Baudouin van den Abeele, apoyándose en el inventario hecho por August Eduard Anspach y publicado en León por José María Fernández Catón⁵, evocaba, para la Edad Media, 455 ejemplares de la obra entera y 626 fragmentos⁶.

En España, por ejemplo, las Etimologías se copiaron, quizás en Mérida, a finales del siglo VIII⁷. A principios del siglo IX, se elaboró otra copia de los *Etymologiarum libri XX*, que llevaba en su centro un laberinto formado con las letras *Adefonsi principis librum*; la obra pertenecía a la biblioteca real⁸. Hacia los años 830-840, se copiaron de nuevo las Etimologías, seguidas por la Epístola de Redento sobre la muerte de Isidoro, en un códice de gran tamaño, que fue anotado por Álvaro de Córdoba⁹. De la primera mitad del siglo IX también es el manuscrito, quizás hecho para el obispo Juan de Barcelona, que contiene, además de *Isidori Hispalensis Etymologiarum libri XX*, la correspondencia que mantuvieron Isidoro y Braulio¹⁰. En los años 946 y 954 se hicieron copias de las Etimologías, la primera en el mo-

⁵ José María Fernández Catón, *Las Etimologías en la tradición manuscrita medieval*, estudiada por el Prof. Dr. Anspach, León, Centro de estudios y investigación 'San Isidoro', 1966.

⁶ Baudouin van den Abeele, "La tradition manuscrite des *Étymologies d'Isidore de Séville*. Pour une reprise en main du dossier", *Cahiers de Recherches Médiévales*, 16 (2008), p. 195-205. Ver también Walter Porzig, *Die Rezensionen der Etymologiae des Isidorus von Sevilla*. Vorbemerkung, *Hermes*, 72 / H. 2 (1937), p. 129-170 y Manuel Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, Madrid, CSIC, 1959.

⁷ Madrid, B.N., Vitr. 14/3. Manuel C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península*. Ensayo de distribución regional, Sevilla, Universidad, 1995, p. 120-124.

⁸ Real Biblioteca de El Escorial, Ms. P.I.7.

⁹ Real Biblioteca de El Escorial, &.I.14.

¹⁰ Real Biblioteca de El Escorial, P.I.8.

nasterio de San Pedro de Cardaña o quizás San Millán de la Cogolla de la mano de Aeximino archipresbiter, la segunda en San Millán por el presbiter Endura y el diaconus Didaco¹¹. En el 959, doña Mumadonna dotó ricamente el monasterio de San Salvador y Santa María Virgen en Guimarães y, entre los veinte “libros eclesiásticos” que le entregó, figura en primer lugar un Etimologiarum¹². En el siglo siguiente, el inventario de la biblioteca del monasterio de Santa María de Ripoll, hecho después de la muerte del abad Oliba en 1047, revela también la presencia de un ejemplar de Ethimologiarum entre los 246 volúmenes registrados¹³. En 1074, Ericonus presbiter acabó en Santo Domingo de Silos, el 24 de agosto de 1073, otra copia de las Etimologías de Isidoro de Sevilla¹⁴. Además de esas copias de la obra completa, numerosas citas o capítulos de las Etimologías se encuentran en otros manuscritos de la España altomedieval.

Leídas y copiadas en la Península, las Etimologías lo fueron también, y muy tempranamente, en el resto de Europa. La biblioteca de la antigua abadía de St. Gallen, en Suiza, posee un manuscrito de finales del siglo VII, escrito en minúscula irlandesa, y elaborado bien en Irlanda bien en algún monasterio irlandés del continente, con la copia de diversos libros de las Etimologías¹⁵. De mediados del siglo VIII datan los dos manuscritos copiados en el norte de Italia y actualmente conservados en Alemania y el Vaticano, así como el de la Cava dei Tirreni que proviene del Monte Casino, con capítulos de la obra isidoriana¹⁶. De la segunda mitad del siglo VIII, la biblioteca Ambrosiana de Milán guarda unas Etimologías que provienen también de Bobbio en Italia central¹⁷. Copias de la obra fechadas en el siglo IX se con-

¹¹ Madrid, Real Academia de la Historia, Códice 25, f^o 16-295 y Códice 76, f^o 1-155.

¹² *Portugaliae monumenta historica, Diplomata et Chartae*, I, Academia das Ciências, 1868, n^o LXXVI, p. 44-48.

¹³ Eduard Junyent i Subirà, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, ed. par Anscari M. Mundó, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1992, n^o 8-9, p. 396-400.

¹⁴ París, BNF, Nouv. Acq. lat. 2169.

¹⁵ St-Gall Ms.1399 a.l. Ver Jocelyn Hillgarth, “The position of Isidorian studies: A critical review of the literature since 1935”, *Isidoriana*, León, Centro de Estudios ‘San Isidoro’, 1961, p. 11-74.

¹⁶ Wolfenbüttel, Ms. Weissenburg 64. Vaticano Lat. 5763. Biblioteca Statale del Monumento Nazionale della Badia di Cava, Cava dei Tirreni, Archivio dell'Abbazia, Ms. 2.

¹⁷ Milán, Biblioteca Ambrosiana L 99 sup.

servan en Oxford y Londres, procedentes de Bretaña y del oeste de la Francia actual, en Laon, Montpellier, París, Reims y Valenciennes, procedentes del norte y del noreste de la Francia actual, en Modena, Roma y Vercelli en Italia, hechas en Italia, en Basilea, Berna, St. Gallen, Schaffhausen y Zofingen en Suiza, procedentes estos últimos de Francia, Alemania y de la propia Suiza. El interés por las Etimologías no decayó en el siglo siguiente y se conservan ejemplares del siglo X en varias bibliotecas europeas¹⁸. Las citas de libros o capítulos de las Etimologías en otras obras muestran claramente que el texto del metropolitano de Sevilla se encontraba en las bibliotecas y servía como enciclopedia y diccionario. Y sabemos que autores de lengua árabe en al-Andalus, como el médico Ibn Yulyul (943-994), utilizaron las Etimologías en algunas de sus obras¹⁹.

Las *Differentiae*, obra lexicográfica, que explicaba las palabras, se copiaron también, entera o parcialmente, acompañaban a menudo los extractos de las Etimologías²⁰. Se conservan así un folio del *Liber Differentiarum* de la mano de un copista irlandés del siglo VIII, una ejemplar del *De differentiis uerborum* del siglo VIII conservado en el Vaticano, una copia del *Liber differentiarum* con extractos de las Etimologías de finales del siglo VIII, y el *Liber II differentiarum* escrito en Saint-Denis hacia el 800²¹. Pero las Diferencias se encuentran también en manuscritos más tardíos, como las del siglo XIII que se conservan en Cambridge y en Madrid²².

De entre los siglos XII y XV existen por lo menos 365 manuscritos que contienen las Etimologías completas o casi completas, y 355 que ofrecen amplios extractos de la obra. Aunque otras enciclopedias vieron la luz en el

¹⁸ Marc Reydellet, “La diffusion des Origines d’Isidore de Séville au Haut Moyen Âge”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 78/2 (1966) p. 383-437.

¹⁹ Iván Pérez Marinas, “La pervivencia de la ciencia preislámica en al-Ándalus: Una visión de conjunto”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 4 (2015), p. 39-56.

²⁰ Carmen Codoñer, “Isidore de Séville: Différences et vocabulaire”, *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, 1996, p. 57-77.

²¹ Saint-Omer, Bibliothèque d’agglomération, Ms. 279. Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Vat.lat.3321, f° 172-207v. París, BNF, Ms. Lat. 2994 A. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 230.

²² Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, MS 316 (1200-1225), f° 133r-139v. Madrid, BNE, Ms. 9191.

siglo XIII, las Etimologías siguieron siendo la más utilizada hasta finales incluso del siglo XVI²³. Entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV aparecieron traducciones en lengua vernacular. El manuscrito de la Biblioteca de El Escorial b.I.13 contiene una copia hecha en el siglo XV de una traducción de los libros I, II, III, IV, IX y X, probablemente hecha en la época de Alfonso X el Sabio²⁴, mientras, en Francia, Jean de Vignay, hacia 1320-1332, incluía amplios extractos de la obra en su *Miroir historial*²⁵. Isidoro, en su obra, se había preocupado por dar la definición exacta de las palabras y conceptos que utilizaba, dándole así a la lengua latina un papel fundamental en el conocimiento, superior incluso al griego²⁶. En 1472 se hizo la primera edición de las Etimologías, en la imprenta de Guntherus Zainer en Augsburgo; la segunda vio la luz el año siguiente en Estrasburgo por Johannes Mentelin, y la siguieron varias hasta el 1500.

La fama y el prestigio que acompañaron a Isidoro de Sevilla a lo largo de la Edad Media no se debieron sólo a las Etimologías. El *De natura rerum*, compuesto hacia el año 613 para el rey Sisebuto, es una especie de “*enciclopedia de mano*” donde el autor quiere dar “la razón de los días y de los meses, los límites de los años, la vicisitud de los tiempos, la naturaleza de los elementos, el curso del sol y la luna y ciertas causas de los astros, de las tempestades y sus signos, de los vientos y de la posición de la tierra y de los calores alternos del mar”²⁷. La obra fue aprovechada ampliamente entre los siglos IX y XI. El *Codex Ovetensis*, de 882, probablemente elabo-

²³ Baudouin van den Abeele, “La tradition manuscrite des Étymologies d’Isidore de Séville. Pour une reprise en main du dossier”, op. cit. Ver También Phillip Bernhardt-House, “Divine Deformity: The Plinian Races (via Isidore of Seville) in Ireland”, *Studia Celtica fennica*, IX (2012), p. 5–11.

²⁴ Joaquín González Cuenca, *Las «Etimologías» de San Isidoro romanceadas*, 2 vol., Salamanca-León, Universidad de Salamanca – CSIC, 1983.

²⁵ Laurent Brun & Mattia Cavagna, “Pour une édition du *Miroir historial* de Jean de Vignay”, *Romania*, 124 (2006), p. 378-428.

²⁶ Jean-Yves Guillaumin, “Quelques caractéristiques de l’entreprise encyclopédique d’Isidore de Séville dans les Étymologies”, *Au Moyen Âge, entre tradition antique et innovation* (Actes du 131e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Grenoble, 2006), ed. Michel Balard & Michel Sot, Paris, 2009, p. 19-33.

²⁷ Gonzalo Soto Posada, “De Natura Rerum. Isidoro de Sevilla”, *Escritos*, 27/58 (enero-junio 2019), p. 143-197.

rado en Córdoba o Toledo, contiene los capítulos 1 a 15 y el 37 de la obra²⁸. La biblioteca de Ripoll a la muerte del abad Oliba contaba con un ejemplar y amplias citas del texto, y las bibliotecas de Avranches, Dijon, Cambridge y el Vaticano, entre otras poseen copias del *De natura rerum* de esa época²⁹. En su edición del tratado, Jacques Fontaine hizo el recuento de los manuscritos anteriores al siglo XII, recuento que ocupa varias páginas³⁰. Parece sin embargo que, después del siglo XII, las obras científicas de Isidoro interesaron menos que anteriormente y que otras obras suyas³¹.

Las obras históricas del metropolitano hispalense, sea la *Chronica Maiora* que recopila los acontecimientos desde el comienzo del mundo (año 5200 antes de J.C.) hasta Suintila (621-631)³², sea la *Historia Gothorum, Vandalorum, Suevorum*, compuesta entre 619 y 626³³, el *De Viris Illustribus* catálogo de escritores cristianos o el *De ortu et obitu Patrum* con pequeñas biografías de personajes de la Biblia y de santos, gozaron de gran predicamento, lógicamente en la Península, pero no solamente en ella. De hecho, el anónimo autor de la llamada *Crónica mozárabe del 754* presentó su obra como la continuación de la de San isidoro³⁴. En el siglo IX, la catedral de León adquirió un manuscrito procedente de al-Andalus con una copia pri-

²⁸ Real Biblioteca de El Escorial, R.II.18.

²⁹ Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, Reg.lat.123, f° 1-223v y Reg.lat.1260, f° 17-43. Avranches, Bibliothèque municipale, Ms. 109 (procedente del Monte Saint-Michel). Dijon, Bibliothèque municipale, Ms. 448, f° 37v-47v. Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, Ms 291, f° 132r-132v.

³⁰ Jacques Fontaine, *Isidore de Séville. Traité de la nature*, Bordeaux, 1960 ; repr. Paris, 2002, p. 19-38.

³¹ Jacques Elfassi & Bernard Ribémont, "La réception d'Isidore de Séville durant le Moyen Âge tardif (XIIe-XVe s.)", *Cahiers de recherches médiévales*, 16 (2008), p. 1-5.

³² José Carlos Martín, "La "Crónica Universal" de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma", *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 4 (2001), p. 199-239.

³³ Cristóbal Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla: estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.

³⁴ Eduardo López Pereira, *Crónica mozárabe de 754: Continuatio isidoriana hispana*. Estudio, edición crítica y traducción, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2009. Rodrigo Furtado, "Isidore's Histories in the Mozarabic scholarship of the eighth and early ninth centuries", *Ways of approaching knowledge in late antiquity and the early middle ages: schools and scholarship*, ed. Paulo Farmhouse Alberto, Nordhausen, 2012, p. 264-287.

mitiva del *De Viris Illustribus*³⁵ y de los años 830-840 data un códice de grandes dimensiones que ofrece en los f^o 6v a 10 el *De viris illustribus* de Isidoro, copiado a continuación del de Genadio de Marsella, así como otro códice que, entre múltiples textos de Isidoro y otros autores, figura un *De laude Spaniae*³⁶. El *Codex Ovetensis* ya mencionado, de finales del siglo IX, cita entre los libros de la biblioteca del rey Alfonso III un *Liber Cronicorum beati Isidori*, y el inventario de la biblioteca del monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar por el obispo Cixila en el 927 revela la presencia de los tres libros de *Cronicorum* copiados en medio de otros textos³⁷. El *De Viris illustribus* figura entre los libros con los que doña Mumadonna dotó el monasterio de Guimarães en el 959, y la obra fue copiada en el *Codex Vigilani*, hecho en Albelda en 974-976, y el *Codex Emilianensis* del año 992³⁸.

La obra histórica del metropolitano hispalense no perdió su interés después del año Mil. Conservado en Madrid, un manuscrito de finales del siglo XI contiene la *Chronica maiora* y la *Historia gothorum, wandalorum et suevorum*, y dos del siglo XII ofrecen, uno la *Chronica minora* y el otro unos fragmentos del *Chronicon divi Isidori*³⁹. Obvia decir que la *Historia gothorum, wandalorum et suevorum* de Isidoro fue ampliamente utilizada en el siglo XIII, tanto por Rodrigo Jiménez de Rada y Lucas de Tuy como por los autores de la *Estoria de España* atribuida a Alfonso el Sabio, y la Biblioteca Nacional conserva también un ejemplar de la obra hecho en ese siglo⁴⁰.

Fuera de España, la difusión de las obras históricas fue también temprana. El manuscrito 29 de Albi, del siglo VIII, además de uno de los *mapamundi* más antiguos, contiene una copia de la *Chronica maiora* de Isidoro, y del siglo VIII también son la copia del *Chronicon* que se conserva en St. Ga-

³⁵ Manuel C. Díaz y Díaz, "El manuscrito 22 de la catedral de León", León y su historia, I, León, 1969, p. 133-168.

³⁶ Madrid, Real Academia de la Historia, Cód. 80. León, Catedral, cod. 22, f^o 30.

³⁷ Emilio Sáez, Colección documental del archivo de la catedral de León, vol. I (775-952), León, 1987, n^o 75, p.124-127.

³⁸ *Portugaliae monumenta historica, Diplomata et Chartae*, I, Academia das Ciências, 1868, n^o LXXVI, p. 44-48. Real Biblioteca de Escorial, d-I-2 y d.I.1..

³⁹ Madrid, BNE, Ms. 8831., f^o 138-156v, Ms. 481, f^o 2a-5b y Ms. 2805, f^o 36.

⁴⁰ Madrid, BNE, Ms. 8696, f^o 119-125.

llen y la del archivo de la antigua abadía de Modena en Italia⁴¹. Encontramos, por otra parte, diversas copias del *De ortu et obitu Patrum* en manuscritos posteriores, como el que se conserva en la biblioteca de Saint-Omer de finales del siglo XII, el de Londres de la primera mitad del XIII, uno del siglo XIV guardado en Cambridge y otro del siglo XV también en Cambridge⁴². El italiano Brunetto Latini, que había pasado unos años en la corte de Alfonso el Sabio, utilizó también el *De ortu et obitu Patrum* en su *Livre dou Tresor*, redactado en Francia hacia 1260-1270⁴³. El *Chronicon* se tradujo al francés antes de mediados del siglo XIV y al italiano poco después⁴⁴, y ésta última versión se imprimió en 1477 en Ascoli Piceno por Golielmo de Linis de Alemania, y en 1480 en Cividale por Gerardus de Lisa, de Flandes.

Las obras de corte doctrinal o moral y pedagógicas, como los tres libros de las *Sententiae*, conocidos también con el nombre de *De summo bono*, redactados hacia los años 612-615, y los *Synonyma sive De lamentatione animae peccatricis* (c. 610) fueron también ampliamente difundidas y leídas a lo largo de los siglos medievales. La biblioteca del rey Alfonso III a inicios del siglo X poseía, entre otros, un ejemplar de los *Sententiarum libri tres*; poco después, en el 927, las Sentencias de Isidoro se encontraban en la biblioteca del monasterio de los santos Cosme y Damián, cerca de León, y en el 950 el obispo Oveco de León dió al monasterio de San Juan de Vega una serie de libros, entre los cuales figuran los *Sententiarum beati Isidori et Sinonima eius*⁴⁵. Por la misma fecha, en San Millán de la Cogolla se copiaron

⁴¹ Albi, Médiathèque d'Albi-centre Pierre-Amalric, Ms. 29, f° 25va-32rb. St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 133. Archivio Storico Diocesano di Modena-Nonantola, Ms. O.I.11: Sancti Isidori episcopi Chronicon.

⁴² Saint-Omer, Bibliothèque d'agglomération, Ms. 41, f° 90v-117v. Londres, British Library, Harley MS 527, f° 56v-58r. Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, MS 439, f° 65v-94v y MS 472, f° 1-46.

⁴³ Bernard Ribémont, "Brunetto Latini, le Livre dou Tresor et l'histoire sainte. Une réception du *De ortu et obitu patrum* d'Isidore de Séville", *Cahiers de recherches médiévales*, 16 (2008), p. 135-158.

⁴⁴ Paris, BNF, Ms. Fr. 688. Napoli, Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III», XIII F 23 y Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II.III.328. Cf. Matteo Luti, "Un nuovo volgarizzamento del *Chronicon Maius* di Isidoro di Siviglia (Firenze, BNC, Magl. XXXVIII 127)", *Carte Romanze*, 7/1 (2019), p. 11-59.

⁴⁵ Real Biblioteca de El Escorial, Escorial, T-II-25, 128 f°. Emilio Saez, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. I (775-952), León, 1987, n° 75, p. 124-127 y n° 220, p. 306-310.

extractos de las Sentencias⁴⁶. En el siglo siguiente, el inventario de la biblioteca de Santa María de Ripoll en 1047 revela la presencia de un *Summum bonum III* y de unas *Sententiae Ysidori cum eius cronica*, y en 1056 un tal Ermemiro Quintila, de Vic, copió los *Libri sinonimorum et soliloquiorum de Isidoro*⁴⁷.

Al igual que las otras obras del metropolitano de Hispalis, esas obras doctrinales y morales se difundieron al norte de los Pirineos. La biblioteca del monasterio de St. Gallen conserva así un manuscrito de finales del siglo VIII procedente de Saint-Denis con el libro I de las *Sententiarum* y el libro II de las *Differentiarum*; del siglo VIII son también los folios conservados en Saint-Omer que pertenecían a un manuscrito copiado en Irlanda, y las *Sententiae* o *De libris sententiarum* conservados en Albi⁴⁸. Una copia de los *Synonyma* de mediados del siglo IX se conserva en el archivo de St. Gallen y otra del siglo X en Cambridge⁴⁹. El interés por esas obras de Isidoro no decayó después del año Mil, y formaron parte de las bibliotecas hasta el Renacimiento. El *De summo bono* se tradujo al español en el siglo XIV bajo el título de *Del soberano bien*⁵⁰. Se imprimieron ejemplares del *De summo bono* en 1470 en Nuremberg por Johann Sensenschmidt, en 1471 en Colonia por Ulrich Zell, y en muchas más imprentas hasta el siglo XVI.

Después de las Etimologías, las *Sententiae* y los *Synonyma* fueron las obras más leídas en toda Europa. Los *Synonyma*, que reúne un diálogo entre el hombre y la razón y un tratado de moral cristiana, figuraron en todas las bibliotecas, al lado de las Etimologías. Jacques Elfassi señala que existen

⁴⁶ Madrid, Real Academia de la Historia, Cód. 39, f° 264-266v. Ver Rodrigo Ballon Villanueva, “Isidore of Seville. The Sentences and its Role in the Predestinarian Polemic (IXth century)”, *Pensamiento, religión y sociedad del Mundo Hispánico*, ed. Beatriz García Prieto & Ana María Mateo Pellitero, León, Universidad, 2018, p. 13-21.

⁴⁷ Eduard Junyent i Subirà, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, ed. por Anscari M. Mundó, n° 8-9, p. 396-400. Josep Gudiol, *Catàleg dels llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vich*, Barcelona, Casa de Caritat, 1934, n° 43, p. 59-61.

⁴⁸ St. Gallen, *Stiftsbibliothek*, Cod. Sang. 230. Saint-Omer, *Bibliothèque d'agglomération*, Ms. 279. Albi, *Médiathèque d'Albi-centre Pierre-Amalric*, Ms. 29, f° 72-75.

⁴⁹ St. Gallen, *Stiftsbibliothek*, Cod. Sang. 296. Cambridge, *Corpus Christi College, Parker Library*, MS 448, f° 41r-86v.

⁵⁰ Madrid, BNE, Ms. 405, 118 fols.

todavía más de 500 manuscritos de los *Synonyma*, y 100 con extractos, sin hablar de traducciones al inglés y al francés. La biblioteca de San Agustín en Canterbury, por ejemplo, conservaba en el siglo XV trece ejemplares de *Synonyma*⁵¹. La obra fue en particular ampliamente leída y utilizada por los predicadores en las islas británicas⁵². Los *Synonyma* fueron impresos en 1471 en Nuremberg por Johann Sensenschmidt, y entre 1475 y 1480 en Albi por el impresor de Pío II.

Después de las Etimologías, las *Sententiae* y los *Synonyma* fueron las obras más leídas en toda Europa. Los *Synonyma*, que reúne un diálogo entre el hombre y la razón y un tratado de moral cristiana, figuraron en todas las bibliotecas, al lado de las Etimologías. Jacques Elfassi señala que existen todavía más de 500 manuscritos de los *Synonyma*, y 100 con extractos, sin hablar de traducciones al inglés y al francés. La biblioteca de San Agustín en Canterbury, por ejemplo, conservaba en el siglo XV trece ejemplares de *Synonyma*⁵². La obra fue en particular ampliamente leída y utilizada por los predicadores en las islas británicas⁵³. Los *Synonyma* fueron impresos en 1471 en Nuremberg por Johann Sensenschmidt, y entre 1475 y 1480 en Albi por el impresor de Pío II.

Copistas y lectores no olvidaron otras obras de Isidoro, en particular las que respondían a las necesidades de regulación del clero, como la *Regula monachorum* del año 619 y el *De ecclesiasticis officiis*, y a la defensa de la recta doctrina y de la moral, como el *De fide catholica*. Se conserva en Valenciennes un manuscrito de la primera mitad del siglo IX que recopila las reglas de San Fructuoso de Braga y San Isidoro de Sevilla, precedidas por un sermo ad monachos de Fausto de Riez; hacia el 930 la monja Leodegundia de Sahagún copió la regla de san Isidoro entre otras en su *Liber regularum* y

⁵¹ Jacques Elfassi, “Les *Synonyma* d’Isidore de Séville: un manuel de grammaire ou de morale? La réception médiévale de l’oeuvre”, *Revue d’études augustiniennes et patristiques*, 52 (2006), p. 167-198. ID., “La réception des *Synonyma* d’Isidore de Séville aux XIVe-XVIe siècles. Les raisons d’un succès exceptionnel”, *Cahiers de recherches médiévales*, 16 (2008), p. 107-118.

⁵² Claudia Di Sciacca, *Finding the rights words: Isidore’s Synonyma in Anglo-Saxon England*, Toronto, University of Toronto Press, 2008. Matthew T., Hussey, “*Transmarinis litteris: Southumbria and the transmission of Isidore’s Synonyma*”, *Journal of English and Germanic Philology*, 107/2 (2008), p. 141-168.

en el 959 doña Mumadonna dió a su monasterio de San Salvador de Guimarães un libellum que contenía varias reglas, incluida la de san Isidoro⁵³. La regla benedictina, en sus variantes y las nuevas reglas aparecidas en los siglos XI y XIII relegaron esas reglas al pasado.

En cambio, el *De ecclesiasticis officiis*, dedicado por Isidoro hacia el 610-615 a su hermano Fulgencio, conservó su vigencia. Compuesto de dos partes, el *De origine officiorum* que trata los ritos, el desarrollo de la misa, los oficios diarios y las fiestas, y el *De origine ministrorum* que describe el clero y expone los sacramentos, se copió y difundió también en Occidente. El manuscrito de St. Gallen datado del 800 contiene el *Liber I officiorum*⁵⁴. El copista Velasco, el obispo Sisebuto y el discipulus Sisebuto, que copiaban en el 992 el *Codex Vigilani* en San Millán de la Cogolla, añadieron al final una copia del *De generibus officiorum*; en 1047, un *Genera officiorum* figuraba en la biblioteca de Ripoll y en 1064 Ermemiro Quintila, en Vic, copió el *De genere officiorum*⁵⁵. La Biblioteca Nacional en Madrid conserva también un *De origine officiorum*, datado de los siglos IX-XI⁵⁶. Y en el siglo XV, todavía, se encontraban copias de la obra isidoriana⁵⁷.

Compuesto por Isidoro para su hermana Florentina, el *De fide catholica contra Iudaeos* se divide también en dos tratados. El primero muestra la verdad cristiana a través de la vida de Cristo, mientras que el segundo subraya los errores de los paganos y de los judíos⁵⁸. La transmisión de la fe, preocupación pastoral de Isidoro, se encuentra también en las obras desti-

⁵³ Valenciennes, Bibliothèque municipale, Ms. 288. Real Biblioteca de El Escorial, - a.I.13, ff 41-50v. *Monumenta Portugaliae, Diplomata et Chartae*, I, n° LXXVI, p. 44-48.

⁵⁴ St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 230.

⁵⁵ *Codex Emilianensis*, Real Biblioteca de El Escorial, d.I.1. Eduard Junyent i Subirà, *Diplomatari i escrits literaris de l'abat i bisbe Oliba*, ed. por Anscari M. Mundó, n° 8-9, p. 396-400. Josep Gudiol, *Catàleg dels llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vic*, n° 44, p. 61-63.

⁵⁶ Madrid, BNE, Ms. 373, ff 136v-161v.

⁵⁷ Madrid, BNE, Ms. 4330: *Tractatus expositionis canonis Missae* (ff 115v-137). Ver Céline Martin, "Isidore of Seville's Theories and Practices of Pastoral Care and Church Organization", *A Companion to Isidore of Seville*, ed. Andrew Fear & Jamie Wood, Leiden, Brill, 2020, p. 279-300.

⁵⁸ B. S. Albert, "De fide catholica contra Iudaeos d'Isidore de Séville et la polémique anti-juidaïque dans l'Espagne du VIIe siècle", *Revue des Études Juives*, 141 (1982), p. 289-316.

nadas a facilitar la lectura de la Biblia, como las *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae* (c. 615) y las *Quaestiones in Vetus Testamentum*. Un manuscrito, probablemente elaborado en Toledo hacia el año 730 y ahora perdido, contenía las *Allegoriae* de Isidoro⁵⁹. En el 992, los copistas del *Codex Aemiliensis* ofrecieron, al final del manuscrito, la lista de los capítulos del *Adversus Iudaeos* y un manuscrito de finales del siglo XI, elaborado en la Península, incluye el *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem*⁶⁰. La obra ya se había copiado en el sur de Inglaterra por los años 950-980, y al final del siglo XI le fueron añadidas, en viejo inglés, glosas marginales y la traducción del último capítulo; el texto fue copiado en Salisbury hacia el 1100⁶¹. En el siglo XII, las *Quaestiones* seguían circulando en Europa, así como, en el XV, las *Allegoriae*⁶². En vísperas del edicto de 1492 de conversión de los judíos, el *Liber contra Iudeorum perfidiam compositus a beato Isidoro* seguía vigente y tenía sus lectores en España⁶³. En 1485 se imprimió en Roma el *Liber Ysidori contra Iudeos*.

Si el *De fide catholica contra Iudaeos* mantuvo su vigencia en España hasta finales de la Edad Media, otros textos del metropolitano de Sevilla desempeñaron un papel importante en la Península⁶⁴. Las definiciones de términos jurídicos que se ofrecen en las *Etimologías* fueron utilizadas en primer lugar para el código legal promulgado a mediados del siglo VII, el *Liber Iudiciorum* o *Iudicum*, y luego en los demás textos legales hasta los que vieron la luz en la época del rey Alfonso X, en particular las *Siete Partidas*. Pero, en la medida en que toda Europa leyó las *Diferencias* y las *Etimologías*, el

⁵⁹ Manuel C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 69.

⁶⁰ Real Biblioteca de El Escorial, d.I.1. Madrid, BNE, Ms. 4339, f^o Iv-68.

⁶¹ Oxford, Bodleian Libr., Bodley 319 y London BL Roy. 5 E. xvi. Matthew T. Hussey, “Dunstan, Æthelwold, and Isidorean Exegesis in Old English Glosses: Oxford, Bodleian Library Bodley 319”, *The Review of English Studies*, 60/247 (2009), p. 681-704.

⁶² Saint-Omer, Bibliothèque d'agglomération, Ms. 201: *Isidorus Hispalensis, Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum*. Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, MS 331, f^o 393-407: *Allegoriae sacrae scripturae*.

⁶³ Madrid, BNE, Ms. 9465 (siglo XV), f^o 1-49v.

⁶⁴ Rodrigo Furtado, “From Gens to Imperium: A Study of Isidore’s Political Lexicon”, *Latin vulgaire – latin tardif VIII (Actes du VIIIe colloque international sur le latin vulgaire et tardif, Oxford, 6–9 septembre 2006)*, ed. R. Wright, Hildesheim, 2008, p. 408-414.

vocabulario jurídico que transmitía, sacado del derecho romano, se difundió en toda Europa⁶⁵. El texto de alabanza a España, conocido como *Laudes Hispaniae*, contribuyó por su parte a fundar una “identidad” hispana y a apoyar, luego, la larga lucha por “recuperar” el territorio invadido por los “sarracenos” a inicios del siglo VIII. Se copiaron esas *Laudes* en un manuscrito compuesto en Córdoba hacia los años 830-840, y en el *Codex Rotensis* de finales del siglo X o principios del XI⁶⁶. Pero su posteridad fue inmensa y los temas desarrollados por Isidoro se retomaron en múltiples obras de loa a España, hasta el Discurso que pronunció Alfonso de Cartagena en el concilio de Basilea de 1434⁶⁷.

El pensamiento de Isidoro, un santo obispo de principios del siglo VII, irrigó pues toda la cultura medieval y renacentista. Hemos dado aquí sólo algunos ejemplos de la importancia de sus obras y de su amplia difusión geográfica y ceonológica, ya que el recuento de las citas, fragmentos, copias y referencias a ellas supera los límites de un simple artículo. Sea sin embargo suficiente para justificar que, en 2001, el papa Juan Pablo II haya declarado “patrono de Internet” al hermano de Florentina y Fulgencio, al “doctor de las Españas”, san Isidoro de Sevilla.

⁶⁵ Luca Loschiavo, “Isidore of Seville and the construction of a common legal culture in early medieval Europe”, *Clio@Themis. Revue électronique d’histoire du droit*, 10 (2016), p. 1-21.

⁶⁶ León, Catedral, cod. 22, fº 30. Madrid, Real Academia de la Historia, Cod. 78, fº 195v. Cf. José Jiménez Delgado, “El «*Laus Hispaniae*» en dos importantes códices españoles”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 12/37-39 (1961), p. 227-259.

⁶⁷ Alfonso de Cartagena, “Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea”, *Prosistas castellanos del siglo XV*, ed. Mario Penna, Madrid, BAE 116, 1959, p. 205-233. Antonio Rei, “A *Laude Spaniae* de Isidoro de Sevilha na *Cronística Medieval Peninsular* (séculos VIII-XIV)”, *Mirabilia*, 13 (Jun-Dez 2011), p. 315-346.

II JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

10 de abril de 2015

LUGAR

Salón de Grados de la Facultad de ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla. Campus Ramón y Cajal

“EL HIMNO LITÚRGICO A SAN ISIDORO EN LA MÚSICA DE ALONSO LOBO”

Israel Sánchez López

Profesor de Análisis Musical y Director del
CSM “Manuel Castillo”, Sevilla

1.- Introducción

En 2017, incluido en los eventos del Festival de Música Antigua de Sevilla (FèMAS), Herminio González Barrionuevo presentó “El himnario polifónico destinado a los santos de la Catedral de Sevilla. Alonso Lobo, Pedro Rabassa, Gaspar de Úbeda, Fray Francisco de Santiago, Gabriel de Villareal, Diego José de Salazar, Domingo Arquimbau e Hilarion Eslava”⁶⁸ y tuve la suerte de participar en ese trabajo como editor de la partituras. Es la intención de este estudio profundizar desde perspectivas técnicas musicales en una de las piezas contenidas en ese volumen, el himno *Gentis hispanae*, Himno a San Isidoro, compuesto por Alonso Lobo de Borja para la festividad de San Isidoro, que se celebra el 26 de abril. Para ello recurriremos elementos técnicos musicales, irremediamente, algunos serán sencillos y otros complejos, pero nada en arte es fácil y limitar el estudio a sólo el uso de pa-

⁶⁸ Gonzalez Barrionuevo, Herminio: El himnario polifónico destinado a los santos de la Catedral de Sevilla. Alonso Lobo, Pedro Rabassa, Gaspar de Úbeda, Fray Francisco de Santiago, Gabriel de Villareal, Diego José de Salazar, Domingo Arquimbau e Hilarion Eslava. Ed. Point de lunettes, Sevilla, 2017.

labras comunes sólo nos conduciría a apreciaciones banales para las que no es necesario trabajar nada. Explicar, hasta donde se puede, el hecho artístico es complejo, quizá estemos más familiarizados con lo que ocurre en artes plásticas y en literatura, resulta menos habitual en música... allá vamos⁶⁹.

Comencemos por hacer una breve referencia biográfica de nuestro autor para saber de quién estamos hablando, si bien remitimos a todos a la publicación mencionada anteriormente. Alonso Lobo de Borja (Osuna, 1555, aproximadamente – Sevilla, 1617) y en su relación laboral con nuestra catedral sabemos que: el 21 de agosto de 1591, el cabildo de la Catedral de Sevilla le invita a convertirse en ayudante y probable sucesor de Francisco Guerrero; que el 22 de septiembre de 1593 fue elegido maestro de capilla de la Catedral de Toledo, que en 1602 publica en Madrid su *Liber primus missarum*, que lo muestra en su total plenitud compositiva; que el 9 de marzo de 1604 el secretario capitular de Sevilla anota: “Recibieron al maestro Lobo por maestro de capilla y que gane desde el principio del año...”, luego, en 1604 se convirtió en maestro de capilla de la catedral hispalense; y que murió el 5 de abril de 1617, cuando aún seguía siendo maestro de capilla de la catedral hispalense.

Se divide nuestro estudio en varios apartados que contemplan: un breve estudio de los textos y su traducción; de la melodía de *cantus firmus*, sus problemas de transcripción y la adecuación que de él hace nuestro compositor en su partitura; algunas particularidades del planteamiento armónico; el estudio del contrapunto y detalles de las secciones de cada una de las dos estrofas puestas en polifonía; y unas últimas estimaciones sobre la organización formal de la partitura.

Con todo ello mostraremos una serie de coincidencias que pondrán de manifiesto la unidad de estilo del compositor y la maravilla de su arte puesta en evidencia en esta plegaria a San Isidoro.

⁶⁹No nos es posible aportar la edición completa de la partitura que está a disposición de todos en la edición antes mencionada. Intentaremos suplir lo más posible esta dificultad incluyendo ejemplos musicales tan amplios como nos sea posible.

2.- El texto

No pretendemos profundizar en el estudio del texto y de su autor para no exceder los límites normales del presente estudio, además, los trabajos analíticos que, sobre los himnos a las santas Justa y Rufina, san Hermenegildo y San Isidoro escritos por el licenciado Francisco Pacheco del Río (Jerez de la Frontera 1535 – Sevilla 1599), han realizado y publicado conjuntamente Luis Charlo Brea y Bartolomé Pozuelo Calero⁷⁰ son más que concluyentes.

Como características más evidentes señalaremos que, primero, en lo referente al metro utilizado, el himno a San Isidoro está compuesto en estrofas sáficas, un estilo muy particular, no presente en el resto de la producción poética del poeta. El verso sáfico es un tipo de estrofa atribuido a la poetisa helena Safo (siglo VI a.C). Obviamente, esta construcción poética genera unas implicaciones rítmicas de gran importancia en la partitura. Son características principales de este tipo de verso las siguientes: 1) cada estrofa está constituida por cuatro versos libres, sin rima, los tres primeros endecasílabos y el último pentasílabo adónico, con acento en primera y cuarta del mismo; 2) en los versos endecasílabos, los acentos se sitúan en las sílabas: primera, cuarta, octava y décima, siendo las demás sílabas átonas; y 3) superada la quinta sílaba (átona) se localiza una cesura que divide el verso en dos partes de cinco y seis sílabas respectivamente.

⁷⁰ CHARLO BREA, Luis / POZUELO CALERO, Bartolomé [2013]: Himnos litúrgicos del licenciado Francisco Pacheco. III. Himnos a San Isidoro y a las santas Justa y Rufina. Revista *Mínerva*, nº 26, 2013 (pp. 269-297) y POZUELO CALERO, Bartolomé [2004]: El licenciado Francisco Pacheco. El túmulo de la reina doña Ana de Austria. Instituto de Estudios Humanísticos, Madrid, 2004.

A continuación ofrecemos el texto completo del himno a San Isidoro y su traducción

HIMNO A SAN ISIDORO

*Texto original atribuido al licenciado
Francisco Pacheco (1535-1599)*

Gentis Hispanæ pater atque doctor,
Digna præclari soboles Seueri,
Digna (digne) Leandri, similisque sancta,
Indole frater.

Dum tuas curat soror alma cunas,
Lucida examen veniens ab æthra
Vidit infans nitidis liquare
Mella labellis.

Dulce facundi fuit hoc leporis,
Atque doctrinæ specimen supernæ:
Qua pios pascis stimulisque sontes,
pungis acutis.

Pungis infectum genus Arrianæ
Pestis, ultores minitantis ignes:
Nec furor regum iuuenis resistit
Fortibus ausis.

Præsul instauras fidei triumphum,
Perfidios eius quoque perduelles:
Pellis Hispanis pauidos ab oris
Fulmine linguæ.

O pater cleri populique pastor,
Orphanis tutor, uiduis leuamen,
Virginum custos, monachis seueræ,
Regula vitæ,

Nunc in excelso residens Olympo,
Sidus o nostræ columenque gentis:
Compari priscis fidei magistris
Luce refulges.

Sis memor chari gregis et patronus,
Esto ad æternam Triadem, precamur:
Cuncta cui dignas resonent per orbem,
Saecula laudes.

*Traducción de Bartolomé Pozuelo Calero
y Luis Charlo Brea*

Padre y doctor de la gente hispana,
vástago digno de un ilustre Severo,
hermano digno de Leandro, a quien semejas
en el natural santo.

Estando tu venerable hermana al cuidado de tu cuna,
vio que un enjambre que llegaba del luminoso cielo
destilaba miel en tus labios de niño,
que resplandecían.

Fue una dulce señal de tu elocuente encanto
y de tu doctrina celestial, con la que apacientas
a los piadosos y agujoneas a los pecadores
usándola cual aguda pica.

Agujoneas la casta infecta de la peste arriana,
los fuegos vengadores que amenazan,
y la ira de los reyes sucumbe a tu vigorosa
intrepidez de joven.

Siendo prelado te alzas con el triunfo de la fe,
y a sus traicioneros enemigos, aterrados, expulsas
del solar hispano
con el rayo de tu lengua.

Oh padre del clero y del pueblo pastor,
protector de los huérfanos, socorro de las viudas,
guardián de las doncellas, regulador de la vida severa
de los conventos:

ahora, morando en el excelso Olimpo,
oh astro y pilar de nuestra gente,
con la misma luz que los viejos maestros de nuestra fe
estás brillando.

Acuérdate de tu querida grey, te lo rogamos,
y sé nuestro abogado ante la Tríada eterna,
en cuyo honor entonen por el orbe los siglos todos
dignas alabanzas

Sobre este texto trabaja el compositor pero hemos de tener en cuenta varios hechos compositivos acordes a la manera de poner en polifonía textos himnódicos tan largos: que siguiendo la tradición no escribe polifonía para las ocho estrofas, sino que lo hará para dos, exclusivamente, las estrofas 3 y 6 y que reacciona así, porque debe de prever un tipo de interpretación en *alternatim* donde en ocasiones el coro cante al unísono una melodía, en ocasiones sea el órgano el que improvise sobre esa melodía y otras veces aparezca la polifonía.

Como veremos conforme avance el estudio, no parece evidente que Alonso Lobo haya creado su música desde un interés retórico, más bien al contrario, da la sensación de que su interés es intelectual, basado en una bella abstracción musical. Iremos poco a poco.

3.- La melodía de cantus firmus

Alonso Lobo compone su obra manteniendo la melodía del himno continuamente presente en su entramado polifónico, siendo esta melodía un “canto firme”, o como se conoce técnicamente, un cantus firmus. En esta ocasión, ese cantus firmus es la melodía del himno, una entonación única que siempre se repite en cada diferente estrofa soportando los nuevos textos de forma constante. Es decir, existe una melodía compuesta para la primera estrofa que es continuamente repetida con las demás estrofas. Esto funciona bien porque la rítmica del texto, al ser poético, es siempre igual y las mismas sílabas son siempre acentuadas cuando son repetidas y, por lo tanto, una única melodía puede ser válida para todas las ocho ocasiones en las que se cantan estrofas distintas.

1. Gen - tis His - pa - nae Pa - ter at - que Doc - tor,
 2. Dum - tu - as cu - rat so - ror al - ma cu - nas,
 di - - gna prae - cla - ri so - bo - les Se - ve - ri,
 lu - - - ci - da e - xa - men ve - ni - ens ab ae - thra -
 di - gne Le - an - - - dri, si - mi - lis - que san - cta
 vi - dit, in - fan - - - tis ni - ti - dis li - qua - re
 in - do - le, fra - ter.
 mel - la la - bel - lis.

Figura 1: transcripción de la melodía del himno y adecuación de los textos de las estrofas 1 y 2 del himno a San Isidoro compuesto por Alonso Lobo.

El 31 de diciembre de 1574 la catedral de Sevilla adopta el oficio romano siendo Cristobal de Rojas y Sandobal (1571-1580) arzobispo de Sevilla. Siguiendo las directrices del Concilio de Trento, en 1568 se publicó el nuevo Breviario y en 1570 el Misal, lo que trajo consigo una intensa actividad de escritura, iluminación, encuadernación y nueva composición, o adecuación, de melodías para las festividades. La melodía de este himno es de nueva composición o, quizá, una adaptaciones variada de una melodía preexistente. Como vemos en el ejemplo que sigue, en el que ofrecemos una transcripción de la melodía del himno acompañada del texto de la primera estrofa, se trata de una melodía con finalis en Re compuesta en un claro *protus auténtico*.

El estudio de la melodía, no de forma aislada sino en conjunción con el texto y su extrema organización rítmica, nos lleva a una especulación más compleja que también nos permite ver los elementos de composición utilizados por el creador de la misma y sus elaboraciones posteriores. La figura 2 muestra unas claras líneas de relación en el proceso compositivo que nos permiten ser conscientes de los siguientes aspectos:

- los versos 1 y 3 están relacionados muy directamente, en la medida que tras el comienzo del verso 1 (que curiosamente presenta un inicio simbólico que puede hacer referencia al dibujo de una cruz, como ocurriera en tantas obras), aparece un desarrollo en el verso 3 de la idea principal presentada en la sección central del verso 1, la cual continúa en una elaboración que incide en los límites melódicos del pasaje: Re, Fa y Do,
- los versos 2 y 4 presentan una evidentísima relación en su dibujo melódico inicial, heredero, sin duda, del inicio del verso 1, aunque menos trascendente al comenzar sobre la nota Fa, tercera del modo, y no sobre Re, tónica, y
- los finales de los cuatro versos también se encuentran íntimamente relacionados al describir una figura casi idéntica en su aspecto melódico, el descenso desde Sol a Re, variado levemente en la conclusión del segundo verso.

1. Gen - tis His - pa - nae Pa - ter at - que Doc - tor,
2. Dum tu - as cu - rat so - ror al - ma cu - nas,

di - gna prae - cla - ri so - bo - les Se - ve - ri,
lu - ci - da e - xa - men ve - ni - ens ab ae - thra

di - gne Le - an - dri, si - mi - lis - que san - cta
vi - dit, in - fan - tis ni - ti - dis li - qua - re

in - do - le, fra - ter.
mel - la la - bel - lis.

Figura 2: interrelación melódica entre las diferentes partes de la melodía del himno a San Isidoro puesta en polifonía por Alonso Lobo.

En otro sentido, también resulta de máximo interés la comparación del *cantus firmus* y la traslación y eventual modificación que de él hace Alonso Lobo cuando lo inserta en la melodía del *cantus* (voz más aguda de la polifonía, hoy diríamos soprano), en la estrofa 3, y del *cantus* y el *altus*

(segunda voz, que pudiera ser una contralto), en el pentasílabo final, en la estrofa 6. Lo excesivamente técnico de estos comentarios nos lleva a posponer su exposición para otra ocasión, pero dejemos constancia de que se trata de un trabajo reflexionado, serio y muy interesante, del que surgen nuevos elementos de relación entre partes y aspectos constructivos que denotan un uso más que consciente de los elementos empleados.

Como última valoración, resulta muy curioso constatar que el *cantus firmus* de cada una de las aparentes cuatro secciones de la obra, las que corresponden con cada uno de los versos, comiencen en el mismo compás: como hemos visto la primera comienza en el c. 3, la segunda en el c. 11, la tercera en el c. 19 y la última en el c. 30, siendo diferente el número de compases de cada estrofa por la intención que tiene el compositor de otorgar a la estrofa 6 una mayor trascendencia: 35 compases en la estrofa 3 y 38 en la estrofa 6.

4. Estudio de la armonía y el contrapunto y detalles de las secciones de cada una de las dos estrofas puestas en polifonía

En general se da una adecuación sencilla de la organización armónica de la obra en su relación con las características modales de la melodía de *cantus firmus* que la sustenta. Realmente es necesario entrar muy en detalle en el estudio armónico para encontrar diferenciaciones importantes en el uso de determinados acordes, de determinadas inversiones de los mismos o predilecciones por modelos armónicos cadenciales más o menos conclusivos usados tras una valoración de sus posibilidades significativas: más determinantes en momentos finales y menos determinantes en secciones de paso. Por lo demás, Lobo se preocupa por dar variedad armónica a sus estructuras, jugando con alternancias, allí donde le es posible, de funciones tonales significativas, lo que pone de manifiesto su dominio de la técnica y de sus posibilidades. Más evidente es el trabajo contrapuntístico.

La partitura polifónica está realizada a cuatro voces: *cantus, altus, tenor y bassus* y muestra una muy evidente dedicación de la obra a un coro de hombres, que interpretarían las tres voces más graves, completado

por un grupo de niños y falsetistas responsables de la interpretación del *cantus*⁷¹.

Centrando el discurso en la elaboración de las melodías, siempre muy cuidadas, resulta evidente cómo la inventiva contrapuntística de la partitura está muy elaborada y ofrece multitud de soluciones muy distintas. No vamos a mirar con detalle todas las opciones, en unas ocasiones porque se repiten procedimientos y en otras porque un examen tan exhaustivo podría ser muy agotador, aunque sí estudiaremos las líneas maestras de la obra sin dejar pasar aquellos elementos bellos y sutiles que la caracterizan. Como punto de partida estudiaremos los motivos melódicos utilizados, pasando después al estudio de cada sección.

Las ideas melódicas que se convierten en elementos de trabajo para la imitación melódica se reparten casi a partes iguales en dos grandes bloques: el primero integrado por melodías directamente derivadas de la línea melódica del *cantus firmus* o melodías de una cierta proximidad al *cantus firmus* y, el segundo, el que agrupa motivos de nueva construcción, completamente independientes.

Para entender mejor la belleza técnica de algunos pasajes veremos tres ejemplos: los versos 3 y 4 de la estrofa 3 y el verso 4 de la estrofa 6. El primer pasaje al que prestaremos atención es el del trabajo imitativo, casi canónico, que realiza Alonso Lobo en el verso 3 de la estrofa 3, sobre el texto *Qua pios pascis*. Resulta interesante ver la habilidad tenida por el compositor al lograr imitaciones casi estrictas de la melodía del *cantus firmus*. Es la única ocasión en la que plantea un trabajo de este estilo, también es verdad que éste es el momento en el que la línea melódica se convierte en más interesante. Todas las imitaciones están relacionadas pero, manifiestamente, hay dos bloques distintos trabajados, tal y como muestra la imagen.

⁷¹ Esta particularidad hace difícil la interpretación de la pieza para un coro actual, al presentar una parte de contralto bastante grave que, de hecho, en ocasiones se entrecruza con la parte de tenor cumpliendo funciones de este último sin que se espere una nueva significación musical fruto de la utilización de un timbre oscuro especial

The image shows a musical score for four voices: Contralto (C), Alto (A), Tenor (T), and Bass (B). The score is in 8/8 time and covers measures 16 to 24. The lyrics are Latin: 'men su - - - per - nae: Qua - pi - os pas - - - cis', 'na Qua - pi - os pas - - - cis', 'per - nae: Qua - pi - os pas - cis qua pi - - - os pas - cis sti - mulis.', and 'tráncaspe - ci - men su - per - nae: Qua - pi os pas - cis sti - mu'. Annotations include 'cantus firmus' in the Contralto part, 'imitación libre del c.f.' in the Alto and Tenor parts, and 'imitación casi estricta del c.f.' in the Bass part. A specific annotation 'sólo el descenso' is placed over the Tenor part in measure 22.

Figura 3: estudio contrapuntístico de los compases 16 a 24 de la estrofa 3 del himno a San Isidoro compuesto por Alonso Lobo.

A continuación, estudiaremos un pasaje de enorme interés, la conclusión de la estrofa 3 (que podemos ver en la figura 4), el trabajo que Alonso Lobo realiza sobre el texto: *pungis acutis*. Como expusimos anteriormente, el *cantus firmus* se mueve en ritmos binarios, sin embargo, el resto de voces lo hacen en ternario, generando un pasaje polirrítmico de excepcional complejidad y belleza. Todo surge del motivo ideado para musicalizar el texto realizado en compás ternario aprovechando el propio ritmo del texto: *Pun (1) – gis (2) a (3) – cu (1, 2) – tis (3)*. El pasaje se hace excepcional ya desde el principio en la medida que el *altus* entra en la cuarta parte del compás 27, el *bassus* en la cuarta del compás 28 y el *tenor* en la cuarta del compás 29 (acompañada en ese momento por una nueva entrada del *altus*) y, como cada una de estas entradas se producen en sitios distintos de un hipotético compás ternario, la polirritmia se complica inmensamente. Desde el compás 30 en adelante, *tenor* y *altus* se sincronizan enfrentándose a las apariciones del *bassus* que sigue apareciendo de forma libre. Esta especie de danza ternaria compuesta para la conclusión de la estrofa, como en tantas veces ocurre en muchos ejemplos (aunque sin la superposición de una voz en binario, en este caso el *cantus firmus*) llega a su final en el más puro estilo danzable, con una hemiolia secundada por las tres voces

En el deseo de variación del compositor, vemos como alterna la disposición de los materiales, de manera que la hemiolia es clara en las voces de *tenor* y *bassus* en el primer grupo (compases 31 y 32) y no tanto en el *cantus* mientras que en el segundo grupo es al revés, la hemiolia es clara en el *cantus* y compleja, de hecho repartida, en las voces de *tenor* y *bassus*.

Por último, es de resaltar el compás 34 como una situación rítmicamente rara, en la medida que la parte fuerte del nuevo grupo ternario comienza en la segunda parte del compás, quedando un valor flotante en la primera parte del compás. Este problema no se aclara en el resto de voces pero sí resulta ser un hecho querido y no fortuito en la medida que comprobamos como en el compás 33 se hace presente ese ritmo en el *bassus* (silencio de negra y ritmo ternario) y en el compás 35 en el *tenor*, de manera que suena consecutivamente en los compases 33, 34 y 35, en voces distintas.

5.- Últimas estimaciones sobre la organización formal de la partitura

De todo lo expuesto se ha manifestado de forma clara una intencionalidad definida a la hora de plantear la estructura formal, si bien es cierto que no hemos entrado en el detalle de todas las piezas, por razones de tiempo. De todas formas, podemos confirmar que Lobo reserva procedimientos distintos pero con intencionalidades similares en los tres himnos. El *cantus firmus*, el plan armónico y el plan contrapuntístico, a pesar de los múltiples encabalgamientos a los que éste último nos somete a lo largo de la partitura, muestran una unidad evidente de concepto a la hora de trabajar las dos estrofas polifónicas, tercera y sexta, la cual luego desarrolla sus propias particularidades lo que conlleva una idea meditada y equilibrada de unidad y variedad. No vamos a resumir ahora todo lo expuesto pues ya hemos dedicado muchas líneas a aspectos que ya deben haber quedado suficientemente claros, tan sólo nos vamos a preocupar de un elemento más: la numerología de la pieza.

Es excepcionalmente llamativo que los diferentes versos del *cantus firmus* comiencen en las dos estrofas en los mismos compases:

- verso 1: compás 3 en la estrofa 3 y compás 3 en la estrofa 6;
- verso 2: compás 11 en la estrofa 3 y compás 11 (con anacrusa) en la estrofa 6;
- verso 3: compás 19 en la estrofa 3 y compás 19 en la estrofa 6; y
- verso 4: compás 30 en la estrofa 3 y compás 30 en la estrofa 6.

Igualmente, resulta llamativo que las dos piezas tengan 35 compases hasta la conclusión del *cantus firmus*. La estrofa 6 cuenta con 38 compases, pero ya hemos visto que es resultado de una ampliación de la cadencia final, que se da una vez concluido el *cantus firmus*, que finaliza en el compás 35.

Este planteamiento numerológico tan estricto lleva a poder imaginar el trabajo de composición de Alonso Lobo, muy lejos de la improvisación o de la búsqueda sobre la marcha de soluciones armónicas y contrapuntísticas. Más bien, parece que lo primero que debió hacer nuestro compositor fue disponer las partes en una tabla en la que resaltaban los números 3, 11, 19 y 30. Por el estudio de otras muchas partituras de diferentes épocas, estilos y géneros, desde el Renacimiento hasta hoy, desde la música de cámara hasta la sinfónica (y también en la polifonía renacentista, por ejemplo, el motete *Magi viderunt stellam* de Tomás Luis de Victoria), sabemos que el *número áureo* está presente en una elevadísima cantidad de partituras⁷². Por ello, hemos realizado un análisis desde esta perspectiva llegando a unas ciertas conclusiones, en la medida que se dan una serie de concordancias.

Puesto que la unidad de parte es la blanca, creo que todo será mejor si los cálculos los hacemos en función de cantidad de blancas, que convertiremos en compases cuando nos sea necesario. Si bien el último

⁷² Son numerosos los casos de partituras que hemos estudiado, ya no las posibles referencias de otros autores, podemos citar muchas obras de Bach, Mozart, Beethoven, Mendelssohn, Brahms, Bruch, Bartok, etc., algunos casos muy conocidos y otros muy desconocidos pero no menos ciertos.

compás es el 35, la última nota escrita es una blanca, por lo que en total de blancas de la pieza es: 69.

Si dividimos 69 entre 1.6, obtenemos 43.12, lo que equivale, multiplicando por 2, al compás 21 y medio, cantidad que nada tiene que ver con ninguno de los valores que observamos en la partitura, pero si tenemos en cuenta que el *cantus firmus* empieza a sonar en el compás 3 y restamos dos compases de los diferentes resultados, es decir, 4 blancas, entonces las cosas cambian mucho. Veamos todos los resultados:

- $69(\text{ñ}) / 1.6 = 43.12$, despreciando los decimales, obtenemos 21.5 compases, Si restamos 4 blancas, es decir, 2 compases, obtenemos 39, o lo que es lo mismo, 19.5 compases y es en la segunda mitad del compás 19 donde comienza a entonar el *cantus firmus* el tercer verso en ambas ocasiones. Es decir, en este lugar trascendente como ya hemos visto a nivel contrapuntístico (cánones en la estrofa 3) y armónico (cambio de tonalidad de Sol a Re en la estrofa 6) se efectúa la división principal de la pieza en dos amplias secciones;

- $43(\text{ñ}) / 1.6 = 26.875$, despreciando los decimales, obtenemos 13 compases y $13 - 2 = 11$, compás en el que comienza a entonar el *cantus firmus* el texto del segundo verso.

- $69(\text{el total de blancas}) - 43$ (las blancas de la sección más amplia) = 16, número total de blancas que ocupan los versos tercero y cuarto.

- $26(\text{ñ}) / 1.6 = 16.25$, despreciando los decimales, obtenemos 8 compases, y 21.5 (compás obtenido en la primera cuenta) + $8 = 29.5$. En esta ocasión el número no sale tan exacto, la estrofa 3 tiene el inicio del *cantus firmus* en la segunda negra del compás 30, que equivaldría a 30.25, y la estrofa 6 en la tercera negra del compás 30, que equivaldría a 30.5, como inicio para el cuarto verso. En todo caso, es poca la distancia entre el valor obtenido matemáticamente y lo que nos dice la partitura.

Sin ánimo de parecer excesivos con nuestros cálculos ni de aparentar querer que los números salgan según unos supuestos intereses, que en nada perseguimos, es posible seguir los estudios numéricos dentro de los versos y su musicalización en el *cantus firmus* y llama la atención que:

- las 15 blancas del verso 1 se dividen en 9, para el primer hemistiquio, más 6 para el segundo y $15/1.6 = 9.375$,
- las 15.5 blancas del verso 2 se dividen en 7.5 y 8, y no cuadran con nuestros cálculos,
- las 19 blancas del verso 3 se dividen en 11 y 8 y $19/1.6 = 11.87$,

En definitiva, parece evidente que la proporción áurea⁷³ está en el pensamiento de nuestro autor, lo que refleja un nivel más de preocupación constructiva excepcional.

Tanta complejidad puede abrumar y parece incomprensible, pero debemos tener en cuenta que se dan en Lobo prodigios técnicos inmensos como son:

- el motete *Ave María* a 8 voces en el que hay cuatro voces que actúan a lo largo de toda la obra en canon con respecto a las cuatro primeras en aparecer, es decir, la voz 5, por orden de aparición está en canon con la 1, la voz 6 con la 2, etc. Este trabajo lo encontramos en otra obras de compositores españoles como Francisco Guerrero, en su motete *Pater noster*, también a 8 voces, y Tomás Luis de Victoria en algunos pasajes de su misa *Simile est regnum coelorum*, o
- la elaboración de cánones enigmáticos. Sobre estos afirma el Padre Soler en su tratado *Llave de la modulación*: “Es una manera de decir oscurísima, que conviene más al adivinar, que al especular. Es en la música el Enigma, la composición más difícil de conocer, que todas las demás: la razón es, porque siempre lleva una cosa encubierta, o más; y estas, como son conforme al antojo del compositor, sin depender de regla alguna, de aquí es, que nunca se puede decir: De esta manera se aciertan”⁷⁴. En definitiva, se trata de una

⁷³ Son muchos los tratados que hablan de esta proporción y su aplicación en las artes como elemento de construcción. Recomendamos el libro de LIVIO, Mario [2002]: *La proporción áurea. La historia de phi, el número más sorprendente del mundo*, Ariel, Barcelona, 2006.

⁷⁴ SOLER, Antonio: *Llave de la modulación*, Joachin Ibarra, Madrid, 1762, pp 192 y ss. Obra de acceso gratuito en internet en: [https://imslp.org/wiki/Llave_de_la_modulacion_y_antiguedades_de_la_musica_\(Soler%2C_Antonio\)](https://imslp.org/wiki/Llave_de_la_modulacion_y_antiguedades_de_la_musica_(Soler%2C_Antonio)).

obra o parte de una obra, en la que el compositor pone un acertijo al intérprete, y sólo resolviéndolo será capaz de encontrar las notas adecuadas que permitirán la interpretación de la obra. Así ocurre en los dos Hosanna de la misa *Prudentes vírgenes*, a 4 voces. En el primero de ellos escribe: “*Cantus secundus vadit et venit, sed de minimis non curat. Idem Tenor in octavam cancrizando*”, es decir: la voz denominada cantus secundus, va y viene, pero de las mínimas no se preocupa; igualmente, el tenor en octava cancrizando.

Como se puede observar, existe un gusto por lo complejo, heredado de circunstancias antiguas que reviste de una belleza exclusiva a la obra, tomada ésta desde un punto de vista distinto. Las dudas sobre la veracidad de los números que acabo de exponer y el uso de la sección aurea se despejan cuando estudiamos los himnos a las santas Justa y Rufina y san Hermenegildo de este mismo autor, en los que se repiten procesos similares.

Es sin duda descomunal el trabajo y los secretos que encierran estas partituras que, desde ahora, les invito a que escuchen con cautela, intentando no pensar sólo en la belleza de las afinaciones de los cantantes y sus gestos expresivos, pues existen muchas otras opciones expresivas o cargadas de mensajes, a tener en cuenta y valorar.

Queda, creo, demostrado que existe una unidad de criterio compositivo y que la utilización de la sección aurea es una realidad completa y consciente en nuestro autor que debe convencer e impresionar a todos y no sólo a mí, que ya me tiene sorprendido desde hace mucho tiempo.

El famoso musicólogo Robert Stevenson, en diferentes ocasiones, propone una identidad entre los elementos expresivos de Alonso Lobo y los del Greco y ciertamente, son muchas las ocasiones en las que recurrimos a otras artes para poder visualizar la música y comprenderla. Sin entrar ahora en más detalles, quizás fuera bueno ver uno de sus más afamados cuadros y olvidándonos de lo superficial, es decir, del pretexto narrativo, preguntarnos por el resto de elementos técnicos que confieren la magnificencia que tiene esta increíble obra. ¿De verdad que entendemos todo lo que está ahí pintado?

“LA SISTEMATIZACIÓN FORMAL DE LAS ETIMOLOGÍAS EN LA OBRA DE ISIDORO DE SEVILLA”

Miguel Rodríguez-Pantoja

Catedrático de Latín de la Universidad de Córdoba

Como resumen y colofón del trabajo publicado con el título «La auténtica ‘etimología’ en la obra de Isidoro de Sevilla», en San Isidoro de Sevilla en Sevilla, coordinado por J. Sánchez Herrero. Sevilla: Ed. Universidad de Sevilla, 2018, pp. 71-85, propongo una más pormenorizada sistematización de lo esencial allí aportado.

1. Fundamentos teóricos

Mucho se ha escrito sobre el concepto de etimología que tenía Isidoro y con él sus contemporáneos. Desde el punto de vista teórico partimos de los párrafos que le dedica en el libro I, donde trata sobre la Gramática (1,29,1-2)⁷⁵:

Etymologia est origo uocabulorum, cum uis uerbi uel nominis per interpretationem colligitur. Hanc Aristoteles σύμβολον, Cicero adnotationem nominauit, quia nomina et uerba rerum nota facit exemplo posito; utputa ‘flumen’ quia fluendo creuit, a fluendo dictum. 2 Cuius cognitio saepe usum necessarium habet in interpretatione sua. Nam dum uideris unde ortum est nomen, citius uim eius intellegis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est. Non autem omnia nomina a ueteribus secundum naturam inposita sunt, sed quaedam et secundum placitum.

La etimología es el origen de las palabras, en cuanto que mediante su interpretación se deduce el valor de un verbo o un nombre. Aristóteles la denominó symbolon, Cicerón adnotatio porque, una vez establecido un

⁷⁵ Para el libro I sigo la edición clásica de W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum siue Originum*. Oxford: Oxford University Press, 1911.

modelo, nota⁷⁶ los nombres y los verbos que expresan la realidad; por ejemplo, flumen («río»), así llamado a partir de fluere («fluid»), porque fluyendo crece. El conocimiento de la etimología tiene a menudo un uso necesario en su propia interpretación. Pues tan pronto como ves de dónde procede un nombre, entiendes con más rapidez su valor. En efecto, conocida la etimología, es más fácil el examen de cualquier cosa. Por otra parte, no todos los nombres fueron puestos por los antiguos conforme a su naturaleza, sino que algunos los pusieron según les vino en gana.

Señalemos que la definición académica de ‘etimología’ coincide en parte con estos planteamientos: «Origen de las palabras, razón de su existencia, de su significación y de su forma». Ahora bien, ya que hemos abierto el DLE, salta a la vista que a las Etimologías en concreto les cuadra mejor el término actual de ‘enciclopedia’, más amplio, en sus dos acepciones: 1. «Conjunto orgánico de todos los conocimientos» y, específicamente, 2. «Obra en que se recogen informaciones correspondientes a muy diversos campos del saber y de las actividades humanas».

2. Técnica de trabajo

Isidoro, como buen investigador, recopila la información a su alcance, selecciona lo que considera adecuado a sus objetivos, lo organiza de manera coherente en virtud de unos presupuestos bastante más estructurados de lo que cabría pensar tras una ojeada superficial de la obra, añadiendo en ocasiones comentarios propios, y le da forma. Esto último lo hace, según el material que maneja, ya mezclando datos tomados de varios textos, ya reproduciendo uno de estos, con ligeras variantes, porque rehúye tomar más de veinte palabras seguidas del mismo original⁷⁷, en busca de ese estilo sentencioso que marcó una época y fue imitado a lo largo del tiempo por gran

⁷⁶ Aunque el derivado directo de adnotatio, ‘anotación’, tiene en español un significado menos amplio que el original, y aquí no encaja, se puede mantener la relación entre adnotatio y el verbo notare, toda vez que la primera acepción de ‘notar’ es «Señalar algo para que se conozca o se advierta» (Acad.).

⁷⁷ Véase mi edición crítica, con introducción, traducción y notas, *Isidori Hispalensis Etymologiae XIX. De naveis, edificios y vestidos*. Paris: Les Belles Lettres; Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 1995, p. 23.

número de autores, haciendo accesibles los textos a muchas personas, incluso las de escasa habilidad lectora.

3. Fuentes

Su base documental son los escritores cristianos y, con mayor frecuencia, sobre todo en las Etimologías y otras obras no estrictamente religiosas, los ‘clásicos’ latinos. A veces ofrece el nombre de un autor como garante de lo que afirma, repitiendo sus palabras o glosándolas en mayor o menor grado; en bastantes ocasiones, con el fin de dar al texto un marchamo de autoridad, ofrece citas que no aportan nada a lo dicho, como elemento ornamental, parangonable a lo que más tarde serían las ilustraciones. Sin duda estos textos en general no son producto de una lectura directa de las obras originales, sino que provienen en su mayoría de recopilaciones de diverso tipo⁷⁸. En cuanto al manejo de esas fuentes, es diverso según la documentación disponible. Resumamos grosso modo las líneas principales, comprobables cuando podemos conocer su existencia.

3.1. Manejo de los textos

El procedimiento más generalizado es la reproducción, literal o no, y por lo general, sin citar al autor, de los textos, sobre todo especializados en el asunto que se trata, aun cuando, como veremos, este aspecto se debe tomar en un sentido muy amplio. Al menos cabe deslizar dos variantes:

3.1.1. Un solo texto base

Isidoro, ya lo hemos adelantado, no suele reproducir un pasaje de cierta extensión sin retocarlo, siquiera mínimamente, buscando su adaptación al objetivo fundamental: que sea fácilmente legible e incluso memori-

⁷⁸ Son varios los intentos, con J. Fontaine a la cabeza (véase, por ejemplo, Isidore de Séville. *Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols, 2000, pp. 94 ss.), de buscar datos que permitan hacerse una idea de las obras a las que tenía acceso Isidoro. Pero no cabe ir más allá de una lista basada en conjeturas, como la que ofrece M. C. Díaz y Díaz en el estudio que precede a la edición bilingüe de J. Oroz Reta, M. A. Marcos Casquero, *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*. Madrid 2000 (<1982): Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 89-94.

zable. Ejemplificaremos con Plinio Segundo ‘el naturalista’⁷⁹, uno de los autores más saqueados en la enciclopedia⁸⁰ debido a la índole de su *Historia natural*, que abarca mucho más de lo que hace esperar su título⁸¹. En *Etim.* 19,6,2 leemos la siguiente información sobre el fuego⁸²:

Nihil est enim pene quod igne non efficiatur: alibi enim vitrum, alibi argentum, alibi plumbum, alibi mineum, alibi pigmenta, alibi medicamenta efficit. Igne lapides in aere soluuntur, igne ferrum gignitur ac domatur, igne aurum perficitur, igne cremato lapide caementa et parietes ligantur.

En efecto; apenas hay nada que no se haga con fuego: él hace en unos sitios el vidrio, en otros la plata, en otros el plomo, en otros el minio, en otros los tintes, en otros las medicinas. Con fuego se funden los minerales en bronce, con fuego se prepara y se moldea el hierro, con fuego se forma el oro; con piedra quemada al fuego se ligan cimientos y paredes.

Plinio dice (*Hist. Nat.* 36,200):

Succurrit mirari nihil paene non igni perfici. Accipit harenas, ex quibus alibi vitrum, alibi argentum, alibi minium, alibi plumbi genera, alibi pigmenta, alibi medicamenta fundit. Ign<i> lapides in aes soluuntur, igni ferrum gignitur ac domatur, igni aurum perficitur, igni cremato lapide caementa in tectis ligantur.

⁷⁹ Llamado generalmente, a mi juicio con menos propiedad, ‘Plinio el viejo’ para distinguirlo de su sobrino ‘Plinio el joven’.

⁸⁰ Solo en el libro XVI de las *Etimologías* se superan holgadamente los trescientos pasajes procedentes de este autor, según el índice de fuentes que cierra la edición de J. Feáns Landeira, *Isidorus Hispalensis Etymologiae XVI. De las piedras y de los metales*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

⁸¹ Sigo la edición crítica de L. Ian y C. Mayhoff, *C. Pinius Secundus, Naturalis historia*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1967.

⁸² El texto pliniano sigue estando detrás de buena parte del capítulo (véase *Isidori Hispalensis Etymologiae XIX*, citado, p. 84), pero me limito a estas líneas en la idea de que serán suficientes para ejemplificar lo que estamos tratando.

Aparte de la preferencia por *alibi*, forma contracta mucho más usual que *aliubi*, se observa la sustitución de *plumbi* genera por *plumbum*, a la búsqueda de un mayor paralelismo formal con lo que precede, y el uso de *efficit* por *fundit*, que permite cerrar todo el sintagma con el mismo verbo que lo abría. En cuanto a la parte final, el problema es de léxico: en latín clásico *caementum* significa «piedra no labrada» (la cual, según el texto de Plinio, en las construcciones es cohesionada mediante la que se ha calcinado al fuego), pero Isidoro recoge precisamente el significado del derivado directo ‘cimiento’ (que no encaja aquí y es el que pasa a romance, alternando con ‘fundamento’), en 19,10,2, y también, por si había dudas, en 15,8,1: *Fundamentum dictum quod fundus sit aedificii. Idem et caementum a caedendo dictum: «El fundamento se llama así porque es el fondo del edificio. También se le dice cimiento (caementum) a partir de cortar (caedere)».*

3.1.2. Un texto base con uno o varios introducidos en él

Por ejemplo, Etim. 19,10,12 *Nigri silices optimi, quibusdam in locis et rubentes. Albi silices contra uetustatem incorrupti: idem et in monumentis scalpti et incorrupti permanent, quibus ne ignis quidem nocet; nam ex his etiam formae fiunt, in quibus aera funduntur: «Los mejores sílices son los negros, también los rojizos en algunos lugares. Los sílices blancos resultan incorruptibles contra el paso del tiempo, y así incorruptibles permanecen, incluso esculpidos en los monumentos; ni siquiera el fuego los daña, pues con ellos se hacen hasta los moldes donde se funden los bronce».*

Detrás está Plinio (*Hist. Nat.* 36,168-169): *Nigri silices optimi, quibusdam in locis et rubentes. Nonnusquam uero et albi, [...] quibus ne ignis quidem nocet. Idem et in monumentis scalpti contra uetustatem quoque incorrupti permanent; ex iis formae fiunt, in quibus aera funduntur; el inciso quibus ne ignis quidem nocet procede en último término de Vitruvio, muerto a finales del siglo I a. C., 2,7,3 neque ignis tactus potest nocere.*

3.1.3. Una especie de mosaico donde se mezclan partes tomadas de diversos autores, abstracción hecha de su cronología y su carácter pagano o cristiano

Así, en Etim. 17,7,47, vemos acumuladas fuentes directas e indirectas, sin que en ocasiones sea posible rastrear el camino que siguieron hasta llegar a la obra isidoriana:

Así, en Etim. 17,7,47, vemos acumuladas fuentes directas e indirectas, sin que en ocasiones sea posible rastrear el camino que siguieron hasta llegar a la obra isidoriana:

Salix dicta quod celeriter saliat, hoc est uelociter crescat, arbor lenta, uitibus habilis uinciendis. Cuius seminis hanc dicunt esse naturam ut, si quis illud in poculo hauserit, liberis careat; sed et feminas infecundas efficit. Populus autem et salix et tilium mollis materiae sunt et ad sculpturam aptae.

El sauce (*salix*) recibe este nombre porque salta (*salit*) con rapidez, o sea, crece velozmente; un árbol flexible apropiado para sujetar las viñas. Su semilla, según dicen, es de tal naturaleza que, si alguien se la bebe, echada en una copa, no tiene hijos; y también vuelve estériles a las mujeres. Por otra parte, la madera del álamo, la del sauce y la del tilo es blanda y apropiada para la escultura.

La etimología, que Festo, a finales del siglo II, califica ya de risible, remonta, según él, a Verrio Flaco, gramático de época augustea (p. 329,28L): *Salicem idem uirgulti genus, non arboris dicit, et ridicule interpretatur dictam, quod ea celeritate crescat, ut salire uideatur*: «Este mismo (Flaco) llama *salix* a un tipo de mata, no de árbol, y entiende ridículamente que recibe el nombre porque crece con rapidez, de forma que parece saltar». No obstante, Servio, casi dos siglos más tarde, sigue dándola por buena en su comentario al virgiliano (Égl. 1,54) *salicti* («del sauzal»): *uirgulti genus, eo quod salit et surgit cito*: «un tipo de matorral, porque salta y se desarrolla deprisa». La frase que sigue procede de Ambrosio, Hexameron 3,13,53: *salix lenta, uitibus habilis uinciendis*⁸³. Por cierto, el género *salix* incluye árboles, pero también matas.

⁸³ Ya Catón (234-149 a. C.) decía en su tratado Sobre la agricultura 6,4, *salicem graecam circum harundinetum serito, uti siet qui uineam alliges*: «siembra sauce griego en torno al cañaveral para que haya con qué sujetar la viña».

En cuanto al supuesto poder esterilizador de la semilla del sauce para el varón, está señalado por Claudio Eliano, que vivió aprox. entre 170 y 235 y es autor de una obra en griego sobre la naturaleza de los animales (4,23), de cuyo intermediario hasta Isidoro no tenemos noticia. Por lo que se refiere a la mujer, es señalada por Plinio (Hist. Nat. 16,110) y Servio (Geórg. 2,48) semen esum salicis dicitur infecunditatem mulieribus gignere: «se dice que la semilla del sauce ingerida produce infecundidad a las mujeres».

La frase final parece tomada del Tratado de agricultura de Paladio (siglo IV) 12,15,2 *Populus utraque et salix et tilia in sculpturis necessariae*. La información está ya en Vitruvio: 2,9,9 *Populus alba et nigra, item salix, tilia, cum non sint dura terreni mixtione, propter raritatem sunt candida et in sculpturis commodam praestant tractabilitatem*: «El álamo blanco y el negro, así como el sauce y los tilos, al no ser duros por la dosis de tierra que tienen, son moldeables debido a su porosidad y ofrecen una cómoda manipulación en las esculturas».

4. Autores mencionados

Su aparición depende con mucha frecuencia de que estén en las fuentes. Destaca Virgilio, citado más de doscientas cincuenta veces, por delante incluso del conjunto de las Sagradas Escrituras, que no llega a doscientas. Muy por detrás les sigue Lucano, cuyo origen bético debe de haber influido en ello, con cuarenta y cinco, quince de las cuales, ciertamente, se concentran en un solo libro, el 12, caps. 4 (las serpientes), a partir, sobre todo, del pasaje 9,711-737 de la *Farsalia*, que proporciona diez, y 7 (las aves). Prácticamente la misma cantidad proceden de Cicerón, que es mencionado más de treinta veces en el libro 2, donde se estudia la retórica y la dialéctica. La lista es larga y no merece la pena detallarla aquí; baste decir que hay una apreciable presencia de autores tan dispares como Plauto y Terencio, Lucrecio, Ovidio o Marcial, entre los poetas, y solo algún prosista, además de Cicerón, como el historiador Salustio.

Respecto a Marcial, el otro hispano de la lista, parece evidente que Isidoro tenía un conocimiento directo al menos de parte de su obra, pese a la temática: reproduce más de una docena de versos, y además lo utiliza en los que escribió al parecer para presidir los anaqueles de la biblioteca episcopal.

5. Citas

Cuando se mencionan los nombres de los autores y, si son prosistas con diversas obras, también los de estas, la casuística es asimismo diversa.

5.1. Como fuente genérica, sin reproducir las palabras literales del autor

A pesar del muy abundante recurso a la obra de Plinio, su nombre aparece como garante de unas pocas noticias, todas en el libro 12, dedicado a los animales. Sirva de muestra 12,2,9 *Nam Plinius dicit animalia cum acutis unguibus frequenter parere non posse; uitiantur enim intrinsecus se mouentibus catulis*: «Pues Plinio dice que los animales con uñas agudas no pueden parir frecuentemente; en efecto, son dañados al moverse los cachorros dentro». La fuente es Servio (Geórg. 2,151) *ut enim dicit Plinius, animalia haec, quae sunt cum acutis unguibus, frequenter parere non possunt; uitiantur enim intrinsecus se mouentibus pullis*, con un cambio léxico: el de *catulus*⁸⁴ por *pullus*, fácil de identificar por la forma con nuestro ‘pollo’, que es descrito así más adelante (12,7,5): *Pulli dicuntur omnium auium nati; sed et animalium quadrupedum nati pulli dicuntur, et homo paruus pullus. Recentes igitur nati pulli, eo quod polluti sint*: «Pulli (‘pollos’) se llaman las crías de todas las aves; pero también se llaman pulli las crías de los cuadrúpedos y pullus el humano pequeño. Así, recién nacidos, pulli, porque están polluti (‘manchados’)».

La etimología real no tiene mucho que ver con la polución, pero no se descarta que comparta raíz con *puer*, «niño»⁸⁵. El texto de Plinio se refiere a la leona: *Hist. Nat. 8,43 semel autem edi partum, lacerato unguium acie utero in enixu, uolgum credidisse uideo*: «Según veo, el vulgo cree que pare una sola vez, al haberse desgarrado su útero en el parto con la punta de las garras».

⁸⁴ Que da en español ‘cachorro’, voz aplicable solo a las crías del perro y algunos mamíferos.

⁸⁵ Véase A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1967, p. 544.

5.2. Literales

5.2.1. De un texto extenso, reproducido parcialmente al pie de la letra

A lo largo de las Etimologías está muy presente la obra de Agustín de Hipona. Pero su nombre consta una sola vez, además en el libro 16, que trata un asunto nada religioso, las piedras y los metales: 4,2 cuius tanta uis est, ut refert beatissimus Augustinus, quod quidam eundem magnetem lapidem tenuerit sub uase argenteo, ferrumque super argentum posuerit, deinde subtermouente manu cum lapide ferrum cursim desuper mouebatur: «cuya fuerza es tan grande que, según cuenta el bienaventurado Agustín, tras sujetar alguien esta piedra imán bajo una vasija de plata y colocar un hierro sobre la plata, moviendo luego la mano por debajo, el hierro se movía encima siguiendo su curso».

La fuente es Ciudad de Dios 21,4, donde su autor refiere que Severo de Milevi,

Se ipsum [...] uidisse narrauit, quem ad modum Bathanarius [...] eundem protulerit lapidem et tenuerit sub argento ferrumque super argentum posuerit; deinde sicut subter mouebat manum, qua lapidem tenebat, ita ferrum desuper mouebatur atque argento medio nihilque patiente concitatissimo cursu ac recursu infra lapis ab homine, supra ferrum rapiebatur a lapide.

Contó que él en persona había visto cómo Batanario sacó un imán⁸⁶, lo sostuvo bajo algo de plata y puso un hierro encima de la plata; luego, a medida que por debajo movía la mano con la que sostenía el imán, por encima se movía el hierro y, sin que la plata interpuesta sufriera nada, siguiendo un rápido curso de ida y vuelta, debajo era arrastrado el imán por el hombre, encima el hierro por el imán.

⁸⁶ Aunque el texto agustiniano dice regularmente lapis, aquí, claro está, se refiere al magnes lapis o sea, el imán, como hace Isidoro.

5.2.2. Como confirmación de lo dicho en el texto, tomado del mismo autor

Tal sucede, por ejemplo, en Etim. 18,2-3⁸⁷, con doble cita de Cicerón, que además de ratificar lo dicho antes, añade datos:

Iniustum bellum est quod de furore, non de legitima ratione initur. De quo in Republica Cicero dicit: “Illa iniusta bella sunt quae sunt sine causa suscepta. Nam extra ulciscendi aut propulsandorum hostium causa bellum geri iustum nullum potest.” Et hoc idem Tullius paruis interiectis subdidit: “Nullum bellum iustum habetur nisi denuntiatum, nisi dictum, nisi de repetitis rebus”.

La guerra injusta es la que parte de un desatino, no de un motivo legítimo. Acerca de ella dice Cicerón en Sobre la república (3,35): «Son injustas aquellas guerras que se entablan sin motivo. Pues no se puede hacer ninguna guerra justa si no es por motivo de venganza o expulsión de los enemigos». Y añade esto tras un pequeño espacio: «No se considera justa ninguna guerra si no ha sido anunciada, declarada, para reclamar alguna cosa».

5.2.3. De un texto breve, sobre todo poético, utilizado como información

Es el caso, entre otros, del pasaje donde se habla de la historia de la cuadriga (18,34,1), procedente de Virgilio, Géorg. 3,113-114:

Erictonius autem, qui regnavit Athenis, primus quattuor equos iunxisse fertur; sicut Vergilius auctor est dicens:

Primus Erictonius currus et quattuor ausus
iungere equos rapidusque rotis insistere uictor.

⁸⁷ Que tomo, al igual que todos los de este libro, de Isidorus Hispalensis Etymologiae XVIII. De bello et ludis. Introducción, traducción y notas de J. Cantó Llorca, Paris: Les Belles Lettres, 2007.

Erictonio, que reinó en Atenas, afirman que fue el primero en uncir cuatro caballos, como informa Virgilio diciendo:

Fue Erictonio el que osó uncir a un carro, el primero,
cuatro caballos y, victorioso, a marchar sobre ruedas.

5.2.4. Citas, poéticas o no, usadas para ejemplificar lo dicho en una información

Así, en 18,2,7 se habla de las formas de destruir un ejército, aportando palabras, una vez más, de Servio⁸⁸ y citas de Salustio (frg. inc. 6 de las Historias⁸⁹) y Eneida, 1,69-70, sin repetir literalmente los vocablos definidos en el lema:

Duobus autem generibus deletur exercitus: aut internicione aut dispersione. Sallustius, «Hostes» inquit, «oppressi aut dilapsi forent». Sic et utrumque Vergilius. Internicione:
... submersaque obrue puppis.

Dispersione:
aut age diuersos et dissice corpora ponto.

Por otra parte, un ejército se elimina de dos maneras, o por exterminio o por dispersión. Salustio dice: «que los enemigos fuesen aplastados o desperdigados». Así, en Virgilio ambas cosas. Por exterminio:

... y destruye, hundidas, sus naves.

Por dispersión:
o sepáralos y en el mar desparrama sus cuerpos».

5.2.5. Citas poéticas añadidas como ‘adorno’

⁸⁸ Eneida 1,70 duobus enim generibus deletur exercitus, aut internecone aut dispersione.

⁸⁹ B. Maurenbrecher, C. Salusti Crispi Historiarum reliquiae. Stuttgart: B. G. Teubner, 1966 (<1841).

Su presencia no aporta nada a lo dicho en el texto. Es el uso más frecuente. Tomo al azar esta, de Etim. 5,31,3:

Noctem autem fieri, aut quia longo itinere lassatur sol, et cum ad ultimum caeli spatium peruenit, elanguescit ac tabefactus efflat suos ignes; aut quia eadem ui sub terras cogitur qua super terras pertulit lumen, et sic umbra terrae noctem facit. Vnde et Vergilius (En. 2,250-251):

ruit Oceano nox,
inuoluens umbra magna terramque polumque.

Así, se produce la noche, bien porque el sol se cansa de su largo recorrido y, cuando llega al último espacio del cielo, languidece y, fundido, exhala sus rayos, bien porque bajo la tierra se concentra con la misma fuerza con la que emitía su luz sobre la tierra, y así la sombra de la tierra hace la noche. De ahí Virgilio:

cae al Océano la noche
envolviendo con una gran sombra la tierra y el cielo.

El editor señala que la fuente de este texto remonta a Lucrecio 5,650-655:

At nox obruit ingenti caligine terras
aut ubi de longo cursu sol ultima caeli
inpulit atque suos efflauit languidus ignis
concussos itere et labefactos aëre multo
aut quia sub terras cursum conuortere cogit
uis eadem supra quae terras pertulit orbem.

Excepcionalmente reproduzco una versión ajena, la de A. García Calvo, de quien tanto aprendí en este apasionante ejercicio de la traducción rítmica⁹⁰:

⁹⁰ Lucrecio, *De rerum natura*. De la Realidad. Edición crítica y versión rítmica de Agustín García Calvo. Zamora: Lucina, 1997, p. 424.

Mas, si la noche la tierra recubre en vasta tiniebla,
es o que el sol de su largo camino a la última puerta
del cielo tocó y fatigado espiró sus fuegos y fuerzas
ajetreadas del viaje y del mucho aire maltrechas
o bien que le obliga a tornar bajo tierra atrás su carrera
el mismo poder que su disco llevó por sobre la tierra.

5. En fin, no faltan ocasiones en las que el autor habla por propia experiencia, informando de algo que conoce de primera mano.

Merece la pena traer aquí, para terminar, el pasaje, que también comenté en otro lugar⁹¹, donde Isidoro explica el nombre originario de Sevilla y luego relaciona el que tenía en su época, Hispalis, ¡con unos palos! Están en 15,1,71, que dice:

Hispalim Caesar Iulius condidit, quam ex suo et Romae urbis uocabulo Iuliam Romulam nuncupauit. Hispalis autem a situ cognominata est, eo quod in solo palustri suffixis in profundo palis locata sit, ne lubrico atque instabili fundamento cederet.

Hispalis fue fundada por Julio César, que le dio el nombre de *Julia Rómula* a partir del suyo propio y del de la ciudad de Roma. Por otra parte, se la llamó *Hispalis* debido a su emplazamiento, pues se asentaba sobre palos fijados profundamente en un suelo pantanoso, a fin de que no cediera sobre esa base resbaladiza e inestable.

En lo del nombre primitivo de la Hispalis romana y la intervención de César no hay ningún error⁹². Sí, muy evidente sin duda, atendiendo al concepto aceptado hoy de etimología, en la relación Hispalis - his palis. Ahora bien, podemos comprobar que el metropolitano hispalense parece hablar

⁹¹ Véase «La obra de Isidoro...», p. 107.

⁹² En la «La obra de Isidoro...», p. 113, recogía las significativas palabras de A. Blanco Freijeiro, Historia de Sevilla. La ciudad antigua (de la prehistoria a los visigodos). Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de publicaciones, 1984, p. 105: «En la Sevilla visigótica había monumentos romanos más que suficientes para que Isidoro conociese el nombre completo de la ciudad: Colonia Iulia Romula Hispalis».

por experiencia propia, según se deduce de este texto, que no admite discusión, escrito por A. Blanco Freijeiro⁹³:

Pero ello no obsta para que Isidoro, mucho más experto que nosotros de la Sevilla romana, que tenía entera ante sus ojos, anduviese en lo cierto al decir que sus casas, o por lo menos algunas de ellas, llevaban postes en la cimentación. Así se ha comprobado al construir un popular cine en la calle Sierpes, donde según Collantes de Terán⁹⁴ «se encontraron pilotes de pino de 1,50 m. de longitud aguzados por su extremo inferior, regularmente clavados en el subsuelo arenoso, y que evidentemente sirvieron para consolidar la cimentación de algunos edificios que se sucedieron en aquel lugar». De algo parecido hay constancia posterior en la Plaza de San Francisco⁹⁵. En ambos casos se trata de zonas próximas al brazo del Guadalquivir, que en época de las riadas modernas recorría la calle de Tetuán y Plaza Nueva.

⁹³ Historia de Sevilla... p. 106.

⁹⁴ F. Collantes de Terán, Contribución al estudio de la topografía sevillana en la Antigüedad y en la Edad Media según los más recientes hallazgos arqueológicos. Sevilla: Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, 1956, p. 16.

⁹⁵ J. de M. Carriazo, Protohistoria de Sevilla. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1974, pp. 58-59.

III JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

22 de abril de 2016

LUGAR

Sala Antonio Machado. Fundación Cajasol

“MEMORIA Y RELIQUIAS EN LA CASTILLA MEDIEVAL: DE SAN ISIDORO AL ARCA SANTA DE OVIEDO (SIGLOS XI-XII)”⁹⁶

Ariel GUIANCE

Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Córdoba (Argentina) y Director de CONICET

El tema de las reliquias se ofrece como una de las innovaciones más significativas desarrolladas por el cristianismo desde el punto de vista litúrgico, histórico y doctrinario. Desde temprano, éstas se convirtieron en testimonios de fe, de integración social (en la medida en que agrupaban a su alrededor a todos aquellos que las veneraban) y, sobre todo, de preservación de un recuerdo –aquél que conservaba las peripecias de la vida y la muerte de los seres a quienes correspondían esos restos–. Tales atributos hicieron que las reliquias se insertaran en el complejo entramado de la construcción de una memoria (tanto individual como colectiva), que se buscaba anclar en el pasado pero que se reactualizará de manera permanente en el presente, por lo común en función de ciertas necesidades del momento o futuras.

Recordemos que, para el pensamiento medieval, el recuerdo y la memoria (ya sea de sucesos verídicos o ficticios) no sólo tienen una función

⁹⁷ Este texto expone sintéticamente la conferencia dictada en el marco de las jornadas sobre San Isidoro de Sevilla celebradas en esa ciudad en abril de 2016. La versión completa de este trabajo fue publicada en el libro coordinado por José SÁNCHEZ HERRERO, *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2018, pp. 203-223, al que remito para mayores detalles.

evocadora sino —y esto me parece fundamental subrayarlo— también son paradigmas de conocimiento. Se trata de un concepto que proviene del mundo clásico⁹⁷, desarrollado en su momento por San Agustín y resumido por San Isidoro de Sevilla en el sentido de que “la memoria es mente y por ello a los desmemoriados los llamamos amentes [...]; se denomina mente cuando existe conocimiento; es memoria cuando se recuerda...”⁹⁸. Por consiguiente, evocar algo va más allá de un simple ejercicio mnemotécnico e implica una instancia básica en la producción de nuevos saberes.

En este contexto de ideas, las reliquias representaron un papel destacado en tal entramado ideológico. Como señalamos, éstas actuarán de manera destacada para, en primer término, forjar una identidad común, luego para cohesionar un cuerpo social, en tercer lugar para sustentar determinados derechos seculares y, por último, para plantear un esquema de poder dentro de un marco histórico dado. En particular, me interesará establecer hasta qué punto el uso discursivo del problema de las reliquias actuó para crear rasgos de identificación y supremacía eclesiástica, en el marco de la Península ibérica. Para eso, analizaremos algunas translationes, relatos en los que se narran las circunstancias que rodearon el hallazgo (real o supuesto), transporte y ubicación definitiva de tales restos sagrados⁹⁹. En concreto, me interesarán algunos textos producidos en torno a los siglos XI y XII, momento de grandes

⁹⁷ Cfr. Carmen MARIMÓN LLORCA, “«La memoria de omne delezadnera es»: oralidad, textualidad y medios de transmisión en la Edad Media”, *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica*, 24 (2006), pp. 139-159 (la cita en pp. 145-150. Cfr. Patrick GEARY, *La mémoire et l’oubli à la fin du premier millénaire*, París, Aubier, 1996. p. 37 y ss. —donde se subraya la influencia neoplatónica en esta idea y su evolución en el pensamiento cristiano primitivo—.

⁹⁸ ISIDORO de Sevilla, *Etimologías*, XI, 1, 13 (ed. de José OROZ RETA y Manuel A. MARCOS-CASQUERO, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993), II, p. 14: “Nam et memoria mens est, unde et inmemores amentes. [...] dum scit, mens est: dum recolit, memoria est...”.

⁹⁹ Cabe advertir que, en muchos casos, estas translationes incluyen o aparecen vinculadas a otro subgénero hagiográfico también asociado a las reliquias como son las invenciones, esto es, las narraciones que dan cuenta del descubrimiento de esos restos. Para una aproximación al tema, cfr. Martín HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979 (*Typologie des sources du Moyen Age occidental*, 33); Jacques DUBOIS y Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale*, París, Cerf, 1993, pp. 247-319 (ambos, con gran selección bibliográfica) y Pedro CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer, 2002, pp. 171-187.

transformaciones dentro de la historia hispana y de la evolución específica de la Iglesia peninsular –entre las que se cuentan, por ejemplo, el problema del cambio de rito visigodo, la lucha por la supremacía metropolitana, la consolidación de los cabildos catedrales y la situación de los órdenes monásticos, entre muchas posibilidades–¹⁰⁰.

Las grandes translationes hispanas y la necesidad de indagar en el pasado

Una de las primeras funciones sociales que tuvieron las reliquias de los santos fue la de amalgamar una identidad comunitaria, basada precisamente en la posesión de tales restos y en la memoria compartida de los personajes plasmados a través de esos vestigios. Tal tradición argumental será ampliamente utilizada por la literatura hagiográfica a lo largo de toda la Edad Media. En el caso hispano, dicha temática alcanzará probablemente una de sus mejores expresiones al plantearse el ciclo del traslado de reliquias a partir del siglo XI, coincidiendo con la gran expansión territorial que conoce la Península ibérica en esa época. En concreto, en esta oportunidad aludiremos a dos de esos traslados: el que atañe a la recuperación y posterior viaje de los restos de san Isidoro desde Sevilla a León, y el de la célebre Arca santa de Oviedo (viaje supuestamente ocurrido en varias etapas desde el siglo VII pero asentado por primera vez a fines del siglo XI).

En el caso de san Isidoro, los restos de este santo serían transportados desde Sevilla a la nueva capital del reino cristiano en ese entonces, la ciudad de León. De hecho, Isidoro no tuvo culto como tal hasta después de ocurrido ese viaje, organizado por Fernando I en 1063. Para ello, un ignoto autor, probable testigo de los hechos, compone –poco después del suceso

¹⁰⁰ Un claro panorama acerca del tema puede verse en Adeline RUCQUOI, “La invención de una memoria: los cabildos peninsulares del siglo XII”, *Temas medievales*, 2 (1992), 67-80.

BHL 4488. Editadas en PL, LXXXI, cols. 39-43. Cfr. Patrick HENRIET, “Une exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIIe siècles)”, en M. DERWICH y M. DIMITRIEV (eds.), *Fonctions sociales et politiques du culte de saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l’époque moderne. Approche comparative*, Wrocław, 1999, pp. 77-95 –en especial, p. 80 y ss.– y Javier PÉREZ-EMBID WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 40 y ss.

en cuestión— nueve lecciones, sin dudas destinadas al oficio divino y que serían recitadas el día de esa traslación, el 22 de diciembre¹⁰¹. En la primera de ellas, se apela a un recurso que se repetirá ampliamente en este tipo de narraciones: la pérdida de España, setenta y cinco años después de la muerte de san Isidoro, a menos de los sarracenos. Según el texto, fueron los pecados de Rodrigo (“neglecta religione divina”) los causantes de ese desastre, la quema de libros sagrados y el expolio de los tesoros de las iglesias¹⁰². Será la acción de Pelayo quien comience a restaurar la situación, a partir de su rebelión en la cueva de Santa María, contando para ello con la ayuda de la “divina manus”¹⁰³. A continuación, la *translatio* realiza una alabanza de la estirpe goda para enlazar con quien, sin dudas, es el protagonista de los hechos que se sucederán: Fernando I. Este, de “ilustres prosapia”, es quien solicita al rey de Sevilla Ibn Abbad los restos de la mártir local, santa Justa, para lo cual envía una embajada integrada, entre otros, por dos obispos (Alvito de León y Ordoño de Astorga)¹⁰⁴. Cabe advertir que el monarca es retratado en el texto en función de ese abolengo y sus cualidades, sin aludir al tema de la legitimidad de su

¹⁰⁰ Un claro panorama acerca del tema puede verse en Adeline RUCQUOI, “La invención de una memoria: los cabildos peninsulares del siglo XII”, *Temas medievales*, 2 (1992), 67-80.

¹⁰¹ BHL 4488. Editadas en PL, LXXXI, cols. 39-43. Cfr. Patrick HENRIET, “Une exemple de religiosité politique: saint Isidore et les rois de León (XIe-XIIIe siècles)”, en M. DERWICH y M. DIMITRIEV (eds.), *Fonctions sociales et politiques du culte de saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative*, Wrocław, 1999, pp. 77-95 —en especial, p. 80 y ss.— y Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 40 y ss.

¹⁰² *Lecciones*, col. 40 a y b: “Ea tempestate omnis Hispania luxit monasteria in se eversa, episcopia destructa, libros sacrae legis igne combustos, thesauros ecclesiarum direptos, omnes incoles ferro, flamma, fame consumptos”.

¹⁰³ Cfr. Patrick HENRIET, “Le jour où la «Reconquête» comença: jeux d'écritures et glissements de sens autour de la bataille de Covadonga (VIIIe-XIIIe siècles)”, en Claude CAROZZI y Huguette TAVIANI-CAROZZI (eds.) *Faire l'événement au Moyen Age: de l'événement au fait historique*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2007, pp. 41-58, donde señala el posible origen francés del autor del texto y el hecho que, en el conjunto, soslaya la importancia de la batalla de Covadonga.

¹⁰⁴ La participación del obispo de Astorga está atestiguada por un documento de 1063, en el cual el monarca agradece al prelado su actuación para trasladar los restos del santo. Cfr. Pilar BLANCO LOZANO, *Colección diplomática de Fernando I, León*, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”-Archivo histórico diocesano, 1987, n° 67, pp. 173-175.

reinado¹⁰⁵. Más allá de eso, la sucesión de los acontecimientos sigue pautas comunes a este género hagiográfico: en primer lugar, las reliquias de santa Justa no se encuentran fácilmente ante la falta de colaboración musulmana. De hecho, el rey sarraceno hace saber a esos enviados que “sé que es verdad que le prometí a vuestro rey pero ni yo ni nadie de los míos os mostrará el cuerpo. Buscadlo, tomadlo y marchaos con él”¹⁰⁶. Ante la negativa, Alvito insta a que se hagan rezos e invocaciones durante tres días para hallar una solución y, al cuarto, se le aparece san Isidoro en sueños indicándole que serán sus restos los que deberán trasladar a León y no los de santa Justa. Según el relato, el prelado vio en ese sueño a un hombre “adornado con una venerable calvicie y cubierto de ornamentos episcopales” que le dijo: “sé que has venido, junto con tus compañeros, para llevarte el cuerpo de la bienaventurada virgen Justa. Dado que la voluntad divina no quiere privar a esta ciudad de esa santa, no obstante la bondad divina no os dejará ir con las manos vacías. En efecto, mi cuerpo os será dado. Tomadlo, llevadlo y regresad con seguridad entre vosotros”. Sorprendido, Alvito preguntó a su interlocutor cuál era su nombre, recibiendo por respuesta: “yo soy Isidoro, doctor de las Españas, obispo de esta ciudad”. Desconfiado el prelado leonés de esta revelación, una vez despierto, suplicó a Dios que le confirmase lo sucedido. Ello motivará una nueva aparición del santo la noche siguiente, visión que se repetirá una tercera vez, en la cual Isidoro indicará -golpeando el suelo con su báculo- el lugar exacto donde se debía excavar: “aquí, aquí, aquí encontrarás mi cuerpo y para que no creas haber sido objeto de una visión imaginaria, he aquí una prueba de verdad: cuando hayas extraído mi cuerpo de la tierra, tú te verás afectado por un mal corporal que anunciará tu muerte. Después de haber dejado tu cuerpo mortal, vendrás a nosotros”. De tal manera, Alvito reconoce ante los suyos que “por decisión divina”, no podrán llevar a León los restos de santa Justa sino que transportarían los de Isidoro. Deseosos de cumplir su misión, los cristianos se dirigen entonces al soberano musulmán,

¹⁰⁴ La participación del obispo de Astorga está atestiguada por un documento de 1063, en el cual el monarca agradece al prelado su actuación para trasladar los restos del santo. Cfr. Pilar BLANCO LOZANO, Colección diplomática de Fernando I, León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”-Archivo histórico diocesano, 1987, n° 67, pp. 173-175.

¹⁰⁵ PÉREZ-EMBED WAMBA, Hagiología y sociedad..., p. 41.

¹⁰⁶ Incluyo aquí las traducciones castellanas del relato, remitiendo al artículo indicado en nota 1 para las citas latinas de los fragmentos señalados.

quien vuelve a manifestarse contrario a estos propósitos argumentando: “si yo acepto [el traslado de Isidoro], ¿qué me quedará aquí?”. Como sea, el rey da finalmente su acuerdo pero sin brindar ayuda alguna para alcanzar tal fin.

El hallazgo en cuestión –en el sitio exacto donde indicará el santo– se verá acompañado de un nutrido repertorio de milagros: en primer lugar, se encuentran en la tierra las marcas dejadas por el bastón de Isidoro en su aparición. Tras excavar el sitio, “un olor tan fuerte se desprendió [de ese lugar] que impregnó la barba y los cabellos de todos los presentes, como una nube y a manera de líquido balsámico”. Ese olor –tema común en la literatura hagiográfica– es la señal indubitable de que los restos hallados eran de un santo. Colocadas en un recipiente de madera, las reliquias serían trasladadas a León por el obispo Ordoño –dado que, como había profetizado Isidoro, Alvito murió al séptimo día del hallazgo–.

El cuerpo del obispo sevillano finalmente llegó a esa ciudad cristiana, siendo recibido con gran alegría por Fernando I y su corte. Depositados en la iglesia de San Juan Bautista, estos restos de inmediato revelarán su carácter celestial. Gracias a ellos, los ciegos recobrarán la vista, los sordos la audición y los parálíticos caminarán.

Analicemos ahora algunos elementos de este relato. En primer lugar, en él, la monarquía castellano-leonesa, heredera directa de la realeza visigoda, es presentada como la única capacitada para recuperar las reliquias del personaje más conocido de esa época, obviamente san Isidoro. En otros términos, queda latente la idea de que, así como éste debía ser entendido como el santo paradigmático para toda Hispania, Fernando debía ser el rey de toda Hispania. Junto a ello, también se evidencia un conjunto de circunstancias que revelan otras tantas constantes de su tiempo. Por un lado, el traslado de san Isidoro forma parte de la política intervencionista de Fernando I en los territorios musulmanes. En efecto, su incidencia sobre el reino de Sevilla lo llevará a exigir el cuerpo de santa Justa (suceso que, como vimos, conducirá al posterior hallazgo de san Isidoro). Por otra parte, el traslado en cuestión dotaba a León de reliquias sagradas, necesarias en una ciudad que se quería nuevo centro de la monarquía y que había sido despojada de los huesos de su mártir local, san Froilán, a fines del siglo X –huesos que no recuperarían hasta fines del siglo

XII—¹⁰⁷. Junto a ello, la sustitución de santa Justa por Isidoro evitaba el espinoso asunto del traslado de la mártir hispalense, con lo cual quedaba intacta su “significación territorial”¹⁰⁸. Además —aspecto muy estudiado del texto—, se planteaba un polo de sacralidad frente a las pretensiones de Compostela (cuyo scriptorium estaba muy activo en la misma época). Por último —y esto es lo que nos interesa particularmente—, se conseguía componer un cuadro en el que se mezclaban historia y hagiografía —desde tiempos visigodos hasta Fernando I— y en el cual el recuerdo del pasado se utilizaba para, en primer término, construir un relato coherente de la historia peninsular y, luego, se legitimaba el nuevo poder resultante de esa evolución de los siglos —poder adecuadamente mediatizado por la influencia episcopal, simbolizada por la figura de Isidoro—. De tal manera, queda claro por qué la *translatio* comienza evocando el pasado ibérico y las grandes glorias de antaño, encuadrando todo ello en la acción divina (de la cual España, claro está, formaba parte).

Otros textos posteriores habrán de reforzar conceptos adelantados por el relato anterior. En concreto, la anónima *Historia translationis corporis sancti Isidori*, de fines del siglo XII o principios del XIII, buscará unir, de forma permanente, tres elementos: la figura de Isidoro, la ciudad de León y la supremacía de esta última sobre toda España. Para alcanzar tal fin, el autor de la narración apela a varios mecanismos. En primer lugar, al igual que el precedente redactor de las lecciones, Isidoro es normalmente presentado como “doctor de las Españas”¹⁰⁹. En segundo término, se destaca que la labor del santo se extendió a toda la península —señalando, por ejemplo, que Isidoro eliminó del territorio la herejía arriana—. Junto con ello, el autor construye toda una exaltación de la ciudad de León, en la que se vincula el pasado histórico de la urbe con el santo recién llegado. Así, se presenta a esa ciudad como la sede de una nueva nación hispana unificada, en función de su unión con Sevilla, creando un eje entre ambas ciudades. En efecto, esta última es

¹⁰⁷ Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 128 y 174. El mismo Linehan señala que esta traslación revela el escaso interés de Fernando I por ocupar Sevilla, dado lo redituable del sistema de parias.

¹⁰⁸ PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad...*, p. 43.

¹⁰⁹ *Historia translationis sancti Isidori* (ed. de Juan ESTÉVEZ SOLA, *Chronica hispanana saeculi XIII*, Turnhout, Brepols, 1997, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 73, pp. 143-179), las citas en pp. 143, 144, 152, 162, 165 (dos citas), 169 y 170. Cfr. PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad...*, p. 192 y ss.

caracterizada como el lugar “a cuyo frente estuvo viviendo [san Isidoro] en cuerpo mortal y en la que, aposentándose la maldad de los paganos, el difunto estuvo oculto durante mucho tiempo”, dando a entender que los leoneses habían redescubierto un tesoro perdido. Además, la misma Sevilla es caracterizada como urbe que “por la enseñanza de semejante varón apostólico había resultado feliz y gloriosa y brillaba como sede primada de los hispanos, ciudad poblada por el rey Hispán, a partir de la cual saca su nombre Hispania”¹¹⁰. De tal forma, se sumaba al tema las pretensiones de León de convertirse en sede primada (amparándose en el carácter de Sevilla como ciudad que ostentó esa condición y al hecho de que el más glorioso obispo hispalense ahora descansaba en aquella urbe) y se eliminaba lisa y llanamente a cualquier otra sede que reclamara tal posición.

Entre esas competidoras se encontraba Oviedo¹¹¹. En este caso, para justificar su prestigio, el propósito de esta ciudad ya no sería anclar su renombre en el pasado visigodo (como hiciera León) sino ir mucho más atrás en el tiempo. La nueva tarea será acurdir directamente al nacimiento del cristianismo y, a partir de allí, mostrar la filiación unívoca que existía entre Oviedo y Jerusalén. Resumamos rápidamente las etapas de tal tradición. Ésta, al parecer, tuvo su origen hacia el primer tercio del siglo XI, quizás de la mano del obispo Ponce de Tabernoles¹¹². No obstante ello, habrá que esperar hasta fines del mismo siglo para que se consolide el culto a las reliquias conservadas de esa ciudad. De esa época (aunque esta datación quizás debería revisarse) es un breve catálogo que detalla el contenido del arca, en el que también se men-

¹¹⁰ Historia translationis..., p. 144: “Yspali... Yspaniensiumque prima sedes fulgebat metropolitana, a qua nomen traxit Hispania, ab Yspano regis urbs populata”.

¹¹¹ Cfr. Soledad SUÁREZ BELTRÁN, “Los orígenes y expansión del culto a las reliquias de San Salvador de Oviedo”, en Juan Ignacio RUIZ de la PEÑA SOLAR (ed.), Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del congreso internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990, Oviedo, Servicio de publicaciones del principado de Asturias, 1993, pp. 37-55 (la referencia en p. 38 y ss.), quien admite un culto temprano a partir del siglo IX. En sentido contrario -esto es, una tradición inaugurada en el siglo XI- se manifiesta ALONSO ÁLVAREZ, “Patria uallata...”, p.18.

¹¹² Donatien de BRUYNE, “Les plus anciens catalogues des reliques d’Oviedo”, *Analecta bollandiana*, 45 (1927), pp. 93-96 (la cita en pp. 93-94): “arcam, de lignis imputribilibus a discipulis apostolorum factam, innumeris dei magnaliis plenam, ab urbe Iherosolima transtulit in Affricam, an Affrica in Chartaginem, a Chartagine in Toletum, a Toletum in Asturias in ecclesia sancti saluatoris, loco qui dicitur Ouetum”.

cionan otros restos venerados en la iglesia de San Salvador de Oviedo. Probablemente producido fuera de la Península pero a partir de un molde hispano, este texto, además, da una referencia de la antigüedad del arca, indicando que fue realizada “en madera imputrescible por los discípulos de los apóstoles” y llevada de “Jerusalén a África, de África a Cartagena, de Cartagena a Toledo, de Toledo a Asturias, a la iglesia de San Salvador, en el lugar que se llama Oviedo”¹¹³. Entre su contenido, el inventario enumera cuatro grandes grupos de reliquias. En primer lugar, claro está, se cuenta una gran cantidad de restos vinculados a Cristo (un fragmento de la Vera Cruz, vestigios del sepulcro del Señor, parte de Su corona de espinas, del sudario, del pan distribuido en la última cena, de Su túnica, de la piedra que cubrió Su sepulcro, de la palma que tuvo en Sus manos a la entrada de Jerusalén, etc.). Un segundo conjunto comprende vestigios de personajes bíblicos, relacionados igualmente con Cristo (caballeros y leche de la Virgen, la sandalia derecha de san Pedro, cabellos de san Juan Bautista y María Magdalena, tierra del sepulcro de Lázaro, huesos de los santos Inocentes). El tercero, por su parte, incluye elementos veterotestamentarios (un fragmento del báculo que sostenía Moisés cuando cruzó el mar Rojo, tierra del monte Sinaí que pisó el mismo Moisés, los huesos de los tres niños arrojados al horno por Nabucodonosor), en tanto el cuarto incorpora objetos de diferentes momentos de la historia cristiana (el palio que la Virgen entregara a san Idelfonso, sangre de la imagen de Jesús profanada por los judíos –la leyenda del Cristo de Beirut, bien conocida en el mundo medieval–, muchos huesos de profetas, mártires, confesores, vírgenes y otros santos). A este contenido maravilloso se unen otras reliquias conservadas en la misma basílica, entre las que aparecen los restos de san Eulogio, Lucrecia, Eulalia de Mérida, el mártir Pelayo, san Vicente, los del rey Alfonso el Casto, la llamada cruz de los ángeles¹¹⁴, un

¹¹³ Donatien de BRUYNE, “Les plus anciens catalogues des reliques d’Oviedo”, *Analecta bollandiana*, 45 (1927), pp. 93-96 (la cita en pp. 93-94): “arcam, de lignis imputribilibus a discipulis apostolorum factam, innumeris dei magnaliis plenam, ab urbe Iherosolima transtulit in Affricam, an Affrica in Chartaginem, a Chartagine in Toletum, a Toletum in Asturias in ecclesia sancti saluatoris, loco qui dicitur Ouetum”.

¹¹⁴ Para este tema –igualmente vinculado a la sublimación de la sede ovetense–, véase Raquel ALONSO ÁLVAREZ, “El origen de las leyendas de la Cruz de los ángeles y la Cruz de la victoria (catedral de Oviedo); cruces gemmatae al servicio de la propaganda episcopal”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 5 (2010), pp. 23-33 (quien rastrea el asunto, tal como aparece en la *Historia silense* y en las posteriores reelaboraciones pelagianas).

fragmento de la cesta de Pedro y Andrés y del madero que creció milagrosamente para construir tal basílica. Curiosa es, además, una referencia a los restos de “san Julián Pomerio, que transportó el arca desde Toledo a Oviedo”, confundiendo a este autor galo del siglo V con el obispo toledano del siglo VII (aunque, como veremos, este último tampoco tuvo a su cargo tal traslado).

El arca santa vuelve a ser objeto de atención en esta misma época (fines del siglo IX), en momentos en que el rey Alfonso VI procede a su apertura, según consta en un documento de marzo de 1075. Este —al que muchos también consideran una falsificación de principios del siglo siguiente¹¹⁵— incluye como novedades más destacadas, respecto del inventario anterior, el hecho que omite que el arca fue construida por los discípulos de los apóstoles, indicando que se hizo en Toledo en tiempos de la invasión musulmana, a partir de la acumulación de reliquias procedentes de distintas regiones. Se trataría, por tanto, de un producto local, resultado de un acontecimiento histórico (como es la conquista islámica) y cuyo pasado no va más allá del siglo VIII. De la misma manera, se añade (en otro pasaje desconocido para el autor anterior) que existió una primera tentativa de abrir el arca en tiempos del citado obispo Ponce de Tabernoles pero “tanta luz salió de ella” que el resplandor impidió ver su contenido y obligó a cerrarla de inmediato. El honor de su apertura, por ende, recayó finalmente en Alfonso VI, “fidelísimo príncipe de Cristo, el elegido por Dios para mostrar lo que

¹¹⁵ El documento fue publicado por Santos GARCÍA LAGARRETA, Colección de documentos de la catedral de Oviedo, Oviedo, Instituto de estudios asturianos, 1962, n° 72, pp. 214-219. De época del obispo don Pelayo (primera mitad del siglo XII) lo estiman Bernard REILLY en “The Chancery of Alfonso VI of León-Castille (1065-1109)”, en Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of Roman Liturgy in León-Castille in 1080, Nueva York, Fordham University Press, 1985, p. 7, n. 40 y Alfonso GAMBRA, Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. II.-Colección diplomática, León, Centro de estudios e investigación “San Isidoro”, 1988, pp. 60-65. Por el contrario, Raquel ALONSO ÁLVAREZ —“El Corpus pelagianum y el Liber testamentorum ecclesiae Oventensis: las «reliquias del pasado» en la obra del obispo Pelayo de Oviedo (1101-1153)” en Marie-Françoise ALAMICHEL y Robert BRAID (eds.), *Texte et contexte. Littérature et histoire de l’Europe médiévale*, París, Michel Houdiard, 2011, pp. 519-548— se inclina por una época anterior, ya que “no parece coincidir este sencillo [...] con el estilo del obispo, mucho más aficionado a exotismos y detalles sorprendentes” (p. 531). Asimismo, sostiene que el revestimiento de plata que se colocó sobre el arca “no se puede ser posterior a 1102, coincidiendo con la época del obispo Arias (antecesor de Pelayo en la sede ovetense)” —“Patria uallata...” p. 24—.

por tanto tiempo había permanecido oculto”¹¹⁶. El monarca es, entonces, el auténtico protagonista del hecho¹¹⁷ y quien verificara el contenido del cofre sagrado. Tal contenido –detallado en un nuevo inventario incluido en este documento– es mucho más amplio que el explicitado en el texto anterior, relegando a segundo plano los restos vinculados a Cristo y predominando aquellos que atañen a los santos. Dentro de los primeros vuelven a aparecer, sin embargo, fragmentos de la Vera Cruz, el pan de la última Cena, tierra de los Santos Lugares y el sudario mientras que, al mismo tiempo, se citan reliquias de cinco apóstoles (Pedro, Pablo, Tomás, Bartolomé y Judas) y un repertorio de más de setenta santos, que van desde Esteban protomártir (el símbolo por excelencia de la hagiografía martirial) hasta personajes asesinados en tiempos musulmanes (como Rogelio y Servideo), procedentes tanto de dentro como de fuera de la Península. El arca y sus ochenta y tres pequeñas muestras de reliquias aparecen entonces como una suerte de compendio de historia eclesíastica, estructurada a partir de los más representativos nombres del cristianismo. Oviedo, por consiguiente, albergaría la manifestación más acabada de la trayectoria de la religión católica, memoria palpable a través de todas esas reliquias. Por lo demás, también surgía el valor específico de Toledo en cuanto a la historia del arca, que ya no era un mero lugar de paso de ésta sino el ámbito donde se habían concentrado esos restos preciados para, de inmediato, ser transferidos a su lugar definitivo.

El anclaje con Jerusalén, en cambio, reaparece en un texto que, sin dudas, sí responde a la pluma de Pelayo de Oviedo, inserto en el *Liber testamentorum* de la catedral de esa ciudad¹¹⁸. Este es, posiblemente, el que consigue dotar a la leyenda del arca de su mejor contenido histórico, mezclando por igual criterios hagiográficos e historiográficos. Tras haber señalado el valor que tienen las reliquias de los santos en la vida religiosa cristiana, Pelayo subraya que “la bienaventurada sede de Oviedo se regocija de las múltiples garantías que le procuran sus reliquias”, al punto que éstas son “protección

¹¹⁶ Como en el ejemplo anterior, remito a la versión completa de este trabajo para las citas latinas de estos fragmentos. La idea del desconocimiento de esas reliquias fue subrayada por ALONSO ÁLVAREZ, “Patria uallata...”, p. 22.

¹¹⁷ Cfr. SUÁREZ BELTRÁN, “Los orígenes y expansión del culto...”, p. 43 –aunque quizás habría que matizar la opinión de esta autora en el sentido de que dicha apertura permite que la persona del rey “saliera enormemente magnificada, adquiriendo casi olor de santidad”-.

y salvación de toda Hispania”. Tras ello, relata la invasión persa del imperio bizantino en tiempo de Focas, las derrotas sufridas por Heraclio y el reinado de Sisebuto en Hispania (contemporáneo del segundo). En esas circunstancias, el autor vuelve a la idea de que el arca fue construida en Jerusalén por “los discípulos de los apóstoles”, desde donde fue llevada, en primer término, a Africa por un tal Felipe, “presbítero de Jerusalén, colega del presbítero Jerónimo”. Más tarde, el nuevo encargado de llevar el arca será Fulgencio de Ruspe (en un anacronismo totalmente incongruente con los sucesos que se narran), quien la transporta a Toledo “por consejo de la fe divina”¹¹⁹. En esta última ciudad, el cofre recibirá “una muy grande veneración de los fieles bajo los diferentes reyes de Hispania, desde la época del muy excelente rey Sisebuto hasta la muerte del rey Rodrigo”. siendo llevada a Oviedo en vísperas de la conquista musulmana de la capital visigoda. Ese último traslado estará a cargo de Julián, identificado en este caso con el obispo toledano de tal nombre (y ya no con el Julián Pomerio de antes), en otro anacronismo evidente.

Tras ese largo recorrido (al que se intenta brindar rasgos de verosimilitud histórica), el simbolismo del arca busca hundir su prestigio en las raíces bíblicas más profundas. Así, Pelayo se remonta al tiempo veterotestamentario, demostrando que, en época de Alfonso el Casto, el cofre en cuestión “permaneció bajo tiendas, de la misma manera que el arca del Señor [lo hizo] antes de la edificación del Templo”. Por lo mismo, el mencionado monarca, “como un nuevo Salomón, [pensó] en construir un templo en el cual descansaría el arca sobredicha” –basílica que no sería otra sino la de San Salvador de Oviedo–. Edificada la iglesia, “a raíz de la seguridad del lugar pero también por el gran número de cadenas de hierro [que tenía para

¹¹⁸Sigo la ed. de GARCÍA LAGARRETA antes citada, n°217, pp. 511-515. Un prolijo análisis del texto -con la edición del mismo y una traducción al francés- puede verse en Patrick HENRIET, “Oviedo, Jérusalem hispanique au XIIe siècle. Le récit de la translation de l’arca santa selon l’évêque Pélage d’Oviedo”, en Béatrice CASEAU, Jean-Claude CHEYNET y Vicent DÉROCHE (eds.), *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maravall*, París, Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, 2006, pp. 235-248. Pelayo hará dos versiones del asunto: la que acabamos de indicar y una segunda, en la interpolación que realizará de la Crónica de Alfonso III. Para un análisis de las semejanzas y diferencias entre ambas redacciones, véase ALONSO ÁLVAREZ, “Patria uallata...”, pp. 24-25.

¹¹⁹Fulgencio de Ruspe vivió entre c. 468 y c. 533.

resguardarla, el monarca] transportó la muy gloriosa arca, creyendo actuar así para la estabilidad de su reino y la salvación de todo su pueblo”¹²⁰. El arca, por tanto, transforma a los hispanos en una nueva comunidad elegida, repitiendo la historia de la salvación y haciendo de Oviedo (como era de esperar) una nueva Jerusalén¹²¹. La parte final del relato de Pelayo reproduce la lista de reliquias, inventario más cercano al supuesto documento de apertura de tiempos de Alfonso VI que al catálogo del siglo XI (como señalamos, el más detallado en cuanto al contenido de toda la basílica).

Más allá de todo eso, lo interesante de la narración de Pelayo es la forma en que éste construye su relato apelando a diversos contextos temporales. En efecto, la historia del arca parece ajustarse a un molde en el cual —a la manera en que se construía la memoria de los linajes nobiliarios, analizada por Éric Bournazel¹²²— se mezclan tres tipos de recuerdos: el histórico más o menos inmediato, el épico o heroico y el anclaje en una suerte de pasado mítico o legendario. En el relato de Pelayo, la dimensión histórica es la que involucra al último garante del arca, Alfonso II. El es quien fija “la sede del reino en Oviedo” y construye, como vimos, el ámbito en donde se depositará el cofre sagrado. El tiempo heroico, por su parte, está ligado a la historia bizantina y visigoda y a los avatares inmediatamente posteriores a la conquista musulmana. En él se mezclan figuras como los emperadores Focas y Heraclio, los reyes Sisebuto, el nefasto Vitiza y Rodrigo y los obispos Fulgencio de Ruspe, Idelfonso y Julián de Toledo —este último identificado, según dijimos, como quien salvó el arca de su destrucción en manos musulmanas—. Por último, el pasado legendario hunde sus raíces en los apóstoles de Cristo (que crearon el objeto en cuestión) y figuras como el presbítero Felipe, compañero de Jerónimo. A esta última dimensión también pertenece esa proyección a un tiempo aún más lejano, a través de la comparación entre arcas sagradas, edificios que los preservan y guardianes reales encargados de ello.

¹²⁰ La versión de la Crónica de Alfonso III realizada por el mismo Pelayo reitera este concepto en idénticos términos -Jean PRELOG, *Die Chronik Alfons'III. Untersuchung und kritische edition der vier Redaktionen*, Francfort-Berna-Cirencester, Peter Lang, 1980, p. 94-.

¹²¹ Cfr. ALONSO ÁLVAREZ, “Patria uallata...”, p. 25 -quien subraya adecuadamente que Serafín Moralejo fue uno de los primeros en estudiar esta analogía-.

¹²² Éric BOURNAZEL, “Mémoire et parenté: le problème de la continuité dans la noblesse de l’an mil”, en Robert DELORT (ed.), *La France de l’an mil*, Paris, Seuil, 1990, pp. 111-115.

En síntesis, el empleo de reliquias fue —como muchos han señalado— un recurso eficaz para la construcción ideológica eclesiástica a lo largo de toda la Edad Media. Pero, más allá de eso, lo interesante es advertir cómo esa construcción se mezcla inevitablemente con el pasado, encargado de asegurar la continuidad del relato y, a la vez, de otorgar un marco de veracidad a los restos que se exhibían para su adoración. Mucho más creíble que como producto de una inventio, era una reliquia cuyo recorrido se trazaba desde ese mismo pasado y, cuanto más lejano este último, más venerable era el resultado final. Había que hundirse, pues, en la memoria (real o imaginada) para demostrar que esos huesos u objetos eran auténticos —lo que, al mismo tiempo, otorgaba una dosis de antigüedad a la iglesia que los exhibía—. Por último, también era necesario que ese recorrido desde el pasado quedara asentado de alguna manera, en un doble movimiento de legitimación de la tradición e historicidad del recuerdo. Así lo entendió el anónimo autor de fines del siglo VIII que redactara una *passio hispana*, la de san Zoilo, al decir que es necesario dejar constancia de los actos de los santos “para los tiempos futuros, no sea que los hechos que, basados en el recuerdo o la tradición, todavía se cuentan tal como sucedieron, cubiertos por el manto del olvido, al envejecer el mundo, la fe de los que los oyen o transmiten se tengan por fantasías”¹²³.

¹²³ Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, t. II, p. 379: “Et quia succedentibus sibi per incertum uite tempus plebs etates tradere inuicem memorie mutue tantummodo quam mandare litteris maluerunt, ideo nunc necesse est eadem fidelibus scripta in tempora post futura transmitti, ne ea, que adhuc recordatione uel opinionie rerum ut sunt gesta referuntur, palleo silentii optecta, mundo ueterescentem, accipientium uel tradentium fides fabulosa uerba credatur”.

“AMOR Y SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS EN LA OBRA DE SAN ISIDORO. EL LIBRO DE LOS NÚMEROS”

José Sánchez Herrero

Catedrático Emérito de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla y Presidente de Scriptorium Isidori Hispalensis

A diferencia de las *Etimologías*, obra que se leyó e influyó a lo largo de toda la Edad Media, el *Libro de los Números* fue menos leído. Pero el *Liber Numerorum* es una contribución extraordinaria a la historia de la SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS. Isidoro recoge todas las simbologías de los números acuñada durante siglos desde la antigüedad más remota hasta él mismo y desde Isidoro iluminara los autores de la Edad Media.

El título del libro es, sencillamente, *Liber numerorum* (Libro de los Números). La edición del jesuita español F. Arévalo en la Patrología Latina, escribe: *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt* (Libro de los Números que aparecen en las Sagradas Escrituras), título que nos parece más completo y exacto.

Determinar la fecha de su composición es difícil, tiene las mismas dificultades que las otras obras de San Isidoro. Normalmente se acepta que pudo ser escrito por los años 612-615.

Lo que es cierto es que este tratado fue compuesto por san Isidoro a petición de otra persona: “*Proinde regulas quorundam numerorum, ut voluisti, placuit breuiter intimare*” (1) (“Por lo tanto, esto es lo que yo he decidido, como tú me has pedido”). Este peticionario permanece desconocido, J. Fontaine opina que pudo ser Braulio de Zaragoza que tanto influyó en la composición de las *Etimologías*.

Varios temas se presentan ante nuestra consideración del *Liber Numerorum* de Isidoro: los números (la aritmética), su simbología (la aritmología), los números recogidos en las Sagradas Escrituras (la aritmología cristiana, patrística) y el proyecto de san Isidoro de Sevilla.

1.- ESTUDIO PREVIO. EL VALOR Y SIGNIFICADO DE LOS NÚMEROS

Los Números. Unos XXV siglos antes de Cristo los sumerios inventaron las primeras anotaciones numéricas que no fueron más que puntos y líneas, desde los cuales, como deducidas de una unidad progresivamente sumada, se llega a amplísimas series de números. Este sistema, con el paso del tiempo, resultó incómodo para expresar correctamente toda la serie de números.

Los hebreos fueron abandonando la acumulación de puntos y líneas y usaron en su lugar las letras de alfabeto.

A los hebreos siguieron los egipcios, a éstos los caldeos, después los sirios, de quienes pasaron a los griegos, a quienes siguieron los romanos que utilizaron siete letras capitales para su numeración: I, V, X, L, C, D, M.

Los números que hoy seguimos usando se los debemos a los indios, los sabios bramanes elaboraron los números a partir de la figura del círculo. De ellos los tomaron los árabes.

LOS SUMERIOS. XXV siglos a. de C. LOS NÚMEROS PRIMOS. Los sumerios acumularon un notable saber matemático. Hacia el siglo XXV antes de C. observaron que los números 7, 11, 17 y 19 tenían un comportamiento distinto, no se podían dividir por 2, por 3, ni por 5, eran números primos.

LA NECESIDAD DE CONTAR. EL NÚMERO 6. Necesitaron dominar las matemáticas para muchos aspectos de la vida cotidiana: para proyectar construcciones, para dividir los campos cuando había que repartir una parcela heredada entre varios hermanos o para comerciar con animales. El rey Shulgi (2095-2047 a. de C) estableció una economía centralizada. Fundó la ciudad de Puzrish-Dagan, donde hizo construir un gran recinto para el ganado. El

ganado que se recogía allí se enviaba a los grandes templos del país, a la corte y a las autoridades estatales. Cada comerciante debía indicar la cantidad que había entregado en un año y calcular la que podría entregar al año siguiente. Pues bien, los comerciantes de ganado obtuvieron la siguiente estimación un rebaño de cien ovejas se ampliaba cada año en 66,66 por ciento.

La centralización de la economía obligó a homogeneizar las medidas, para lo que resultó extraordinariamente útil el sistema sexagesimal, puesto que una magnitud de sesenta unidades podía dividirse fácilmente de manera exacta en 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 30 partes iguales, lo que permitió posible subdivisiones exactas. De estos cálculos es posible que naciera la importancia y perfección del número seis, sus múltiplos y divisores. Con el tiempo se impuso el carácter decimal de la numeración.

LA MIRADA AL CIELO: EL MACROCOSMOS

EL CALENDARIO LUNAR. EL NÚMERO 7. Miramos al cielo. Existen dos calendarios: el lunar y el solar ¿cuál de los dos es más antiguo? Suponemos, lógicamente pensando que el lunar, puesto que se repite cada 28 días en cuatro fases distintas, cada una de 7 días. Todas las civilizaciones antiguas usaron el calendario lunar, los musulmanes lo continúan usando.

EL CALENDARIO SOLAR. EL NÚMERO 6. El año solar tiene 365 días, Cada día se divide en 24 horas (6 por 4 = 24), el año se divide en 12 meses y cada mes tendría 30 días (360 días) más 10 horas. Pero no es exacto, cada cuatro años hay que añadirle un día, 24 horas, es decir una sexta parte de día por cada año (6 horas por 4 años = 24 horas, un día). 60 multiplicado por seis da 360 días, sesenta es la sexta parte del año, véase Isidoro párrafo 30. De nuevo están en juego el 6 y el 10 como números importantes

LA SIMBOLOGIA DE LOS NÚMEROS

LOS GRIEGOS. Los números no sólo sirven para calcular, son capaces de expresar mucho más que una simple cantidad. Pensemos que aún existe un número tabú, el número 13 es un número temido y endiablado de modo que ni muchos hoteles ni hospitales tienen el piso trece, la habitación trece. Sin darnos cuenta hemos entrado de lleno en el mundo de la mística de los números que nos enseña que éstos no sólo tienen un valor cuantitativo, sino cualitativo.

Podemos afirmar que existe una simbología específica de cada uno de los números que está fuertemente arraigada en las herméticas tradicionales de Occidente, como son la alquimia y la magia, así como en el arte, sobre todo en la arquitectura de las iglesias y templos paganos y cristianos.

TALES DE ILETO. 625 a. de C. De entre las ciudades griegas de Jonia la (la costa occidental de la actual Turquía) mayor y más próspera era Mileto. Hoy no queda nada de Mileto, excepto ruinas.

Alrededor del año 625 antes de C, nació allí un hombre. Su nombre era Tales. Se ha dicho que fue el primer filósofo y el primer científico de la historia. Se le conocía como uno de los Siete sabios.

Tales se hizo famoso por ser el primer pensador que propuso un único principio universal para el universo material, un sustrato único que, sin cambiar el mismo estaba detrás de todos los cambios. Los comentaristas coinciden en que el sustrato o primer principio según Tales es el agua.

PITÁGORAS, Samos, h. 580 a. DE c. – 475 A. DE c. La isla de Samos está a unos pocos kilómetros de la costa de Jonia, no muy lejos de Mileto. En Samos gobernaba el tirano Polícrates en el año 552 a. de C. Polícrates fue un déspota ilustrado que atrajo a escultores, pintores y poetas a su reino insular. Pero no se llevaba bien con el hombre más famoso de Samos.

Este hombre era PITÁGORAS que nació en Samos hacia el año 569 a. de C. Porque no le gustaba Polícrates o sus ideas, Pitágoras abandona Samos y viaja con un grupo de seguidores hasta el sur de Italia, Crotón, hoy Crotona, donde estableció otra especie de filosofocracia o una hermandad filosófica liderada por él mismo. Surgieron muchos mitos sobre su persona.

La filosofocracia de Pitágoras molestó a los habitantes de Crotón y Pitágoras se mudó a una ciudad cercana en la bahía de Tarento, donde, se dice, ayuno hasta morir hacia el año 475 a. de C.

Sus contemporáneos atribuyeron a Pitágoras muchas creencias místicas. Pitágoras creía en la transmigración de las almas. Copérnico, el astrónomo medieval, declaró que había recibido de Pitágoras la idea del llamado sistema copernicano.

Al parecer Pitágoras es también el creador de la idea de la música de las esferas, concepto acorde con su manera de pensar sobre las matemáticas.

Reflexionando sobre esta peculiar relación, Pitágoras empezó a considerar la posibilidad de que los números tuvieran una influencia todavía mayor en las cosas materiales. Él y sus discípulos no tardaron en llegar a la conclusión de que LAS COSAS SON NÚMEROS Y LOS NÚMEROS COSAS. Así se descubrió la íntima conexión entre las matemáticas y el mundo real, que ha inspirado y desconcertado a los pensadores hasta la actualidad.

Fueron los filósofos y los médicos griegos, a partir de las reflexiones de Pitágoras y los pitagóricos, quienes distinguieron entre aritmética y aritmología o simbología de los números.

La aritmética es el estudio del número en sí mismos, por sí mismo, ya lo hemos estudiado, la inventaron los caldeos que utilizaron como base el 60 y sus múltiplos y divisores. La aritmética, en sentido estricto, está representada por Euclides (c325-c265a. de JC).

LA SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS

PLATÓN (Aristóteles), 427-347 a. de C. Su Dialogo *El Timeo* (Τίμαιος) escrito en torno al año 360 a. C. es considerado por muchos como el más influyente en toda la filosofía y ciencia posteriores. Su contenido profundiza esencialmente en tres problemas: el cosmogónico, sobre el origen del universo, el físico, sobre la estructura de la materia y el antropológico, sobre la naturaleza humana. Nos interesa el Cosmogónico, la monada, la unidad es el origen de todo, es el principio de los números.

Muchos años después lo utilizara PLOTINO, 204-270 d. de C. en sus obras las *Eneadas*, del Uno proceden, en proceso descendente, todos los seres.

PITÁGORAS, según afirma Diógenes Laercio (180-240 d. de C.) Es quien consagra el número 4, uno de los más importantes en la Edad Media, pues Pitágoras “divide la vida del hombre en cuatro partes, acordando veinte años a cada parte”

EMPÉDOCLES de Agrigento (Agrigento, h.495/490 - h.435/430 a. C.) fue un filósofo y político griego. Postuló la teoría de las cuatro raíces, a las que Aristóteles después llamó elementos, juntando el *agua* de Tales de Mileto, el *fuego* de Heráclito, el *aire* de Anaxímenes y la tierra de Jenófanes, las cuales se mezclan en los distintos seres sobre la Tierra.

A los cuatro segmentos de Pitágoras y a las cuatro raíces de Empédocles que Aristóteles llamó elementos le corresponde los cuatro humores descritos en la medicina de HIPÓCRATES (460-370 a. de C.): el niño es húmedo y caliente, el joven es caliente y seco, el hombre adulto es seco y frío, el viejo es frío y húmedo.

AELIO CORNELIO CELSO (25 a. de C. – 30 d. de C.) relaciona los cuatro elementos y los cuatro humores: El fuego es a la vez caliente y seco; la tierra es a la vez seca y fría; el agua es a la vez fría y húmeda; el aire es a la vez húmedo y caliente.

GALENO DE PÉRGAMO (160-210 d. de C.) añadió los temperamentos que proceden de los líquidos temporales (sangre, bilis, pituita (procedente de la pituitaria) y atrabilis (bilis negra o melancolía de los antiguos) corresponde a las edades de la vida de Pitágoras.

La importancia del número 4.

ARISTÓTELES (384-322 a. de C.) en su Retórica considera que la vida está compuesta de tres fases: crecimiento, estabilidad y declive. Se trata de un arco biológico cuya cumbre es la edad madura: “Todas las cualidades útiles que la juventud y la vejez tienen por separado, la madurez las posee reunidas, pero en relación con los excesos y los defectos, presenta una medida media y conveniente”.

La importancia del número 3.

Pero ARISTÓTELES descubrió que, así como la anatomía descompone el cuerpo humano en diferentes partes.

LA LÓGICA. También se descompone en diferentes partes el pensamiento y el lenguaje del hombre, la mente humana posee una estructura perfecta-

mente determinada, que está integrada por ciertos elementos y funciones primarias: la palabra, la frase, el concepto: la gramática, la retórica, la dialéctica o la lógica. Y la lógica se aplica a los números y sus variantes y tenemos la aritmología y hoy hablamos de la lógica-matemática.

Aritmología es el estudio de las propiedades más llamativas del número, entendiendo propiedades en sentido amplio, como asociaciones de imágenes cualitativas y estéticas en torno al número.

Un punto de partida de la aritmología, ya lo hemos dicho, lo podemos colocar en Platón: el Uno, la Mónada, después usado por Plotino.

La aritmología es evidente en la obra de NICÓMACO DE GERASA (c.100 d. de C) en su *Introducción a la aritmética*, *Arithmetika eisagoge*, en la que pretende utilizar la aritmética científica para llegar a la explicación de la composición “musical del alma del mundo” según la doctrina del Timeo de Platón y en su *Theologumena aritmética* de la que se cree encontrar un eco en el corto tratado Sobre la década de Anatolios (segunda mitad del siglo III después de C.); y con el mismo título de *Theologumena aritmética* se nos ha transmitido un tratado más extenso, atribuido a Jámblico. La obra de Nicómaco de Gerasa la adaptó al latín el italiano BOECIO (Roma c.480-Pavía 524/525).

La aritmología es la “ciencia” de las deliberaciones lógicas sobre el número. Algunos ejemplos. El 1, la unidad, la mónada, es el principio de los números, recordemos a Platón y Plotino, el 1 es el punto; el 2 es la línea, el 3, el triángulo; el 4 el cuadrado; el 6 es un número perfecto, porque contiene en si mismo su sexta parte = 1; su tercera parte = 2 y su mitad = 3 y es la suma de sus partes: $1 + 2 + 3 = 6$, pero no olvidemos que los sumerios tenían como base el 60; el número 7 es perfecto, es la suma de dos números perfectos: el 3, que representa el triángulo, y el 4 que representa el cuadrado, no olvidemos las razones astronómicas, la literatura pitagórica primitiva ya examinaba las propiedades matemáticas de los diez primeros números y las asimilaba a propiedades físicas o a dioses; el 12 es un número perfecto que significa la totalidad, pues sus partes son el 3 y el 4, números perfectos que dan un número perfecto tanto sumándolos = 7, que multiplicándolos = 12.

La suma de los primeros números seguidos da un número perfecto: $1 + 2 + 3 = 6$, número perfecto; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, número perfecto; $1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15$, número perfecto; $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 = 21$, número perfecto, múltiplo de 7; la suma de $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$, número perfecto, múltiplo de 7; la suma de los números del 1 al 15 = 120, número perfecto; la suma del 1 al 17 = 153, número perfecto; la suma del 1 al 24 = 300, número perfecto.

El número 40 es un número perfecto y engendra en si mismo al 50 otro número perfecto: 1 vez $40 = 40$; 2 veces $20 = 40$; 4 veces $10 = 40$; 5 veces $8 = 40$; 10 veces $4 = 40$; 20 veces $2 = 40$, si se suman $1 + 2 + 4 + 5 + 8 + 10 + 20 = 50$, y otras muchas reflexiones.

Este conocimiento profundo de la simbología es válido al menos para los números simples, del uno al nueve, los cuales poseen una propiedad “arquetípica”. Los números simples conforman la verdadera esencia de las cosas, mientras que los números de dos cifras pueden ser reducidos a un número simple por medio de su suma (p. ej. 43: $4 + 3 = 7$).

Otros campos de influencia en el desarrollo de aritmología son el macrocosmos y el microcosmos. El universo, el macrocosmos está organizado según las leyes del número. En la astronomía (macrocosmos) se refleja la simbología de los números en el significado central del siete (planetas) (ahora ya no sabemos si hay ocho, nueve o diez) y del doce (signos del zodiaco). Dos números que tienen gran relación con los días de la semana y con el número de meses.

También el hombre, el microcosmos, imagen del cosmos, está formado por las mismas leyes y las mismas relaciones numéricas, el tres y el cuatro, ya estudiados. San Isidoro utiliza diferentes ejemplos.

Estas reflexiones aritmológicas mantienen estrechas relaciones con las ciencias ocultas: astrología, magia, alquimia. Existen hoy otros números y otras interpretaciones aritmológicas.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS EN EL ANTIGO TESTAMENTO. A las tradiciones aritmológicas griegas de origen pitagórico, solamente para los diez primeros números, y otras posteriores se unieron las tradiciones aritmológicas hebraicas. El Antiguo Testamento utiliza constantemente la simbología sumeria y griega: los seis días de la creación, con el séptimo en Dios descansó; las dimensiones del Arca de la Alianza; las doce tribus de Israel, las siete plagas de Egipto, etc, etc.

Una síntesis de ambas se habría ya realizado en los medios judíos de Alejandría. El Libro de la Sabiduría, escrito en un medio alejandrino en el último tercio del siglo I a. de J.C., en el capítulo 11, versículo 20 afirma: “Dios tiene todo dispuesto por la medida, el número y el peso”, afirmación en la que aparece claramente esa síntesis de la aritmología pitagórica o griega con la aritmología hebreo o judía.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS EN EL NUEVO TESTAMENTO encontramos una “teología aritmética”. ¿Los cuatro evangelistas utilizan números y números simbólicos todos? de ellos: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 10, 12, 30, 38, 40, 50, 70, 72, 144, 153 y otros, especialmente el Apocalipsis de san Juan, donde los números acompañan a todo el texto y tienen evidentemente un valor simbólico.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS NÚMEROS EN LOS PADRES DE LA IGLESIA. Los Padres de la Iglesia, como lo habían hecho sus predecesores los judíos, aplicaron la aritmología a la toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. La justificación cristiana de la aritmología no es diferente de la justificación hebraica: la aritmología es útil para la comprensión del simbolismo de los números de la Biblia.

La simbología mística de los números fue aceptada por los Padres de la Iglesia quienes no se conformaron con las explicaciones y simbologías pitagóricas, griegas y judías, sino que añadieron otra simbología propiamente cristiana buscando en los números símbolos de las verdades concernientes a la fe y a las costumbres cristianas, utilizando los números ya consagrados entre los pitagóricos, los griegos y los judíos y añadiendo algunos más.

ORÍGENES (Alejandría 185-Tiro254) fue el primero en aceptar las exposiciones del judaísmo alejandrino o de Filón de Alejandría, judío (15/10 a. de JC-45/50 d. de JC) quien habría escrito un “Peri arismon” que se ha perdido, pero algunos de cuyos elementos se encuentran en su *De mundi opificio* y en sus *Legis allegoriae* y en sus *Quaestiones et solutiones in Genesim*.

SAN AGUSTÍN (354-430) retomó el tema y la amplió del modo más completo, de manera que sobre su pensamiento reposa toda la simbología medieval de los números. San Agustín influyó en los dos autores transmisores de simbología de los números que la transmitieron a la Edad Media: el italiano CASIODORO (485-585) y el hispano ISIDORO DE SEVILLA. San Isidoro afirma que la aritmología forma parte de las ciencias “que concuerdan con la religión”¹²⁴ (*Religioni convenieunt*). Una vez más los cristianos echaron vino nuevo en los viejos odres.

Y de este modo se creó la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras presente no solo en los escritos, sino también en el ARTE. Quien visite una catedral antigua, románica o gótica, o contemple un cuadro del Renacimiento, no debería olvidar contar: el número de personas representadas, de ventanas, de peldaños, de quicios de una pila bautismal, así como los radios de una rueda, pueden ser la clave que nos ayude a descifrar esa idea oculta o el profundo significado de una obra de arte. En la Edad Media se tenía la creencia de que los números representaban los pensamientos de Dios, razón por la cual se cree que el conocimiento de los números puede conducirnos a conocer realmente el universo.

AUTORES INFLUYENTES EN EL PENSAMIENTO DE ISIDORO E INFLUIDOS POR ISIDORO. Muchos pudieron ser los autores de la antigüedad griega y judía que influyeron en el pensamiento de san Isidoro. Muchas de las afirmaciones de san Isidoro las podemos encontrar en diferentes autores: Platón 427 al 327 a. de C.; Filón de Alejandría o Filón el judío 25 a. de C – 50 d. de C.; Nicómaco de Gerasa, filósofo y matemático neopitagórico 60-120; Plotino, 204-270, el autor griego neoplatónico autor de las *Eneadas*; Pseudo Melitón y su obra *Clavis Sacrae Scripturae*; Cipriano de

¹²⁴ Isidoro de Sevilla, *Differentiis*, 2, 39. PL vol. 83, col. 94B.

Cartago c.200-258; Pseudo Jámblico 245-325; Ticonio 330-390; San Ambrosio 337-397; ; San Agustín 354-430; Martianus Capella, siglo V; Euquerio, obispo de Lión 434-454; Boecio 480-524/525; Casiodoro 485-585; San Leandro 534-600 , San Gregorio I Magno 540, papa 590-+604 a través del *Libro de los Morales*.

MANUEL DÍAZ Y DÍAZ en uno de sus escritos sobre Isidoro de Sevilla afirma que “Isidoro imita o copia los autores que no siempre cita por su nombre, mientras que la presencia de citas nominales implica casi siempre un tratamiento de segunda mano”.

En el *Liber Numerorum* ISIDORO no cita a nadie. Sin embargo, de toda la larga lista de autores citados san Isidoro ha conocido y, quizás, leído dos coetáneos: MARTIANUS CAPELLA, siglo V, y SAN AGUSTÍN DE HIPONA, 354-430.

FELIX MINEUS MARTIANUS CAPELLA, de cuya vida sabemos poco, nació en la ciudad cartaginesa de Madaura y en las primeras décadas del siglo V, entre el 410 y el 439, según otros en el 480 escribió un tratado enciclopédico titulado *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Sobre las bodas de Mercurio con la Filología). Marciano jurista, abogado o retórico, -sin duda, la hipótesis más probable-, un campesino o un intelectual, escribió su célebre obra *De Nuptiis*, una fábula, una sátira que Martianus, padre, cuenta a su hijo. Se trata de una obra “simultáneamente seria y ligera, donde la prosa sigue al verso para darnos una enseñanza enciclopédica. Ambiciona ordenar todos los conocimientos partiendo de la gramática hasta llegar a la armonía. Siete libros le permiten transmitir a la posteridad la herencia de la cultura Antigua” (F. CHEVALIER, 2014). Martianus recurriendo a las mitologías de Grecia y Roma, intenta hacer una recopilación de los saberes universitarios de la época. No incluye dos importantes ramas del saber: La Arquitectura y la Música, por tratarse de dos materias ajenas al “expediente académico” de comienzos del siglo V, aunque las cita como invitadas a la ceremonia celestial que sirve de presentación de las artes liberales. *De Nuptiis* consta de nueve libros. El libro primero es el de la asamblea de los dioses que buscan una esposa para Mercurio, Soffa (sabiduría), Mantiqué (mántica: adivinación del porvenir) o Psique (alma humana) deben ser descartadas por diferentes razones. Apolo con el consejo de la Virtud propone a Filología porque su vasto conocimiento se eleva hasta las alturas

del cielo y desciende hasta las profundidades del mundo subterráneo. El libro segundo está dedicado a los preparativos de Filología, el libro tercero habla de la Gramática, el libro cuarto de la Dialéctica, el libro quinto de la Retórica, el libro sexto a la Geometría, el libro séptimo de la Aritmética (725): la mónada (731), la diada (732), la triada (733), la tétrada (734), la pentada (735), la hédada (736-737), la héptada (738)), el octoada (740), la enéada (741), la década (742), a los que siguen otras cuestiones como “teoremas de aritmética euclídeana” (768-802 final), después estudia la Música y la Astronomía.

De *nuptiis* es el primer manual completo de las artes liberales, escrito después de el de Marco Tulio Varrón (116-27 a. de C.), que marcó (DE NUP-TIIS) el sistema de estudios de la Edad Media proponiendo las siete Artes, por donde debía comenzar cualquier estudio y cualquier estudiante, las tres artes de la gramática: Gramática, Retórica y Dialéctica, y las cuatro artes liberales: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. Para todo lo que concierne a la aritmología pagana clásica, se puede decir que la fuente única es Martianus Capella, también para san Isidoro.

Existe una larga discusión, en la que nosotros no vamos a entrar, sobre si Isidoro utilizó el De Nuptiis a través de una fuente de segunda mano. Contemporáneo de Martianus Capella, AGUSTÍN DE HIPONA¹²⁵ es el gran introductor del uso de la aritmología pitagórica y hebrea en la interpretación de la simbología de los números que aparecen en las Sagradas Escrituras y lo podemos considerar como el autor de una aritmología cristiana, ya que no solamente usa la simbología pitagórica y hebrea, sino que añade algunos números que solo aparecen en las Sagradas Escrituras, y a la simbología pitagórica y hebrea añade una simbología típicamente cristiana. La aportación de san Agustín a la aritmología cristiana merece un estudio más detallado que desglosaremos esquemáticamente en varios puntos.

San Agustín comenzó a escribir un conjunto de trabajos consagrados a cada una de las artes liberales, exceptuando la Astronomía, *los Disciplinarum*

¹²⁵ Todo lo que exponemos sobre san Agustín seguimos dos obras de Henri-Irenée MARROU: *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*. Editions E. de Boccard. París, 1949 y *San Agustín y el agustinismo*. Hombres de espíritu. Madrid, 1939

libri. De estas siete obras no escribió más que la de la Gramática y seis libros De Musica, la mitad de esta obra.

En su tratado De *Musica* nos permite entrever que san Agustín buscaba saber más de la Aritmética. Toda la segunda parte del libro primero está consagrada a una especie de introducción de la aritmética, que se puede dividir en dos partes, la primera está consagrada a una clasificación de las relaciones numéricas y la segunda a la estructura de la década, *denarius numerus*. San Agustín buscando cuál es la ley que impone un orden a la serie infinita de los números, le resulta evidente que se trata del carácter decimal de la numeración latina.

Del estudio de la Aritmética más simple, san Agustín da un salto a la Aritmología.

¿Cuál para Agustín es el cuadro de la cultura cristiana? La respuesta es muy sencilla. La Biblia constituye el objeto propio de la cultura cristiana. La Teología aún no ha alcanzado la cima que obtendrá en el siglo XIII con santo Tomás de Aquino. La Biblia es el libro por excelencia por medio del cual Dios ha hablado, el libro de la vida que contiene todo lo que el hombre necesita saber para realizar y alcanzar su fin. La Biblia es una obra que sirve no solamente para los clérigos, constituyendo una cultura clerical, sino que es útil y necesaria tanto para clérigos como para laicos¹²⁶. H. Marrou afirma: “Las Sagradas Escrituras son para Agustín la Suma de toda verdad, la fuente de toda doctrina, su catequesis no es lo menos. El trabajo de minuciosos eruditos ha revelado, en la edición de los benedictinos de Saint Maur, 13.276 citas del Antiguo Testamento, y 29.540 del Nuevo en las obras de san Agustín”.

Para estudiar y conocer la Biblia se debe hacer, según San Agustín, a través del programa de estudios preparatorios que recibían los letrados de su tiempo. En primer lugar, la GRAMÁTICA, puesto que Dios ha querido darnos a conocer su revelación por medio de un libro escrito en una lengua humana, es necesario conocer y hablar el hebreo, el griego y el latín lengua en que se habla.

¹²⁶ Ibidem. Tercera Parte. Chaprite III. La formación del intelectual cristiano, pp. 388-413.

Es necesario conocer la HISTORIA, *ordo tempora transactorum*, la cronología comparada con los diversos cómputos: olimpiadas, consulados, etc., que nos permiten conocer las grandes fechas de la historia religiosa de la humanidad y que puede servir de base sólida a las discusiones apologéticas. Después, la geografía y la historia natural, el conocimiento de los lugares y de todos los animales, árboles, plantas, minerales mencionados en la Biblia. San Agustín insiste menos en la astronomía.

A continuación, las ciencias que manifiestan no el espacio y el tiempo sino el espíritu: la RETÓRICA, la DIASLÉCTICA, la disciplina de la controversia, consideradas desde su aspecto teórico, es decir la lógica.

Inmediatamente después san Agustín recomienda las MATEMÁTICAS, *numeri disciplina*, distribuida según la clasificación tradicional en aritmética, geometría, música y mecánica celeste o astronomía matemática, ciencias de las propiedades cualitativas relacionadas tradicionalmente a ciertos números que merecen su atención.

La primera exégesis de la Biblia es la literal, el sentido literal propio; después el de los signos, el de los símbolos, del sentido literal se pasa al alegórico. El primero se apoya en la gramática, el segundo en los conocimientos más variados de la erudición. San AGUSTÍN en su tratado *De Doctrina Christiana*, coetáneo o algo anterior al de Martianus Capella *De Nuptiis*, plateó un programa para lograr una interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras.

En primer lugar, **el método de las concordancias**, un pasaje de la Biblia se explica por otro similar, es el camino más seguro, pues se trata de explicar la Biblia por la Biblia.

El conocimiento de la Gramática, de la **onomástica**, de las **lenguas y especialmente del hebreo** tiene un papel importante para **la interpretación alegórica de los nombres propios**. El significado etimológico de un nombre propio es señalado por el contexto. El primero en utilizarlos fue Filón de Alejandría o Filón el judío, 250 a. de C – 50 d. de C., de él lo tomo Orígenes, 185-254, los Padres de la Iglesia lo recibieron y usaron con entusiasmo, en san Agustín tuvo una presencia extraordinaria.

La **física** tiene su lugar en la interpretación alegórica de la Biblia. *La naturaleza del viento*, por ejemplo, permite las alusiones al espíritu y al alma invisible como el viento; *las fases de la luna* conducen al alma humana o a la Iglesia que reciben de forma variable la luz que irradia permanentemente de Dios, sol de justicia.

La historia natural no es menos importante. La Biblia menciona los animales, las plantas, las piedras. San Agustín estudia su naturaleza lo que le permitirá otras tantas interpretaciones alegóricas de la Escritura. Algunos recitados, algunas frases de la Biblia pasan a convertirse en “figuras” morales, en “símbolos” dogmáticos: “*justus ut palma florebit*” (el justo florecerá como la palmera, Salmo 92, 12): san Agustín precisa, así como la palma hunde sus raíces en el suelo y se eleva y termina con un magnífico copete de ramas, así el justo se enraza en Cristo y sube con él al cielo y desarrolla, al final, toda su belleza. Otro texto: “*quemadmodum desiderat cervus ad fontem aquarum, ita desiderat anima mea ad Deum*” (Salmo 41, 2-3). Versículo célebre. Hay que correr hacia Dios con la velocidad del ciervo, quien, al correr, mata las serpientes y, con ello, redobla su sed; también nosotros luchamos contra los vicios (las serpientes) y, al vencerlos, se redoble nuestra sed de Dios. San Agustín lleva estas alegorías al extremo. Se dice que las proporciones del Arca de la Alianza, arca de salvación, son las mismas que la tradición atribuye al cuerpo humano, de lo que se deduce que el Arca de la Alianza es figura del hombre por excelencia, Jesucristo, a quien la Iglesia debe su salvación, como Noé obtuvo su salvación ingresando en el Arca.

De todos los medios utilizados para la interpretación alegórica la cultura de la época tiende a recurrir más abundantemente, más generosamente, más gozosamente, a **la aritmética**.

San Agustín ha usado abundantemente la aritmología. Especialmente en los muchos tratados exegéticos que san Agustín escribió sobre el Viejo y el Nuevo Testamento: *Quaestiones Evangeliorum*, *Quaestiones in Pentateuchum*; *Quaestiones in Veterum Testamentum*, *Quaestiones in Malacum* y otros, e incluso *De Trinitate*, *Civitas Dei* y el *De Musica*, podemos constatar el gran lugar que ocupan las consideraciones alegóricas sobre los números. San Agustín encuentra en la aritmología, en la simbología de los números una inspiración fecunda a la que concede un valor eminente. San Agustín se apoya y

utiliza la simbología griega, pero no solo toma de ella, san Agustín introduce una transformación profunda, dictada por el rechazo del paganismo y adaptada al dogma cristiano y a las exigencias de la Biblia.

Algunos ejemplos de los diferentes tipos de aritmología agustiniana. San Agustín comenta 23 números: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 25, 30, 38, 40, 46, 50, 70, 72, 77, 150 y 153.

Utiliza dos procedimientos. Según el más frecuente: el número evoca una realidad íntimamente ligada a él, el número es relacionado con una de sus posibles significaciones particulares: **uno** significa Dios, porque Dios es uno; **tres** significa Trinidad, porque la Trinidad son tres personas; **doce** significa a los apóstoles; dos significa la caridad que se concreta en dos mandamientos; **diez** significa la Ley divina, el Decálogo; **cuatro** significa la universalidad porque son cuatro las partes del mundo, cuatro las estaciones del año, cuatro los vientos en el espacio; **cinco** significa la ley mosaica que se compone de cinco libros escritos por Moisés.

En el segundo procedimiento san Agustín elige un número y lo comenta a través de un conjunto de ideas cualitativas que los pitagóricos habían ligado al análisis de ese número, introduciendo en esas apreciaciones las nociones de perfección, exceso o deficiencia: **seis** es un número perfecto, igual a la suma de sus partes alícuotas $1 + 2 + 3$, significa realización, finalización, plenitud de una obra; **siete**, significa la universalidad como la unión del primer par con el primer impar, $4 + 3 = 7$; **once** significa el pecado, porque es un número transgresor, transgrede el diez, que significa la ley ¿qué es el pecado sino la transgresión de la ley?; **treinta y ocho** significa la enfermedad ($38 = 40 - 2$), pero 40 es la totalidad ley ($40 = 4 \text{ por } 10 = 40$), un número que no se puede alcanzar en 38 a quien le faltan 2, que significa la caridad; **doce**, significa multitud, universalidad, como el siete (porque $7 = 4 + 3$ y $3 \text{ por } 4 = 12$). Las posibilidades de los números crecen cuanto mayores son, pues es necesario reducirlos a números simples para poderles dar un simbolismo que crece conforme a los números simples a que se reduce: 40 es perfecto porque se reduce a $4 \text{ por } 10 = 40$ y tiene la perfección del cuatro y la del diez. Y así todos y cada uno de los números que aparecen en la Biblia.

Opinamos que san Isidoro ha tomado toda la simbología de los números que aparecen en las Sagradas Escrituras de san Agustín, aunque no todos, alguno ha olvidado, como 5 y el 38.

Por último no podemos olvidar que Isidoro se cita a sí mismo, es decir toma párrafos procedentes de otras obras, Las Etimologías, cuyos textos copia íntegros en el *Libro de los Números*, mejor lo contrario, párrafos del Libro de los Números son incluidos en Las Etimologías, especialmente el Libro III, 1-14, sobre la Aritmética.

Autores en los que influyó el Liber Numerorum de san Isidoro

Más interesante resulta anotar la influencia que el *Liber Numerorum* de san Isidoro tuvo en los autores medievales. Citamos los que nos han parecido más importantes:

- Teodulfo de Orleans, 750-821, de origen godo y procedente de Hispania, se refugió en la Septimania, huyendo de la invasión árabe-musulmana, en el 780 se encontraba en la corte de Carlomagno, en 798 fue nombrado obispo de Orleans y recibió la administración de varias abadías. Intervino en misiones públicas, controversias teológicas y participó en el concilio de Aix donde se debatió sobre la divinidad del Espíritu Santo. Poeta de la corte y hombre culto fue acusado de participar en una revuelta contra el emperador Luis el Piadoso, 778-814-840, por lo que fue exiliado a Angers donde murió. Escribió un poema: XLVI. *De septem artibus liberalibus in quadam pictura depictis*, en el que presenta una descripción artístico-alegórica de las artes.
- Rábano Mauro, 776-856, monje, alemán,
- Hugo de San Víctor (ha. 1096-1141), teólogo cristiano
- Jean de Salisbury, h. 115-1180, obispo de Chartres en 1176, quien escribe un *De septem septenis*, sobre el número siete.
- Guillermo de Auberive, cisterciense, secretario de San Bernardo, de la abadía de Auberive autor de la obra *De sacramentis numerorum* para los números del tres al doce, escrita hacia el 1164. Continuada por Godofredo de Auxerre.
- Odón de Marimond (1116-1161), cisterciense, secretario de San Bernardo,

- Thibaut de Langres, de finales del siglo XII, un escolástico, profesor y autor dejó escrito un tratado titulado *De quatuor modis quibus significationes numerorum aperiuntur*, que cuenta con ediciones recientes.

- Bartolomé el inglés (nacido antes de 1203 y muerto en 1272), franciscano, un erudito escolástico de principios del siglo XIII, autor del compendio *De proprietatibus rerum*, fechado en 1240, una enciclopedia dividida en 19 libros, que sigue el esquema de las *Etimologías* de san Isidoro. Consagra a las matemáticas trece capítulos del libro 19 y último. A comienzos del capítulo 114 trata del número 6, número perfecto, que, según Bartolomé, designa la perfección del mundo. Ciertamente las ideas se remontan a san Agustín, pero la expresión de Bartolomé hace pensar en san Isidoro, *Liber Numerorum* 28 “*Cuius perfectio etiam ipso opere mundi clarescit*” (“La perfección de este mundo brilla también en la misma obra (creación) del mundo”. Recuerda también a san Isidoro cuando habla de los números 5 y 7, aunque en algunas ocasiones cita las *Etimologías* y no el *Liber Numerorum*.

2.- EL LIBER NVMERORUM DE SAN ISIDORO. -EL PROYECTO DE ISIDORO

¿Qué buscó san Isidoro al escribir el *Liber Numerorum*: escribir un tratado sobre los números y su simbología o escribir un tratado sobre los números que se encuentran en las Sagradas Escrituras? Para san Isidoro ¿La perfección preexistente del número es la que proporciona su perfección a la realidad de las Sagradas Escrituras o al contrario: la perfección de la realidad representada por un número en las Sagradas Escrituras es la que vuelve perfecto a dicho número? De forma más concreta ¿Es el número cuarenta quien transmite su perfección a los cuarenta días que Jesús estuvo en el desierto después del bautismo (Mr 28, 12-13; Mt 4, 1-2; Lc 4, 1-2), o bien es el carácter perfecto de los cuarenta días de ayuno quien transmite la perfección al número cuarenta?

San Isidoro no se pronuncia sobre estas cuestiones. Comienza por utilizar los números que en la aritmología pitagórica griega y en la hebrea tenían ya un carácter de perfectos, pero sobre esta perfección san Isidoro añade la perfección que les atribuye el uso determinado en las Sagradas Escrituras,

es el mismo método que utilizara, mucho más desarrollado y explicitado, san Agustín. Tomamos el ejemplo del número seis y la creación del mundo. No es porque el mundo haya sido creado por Dios en seis días por lo que el número seis es perfecto, sino porque el número seis es perfecto, el autor del Génesis escribe que Dios ha creado el mundo en seis días. Sin embargo la creación del mundo en seis días atribuye al número seis una nueva perfección. San Isidoro afirma: “No es superfluo atender a las causas (o principios) de los números que se encuentran en las Sagradas Escrituras. En efecto, existen en ellos una cierta enseñanza científica y muchos místicos sacramentos” (1)

Sea lo que fuere, un motivo u otro, lo cierto es que un tratado sobre simbología de los números constituye un arma eficaz para dar a cualquiera que quiera leerlo un conocimiento casi instintivo de todos los pasajes bíblicos que les interesa retener en la memoria. El *Liber Numerorum* de san Isidoro se convierte en un extraordinario instrumento de catequesis que vale la pena utilizar.

Podemos afirmar que san Isidoro prefiere y trata los números “simples” y consecuentemente los que han surgido por adición o multiplicación de los números “simples”, en este sentido el más bello ejemplo será, el agustiniano, número 153 con el que se termina la obra.

San Isidoro divide su libro en 27 capítulos, en los que después de una pequeña definición del número (I, 1-3), estudia los números, unos más ampliamente que otros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, el más ampliamente tratado, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 24, 30, 40, 46, 50, 60, 153.

San Isidoro comienza por una definición del número en capítulo I, en los siguientes estudia los números ya señalados. Su esquema, en algunos casos no suficientemente claro, contiene unas motivaciones aritméticas, otras aritmológicas paganas pitagóricas que nos permiten conocer la perfección del número; expone algunas razones macrocósmicas o microcósmicas y, una vez apuntadas éstas simbologías, san Isidoro realiza una búsqueda, prácticamente total –no están todos, faltan algunos- de los lugares de las Sagradas Escrituras: del Antiguo y del Nuevo Testamento donde se encuentra el número estudiado, lo que aporta a los números una simbología cristiana.

Curiosamente san Isidoro encuentra en las Sagradas Escrituras no solo números positivos, buenos, sino también números negativos o malos e, inclusive, algunos significados negativos de ciertos números positivos. El número negativo es el **once**, encuentra elementos negativos, ya en el número dos, después en el mismo 7, y el en el 8, 9 y 10. Algunos números solamente aparecen en las Sagradas Escrituras: 46, 48.

San Isidoro da cien citas del Viejo Testamento, 156 del Nuevo Testamento, totl 245. Los dos libros más citados son el primero y el último: El Génesis, 27 citas, del Apocalipsis, 19.

Este estudio de san Isidoro nos permite, tanto conocer o recordar todos los textos de la Sagrada Escritura donde se cita un número determinado, como conocer algunos temas, en especial, a los que se refieren un conjunto de números: El Arca de Noé, la Iglesia, la humanidad de Jesús, las parábolas, los milagros, la Pasión de Jesús.

MOTIVACIONES O RAZONES ARITMÉTICAS, ARITMOLÓGICAS, PROCEDENTES DEL MACROCOSMOS O DEL MICROCOSMOS DE TIPO GENERAL USADAS POR SAN ISIDORO. San Isidoro comienza por definir el número: “El número es una reunión de unidades o una pluralidad de partes de uno, cuya totalidad es ciertamente infinita y que no puede ser limitada por pluralidad alguna” (2).

A continuación contempla la primera división del número: par e impar y, dentro del par, el verdadero par. Par “es el que puede ser dividido en dos partes iguales”; impar “es el que no se puede dividir en dos partes iguales”. El número verdaderamente par es el que se divide en partes hasta llegar a la unidad indivisible. Ejemplo el 64, cuya mitad es 32 y, sucesivamente, 16, 8, 4, 2 y 1, que es la unidad indivisible” (3).

Progresivamente, conforme va estudiando cada uno de los números Isidoro enumera diferentes razones aritmológicas, del macrocosmos y/o del microcosmos para cada uno de ellos.

En la simbología de los números los denominados simples (del 1 al 10) conforman la verdadera esencia de todas las cosas, mientras que los de dos cifras se pueden reducir a un número simple mediante la suma de sus cifras (25: $2 + 5 = 7$).

Aparece este hecho en el modo de tratar san Isidoro los diez primeros números, todos son tratados ampliamente a excepción del cinco y del nueve, y especialmente amplio es el estudio del siete.

Todos los diez primeros números son importantes, el **uno** es la unidad indivisible, simiente de los números que emanan de la unidad (4);

- el **dos** es el binario, su hermano, capaz de ser dividido en mitades, cada una de ellas reparte el bien o el mal, creando la oposición y discordia entre ellas (8);
- el **tres** es el primer número impar, es perfecto porque es el primer número que tiene comienzo, medio y fin (13);
- en el **cuatro** se encuentra asegurada la perfección de lo sólido (19), es cerrado y sólido (21);
- el **seis** es el primer número perfecto pues se compone de la suma de los tres primeros números ($1+2+3 = 6$) (28);
- el **siete** es perfecto porque no es engendrado ni engendra, por resultar de la suma del primer impar, el tres, con el primer par, el cuatro (34);
- el **ocho** es perfecto porque es el primer cubo, es el primer movimiento: dos multiplicado por dos, engendra cuatro y cuatro multiplicado por dos produce la perfección del octaedro (48);
- el **nueve** es perfecto en sí mismo y es aún más perfecto porque está formado por la multiplicación del tres, que es un número perfecto por sí mismo (52);
- el **diez** es la plenitud que se compone de longitud, anchura y profundidad, pues está formado de cuatro números en progresión gradual: uno, dos, tres y cuatro suman diez. Del mismo modo son perfectos el 100 ($10 + 20 + 30 + 40$), 1000, 10.000, etc, producidos por la suma de los cuatro primeros números (19) (54).

IV JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

31 de marzo de 2017

LUGAR

Sala Antonio Machado. Fundación Cajazol

“EL HOMBRE Y SUS PARTES: ETIMOLOGÍA, MICROCOSMOS Y SIMBOLOGÍA. ETIMOLOGÍAS XI, I”

José Sánchez Herrero

Catedrático Emérito de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla y Presidente de Scriptorium Isidori Hispalensis

1.- LAS ETIMOLOGÍAS ESTÁN DIVIDIDAS EN 20 LIBROS, EL LIBRO XI ESTÁ EN LA MITAD Y REPRESENTA EL PASO DE UNA PARTE A OTRA

El libro XI está dedicado al hombre, que es divino y humano, espiritual y temporal, por ello el libro XI está situado en el medio, después de la primera parte que mira al mundo de lo inmutable, de lo espiritual, de lo divino (las artes de la gramática (1), la retórica y la dialéctica (2), las artes liberales (3), la medicina (4), las leyes (5), la liturgia (6), Dios (7), la Iglesia y las sectas (8), las lenguas (9), las palabras (10), y antes de la segunda parte que mira al mundo de la existencia terrestre, de la tierra transeúnte, que pasa: los animales (12), el mundo (13), la tierra (14), los campos (15), las piedras y los metales (16), la agricultura (17), la guerra y los juegos (18), las naves, los edificios y los vestidos (19), las mesas, la comida, la bebida, la vajilla, y como centro entre ambas partes y el primero de los terrestres, el hombre.

El Libro XI se compone de cuatro capítulos 1: El cuerpo humano; 2: Las edades del hombre; 3: Los seres monstruosos y 4: metamorfosis míticas: la maga Circe transformó a los compañeros de Ulises en animales; los

compañeros de Diomedes fueron transformados en aves; el caballo, al morir, de su cadáver salen escarabajos. Hablamos del primero.

2. EL LIBRO XI, 1.

Isidoro realiza un amplio estudio que incluye consideraciones psicológicas, pero, sobre todo, antropológicas. Trata el hombre desde el punto de vista fisiológico y, en particular, anatómico.

Se compone de 147 puntos, partes, miembros del hombre que reunimos en los siguientes capítulos: 1. Introducción: naturaleza, linaje y vida. 1-3. 2. El hombre: hombre, anropos, hombre interior y exterior, 4-6. 3. El alma, 7-13. 4. El cuerpo, 14-17, 5. Los cinco sentidos, 18-24. 6. La cabeza, 25-35. 7. La cara, el rostro: 33-38. 8. Los ojos, 36-42. 9. Las mejillas, 43-45. 10. La cabeza, 46-47. 11. La boca, 48-56. 12. La garganta, 57-59. 13. El cuello y las espaldas, 60-65. 14. Las manos, 66-72. 15. El tronco, 73-77: tórax, pecho, pezones, ubre, leche. 16. La piel, 78-81. 17. Articulaciones y nervios, 82-85. 18. huesos y cartílagos, 86-88. 19. El tronco (continúa), 89-96: costillas, costado, espalda, escapula, omóplatos, espina dorsal, hueso sacro. 20. Las partes interiores, 97-101: riñones, lomos, ombligo, vientre, glúteos. 21. Las partes genitales, 102- 105: genitales, testículos, escroto, trasero, ano. 22. Las piernas, 106-111: muslos, caderas, rodillas, talón. 23. Los pies, 112-115. 24. Intestinos, corazón, pulso, venas, sangre 116-123. 25. Otras vísceras, 124-128: pulmón. hígado, bazo, hiel. 26. Intestinos y aparato excretorio, 129-131: intestinos, peritoneo, intestino ciego, 27. El aparato genital, 132-138: venter, alus , uterus, (vientre, estómago y útero), vulva, vejiga, orina 28. Embriología y generación, 139-145: semen, sangre menstrual, fecundación, el feto y su desarrollo a partir del corazón, semejanza de los nacidos al padre o a la madre- Conclusión, 146-147.

3.- AUTORES QUE HAN INFLUIDO EN ISIDORO.

Isidoro realiza directamente once citas. Cuatro son de la Biblia, dos del Viejo Testamento: Génesis y libro de Job y dos del Nuevo: San Juan y san Pablo a los Romanos y a los Efesios.

Siete son preferentemente de autores paganos: Ennio (239 a. de C. – 169 a. de C) (109), Terencio (194 a. de C. – 159 a. de C.) (97), Cicerón (106 a. de C. -45 a. de C.) (61, 87), Nigidio Figulo, (93 a. de C. -45 a. de C.) (72), Virgilio (70 a. de C. -45 a. de C.) (46), Ovidio (45 a. de C. -17 a. de C.) 5, los filósofos.

Sin embargo, opiniones que Isidoro procede directa o indirectamente de Agustín, Ambrosio, Aristóteles, Calístines, Casiodoro, Celso Cornelio Aulio, Demócrito, Empédocles, Galeno, Herófilo, Jerónimo, Lactancio, Macrobio, Platón, Plinio el joven, Prisciliano, Salustio, Suetonio, Tertuliano, Marco Terencio Varrón. por orden alfabético.

Por antigüedad: Demócrito, (siglos V-IV a. de C.) (20), Empédocles, (495- 430 a. de C.) (20, 22, 23), Platón, (427-384 a. de C) (14, 20, 25, 36, 104), Aristóteles, (384-322 a, de C.) (10, 22, 37, 42, 52, 53, 85, 104, 139, 142, 145), Calístines, (360–327 a. de C.) (21), Herófilo, (335-280 a. de C.) (21), Marco Terencio Varrón, (115–27 a. de C.), Salustio, (86-35 a. de C.) (132), Cornelio Aulio Celso (15 a. de C. -50 d. de C.) (52).

Plinio el joven, (61-113) (25, 44, 45, 53, 107), Tertuliano, (150-220) (45), Suetonio, (70-126) (34), Galeno, (130-210) (25, 44, 73), Lactancio, (240-320) (22, 25, 42, 46, 47, 51, 52, 54, 58, 92, 87, 101, 134, 135, 137, 143, , 145) ,Ambrosio, (340-439) (25), Jerónimo, (347-480), Agustín, (354-430) (28, 36, 55), Macrobio, (380-430), Casiodoro (485-585).

4.- ETIMOLOGÍAS.

San Isidoro procede partiendo del nombre de lo que quiere tratar y buscando su etimología u origen latino o griego. Una breve noción de qué es o cómo hay que entender la Etimología isidoriana. Nos lo define él mismo Isidoro en Etimologías I, 29, 1 y 2:

“Etymologia est origo: La Etimología estudia el origen de los vocablos, ya que mediante su interpretación se llega a conocer el valor esencial de las palabras y los nombres. Aristóteles la denominó *symbolon* y Cicerón, *adnotatio*, porque a partir de un modelo, se nos dan a conocer las palabras y los nombres de las cosas. Por ejemplo *flumen* (rio) deriva de *fluere*, porque flu-

yendo (*fluendo*) crece. 2. Su conocimiento es una utilización imprescindible en la interpretación léxica. Pues si se sabe el origen de una palabra, más rápidamente se comprenderá su sentido. El examen de cualquier objeto es mucho más sencillo cuando su etimología nos es conocida”.

Ahora bien, prosigue Isidoro: “Nuestros antepasados no impusieron nombre a todas las cosas considerando la naturaleza de estas, sino que en ocasiones obraron a su antojo, del mismo modo que nosotros, a veces, damos a nuestros siervos y posesiones un nombre según nos place”.

5. PROCEDENCIA DE LAS ETIMOLOGÍAS DE SAN ISIDORO:

Inmediatamente del latín de manera justa, muchas, la mayoría. 4. Hombre (*homo*) viene de *humus* (barro) tal como se dice en el Génesis dos siete “Y creó Dios al hombre del barro de la tierra”. 102. “Como su mismo nombre indica, las partes genitales se denominaron así engendran hijos, es decir, porque con ellas se procrea y se da vida (*Genitalia coporis partes, ut nomen ipsud docet, gignendae sobolis acceperunt vocabulum, quod his procreantur et gignitur*). 104. “Testículos” es forma diminutiva de *testis* (testigo), cuyo número mínimo es de dos” (como al menos dos deben ser los testigos en un proceso (*unus testis, nullus testis*).

Algunas sólo del griego: 5. “Por su parte, los griegos dieron al hombre la denominación de *anzropos*”. 30. “En sentido estricto se denomina coma a la cabellera no cortada. Es una palabra griega, pues los griegos a la cabellera la denominaron *caimos*, vocablo que derivan del verbo (cortar) “Cortar el pelo” ellos dicen *keirein*. 6, 7, 30, 42, 43, 73, 78, 80, 118, 122, 124.

- Del latín, pero también del griego. 73. Tórax en griego, arca en latín. - Los antiguos. 78. *Cutis*.- Los griegos, 7. *Anima*, lo llamaron así por la identificación con el aire. - Los clásicos. 107. Caderas.
- En ocasiones utiliza dos o diversas fuentes etimológicas, filosóficas y lingüísticas, una fuentes clásicas paganas y cristianas. 41. 42.
- En algunos casos proviene de un uso popular, 25, 50, 89, 106, 139.
- En algunos casos la etimología utilizada es sencillamente oscura, ingeniosa, arbitraria, infundada, falsa. 33, 50, 55, 56, 58, 61, 64, 70, 74, 86, 103, 110, 118, 133, 137, 139, 144.

- En algunos casos es pura invención de Isidoro. 38, 47: Narices, 123. Sangre.

6. EL HOMBRE, EL CUERPO HUMANO UN MICROCOSMO

Pitágoras afirmó “*Todas las cosas son números y todos los números son cosas*”. A partir de ese momento se comenzó a estudiar: el cielo, el firmamento, el universo como compuesto de números: macrocosmos; pero también y de manera semejante se estudió el cuerpo humano como compuesto de conjuntos dominados por los números.

En la astronomía, en el macrocosmos se reflejan los números y su simbología, especialmente, en torno al número siete: hay siete planetas (ahora ya no sabemos si hay ocho, nueve o más), la luna se desarrolla en cuatro fases de siete días; pero también el doce, los signos del zodiaco son doce así como el número de meses, etc.

En cuanto al microcosmos también varios números dominan sobre algunos conjuntos de miembros:

El **cuatro**: en el mundo cuatro géneros de seres vivientes, los del cielo, los que tienen alas, los del agua y los de la tierra. Hay cuatro momentos en la vida de los seres mortales: el nacimiento (la infancia, el niño), el crecimiento (el joven), la estabilidad (el hombre adulto) y el declive (el viejo) (teoría de los cuatro segmentos de Pitágoras compuesto cada uno de siete años) El cuerpo humano se compone de cuatro elementos (teoría de Empédocles): en cuanto carne es tierra; en cuanto respiración, aire; en cuanto sangre, humedad; y en cuanto calor vida, fuego. “Cada uno de estos elementos ocupa su parte propia, retornando a su esencia cuando la integridad corporal quede disuelta” (16). A los cuatro segmentos de Pitágoras y los cuatro elementos de Empédocles, corresponde, según Hipócrates, los cuatro humores: el niño es húmedo y caliente; el joven es caliente y seco; el hombre adulto es seco y frito; y el viejo es frío y húmedo.

Cinco son los sentidos corporales: vista, oído, olfato, gusto y tacto y cinco son los géneros de habitantes del mundo: los hombres, los cuadrúpedos, los reptiles, los que nadan y los que vuelen.

Seis son los estados de la vida humana y en los grados de los seres. Porque la vida mortal consta de seis edades: infancia, puericia, adolescencia, juventud, madurez y vejes. Hay igualmente seis grados en la jerarquía de todos los seres: los no vivientes, como las piedras; los vivientes, como los árboles; los sensibles, como las bestias; los racionales, como los hombres; los inmortales, como los ángeles. Hay un último grado que está por encima de todos, Dios.

El **siete** tiene una importancia en la vida del hombre y en el cuerpo humano fundamental. De modo positivo, en un parto de siete meses, nace un ser humano cuyo desarrollo está acabado. De modo negativo: al séptimo día de la enfermedad, los enfermos pueden morir (“degrei periclitantur”).

El **séptimo** mes nacen los dientes para comer y en el séptimo año se renuevan; al término de la segunda semana de años, al décimo cuarto año, el infante llega a la pubertad y es capaz de procrear; igualmente, a la tercera semana de años, 21 años, surge el vello, la pelusilla, y la primera barba; a la cuarta, 28 años, la estatura queda definida; a la quinta, 35 años, se produce la plena perfección de la juventud; a la sexta, 42 años, es el comienzo del declive (“defluxio est”); en la séptima, 49 años, comienza la vejez (“senectutis initium”). El cuerpo humano se compone de siete partes: la cabeza, el cuello, el pecho, el vientre, las dos manos, los dos pies (y en el vértice el eje del mundo) (47). El cuerpo humano tiene siete órganos naturales escondidos: la lengua, el corazón, el pulmón, el bazo, el hígado y los dos riñones. La cabeza del hombre tiene siete orificios sensoriales: dos ojos, dos orejas, dos narices, y una boca.

El cuerpo humano es, ciertamente, un microcosmos.

7. PARTES DEL CUERPO HUMANO Y SIMBOLOGÍA.

Desde la más alta Antigüedad se utilizaron partes del cuerpo y el funcionamiento del cuerpo humano para representar simbólicamente la organización de la sociedad humana y el modo de ser y comportarse el mismo hombre.

San Isidoro en el Libro XI de las Etimologías no trata directamente esta simbología de las diferentes partes del cuerpo humano, pero, de alguna manera podemos encontrar algunas indicaciones en este sentido.

El cuerpo. La narración, el cuento de los miembros del cuerpo y su relación con el estómago se remonta al menos a Esopo (600-564 a. de C.) (fábulas 386 y 206) y fue puesta en escena en un episodio tradicional de la historia romana: la secesión (la ruptura, la separación) de la plebe en el monte Sacro (que relatos tardíos sustituyeron por el Aventino) en 494 a. de C. Según Tito Libio (II, XXXII) el cónsul Mennio Agripa puso fin a la misma recordando al pueblo, con la ayuda de esta fábula, no solo la solidaridad entre la cabeza (el senado romano) y los miembros (la plebe), sino la obligatoria subordinación de éstos a aquella.

Este uso político de las metáforas corporales -legado de la Antigüedad greco-romana- lo recogió san Pablo para aplicarlo a la Iglesia y lo transmitió al mundo medieval con sentido político. San Pablo en la primera carta a los Corinto, 12, 12-31, utilizo este símil para definir a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo: “Pues lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos: son un solo cuerpo, así es también Cristo. Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un mismo Espíritu. Pues el cuerpo no lo forma un solo miembro, sino muchos. Si dijera el pie: “Puesto que no soy mano, no formo parte del cuerpo ¿dejaría por eso de ser parte del cuerpo? Y si el oído dijera Y si el cuerpo entero fuera ojo ¿dónde estaría el oído? Si fuera todo oído ¿dónde estaría el olfato?”

San Isidoro no utilizó la metáfora del cuerpo. Recuerda al cuerpo (I, 14) “Al cuerpo se le denomina así porque, al corromperse, perece. Es descomponible y mortal y alguna vez debe disgregarse”, que pudo tomar de Lactancio (240-320) en Inst. 7, 1, 9, quien se refiere a Platón (Fedón 80c), pero Isidoro habla de la cabeza y de todos y cada uno de los diferentes miembros.

La concepción del Cuerpo Místico de Cristo pasó a la eclesiología medieval. Se insinúa en la ideología política, en la época carolingia: el imperio, la encarnación de la Iglesia, forma un solo cuerpo cuyo jefe es Cristo, y que

el dirige en la tierra por mediación de dos personas: la persona sacerdotal y la perdona real”, es decir: el papa y el emperador o el rey.

La utilización política de la metáfora organicista alcanza su definición clásica en el *Policraticus* de Juan de Salisbury (1120-1189, 1159): “El Estado (Respublica) es un cuerpo. El príncipe ocupa en el Estado el lugar de la cabeza...”

La cabeza.

Ocupa en san Isidoro un lugar prominente, no solo físico, sino funcional y moral. “La parte fundamental del cuerpo es la cabeza. Y se le ha dado este nombre de caput, porque en ella tienen su origen todos los sentidos y todos los nervios, y porque de ella procede todo principio de vida. En ella se encuentran todos los sentidos. Viene a ser como la personificación del alma misma, que vela por el cuerpo” (I, 25).

Para comprender mejor aún la importancia de la cabeza es bueno recordar la segunda de las denominaciones de hombre que nos da Isidoro: “Por su parte los griegos dieron al hombre la denominación de *anthropos*, porque, teniendo su origen en la tierra, levanta su mirada a las alturas, hacia la contemplación de su artífice. Esto lo describe el poeta Ovidio (*Metam* 1, 84) cuando dice: “En tanto que, inclinados, los animales todos contemplan la tierra, al hombre dióle un rostro erguido: mirar hacia los cielos y levantar los ojos a los astros. Precisamente, erguido, mira hacia el cielo para buscar a Dios y no camina con la mirada vuelta hacia la tierra, como los animales, a quienes la naturaleza crió inclinados hacia el suelo y dependientes de su estómago” (I, 5).

Isidoro afirma la verticalidad del hombre para mirar siempre hacia lo alto, donde está la perfección, donde está Dios, por eso la cabeza erguida del hombre es lo más perfecto. No es el caso de los animales que, en su posición inclinada hacia la tierra, lo bajo, la imperfección, obedecen a los deseos del vientre (a los instintos sexuales). Isidoro ha podido seguir las afirmaciones de Salustio, 86-35 a. de C y Lactancio, 240-320.

Hasta aquí las palabras de Isidoro. Veamos ahora donde se origina este concepto que llega hasta Isidoro. Este concepto de la preeminencia de la cabeza sobre todos los otros miembros, parte fundamental del cuerpo, es un concepto anatómico y fisiológico, que proviene de los filósofos: Platón, *Timeo* 70a, Cicerón *De natura deorum* 2, 140.

Pasó a san Pablo: Colosenses, 1, 18: “Él (Cristo) es también la cabeza del cuerpo de la Iglesia”; 2, 10: “y por él, que es cabeza de todo principado y potestad, habéis obtenido vuestra plenitud”; 2, 19: “En lugar de mantenerse unido a la cabeza, de la cual todo el cuerpo, a través de las junturas y tendones, recibe alimento y cohesión, y crece como Dios le hace crecer”. Efesios, 1, 22: “Y todo lo puso bajo sus pies, y le dio a la Iglesia, como cabeza, sobre todo”. 4. 15: “hagamos crecer todas las cosas hacia él, que es la cabeza, Cristo; 5, 23: “porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, él, que es el salvador del cuerpo”; 1 Cor. 11: 3 “Pero quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo y que la cabeza de la mujer es el varón y que la cabeza de Cristo es Dios”.

Después pasó a los naturalistas: Plinio el joven (61-113) *Naturalis historia* 11.134); a los médicos: Galeno de Pérgamo 130-210; y a los autores cristianos: Lactancio 240-320; Casiodoro 485-595.

Y llega a Isidoro que recoge todo ello: “La parte fundamental del cuerpo es la cabeza. Y se le ha dado este nombre de caput, porque en ella tienen su origen todos los sentidos y todos los nervios, y porque de ella procede todo principio de vida. En ella se encuentran todos los sentidos. Viene a ser como la personificación del alma misma, que vela por el cuerpo” (I, 25). De Isidoro pasa a los autores medievales.

El corazón.

“El corazón (*cor*) es palabra de origen griego que en esta lengua se dice kardía, o tal vez derivado de cura (cuidado), pues en él se ubica toda la solicitud y origen de la ciencia. Y está cercano al pulmón para que, cuando se inflame de ira, se atempere con el fluido del pulmón. Posee dos arterias, la izquierda tiene más sangre, y la derecha más espíritu, por eso tomamos el pulso con el brazo derecho” (I, 118).

Isidoro lo ha podido tomar de Marco Terencio Varrón, 115 a. de C. – 27 a. de C.; “*cura quod cor urat*” o de Lactancio (240-320): “*cor quod sapientiae domicilium videtur*”. Pero esta etimología carece de fundamento. Sin embargo, ese es el oficio del corazón: cuida, en él se ubica toda solicitud y el origen de la ciencia ¿Quién sobre quién? ¿Es la Cabeza o el Corazón lo más importante en el hombre?

¿Quién es más importante la cabeza o el corazón?

La cabeza era para los romanos – como para la mayor parte de los pueblos- la sede del cerebro, órgano que contiene el alma, la fuerza vital de la persona y que ejerce en el cuerpo la función dirigente.

El valor simbólico de la cabeza se refuerza singularmente en el sistema cristiano, ya que se enriquece por la valoración de lo alto en el sistema fundamental alto/bajo, expresión del principio cristiano de jerarquía: Cristo es la cabeza de Iglesia, es decir, de la sociedad y Dios es la cabeza de Cristo. La cabeza de Cristo es Dios, la cabeza del varón es Cristo, la cabeza de la mujer es el varón. De este modo, según la fisiología antigua, la cabeza es el principio de cohesión y de crecimiento.

El corazón en el Nuevo Testamento es el lugar de las fuerzas vitales, designa también la vida afectiva y la interioridad.

Pero el desarrollo de la ideología de la importancia del corazón *en el mundo religioso* tiene que esperar hasta la plena Edad Media. En el siglo XII la devoción al Corazón de Jesús es preparada con el “dulcísimo Corazón de Jesús” de san Bernardo y la transferencia de Cristo crucificado desde el lado derecho al lado izquierdo, el lado del corazón. A finales del siglo XII, el teólogo Alain de Lille exalta ya el “corazón sol del cuerpo”. En el siglo XIV santa Gertrudis de Helfa (+ 1301/1302) desarrolla en sus escritos la devoción al Corazón de Jesús. Al mismo tiempo en el siglo XV, el corazón de la Virgen María aparece atravesado por las espadas de los siete dolores.

Pero es preciso ir más allá de los límites de la Edad Media para gozar de una visión de conjunto de la evolución de la imagen del corazón. A finales

del siglo XVI y, sobre todo, en el XVII, un lento progreso de la metáfora del corazón conducirá a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús.

No ocurrió lo mismo en la ideología y simbología política. En el tratado de autor anónimo, titulado *Rex Pacificus* de 1302, en medio de las discusiones sobre quien gobernaba la sociedad: el papa o el emperador, el hombre microcosmos tiene dos órganos principales: la cabeza y el corazón; la sociedad tiene dos cabezas: el papa, la cabeza, y el emperador, el corazón. Pero ¿Quién está sobre quién?

El Papa es la cabeza que da a los miembros, es decir: a los fieles, la verdadera doctrina y los conmina a cumplir las buenas obras. De la cabeza parten los nervios, que representan la jerarquía eclesiástica que une a los miembros entre sí y con su jefe, Cristo, cuyo lugar ocupa el papa y que garantiza la unidad de la fe.

El príncipe es el corazón del que parten las venas que distribuyen la sangre. Del mismo modo del rey proceden las ordenanzas, las leyes, las costumbres legítimas, que transportan la sustancia nutritiva, es decir, la justicia, a todas las partes del organismo social. Dado que la sangre es el elemento vital por excelencia, el más importante de todo el organismo humano, las venas son más valiosas que los nervios y el corazón domina sobre la cabeza. El rey es, pues, superior al papa.

Tres argumentos completan la demostración. El primero se toma de la embriología y prolonga la simbología corporal. En el feto el corazón aparece antes que la cabeza y en consecuencia la realeza precede al sacerdocio. En segundo lugar, las autoridades médicas confirman la superioridad del corazón sobre la cabeza. En tercer lugar, el autor anónimo de *Rex pacificus* busca el apoyo en los filósofos: Aristóteles, y en los autores eclesiásticos: san Agustín, san Jerónimo y san Isidoro.

De este modo tenemos dos órganos más importantes: la cabeza: el papa y el corazón: el emperador, el rey. ¿Quién sobre quién? Para la interpretación eclesiástica la cabeza sobre el corazón; para la interpretación política el corazón sobre la cabeza.

¿Cuál es la opinión de Isidoro de Sevilla? No nos atrevemos a dar una respuesta definitiva. Por una parte, parece que lo más importante es la cabeza: “La parte más principal del cuerpo es la cabeza” (I, 25). La cabeza erguida que mira hacia lo perfecto que está en lo alto y es Dios. Según san Pablo en la Iglesia la cabeza es Cristo, en el matrimonio el varón es la cabeza de la mujer”. Pero, también para Isidoro, en el corazón “se ubica toda solitud y el origen de la ciencia” (I, 118). Del corazón parte la sangre, algo fundamental.

“Sangre.

Griega es la etimología: es lo que da fuerza, sustento y vida. Se denomina *sanguis* mientras está en el cuerpo; en cambio, cuando se vierte recibe el nombre de *crúor*. Y se dice *crúor* porque corre (*decurrere*) al verterse, o porque cuando corre hace caer (*corruiere*) al hombre. Otros interpretan *crúor* como la sangre que corrompe al verterse. Y hay quienes dicen que la sangre se llama así porque es *suavis*.” (I, 22) (Etimologías libro IV, 5, 4).

La relación entre la etimología latina y griega es poco clara, probablemente es una invención de Isidoro. Según M. Díaz y Díaz (*Introducción general a san Isidoro de Sevilla. Etimologías* Edición bilingüe. BAC. Madrid, 1982-83, toda esta parte relacionada con la sangre manifiesta la incertidumbre de Isidoro que yuxtapone definiciones y explicaciones diversas provenientes de varias escuelas sin inclinarse por ninguna en particular (“procedimiento de acumulación”).

“La sangre solamente está íntegra en los jóvenes, pues los médicos sostienen que la sangre disminuye con la edad; y por este motivo se da el temblor de los ancianos. En su sentido propio, la sangre es señal de que se posee vida. Por ello las mujeres, en sus manifestaciones luctuosas suelen lacerarse las mejillas, por ello también se cubre a los muertos con vestidos y flores purpúreas” (I,123). Los ritos a los que se refiere Isidoro son ciertos, pero los ritos fúnebres de lacerarse las mejillas fueron prohibidos por la ley de los XII tablas (mediados del siglo V a. de C.).

Del corazón brota la sangre, en la mentalidad antigua todo es sangre: la leche y, quizás también, el semen. También se acerca a este modo de pensar Isidoro.

“La sangre es lo que da fuerza, sustento y vida” (I, 122). En *Etimologías* IV, 5, 4 es más explícito: “La sangre tomó su nombre de una etimología griega, porque el hombre, gracias a ella, se alimenta, se sustenta y vive”.

“**La leche** (*lac*) recibe del color la fuerza de su nombre, pues se trata de un líquido blanco, y en griego “blanco” se dice *leukós*.

Su naturaleza proviene de una transformación de la sangre. En efecto, después del parto, la sangre que no fue consumida como alimento, del útero fluye hacia las mamas a través de sus conductos naturales, y tomando un color blanco gracias a las virtudes de las mamas, adquiere la cualidad de la leche” (I,77).

El hígado (125. 126), los riñones (97), los lomos (98).

“Hígado. El nombre de hígado se debe a que en él tiene su asiento el fuego que se expande por el cerebro, desde allí llega hasta los ojos y a los demás sentidos, así como a los miembros; con su calor convierte en sangre el jugo extraído de los alimentos, y esa sangre la dirige a cada uno de los miembros para su nutrición y sustento. En el hígado residen la libido y la concupiscencia, al decir de los médicos que disputan de estos temas” (I,125). Isidoro sigue a Lactancio, 240-320 y Macrobio, 380-450. Sin embargo parece que Aristóteles, 384-322 a. de C. consideraba el corazón como principio de la sangre y no el hígado.

Los lóbulos del hígado.

“Los lóbulos del hígado son sus extremidades, semejantes a los extremos de las hojas de la achicoria, o como lenguas prominentes. Y se denominan *fibrae*, debido a que entre los gentiles los adivinos las presentaban ante los altares de “Febo” en las ceremonias religiosas y, una vez ofrendadas y quemadas, encontraban en ellas respuestas oraculares” (I,126).

La etimología de *fibrae* procedente del griego parece una etimología popular. La ceremonia del estudio del hígado de los animales ofrecidos es

cierta, pero lo del altar de Febo¹²⁷ parece una creación isidoriana. Isidoro recuerda dos temas: el hígado como sede de la libido y la concupiscencia y el estudio del hígado como anunciador del porvenir.

Los riñones.

“Varrón dice que los riñones se llaman *renes*, porque de ellos brota una corriente (*vivus*) de líquido inmundo. En efecto, las venas y las médulas van exudando en los riñones un líquido ligero que más tarde desde los riñones brotará hasta el exterior liberado por el calor venéreo” (I,97).

Los lomos.

“Los lomos son denominados *lumbi* por la lascivia de la libido, ya que en los varones se encuentra en ese lugar la causa del placer sensual, lo mismo que en las mujeres se sitúa en el ombligo. Por eso se dijo a Job en el comienzo de las palabras que Dios le dirigió (38, 3): “ciñe los lomos como varón”, para que se dispusiera a resistir en ellos, que es donde suele presentarse la oportunidad de dominar la lascivia” (I,98).

Dos cuestiones presentan este conjunto del hígado, los riñones, los lomos. La primera fue el uso del hígado en sentido adivinatorio del porvenir (126), la segunda: el hígado, los riñones, los lomos como origen de la libido (la lascivia), de la lujuria, de la concupiscencia.

El hígado ha perdido la primera, que se usó tanto en la antigüedad. En cambio, con el cristianismo ha cobrado una grande y nueva importancia, el hígado, los riñones, los lomos son la sede la lujuria, de la concupiscencia, que san Pablo, san Jerónimo, 347-420, san Agustín, 354-430, tanto persiguieron. En concreto san Pablo: 1 Cor 6, 18; “Huid de toda inmoralidad. Cualquier pecado que cometa el hombre queda fuera de su cuerpo. Pero el que fornicar peca contra su propio cuerpo; 7, 1-9; Romanos 8, 3-8: San Jerónimo, Epístola 64, 1, 3: “*uoluptas et concupiscentia iuxta eos, qui de physicis disputant, consistit in iedore*”. San Agustín, que a los 18 años tomó una concubina con la que con-

¹²⁷ Tebo es un apodo o epíteto del dios Apolo en la mitología clásica. Probablemente significaba originalmente "brillante".

vivió 14 o 15 años y de la que tuvo un hijo, Adeodato, después de su conversión al cristianismo y su bautizo, la lujuria, la concupiscencia, la sexualidad entraña un placer desmedido. San Agustín explica la gravedad excepcional de la fornicación en un sermón dirigido a la masa de fieles y no a determinado lectores: “Sobre todo en el momento del acto infame, el corazón se convierte en esclavo total y absoluto del cuerpo”. Es el mayor de los pecados.

Isidoro sigue fielmente, como en otros muchos temas, a san Agustín. En su obra *Synonyma, Los Sinónimos* o “Sobre las virtudes, los vicios y las buenas costumbres” (como también fue titulado en la Edad Media) le decida el primer apartado de la segunda parte: *De la Fornicación*.

“8. Oye, alma, lo que hablo, escucha lo que digo y atiende a lo que te aviso. No te ensucies con inmundicia alguna, ni te manches con liviandad.

Aléjate de toda depravación de la carne y apártate de toda corrupción de ella. No se robustezca en ti la lujuria, ni te venza la sensualidad.

Guarda tu cuerpo de la fornicación. No te inficione pensamiento carnal alguno, y cree que ser contaminado por la fornicación es peor que todo pecado.

“9. Grande es el de la fornicación y excede a todo mal, al de la muerte misma, pues, mejor es morir que mancharse con sensualidad, y preferible es la muerte a perder el alma por la incontinencia.

La continencia acerca el hombre a Dios, y donde ella se encuentra, allí Dios permanece”.

Los ojos.

No tiene en Isidoro ninguna simbología especial, ninguna relación con el Ojo Divino que todo lo ve, tantas veces representado; pero es interesante el aprecio que tiene de ellos: “Ojos, se denominan así (*oculus*) porque los cubre (*occulere*) las membranas de los párpados con el fin de que no sufran alguna lesión, o porque poseen una luz oculta (*occultum*) situada en el interior. Entre todos los sentidos el de la vista, es el que más cercano está del alma, y

así, en los ojos se refleja toda manifestación de nuestra mente, en los ojos se evidencia la turbación o la alegría del espíritu. Se les denomina también *lumina*, porque de ellos emana la luz (*lumen*), o, quizás, porque mantiene la luz encerrada en su interior, o, tal vez, porque, en la visión reflejan lo que han recibido del exterior” (I,36).

Según Aristóteles en el variar de persona a persona, el color y las dimensiones de los ojos, varía el carácter, además de la agudeza de la vista. La relación entre lumen y lux es exacta ya la encontramos en Platón y en san Agustín.

La mano adoptó en la Edad Media un lugar excepcional.

Es signo de la protección y del mando. Este es el caso, ante todo, de la mano de Dios que surge del cielo para guiar a la humanidad. También es la operadora de la plegaria que define al clérigo y, más ampliamente, al cristiano, cuya figura más antigua es la del orante. También es el instrumento de la penitencia, del trabajo inferior. Por último, la mano se vuelve a encontrar en el gesto simbólico del vasallaje, del homenaje.

Muchas de estas aplicaciones y simbologías aparecen en los textos de Isidoro: “*Manus*, llamamos así a la mano, porque está al servicio (*munus*) de todo el cuerpo, ella lleva el alimento a la boca, ella realiza todos los trabajos y los regula, por ella recibimos y por ella tomamos y damos. Por ampliación de su sentido calificamos también a la mano de “arte” y de “artista” y de ahí que digamos *manupretium* (salario)” (I,66).

“Diestra. El nombre de diestra deriva de *dare*, por ella se da la prenda de la paz, ella se ofrece en testimonio de fidelidad y de salud y esto es lo que se lee en Cicerón (Catilinas 3, 8) “Dí testimonio público por orden del senado”, es decir, mostré mi mano derecha. De aquí que diga el Apóstol (Gal 2, 9): “A mí y a Barnaba nos dieron sus manos derechas” (I,67).

“En cambio la izquierda (*sinistra*) se denomina, así como si dijéramos “sin diestra”, o tal vez, porque permite hacer las cosas, en cuyo caso sinistra deriva de *sinere* (permitir)” (I,68).

Quizás el significado del lado derecho e izquierdo aparece más claro en el número 90 donde habla del **costado**:

“El costado (*latus*), se llama así porque queda tapado (*latere*) cuando nos encontramos acostados. Es, además, la parte izquierda (*laeta*) del cuerpo. El costado derecho tiene mayor fuerza y está más capacitado para transportar pesos. Por ser más apta para levantar (*levare*) y cargar pesos recibe el nombre de laeva la parte izquierda. Ella es la que porta el escudo, la espada y el carcaj y la demás carga, para que la derecha actúe libremente” (I,90).

8. OTRAS ETIMOLOGÍAS INTERESANTES tomadas del mismo Libro XI en el número I.

1. Naturaleza. Es la que hace nacer las cosas. Hay quienes han afirmado que la naturaleza es Dios, por quien todo ha sido creado y existe.

2. Genus, linaje, es palabra derivada de *gignere* (engendrar), nombre que tiene su origen en la tierra, que todo lo engendra, ya que, en griego, “tierra” se dice *ge*.

3. Vida. viene de vigor, pues tiene el poder de nacer y crecer (Varrón).

El hombre, 4. hombre, (viene de) *humus*, porque está hecho del humus (barro), tal como se dice en Génesis 2, 7.

6, El hombre viene a ser un ser doble: interior y exterior, el interior es el alma; el exterior es el cuerpo (Salustio).

Alma: 7. anima. Nombre pagano que significa viento, porque parece que vivimos porque respiramos, pero esto es falso, pues el alma es concebida mucho antes de que el ser humano pueda respirar el aire por su boca, pues en el vientre materno ya tiene vida (Salustio).

8. “No es el aire como sostiene algunos incapaces de imaginar su naturaleza como incorpórea. (Existe una concepción pagana del espíritu, materialista).

9, “El espíritu y el alma son la misma cosa, lo dice el Evagehlio Jo, 10, 18, (Novaciano, Jerónimo)

10, ¿Y qué es “entregar el espíritu” sino” entregar el alma”? No obstante, se la llama “alma” porque vive; en cambio se dice “espíritu” debido a su naturaleza espiritual o porque inspira en el cuerpo (Nin-

guna relación etimológica entre alma y espíritu, sí entre los derivados de alma: animal (ser viviente), animator (el que da vida), examinis (sin vida, muerto).

11, Anima mira a la vida, animus a la inteligencia, “Cabe decir igualmente que animo (*animus*) y alma (*anima*) son una misma cosa. Pero el alma está referida a la vida, mientras que el ánimo la está a la inteligencia (exacta observación de Isidoro). De ahí que los filósofos digan que el ánimo puede seguir existiendo, aunque falte el ánimo y que el alma subsiste aun careciendo la inteligencia. De ahí la palabra amentes. Y es que la inteligencia tiene como función el saber y el ánimo el querer”

12, “La mente (*mens*) se llama así porque sobresale (*eminere*) en el alma, o tal vez porque tiene memoria (*meminisse*). De ahí que los desmemoriados se les califique de amentes (Varrón). En consecuencia llamamos “mente” no al alma, sino lo que en el alma sobresale, como si se tratase de su cabeza o de su ojo (Agustín). Por eso también se dice que el hombre, por su naturaleza es imagen de Dios (Génesis 1,27, Ambrosio, Beda). Y todas estas propiedades están de tal manera fundidas con el alma que son una sola cosa. Lo que ocurre es que el alma recibe diferentes nombres según los resultados que derivan de sus distintas funciones” (*Las Diferencias*, 2, 96).

13, “En efecto, la memoria es mente, y por ello a los desmemoriados los denominan amentes (Cicerón); lo que da vida al cuerpo es el “alma”; cuando se ejerce la voluntad, hablamos de “ánimo”; se denomina “mente” cuando existe conocimiento; es “memoria” cuando se recuerda; hablamos de “razón” cuando juzga lo recto; cuando alienta, “espíritu”; y es “sentido” cuando siente (Jerónimo). Y es que el “ánimo” se denomina “sentido” en cuanto que “siente” y de ello toma su nombre la “sentencia” (Agustín).

Vista, 20. “Según otros la visión se produce gracia a una luz etérea procedente del exterior, o quizás por la acción de un espíritu luminoso interior que procede del cerebro y recorre sutiles caminos y después de las membranas ópticas, sale al aire exterior y produce entonces la visión” (Platón en el Timeo).

Crines, 31 . “Crines propiamente indica los cabellos de las mujeres. Se les denomina crines porque aparecen separados (*discernere*) por turbantes. Por eso se da el nombre de *discriminalia* a las cintas con que se dividen los cabellos” (Festo).

La frente, 35. “la frente “frons” se denomina así por las aberturas de los ojos (*formina*). Ella es el espejo del alma, expresa con el propio aspecto el alternarse de los sentimientos, si se está alegre o triste”.

Los dientes, 52. Los griegos a los dientes los denominan *odontes* y de allí parece derivar el nombre latino. Los primeros se denominan incisivos (*praecisores*), porque son los que primeramente cortan lo que se recibe. Los siguientes reciben el nombre de caninos y hay dos en el maxilar derecho y dos en el izquierdo y se llaman “caninos” por su semejanza con los de los perros, también el perro, al igual que el hombre, quiebra con ellos los huesos, lo que no han podido cortar los dientes anteriores se lo pasan a éstos para que lo despedacen. La gente suele denominarlos colmillos (*colomelli*), a causa de su largura y su redondez. Los últimos son los molares que reciben lo que ha sido desgarrado por los dientes anteriores y ellos los “muelen” (*molere*), y amasan y por eso se llaman “molares” (Aristóteles, Celso, Cicerón, Lactancio).

El ombligo, 99. “El ombligo es el punto central del cuerpo, llamado umbelicus porque es el umbón de los intestinos (*umbus iliorum*). Se llama también el centro sobresaliente del escudo y del que se cuelga. De él también cuelga el niño en el seno materno y por él recibe su nutrición” (Varrón, Lactancio).

Los genitales, 102. Como su mismo nombre indica, las partes genitales se denominan así porque engendran hijos, es decir, porque con ellas se procrea y da vida. Se las conoce también como partes pudendas, a causa de la vergüenza, o por el vello púbico y por eso se ocultan con un vestido. Se las denomina igualmente partes deshonestas, porque no tienen una apariencia hermosa como miembros colocados en un lugar bien visible” (Fausto, Agustín).

Los testículos, 104, es forma diminutiva de testis (testigo) cuyo número mínimo es de dos”, “*Unus textis, nullus textis*”.(Ya estudiado).

“**Trasero** (“*posteriora*”) es nombre derivado de encontrarse detrás y en dirección contraria al rostro, que así no se ve ofendido al evacuar. El ano se

denomina meatus, porque por él se evacuan (meare) o se expulsan al exterior los excrementos”

Las rodillas, 108. Las rodillas (genua) son las uniones de los muslos y las piernas, y se denominan genua porque, cuando el feto se encuentra en el útero, están opuestas a las mejillas. En efecto se encuentran replegadas sobre sí mismas y cercanas a los ojos, como indicadores de las lágrimas y la misericordia. Así pues, las rodillas deriban su nombre de genua, de genae, las mejillas” (Soranus).

109. Y es que dicen que el hombre, mientras está siendo engendrado y se forma, está doblado de tal manera que sus rodillas están plegadas hacia arriba, hacia donde se están formando los ojos, para que éstos tengan una estructura cóncava y hueca. Escribe Ennio: “La mejilla comprime la doblada rodilla”. De ahí que los hombres, cuando se prosternan de rodillas, mueven al punto al llanto. Quiso con ello la naturaleza recordarles el seno materno en donde yacían como en tinieblas antes de nacer a la luz”. (Ennio, pero procede de otro anterior)

Pulmón, 124. De origen griego es así mismo el término pulmón que los griegos denominan pleumon, porque es como el fuelle del corazón” (Platón, Aristóteles, Cicerón).

Orina, 138.. Se llama orina (urina) porque da calor (urere) o porque procede de los riñones. Su examen sirve para indicar si se está sano o enfermo (Etimología popular). La gente suele darle a la orina el nombre de lotium, porque los vestidos lavados (loti) con ella, quedan totalmente limpios (la relación con lotium es una vulgarización).

Embrio logía y generación, 139- 145. **Semen**, 139; **Sangre menstrual**, 140;

El contacto con la sangre menstrual, 141. “Al contacto con la sangre menstrual los frutos no germinan; se agrían los mostos; los árboles pierden su fruta; el hierro se vé corroído por el orín; los bronces se vuelven negros. Si los perros comieran algo que ha estado en contacto con ellos se vuelven rabiosos. Y el betún asfáltico, que no se disuelve ni con barro ni con agua, se desmorona al punto, cuando es salpicado por esta sangre (Plinio. Solino. Tácito).

Fecundación, 142. 143: “Lo primero que se forma es el corazón del hombre, porque en él se encuentra la vida y la sabiduría, luego, a lo largo de cuarenta días, se va formando el cuerpo entero, esto se sabe, según dicen, por los abortos”

Feto, 144: “el nombre de feto se debe a que, mientras se encuentra en el útero, se está desarrollando (*fovere*). La envoltura que nace al par que el niño y que lo contiene se conoce como *secundina*, así llamada porque le sigue cuando nace”.

La semejanza del nacido con el padre o con la madre, 145. “Afirmar que los nacidos se asemejan al padre si el semen paterno tiene mayor potencia, o a la madre si el semen materno es más fuerte; en el caso en que la energía seminal de ambos sea la misma, los rasgos del hijo se parecen al padre y a la madre por igual. En algunas ocasiones se asemejan a los abuelos o bisabuelos, porque del mismo modo que en la tierra permanecen ocultas muchas semillas, así también en nosotros hay muchas que están latentes dispuestas a reproducir un día la figura de los antecesores. Sin embargo del semen paterno nacen niñas, mientras que del materno nacen niños. Y es que en toda concepción se conjunta un doble semen, siendo el de mayor potencia el que origina la similitud del sexo (Aristóteles. Lactancio).

El punto primero del libro XI de *Las Etimologías* se cierra aún con los números que tratan de algunas cosas que el mismo Isidoro considera sin importancia. 146: Tienen importancia las vísceras, pero no el “ornato”. 147 carecen de importancia “las tetillas de los varones”, el ombligo en uno y otro sexo. “Las hay que tienen una finalidad genética, así, las partes genitales, la barba larga y el pecho amplio en los varones, y en las mujeres, las mejillas suaves y el pecho más ajustado, así como los riñones y las caderas más anchas para poder concebir y portar el feto.

Así termina este curioso punto primero del libro XI de *las Etimologías* sobre **El cuerpo y sus partes**, donde podemos apreciar los conocimientos avanzados de fisiología que en el siglo VII se poseían, al mismo tiempo que podemos verificar la variedad de tipos de etimología utilizada por Isidoro, alguna verdaderamente popular, otras erróneas, que ya definimos al comienzo de este trabajo.

V JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

16 de marzo de 2018

LUGAR

Sala Antonio Machado. Fundación Cajasol

“SAN ISIDORO: UN PATRONO PARA UN REINO”

Hermenegildo López González

Catedrático jubilado de Filología Moderna y Abad
Emérito de la Imperial Cofradía

En el marco de las Jornadas Isidorianas del año 2018, se me solicitó, como Abad de la Imperial Cofradía del Milagroso Pendón de San Isidoro, alguna reflexión sobre el origen y la causa última del cariño que los leoneses profesamos al santo Patrono del Reino de León y ello desde el año en el que sus sagrados restos fueron trasladados desde Sevilla hasta la capital de dicho Reino.

Cabe, para comenzar, una pregunta esencial: ¿cuál era el objetivo del traslado del santo sevillano a León? Precisamente para hacerse cargo del patronazgo del reino más poderoso de la Península en aquellos momentos. Los hechos, como se sabe, ocurrieron aquel inolvidable 1063 y los reyes Sancha y Fernando, habían elegido su egregia figura en un claro deseo de rivalizar con la del que, desde la real o mítica batalla de Clavijo, había sido considerado patrono del Reino de León. Sin embargo, el Hijo del Trueno era ya, para la época, una referencia europea, a través del Camino de Santiago.

Sin entrar ahora en la leyenda de que los leoneses habían ido a buscar los restos de santa Justa, solo apuntaré que el deseo de conquistar Toledo había puesto, en el punto de mira, la importancia de aquella figura tan decisiva en los concilios toledanos de la época de Recaredo. Añadamos a ello que San Isidoro no era, en absoluto, desconocido en la corte leonesa. Sirva como

ejemplo un hecho: el gran rey Ramiro II, el vencedor de Simancas, fallecido en enero del año 951, quiso imitarle, en su despedida del mundo; se despojó de sus atributos reales, vistió de saco y cubrió su cabeza con ceniza. No sería el único.

De hecho, la familia real había ya preparado con mimo un templo, hasta entonces dedicado a San Juan Bautista, para recibir al gran santo sevillano que llegaría en triunfo y sembrando milagros, un 21 de diciembre. A partir de entonces, el templo se denominará de San Isidoro y durante más de siglo y medio será, además, la iglesia palatina del reino. El gran momento, sin embargo, de la consagración de nuestro Santo como verdadero patrono del Reino, se produce en el Sitio de Baeza, momento en el que el mismo San Isidoro se manifestaría como tal y esto es lo que vamos a tratar en esta breve reflexión.

Mas, para elevar, ya de entrada, el sentimiento de lo que algunos denominarían el orgullo de las raíces, trasladaré una pequeña parte de un artículo aparecido en el *Diario de Jaén*, el 28 de mayo del año 2017, con motivo de la visita de algunos miembros de la Cofradía a su tierra de nacimiento, Baeza.

“Portar el Pendón de Baeza por las calles de la monumental León es un honor que está reservado a jefes de Estado. Este paño de tafetán carmesí está custodiado, bajo siete llaves, en la Real Basílica de San Isidoro de la capital leonesa. Tiene la consideración de reliquia nacional, como la famosa mano incorrupta de Santa Teresa, y goza del título de capitán general y alférez perpetuo.”

Una tierra vieja, pues, que se enorgullece de vivir al calor de sus antiguas tradiciones debe poder hacer gala de algunos títulos de nobleza que son el testimonio vivo de aquellos blasones de un Reino que fue Imperio y que ni siquiera han perdido su autenticidad. León puede sumar, a un incontable catálogo de títulos, honores y singularidades, el orgullo de contar con una de las instituciones más antiguas y de mayor raigambre de la Península: La Muy Ilustre, Real e Imperial Cofradía del Milagroso Pendón de San Isidoro. Mas una afirmación de tal rotundidad exige una, cuando menos, breve explicación.

Situémonos a mediados del siglo XII; Alfonso VII, ha conseguido el objetivo largamente acariciado por sus antepasados: ser coronado en León (26 de mayo de 1135) *Imperator totius Hispaniae*. A partir de ese año, el Emperador, deberá obrar como tal y así comienza una dura y larga campaña de conquistas en el Sur musulmán. Entre 1142 y 1144, se apodera de ciudades tan importantes como Coria, Jaén, Córdoba, solo citar algunas.

Llegamos así a 1147, año en que, con las bendiciones del papa, el Beato Eugenio III, y en forma de Cruzada, lo que le garantiza el apoyo de sus reyes vasallos, comienza la campaña para conquistar Almería lugar de penetración de nuevas oleadas de musulmanes y nido de piratas que infestaban el Mediterráneo.

Nos encontramos, también, en plena predicación de la Segunda Cruzada, encargada por este mismo papa a San Bernardo de Claraval, el gran impulsor de la Orden del Cister. El 24 de abril de ese mismo año 1147, el papa Eugenio se encuentra en Francia donde bendecirá la partida de dicha Cruzada. Ello le permite, asimismo, asistir al capítulo general de la Orden del Temple, en el que concede a la orden el derecho a llevar la Cruz paté roja o ancorada, en su indumentaria. Año convulso este 1147 y que influirá en decisiones que nos conciernen directamente; pero volviendo a nuestro Alfonso, digamos que, con la ayuda señalada y la colaboración de la armada genovesa, consigue conquistar la ciudad de Almería, que cae en octubre de dicho año; antes, sin embargo, se ha producido ya la toma de Baeza, origen de la Imperial Cofradía y del Milagroso Pendón.

Recordemos los hechos tal y como los refieren los cronistas, y me atenderé para ello al primer relato conocido de la conquista de la plaza. Se trata de un autor anónimo, con certeza canónigo de la Basílica isidoriana, que compone, hacia 1172 la *Historia Traslationis Sancti Isidori*, atribuida erróneamente a Lucas de Tuy.

Hay que señalar también que, más resumida, esta intervención también la recoge, el que fuera canónigo de la Real Basílica-colegiata, D. Lucas de Tuy, el Tudense, nombre que le fue atribuido por haber ocupado la sede obispal de Tuy entre 1239 y 1249. Según la tradición, este Lucas, nacido en los primeros años del siglo XIII y ya canónigo, habría recibido de Santo Mar-

tino, abad de San Isidoro, el encargo de defender la causa del *más santo de los sabios y el más sabio de los santos*. Escribe entonces una obra titulada *De Miraculis Sancti Isidori*; dicha obra le ocuparía entre los años 1223 y 1236.

En la misma se recoge, además de otros hechos extraordinarios atribuidos al arzobispo hispalense, su intervención en la toma de Baeza. Una precisión importante: si tenemos en cuenta que, por edad, tanto Santo Martín como el autor de la Historia de la Traslación son prácticamente contemporáneos de los hechos que refieren, debemos suponer que los mismos son narrados, de manera hagiográfica, sí, pero sin alejarlos demasiado de la realidad; muchos de los posibles lectores son incluso descendientes directos de los protagonistas del milagro. De 1147 a 1172, han transcurrido apenas 25 años.

LA NARRACIÓN HAGIOGRÁFICA DE LOS CRONISTAS MEDIEVALES

Sigamos, entonces, el relato que, de los hechos, nos refiere ese anónimo canónico de la Colegiata. Así, de manera literal, aunque un tanto resumido y algo adaptado al lenguaje actual, nos es narrado el acontecimiento:

“como el Serenísimo Rey (...) don Alfonso (...) procurase gobernar sus reinos santa y católicamente y (...) conquistase muchas ciudades (...), vino con cierta compañía de caballeros (...) a poner cerco sobre la ciudad de Baeza. Y como los moros de las ciudades cercanas lo supieron, se juntaron para destruir el real de don Alfonso.

Y viendo el noble Rey que él y los suyos (...) no podían resistir el ímpetu y las fuerzas de los contrarios, comenzaron a llamar en su ayuda a Dios Nuestro Señor... y sucedió que, estando el sobredicho Rey en su tienda, vinole un poco de sueño y aparecióle una visión maravillosa en que vio venir hacia sí un varón muy bonrado, con sus canas muy fermosas, vestido como Obispo, (...) y llegando junto al Rey, comenzó a hablar blanda y suavemente, diciéndole: ¡Oh, Alfonso! ¿Por qué dudas? Te digo, en verdad, que todas las cosas son posibles a Jesucristo y te digo más: ¿Ves esa multitud de moros? En amaneciendo, así como el humo, desaparecerán (...). Yo soy diputado por Dios, nuestro Señor, para guarda tuya y de los que nacerán de tu linaje (...). Díjole entonces el Rey: ¡Oh, Padre muy santo! ¿Quién eres tú y de qué cosas me fablas?

Respondióle luego y dijo: Yo soy Isidoro (...) Sucesor del Apóstol Santiago por gracia y predicación. Esta mano derecha que va conmigo es del mismo Apóstol Santiago (...). Y dichas estas palabras desapareció la visión.”

Recordó el Rey la visión e hizo a llamar a Obispos, Condes y caballeros para contársela y algunos de ellos, emocionados, le dijeron al Monarca:

“Señor, si pluguiere a vuestra majestad, ordenemos una cofradía a honor de San Isidoro, encomendándonos a él para que sea siempre en nuestra ayuda, así en la vida como en la muerte; y plugo mucho a todos, y luego allí ordenaron su compañía de San Isidoro y en señal de hermanos (...) se dieron todos el beso de la paz. (...)”

Como se constata, la prueba de la constitución de una hermandad de caballeros.

Más tarde, recoge el cronista que...” *tomóle al Rey otra vez el sueño y luego le tornó a aparecer San Isidoro y le dijo así: La Cofradía que ordenaste a honra del nombre de Dios, encomendándote a mis oraciones, yo la recibo en mi protección (...) y a los que la guardasen seré ayudador en la vida y en la muerte. Ahora esfuérzate y sé valiente, que en llegando la mañana (...), te dará Dios en tu poder toda esta multitud de infieles...*

Despertó el Rey (...) y, el 25 de julio de 1147, venció a los moros y los que estaban en Baeza salieron humildemente y entregaron a sí y a la ciudad al dicho Rey Don Alfonso.”

APROXIMACIÓN A LA REALIDAD

Pero, de inmediato, surge una pregunta ¿qué puede haber de cierto en todo ello? Algunas fuentes históricas, o incluso la falta de ellas, aseguran que Baeza no fue conquistada en lucha por las tropas cristianas, sino que la fortaleza se rindió al Emperador. ¿Y cuál es la diferencia? Ni D. Lucas ni el anónimo canónigo afirman que se atacara la plaza, sino que, por alguna razón, sus habitantes se rindieron de forma voluntaria al rey Alfonso.

Tratemos, entonces, de reconstruir los hechos. Hemos comentado anteriormente, y este es un dato que nos parece importante, que la flota genovesa se encontraba cercando ya Almería. Esta ayuda le cuesta al Emperador

una considerable suma cada día que pasa; por lo tanto, el grueso del ejército se ha desplazado hasta allí y el propio Alfonso, no queriendo dejar problemas tras de sí, pretende apoderarse de una ciudad, Baeza, distante de la anterior 222 Km. Se trataba de una plaza fuerte que era preferible tener controlada ya que se la consideraba una de las puertas de entrada a Andalucía. Sin embargo, el cálculo hecho por los asesores militares del rey debió fallar en algo y, a la dificultad de la conquista, se suma el hecho de que otras tropas enemigas vienen en auxilio de los sitiados. Por la razón que sea, y aquí queda a la libre imaginación del lector, o el rey tiene una visión o es orientado sobre ello por alguno de sus consejeros o él mismo imagina esta ayuda de lo alto que vendrá a levantar la moral de la tropa. Lo cierto es que, contra todo pronóstico, las previsiones se cumplen y Baeza cae al día siguiente, el 25 de julio de 1147.

Podemos convenir en que el relato de la visión sigue, con bastante exactitud, los modelos de otras apariciones que acontecen a lo largo de la Reconquista. La visión teocrática, incluso sobre poder temporal, propiciaba esta presencia casi constante de lo sobrenatural. Así tenemos, sin tratar de ser exhaustivos, la aparición de Santiago en varias ocasiones, lo que le valió el patronazgo sobre el Reino de León y posteriormente de España; San Isidoro también a Fernando III, San Sebastián Flechador que colaboró en una batalla cerca de Alcalá la Real; el Maestre de la Orden de Santiago, Pelayo Pérez Correa, en la Extremadura más leonesa, recibe la ayuda de la Virgen María que alarga el día hasta vencer a los enemigos (“Santa María detén tu día”)... ¿Qué tiene entonces de extraño que, en este episodio de Alfonso VII, sea precisamente San Isidoro de Sevilla, impulsor de una primera unidad alrededor de la fe católica, en tiempos de los godos, el que venga en ayuda de un reino que ha adoptado por bandera lo que alguien denominaría “goticismo” y que no busca sino la unidad de Hispania bajo una misma religión? ¿Y si nada hubiera ocurrido en Baeza, por qué elegir precisamente ese lugar, tanto para la creación del mito como para dar nombre a un pendón, bandera histórica de España? El velo del misterio, diríamos incluso, de un necesario misterio, nos envuelve una vez más elevándonos sobre la propia miseria cotidiana.

SOBRE EL PROPIO PENDÓN

¿Y qué decir del Milagroso Pendón en sí mismo? Porque, si complicado es poder argumentar a favor o en contra de la intervención del Santo

Isidoro en Baeza, a nadie se le oculta tampoco la polémica sobre la confección del símbolo que perpetúa el hecho.

La tradición nos dice que fueron precisamente las mujeres leonesas que acompañaban al Emperador las que trasladaron, de inmediato, a un tafetán carmesí la visión que D. Alfonso les habría referido. Es la fundada opinión de quien más sabía sobre San Isidoro y sus circunstancias, el Abad de reciente desaparición e imprecisa memoria, D. Antonio Viñayo. Así lo contaba él en uno de sus múltiples escritos:

“Desde 1147 acaricia el aire de España el Milagroso Pendón de San Isidoro. En la canícula veraniega de aquel año, el emperador Alfonso VII se vio detenido en los escarpes de Baeza, en su avance hacia Almería. Interviene Isidoro cuando ya las huestes leonesas se disponen a levantar el cerco. Fruto y recuerdo de esta intervención es la efigie del Santo, caballero sobre caballo a galope (...). La efigie es doble, por ambos lados del paño, que las damas de León bordaron en el mismo Real de Baeza.”

Claro que ya no pretendemos llevar a nadie a esos extremos de credulidad y confianza, puesto que no sería normal que las citadas damas dispusieran, in situ, de todo lo necesario para elaborar el Pendón y bordarlo con el primor con el que llegaron a hacerlo. Incluso les faltaría algo esencial: el tiempo. ¿Cabría imaginar, sin embargo, que se llegara a confeccionar un primer esbozo, probablemente en el propio cerco de Almería para infundir, ya desde ese mismo momento, valor en los soldados? No lo descartemos pues nos hace pensar así el hecho de la existencia de algo muy semejante. El Pendón de la Conquista de Valencia, hecho ocurrido el 28 de septiembre de 1238. Este Pendón se confeccionó, de forma muy rápida, para celebrar dicha conquista, y consta de tres tiras cosidas de trapo tosco, de color blanco, sobre las que se pintaron cuatro barras rojas.

Sin embargo, así como en la narración de D. Lucas de Tuy, la creación de la Cofradía se retrasa hasta la llegada victoriosa del Emperador a León, ambas situaciones podrían convivir y así, el 18 de febrero de 1148, fecha en la que el rey se reúne por primera vez con los caballeros de la Imperial en San Isidoro, el Milagroso Pendón podría haber sido presentado en la corte y de manera solemne.

Nada se recoge de esos hechos, es cierto, e incluso, si nos atenemos a determinadas teorías (Gómez Moreno (1925-1926) y Alcolea (1958) la datación del pendón se retrasa al siglo XIII, contradiciendo la fecha que ha venido siendo predominante. Ambos autores advierten de la anacrónica presencia de las armas de los reinos de León y de Castilla; algo que se viene explicando también como añadidos posteriores.

Teniendo en cuenta detalles como la cabeza del caballo o la cruz que porta el santo, otros pretenden que nuestro Pendón no sería anterior a 1331, fecha en la que el abad, D. Marino, llevó a cabo una primera refundación de la cofradía a la que, según ellos, habría dotado de un símbolo: el Milagroso Pendón. Y no conviene pasar por alto, tampoco, la fundada apreciación de la Dra. Parterroyo Lacaba, gran especialista en tejidos hispanomusulmanes. En su opinión estaríamos ante una pieza, como mucho, de la segunda mitad del siglo XIII, pero, en ningún caso, del siglo XIV como aseveran otros historiadores.

Quien, seguramente, mejor llegara a conocer cuánto tiene alguna relación con San Isidoro y la Real Basílica, el ya citado D. Antonio Viñayo, basándose en documentos y en la tradición, siempre sostuvo que el Milagroso Pendón había ondeado victorioso, entre otros lugares, en la toma de Sevilla que ocurrió entre agosto de 1247 y noviembre de 1248. A ello añadiremos Antequera (hay constatación documental), Tarifa, Algeciras, etc., y con mucha probabilidad en la toma de Granada. D. Antonio lo afirmaba, basando su seguridad en el hecho de que los cronistas describen nuestro Pendón ondeando sobre una de las torres; pero toman al caballero San Isidoro por Santiago, cuando, bien se sabe, el Pendón de la Orden de Santiago es una cruz simulando una espada con forma de flor de lis.

Difícil datación exacta pues para nuestra gloriosa enseña y bueno es que le queden algunos flecos a la historia; no sólo porque, de ese modo, el misterio puede seguir planeando sobre nosotros sino también porque ello nos permite seguir el consejo de D^a. Emilia Pardo Bazán. Así se pronunciaba ella sobre las leyendas relacionadas con la historia: “nunca debemos pisotear una leyenda, sino acariciarla y llevarla en el seno, al estilo del gusano de seda que ha de hilar la materia prima de una tela riquísima”.

Otros pueblos han hilvanado, precisamente, unos supuestos hechos históricos sobre la base de ensoñaciones menos probables. ¿Por qué hemos de aportar nosotros mil pruebas para que algo se tenga por válido cuando a los demás no se les exige ninguna? ¿Acaso es más creíble el nacimiento de la Senyera con la explicación recogida por Pere Antoni Beuter, en 1555, en su obra Crónica general de España? Veán y den crédito si pueden:

“...pidió el conde Iofre Valeroso (Wifredo el Belloso) al emperador Loís que le diese armas que pudiesse traer en el escudo, que llevaba dorado sin ninguna divisa. Y el emperador, viendo que había sido en aquella batalla tan valeroso que, con muchas llagas que recibiera, biziera maravillas en armas, llegóse a él, y mojóse la mano derecha de la sangre que le salía al conde, y pasó los quatro dedos así ensangrentados encima del escudo dorado, baziendo quatro rayas de sangre, y dixo: "Éstas serán vuestras armas, conde." Y de allí tomó las quatro rayas, o bandas, de sangre en el campo dorado, que son las armas de Cathaluña, que agora dezimos de Aragón”.

Pues bien, en términos estrictamente históricos, el escudo de las cuatro barras comenzó a ser utilizado por el conde Ramón Berenguer IV (1114-1162), cuñado de nuestro Emperador Alfonso, justo por los años en los que el conde combatiera a su lado en Almería y le habría sido concedido por el Papa. Las cuatro barras se convertirán, en la época de su hijo, Alfonso II de Aragón, en el símbolo oficial de dicho linaje.

Pero también nuestro Pendón puede aportar su leyenda de sangre y heroísmo. La página web de Baeza recoge la intervención del Alférez Mayor de la ciudad, Pedro Martínez de Xodar. No tiene desperdicio: *“El día 29 de agosto de 1326, durante el reinado de Alfonso XI, sus tropas, a las órdenes del célebre escritor Don Juan Manuel, derrotaron a las fuerzas del reino de Granada, en la batalla de Guadalborce. En la Crónica de Alfonso XI se consignó que en la batalla el Pendón de Baeza (el historiador Joseph O'Callaghan afirma que dicho pendón era, el célebre Pendón de San Isidoro) fue roto por los granadinos y el alférez que lo llevaba murió heroicamente defendiéndolo; también afirman que, tras perder las manos, el alférez lo sostuvo con sus brazos amputados hasta que murió. Debido a esta hazaña sus descendientes usaron el apellido Alférez de Jódar.*

Pero dejemos un momento las leyendas y vayamos a un hecho concreto; quisiera, siquiera brevemente, comentar la toma de Antequera o como ellos mismos la denominan, la recristianización.

El infante D. Fernando, pronunciada la famosa frase de “salga el sol por Antequera y sea lo que Dios quiera”, decide cercar esa importante ciudad, es el 12 de mayo de 1410. Refriegas, escaramuzas, batallas más o menos cruentas, muertes por miles de los unos y de los otros... Los meses pasan y nada cambia. Se acerca el invierno y D. Fernando tiene prisa; pretende terminar lo comenzado y dirigirse a Aragón de donde reclama la corona, ya que ha muerto sin descendencia Martín I el Humano, su tío abuelo. En esta tesitura aconsejan al infante que haga llegar desde León el Milagroso Pendón de San Isidoro ya que, según los relatos que corrían por los diferentes reinos, no había perdido ni una sola batalla. Así consta en las actas capitulares y se recoge en el relato de la Conquista.

El 10 de septiembre el Pendón de Baeza llega a Antequera lo que eleva la moral de la tropa cristiana; apenas 6 días más tarde, el 16 de dicho mes, cae la ciudad y se oficia una primera misa en la antigua mezquita. Allí, el Pendón ocupa un lugar preeminente, puesto que todos atribuyen a la acción milagrosa del mismo la toma de la ciudad.

¿Qué podemos colegir de lo dicho? Un par de conclusiones más que lógicas: si el Pendón no hubiera gozado ya de fama de milagroso, ¿qué razón había para reclamarlo desde tan lejos si, para la época, existían algunos incluso mucho más cercanos, como el Pendón de San Fernando, en Sevilla? De Antequera a León, por las rutas actuales, hay 809 Km y fácilmente podemos colegir la dificultad del traslado en aquellos momentos... Ello nos lleva a afirmar también que, dada su carga simbólica e incluso ideológica, venía siendo utilizado ya, desde antiguo, para acompañar a los ejércitos cristianos, especialmente a las tropas leonesas, en las batallas importantes. Ello nos es confirmado, incluso, cuando, siglos más tarde, otro Emperador, Carlos I de España y V de Alemania, lo solicitará al Cabildo colegial para combatir en Flandes, en aquellas guerras contra la reforma protestante. Dicha petición se recoge en el Códice XCI de la Colegiata, folio 120.

Y ya que hemos hablado de reyes medievales e incluso de un rey de la España de la Edad Moderna, un breve resumen sobre la vinculación del Pendón con la monarquía española de la Edad Contemporánea.

Según consta en los archivos capitulares, el 28 de julio de 1858, visitó la Real Basílica la Reina Isabel II la cual tuvo en sus manos el Milagroso Pendón, tras la exhaustiva explicación de la historia del mismo y su vinculación con la casa real española, heredera de la leonesa. Terminada la ceremonia, la Reina solicitó la inscripción en la Cofradía, de su esposo y de D. Alfonso, Príncipe de Asturias. Pidió, asimismo, al Abad, D. Fernando de Lucas, una reseña escrita de cuanto le había sido manifestado.

Otro destacado acontecimiento tuvo lugar en 1877, con la visita de Su Majestad, Alfonso XII, y la Princesa de Asturias, Doña María Isabel Francisca de Borbón. En la Real Basílica fueron recibidos por el Cabildo Isidoriano y miembros de la Cofradía. El Abad de la misma, el Sr. Marqués de San Isidro puso el Pendón en manos del rey.

A principios del siglo XX, en 1908, durante una visita real a León, también los cofrades sacaron el Imperial Pendón al atrio de San Isidoro y lo depositaron en manos del rey.

Unos breves párrafos ahora para considerar a la propia estructura compositiva del Pendón.

Los pendones leoneses son uno de los símbolos más acusados de nuestra identidad y vienen a representar la imagen y el honor de un pueblo o de una colectividad. Algunos, sin embargo, representan un plus sobre esos otros que se suelen denominar pendones concejiles. El Milagroso Pendón, en su estado actual se podría describirse como sigue.

Se trata de un estandarte de dos farpas aguzadas, aunque irregulares; la más larga es la que se sitúa a la derecha del espectador, es decir el pico superior, y por una razón evidente: el inferior es más corto para evitar que arrastre. Las medidas concretas son las siguientes: 252 cm de largo el pico superior, 225 el pico inferior y 216 de ancho.

Si hemos de hacer caso a determinados especialistas, como Montaner Frutos, cabría pensar que el Pendón no siempre tuvo la misma forma. Basándose en el hecho de que en el Pendón se recogen 5 símbolos heráldicos de los reinos de León y de Castilla, concluye que, en su origen, se trataría de una bandera rectangular de cinco farpas, seguramente redondeadas y siguiendo la tipología de las enseñas militares de la época. Sin embargo, no existe constancia documental alguna para poder afirmarlo con rotundidad, por lo que pasamos a describir la forma en la que actualmente lo conocemos.

Sobre una tela de damasco, rojo carmesí, lleva bordado, en el centro, un obispo vestido de pontifical con espada en la mano derecha y cruz en la izquierda, mano que también sujeta las riendas del corcel. A su derecha, se encuentra un escudo cuartelado con las armas de León y de Castilla. En la esquina superior derecha aparece una mano empuñando una espada que sale de unas nubes; es la representación de Santiago pues la toma de Baeza ocurre en el día de su fiesta, el 25 de julio. Por último, a lo largo del lado izquierdo, donde se dispone el tubo para el mástil, se muestran, de forma equidistante, tres castillos y dos leones rampantes intercalados que, para algunos historiadores, no seguirían, lo mismo que el escudo, las mismas técnicas de bordado que el propio caballo, lo que les haría ser más modernos y apoyar, de este modo, su incorporación posterior. Ni siquiera el león de los reyes posteriores era rampante, sino pasante.

Pero volvamos brevemente a la propia cofradía; nacida como primera confraternidad de caballeros, seguramente en el sitio de Baeza, es, por lo tanto, la institución más antigua de la ciudad y del reino.

Para situar un punto de partida, me remitiré a las palabras de Don Julio Pérez Llamazares, Abad-Prior de San Isidoro, en la primera mitad del pasado siglo; en su obra *“El milagroso Pendón de San Isidoro y su Muy Ilustre Imperial y Real Cofradía”* señala lo siguiente:

“Aunque la ocasión en que fue fundada y los primeros cofrades que la profesaron, el Emperador, los Obispos y sus nobles capitanes del Real de Baeza, dan motivos para pensar que en sus principios fue una especie de Orden Militar; (...); nosotros creemos que desde el punto en que se erigió fue especialmente una asociación piadosa de hombres devotos de San Isidoro dispuestos a honrarle y servirle” y a difundir su obra, esto último en palabras de D. Antonio Viñayo.

Espigando en los fondos de la Colegiata citaremos algunos momentos importantes de la misma:

El documento 103, nos proporciona una serie de datos sobre la Cofradía ya en el año 1331: Don Marino, Abad de San Isidoro, describe una detallada relación de los títulos que ennoblecen su iglesia: Reliquias de Santos, cuerpos reales que en ella reposan; indulgencias concedidas por Papas, etc., y al final, indica que dada la premura económica para la conclusión de las obras de la Basílica... "*ordenamos que todos aquellos et aquellas que quieran pertenecer a esta confradería dieren quantía para un canto labrado o para un obrero. Nos les recibimos por confrades et por hermanos en la dicha santa confrería.*" Por primera vez, aunque no de forma definitiva, se aceptan damas en la misma.

En la regla del año 1570 se fijan una serie de obligaciones a los cofrades, en orden a la asistencia a determinadas ceremonias, las fechas en las que debe procesionar el Pendón y las personas que pueden portar el mismo (el Abad y el Primicerio).

Se conservan también ordenanzas sobre la limpieza de sangre para entrar en la cofradía y hasta se cuenta con expedientes sobre el particular; por ejemplo, el de Don Antonio M^a Castañón Moreno, Marqués de Campo Fértil.

Digna de mención es la relación de los bienes de la Cofradía. En el año 1787, además de cobrar 300 reales de la Administración de tabacos de León y otras rentas, posee heredades en León y en una veintena de pueblos de la provincia. Un saneado patrimonio que administraba el Abad. Hay una mención expresa, en regla anterior, a que sus bienes sean utilizados para la construcción de un hospital para pobres, atendido por los cofrades. Y cabe también señalar que en el siglo XVII se le concede, de manera definitiva el título por el que hoy es conocida; el de Muy Ilustre, Imperial y Real Cofradía del Milagroso Pendón de San Isidoro.

Con mayor o menor fortuna, la cofradía llega al siglo XX en un estado de franco abatimiento. La nobleza se ha ido de León y apenas cuenta con un par de hermanos cuando la redescubre el que fuera obispo de la diócesis legionense D. Luis Almarcha que la dota de nuevos estatutos el 3 de febrero de 1946. Nace también al amparo de los nuevos aires de Regionalismo

leonés que defienden una serie de personajes notables. Estos ilustres caballeros cofrades encargan una réplica del Pendón que es la que se ha venido utilizando en los actos de la Cofradía. El auténtico se mostrará en el Museo isidoriano.

A día de hoy, con estatutos reformados, la cofradía cuenta con unos 180 miembros, caballeros y damas que llevan a cabo actos tan significativos como el solemne responso a los Reyes de León, precedido de turnos de vela en el Panteón Real, el 6 de enero; el acompañamiento en la fiesta de las Cabezas, eterna discusión que arranca también de un milagro de San Isidoro ocurrido en 1158, o en la ceremonia del Desenclavo del Señor el Sábado Santo ante la Basílica, en la representación de las Cortes de 1188 o en la celebración de la Traslación de los restos de San Isidoro de Sevilla a León, el domingo más próximo al 21 de diciembre. En dicho día, y precedida del rito de la luz, la noche anterior, tiene lugar la ceremonia de investidura de nuevos ilustres cofrades.

Además de ello, y siguiendo el dictamen de las diferentes reglas que han inspirado los actuales estatutos se llevan a cabo importantes donaciones económicas a la Casa leonesa de Caridad o becas en países de misión. No falta tampoco el aspecto cultural y para ello se organizan conferencias, fundamentalmente referidas a la historia leonesa.

Digamos para terminar que, en lo alto del Milagroso Pendón y para premiar su significado y su importancia, lucen tres medallas de oro: la de Baeza, su lugar de origen, la de León, su sede desde 1148 y la de Villadangos donde tuvo lugar una batalla en la que a punto estuvo de perder la vida el futuro Alfonso VII, además de un lazo inmaculista por la vinculación de la Cofradía con el dogma de la Inmaculada Concepción. Esperamos y deseemos que, con reflexiones como esta, y las que propicia esta asociación, y con la ayuda de otros convencidos isidorianos, la sociedad española comience a conocer y apreciar lo que significó para la religión y el conocimiento humano, además de lo que representa para los leoneses el santo sevillano cuyas reliquias custodiamos desde 1063.

PRESENTACIÓN DEL LIBRO “SAN ISIDORO DE SEVILLA EN SEVILLA”

FECHA DE CELEBRACIÓN

11 de marzo de 2018

LUGAR

Salón de Actos del Aula de la Experiencia. Centro Internacional de la Universidad de Sevilla

CONFERENCIA



*Scriptorium
Isidori Hispalensis*

Presentación del libro **San Isidoro de Sevilla en Sevilla**
Grupo de Trabajo *Scriptorium Isidori Hispalensis*
Aula de la Experiencia de la Universidad de Sevilla

Presentación del acto.
Prof. Jesús Domínguez Plata, Director del Aula de la Experiencia y Prof. José Sánchez Herrero, Presidente del Grupo de Trabajo *Scriptorium Isidori Hispalensis*.

Conferencia.
La Medicina en la obra literaria de San Isidoro de Sevilla, Joaquín Herrera Carranza, Profesor del Aula de la Experiencia, Universidad de Sevilla.

Presentación del libro.
Coordinador de la edición, Prof. José Sánchez Herrero, D. José Boltrán Fortes, Director de la editorial de la Universidad de Sevilla y autores de los capítulos. El libro estará a disposición de los asistentes con la asistencia de la librería.

Fecha.
viernes, 11 de mayo de 2018,
11.00 de la mañana.

Lugar.
Salón de actos del Aula
de la Experiencia,
Centro Internacional
de la Universidad de Sevilla,
Avda. Ciudad Jardín


Editorial Universidad de Sevilla

“LA MEDICINA EN LA OBRA LITERARIA DE SAN ISIDORO DE SEVILLA”

Joaquín Herrera Carranza

Vicepresidente. Grupo de Trabajo Scriptorium

Isidori Hispalensis

INTRODUCCIÓN

En la figura universal de San Isidoro de Sevilla concurren dos trayectorias vitales, definitorias de una dedicación vocacional muy dirigida a la labor constante educadora y pedagógica: 1) la del personaje eclesiástico creador de escuela, escritor de interpretaciones teológicas, arzobispo de Sevilla por largos años y Doctor de la Iglesia; y 2) la del intelectual, pensador, erudito y sabio, recopilador del conjunto de conocimientos heredados del esplendor grecolatino de la Antigüedad clásica ("progresar es crecer en el conocimiento"). En realidad, dos trayectorias que se funden en una única rica personalidad, rancia en sabiduría, cuya huella persistió largamente (su obra está presente en la anchísima amplitud temporal de la Edad Media), y su pervivencia intelectual global llega hasta nuestros días.

Es justamente en su faceta intelectual, versada y culta, cuando aparece su estudio sobre la **medicina**, la **farmacia**, la **salud** y la **enfermedad**. Tal como se expone más adelante, el libro IV de sus famosas *Etimologías* (obra cumbre) reza por título *De la medicina*, donde el doctor sevillano expone sus conocimientos, reflexiones e interpretaciones sobre tan atractivo asunto de índole vital terrenal. El significado excepcional de San Isidoro reside en su acercamiento e interés permanente, también, por los asuntos humanos -la **ciencia**-, precisamente en un momento histórico en el que las inquietudes tendían a orientarse con preferencia hacia los temas eclesiásticos, a los que se dedicó con inusitada lucidez.

Representa la cúspide del saber enciclopédico medieval. Un completo documento de estudio obligado en todas las escuelas medievales. Incluso en los primeros amaneceres de la incipiente organización universitaria

medieval (*studium generale*), allí reposando en los anaqueles de las bibliotecas se encontraba las Etimologías de San Isidoro, autor prolijo y concienzudo, figura señera de impronta universal. Un tratado enciclopédico (¡escrito en el primer tercio del siglo VIII!) que sigue causando asombro y admiración para cualquiera que se asome a sus páginas. El texto recoge y analiza unos 5.500 términos, según su origen.

En vida de San Isidoro, la distribución de las *Etimologías* en veinte libros de la época la realizó su discípulo y amigo Braulio de Zaragoza, santo también. En el cuadro adjunto se muestran los veinte libros (en realidad capítulos, en la actualidad), siguiendo la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos, 2009 (véase bibliografía):

I.- De la gramática	II.- De la retórica y la dialéctica
III.- De la matemática	IV.- De la medicina
V.- De las leyes y de los tiempos	VI.- De los libros y oficios eclesiásticos
VII.- De Dios, de los ángeles y de los santos	VIII.- De la iglesia y de las sectas
IX.- De las lenguas, pueblos, reinos, milicia, ciudadanos y parentescos	X.- De las palabras
XI.- Del hombre y los seres prodigiosos	XII.- De los animales, de los peces y de las aves
XIII.- Del mundo y sus partes	XIV.- De la tierra y sus partes
XV.- De los edificios y de los campos	XVI.- De las piedras y metales, pesas y medidas
XVII.- De la agricultura	XVIII.- De la guerra y de los juegos
XIX.- De las naves, edificios y vestidos	XX.- De las comidas y de los utensilios domésticos y rústicos

Muchos autores de todos los tiempos han valorado la auténtica aportación de las Etimologías al conocimiento científico altomedieval. Como ejemplo, dos juicios del siglo pasado:

"El éxito de la obra se explica fácilmente: las *Etimologías* tenían, en una biblioteca medieval, la misma actualidad que la *Enciclopedia Británica* o el

Larousse en una biblioteca moderna. Había necesidad de consultarlo frecuentemente", según Gilson, 1976. A esta cita del autor habría que sumarle también nuestro Espasa en lengua española.

"Esta obra (Etimologías), que apagó durante siglos enteros la sed de cultura de Occidente, se impone hoy a nuestra atención sobre todo cuando nos permite conocer el estado de la **ciencia** en el siglo VII. (...). Fuente máxima del enciclopedismo medieval y objeto de una gran difusión" (Bompiani, 1988).

LIBRO IV DE LAS ETIMOLOGÍAS: DE LA MEDICINA.

A tenor de la opinión del profesor Moreno Toral, de la Facultad de Farmacia de la Universidad de Sevilla: "El origen del estado de conocimientos médico-farmacéuticos que hallamos en los siglos VIII y IX en Al-Andalus, está caracterizado por el denominado modelo monástico reflejado, como paradigma, en el libro IV de las Etimologías de San Isidoro de Sevilla (560-636)".

Dicho libro IV, que reza por título *De la medicina*, a su vez, ofrece el siguiente mosaico de subdivisiones o apartados:

Libro IV: De la Medicina	1.- Sobre la medicina
2.- Sobre su nombre	3.- Sobre los inventores de la medicina
4.- Sobre las tres escuelas médicas	5.- Sobre los cuatro humores del cuerpo
6.- Sobre las dolencias agudas	7.- Sobre las enfermedades crónicas
8.- Enfermedades que aparecen en la superficie del cuerpo	9.- Sobre los remedios y las medicinas
10.- Sobre los libros de medicina	11.- Sobre los instrumentos médicos
12.- Sobre los perfumes y ungüentos	13.- Sobre el principio de la medicina

A continuación se exponen algunos comentarios sobre puntos sobresalientes de la obra isidoriana.:

Sobre la medicina, su nombre y sus inventores (puntos 1, 2 y 3). Isidoro afirma que la medicina es la ciencia que protege o restaura la salud del cuerpo, y su campo de acción lo encuentra en las enfermedades y heridas. Además del papel del médico y los remedios que procura son importantes en este cometido la comida, la bebida, el vestido y el abrigo, para la defensa y protección. Su nombre (medicina) deriva de *medida*, es decir de moderación. Con lo comedido se siente placer. Y ofrece un buen consejo: de modo que quienes beben, en exceso o con asiduidad, pócimas y antidotos, suelen padecer enfermedades. Sobre los inventores de la medicina, toma en consideración a Apolo, Esculapio e Hipócrates. Apolo es el autor y descubridor de las artes médicas y su hijo Esculapio la desarrolló con una dedicación digna de encomio. Después de la muerte de Esculapio, la ciencia pereció al igual que su artífice. Después, "sacóla de nuevo a la luz Hipócrates, descendiente de Esculapio". La Medicina, según Isidoro de Sevilla, es esencialmente hipocrática.

Enfermedades que aparecen en la superficie del cuerpo (punto 8). Este es uno de los apartados de mayor interés y que ha sido objeto de estudios concienzudos, no en vano la piel es el órgano más extenso del cuerpo humano y muchas de sus alteraciones patológicas se visualizan, como es lógico, externamente. Así el profesor García Pérez pronunció, en la sesión del día 20 de febrero de 2001, de la Real Academia de Medicina, su discurso de *ingreso, como académico numerario, con el título De morbis qui in superficie corporis videntur (San Isidoro de Sevilla, año 621): Primer texto de Dermatología en España*. En el resumen del mismo expone que se trata del "primer texto dedicado específicamente a la Dermatología en Europa. A su vez, según el plan general de la obra, que incluye cada término con su origen y su definición, el libro IV (De medicine) sería el más antiguo diccionario terminológico médico que se conoce".

Sobre los remedios y las medicinas (punto 9). Primero manifiesta una declaración solemne de fe en los medicamentos: "No han de rechazarse los remedios medicinales, ya que sabemos que Isaías le dio una medicina a Ezequías, que se encontraba enfermo, y que el apóstol Pablo le dijo a Timoteo que un poco de vino es saludable".

Es en esta parte donde Isidoro traza los tres procedimientos disponibles para la curación de las enfermedades:

Farmacia, que los latinos llaman medicamentos. Curación mediante medicamentos.

Dieta, que los latinos denominan régimen. Consiste en la observación de un sistema de vida.

Cirugía, conocida en latín como operación manual. Intervención por medio de un instrumental.

El orden que establece, según el tipo de enfermedad, es: primero, el **dietético**; segundo, el **farmacéutico**, y el tercero, el **quirúrgico**, pues, cuando no se experimenta reacción ante el remedio de los fármacos, es preciso operar con el bisturí. Después de más de mil quinientos años no andaba muy descaminado el santo hispalense.

Da cuenta, en el tema de la farmacia, que la más antigua medicina utilizaba solamente hierbas y jugos de plantas. Así empezó la práctica médica a la que se incorporaría después el empleo de la lanceta y de medicamentos de todo tipo. Información que habla a las claras de las dotes de observación y puesta al día de sus conocimientos científicos en materia del arte de la cura. Y, como ejemplo, la aplicación de los apósitos: "redondo a una herida redonda o alargado, si ésta es alargada; y es que el vendaje no es idéntico para todos los miembros y heridas, sino que cada uno debe guardar similitud con el lugar en que se aplica".

Ahora bien, lo que llama poderosamente la atención es su finura científica para identificar los medicamentos: todos los medicamentos reciben sus nombres de los componentes que los integran. En la actualidad, salvando los más de mil quinientos años que nos separan de su figura, en un medicamento, la responsabilidad de la acción farmacológica y, por tanto, de la respuesta terapéutica, es el principio activo (o los principios activos, en su caso), es decir, la molécula (o las moléculas, en su caso).

Para la posteridad, Isidoro, nos ha legado, en este lugar, algunos de los siguientes términos farmacéuticos (medicamentos y formas galénicas o farmacéuticas):

Arteriaca (apropiada para la garganta y la traquea), *Tiriaca* (antídoto), *catártica* (en latín purgante), *catapotia* (píldora, comprimido tragable), *diamorón* (de las moras que entran en su composición), *diacodión* (se prepara con la adormidera), *diaspermatón* (compuesto de semillas), *electuario* (fácil de tomar), *trocisco* (pastilla, por tener forma de ruedecilla), *colirios* (limpian los defectos de los ojos), *epitema* (por colocarse encima de otros remedios previamente colocados), *cataplasma* (por servir sola como remedio), *emplasto* (porque se implanta), *malagma* (sinapismo), *enema* (lavativa; en latín relajación), *pesario* (se aplica en el interior).

Todo lo anterior se asemeja, quiero entender, a un antecedente remoto de los manuales de Farmacia Galénica, aunque escrito en el siglo VII, de autoría isidoriana. A este respecto, él mismo describe algunos procedimientos de preparación (laboratorio), como, por ejemplo, la *malagma* (sinapismo), porque se macera y se asimila sin necesidad del fuego (parece extraído de un manual de procedimientos).

Aunque, a decir verdad, también parece vislumbrarse lo que se podría considerar la descripción incipiente de algún mecanismo de acción. En efecto, con relación a la *tiriaca*, Isidoro, dice que es un antídoto a partir de la ponzoña de serpientes que contrarresta otros venenos, de manera que un mal con otro sana. Cierto es; todo es cuestión de calcular bien la dosis. El equilibrio vital se puede conseguir mediante la aplicación de los remedios *ex similibus* o bien *ex contrariis*.

Sobre los libros de medicina (punto 10). En esta parte del discurso isidoriano sobre la medicina abre dos frentes: 1) el que se puede considerar genuino médico; y 2) continuación del farmacéutico (o farmacológico). Dice, con relación al primero, que *pronóstico* es la conjetura sobre las enfermedades, y recibe su nombre de *praenoscere* (conocer de antemano). Resulta muy conveniente que el médico conozca el pasado y sepa el presente para prever el futuro. Hoy es la historia clínica personal del enfermo.

En el segundo recoge, de nuevo, la necesidad del conocimiento adecuado de las plantas medicinales: "*dinamidia* (eficacia) es el poder de las hierbas,

es decir, su virtud y sus posibilidades", que, para nosotros, no es otra cosa que su acción y aplicación. Veamos: "En los tratamientos con hierbas, su virtud se llama *dynamis*", concepto que se manejaba ya, al parecer, en la medicina romana. "De ahí que llamen *dinamidia* a los libros en que se recogen sus propiedades medicinales". Y: "*Botánico herbario* es aquel en que se catalogan las plantas".

Al parecer, Isidoro es quien propuso la voz *dinamidia* para definir las cualidades y posibilidades de ciertas especies vegetales, frecuentándose esta terminología en los siglos posteriores: "Se cree que San Isidoro ideó la palabra *dinamidia* para evitar el uso del término teológico 'virus' para los objetos inanimados" (Guerrino, consultar bibliografía). Fármaco-dinamia es un término científico y académico actual.

En cualquier caso, se recomienda la lectura del texto, editado por Ferraces, *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, (véase bibliografía), para profundizar en los términos latinos, etimología y significado, utilizados por el Maestro de la Edad Media, dado que en el presente trabajo no se puede abordar en profundidad esta cuestión. También el libro *Medicina en las Etimologías de San Isidoro* de los autores López Piñero y Ferrándiz Araujo es muy oportuno a este respecto.

Sí procede, en este contexto descriptivo de las nociones farmacéuticas isidorianas, una referencia somera a las **boticas monásticas**. Desde aquella Antigüedad Tardía (el tiempo de Isidoro), progresivamente los monjes boticarios o herbolarios, metódicamente a lo largo de la Edad Media, fueron desarrollando un *modus operandi* propio, que garantizaba el cuidado primoroso de la parcela del huerto monacal destinado al cultivo de las plantas medicinales; también, lógico, la selección esmerada, la recolección (fundamental el momento justo y sujeta a ritos e invocaciones), la preparación primaria (corteza, tallo, hojas, inflorescencias, raíces, bulbos, etc.), la extracción del contenido (la virtud), es decir, la elaboración, según arte y técnica, de los extractos medicinales, simples y compuestos (las pócimas). Una vez confeccionado se guardaban en el pocionario, próximo al laboratorio con sus retortas, alambiques, recipientes, vasijas, orzas, morteros, almireces, etc. Y, una dedicación singular: la redacción, en el *scriptorium*, de los formularios (libros), fruto de la experiencia cotidiana transmitida, dignos de la más alta escuela práctica de enseñanza (dibujos y mi-

niaturas) de la Botica y *botánico berbario*, que recomendaba Isidoro. Las fuentes principales: Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Plinio, Celso e Isidoro.

Las plantas medicinales, que aún forman parte del arsenal terapéutico de hoy, han significado, a lo largo de todos los tiempos, un caudal inagotable de materia prima farmacológica y una fuente riquísima de conocimientos, fruto de la observación paciente y el estudio sereno por parte de los hombres de ciencias interesados en la medicina. Incluso en la Biblia encontramos oportunas y acertadas citas sobre ellas y la misión del médico y del farmacéutico. Así del *Eclesiástico*: 1) "El Señor hizo brotar de la tierra las plantas medicinales y el hombre prudente (sensato) no las desprecia" (versículo 4); y 2) "Con estos remedios el médico cura y quita el dolor, y el farmacéutico prepara sus unguentos" (versículo 7).

En la edición de las *Etimologías* (BAC, 2009), que se toma como referencia constante en el presente trabajo, el *index botanicus* (índice botánico) registra más de quinientos (500) términos relacionados con la ciencia botánica, estudiada desde los albores de la humanidad, lo que reafirma el amplísimo espectro de conocimientos del docto sabio hispalense. Después de cinco siglos del gaditano Lucio Columela (siglo I dC), primer 'botánico' andaluz del que se tiene constancia escrita, aparece la figura gigante de Isidoro en este campo del saber.

Y una evidencia más de hasta dónde llega el instruido Isidoro. Elijo la recolección detallada de la materia prima de la escamonea (*scammonia*), "a la que los latinos denominan *acridium*, es una planta llena de jugo que se recoge cavando al pie de la raíz: se hace un hoyo redondo y, colocando bajo la raíz una cazoleta u hojas de nogal, se recoge en ellas la savia, retirándolas cuando se haya agotado. La más apreciada suele venir de Misia, en Asia. Hay otra diferente y falsa, procedente de Siria o de Judea" (libro XVII, punto *Hierbas aromáticas o comunes*). Es fácil comprobar, igualmente, sus conocimientos de geobotánica y siempre atento a las posibles falsificaciones (en lenguaje actual "que no nos den gato por libre").

De los instrumentos médicos (punto 11). Aquí también Isidoro delimita dos áreas: 1) la quirúrgica; y 2) la farmacéutica. Los instrumentos quirúrgicos que documenta son, entre otros:

Enchiridion (lanceta, porque cabe en una mano), *flebátomo* (bisturí), *ancistrum* (escalpelo), guva (ventosa, llamada por los latinos calabaza, por su forma o aspecto; también ventosa por el suspiro que deja oír).

Del quehacer farmacéutico, Isidoro, continúa con sus explicaciones sobre algunas operaciones farmacéuticas de elaboración de los preparados, dando cuenta, al mismo tiempo, de los dispositivos e instrumentos de laboratorio imprescindibles para la elaboración:

Pila o pisula (mortero, porque se pisan o se trituran las semillas), *pilum* (almirez, en los que *pinsetur*, o sea, se muele la harina; también en la *pila* o mortero), *coticula* (mortero pequeño).

Sobre los perfumes y ungüentos (punto 12). Cuestión, lógicamente, muy relacionado con las operaciones farmacéuticas básicas. Los términos usados son los que se indican:

Odor, tiene su origen en *aer* (aire), *thymiana* (incienso) y *thymum* su flor, *tetraidos* (clase de incienso con cuatro pigmentos), *stakté* (esencia de mirra, que se destila por presión), *mirobálamo* (se extrae de una bellota olorosa), *oleo* (aceite puro, no mezclado con ningún otro ingrediente).

Se detiene en la explicación del *ungüento* (todo lo que se fabrica de óleo común mezclado con otras sustancias) y sus clases. Inmejorable la apreciación del documentadísimo sabio: todos los ungüentos se extraen de las flores. Los clasifica en simples y compuestos. Los simples con una única materia básica y el olor que exhalan corresponde a su nombre, como el *anetino* (óleo y *aneto*), *rosáceo* (de la rosa), el *ciprino*, extraído de la flor llamada *cypros*; los compuestos, se preparan con diversas mixturas y no desprenden un olor determinado.

Da a conocer que se elaboran ungüentos (pomadas) que reciben el nombre según su lugar de origen, como el *telino*, que recuerda a Julio César cuando dice: "ungimos su cuerpo con el suave *telino*". Se fabricaba en la isla de Telo.

Otros, en cambio, se bautizan con el nombre del inventor, como el *amaracino*. Y narra una bonita fábula: "Cuentan que un cierto principito llamado Amaraco, mientras transportaba una serie de muy diferentes ungüentos, resbaló, y en caída, al mezclarse los ungüentos, resultó un perfume mucho más oloroso. De ahí que hoy día a los mejores perfumes se les denomine *amaracinos*".

En otro lugar del compendio enciclopédico (punto 7 del libro XX) deja constancia detallada del recipiente adecuado para los ungüentos: "El *alabastrum* es una vasija para conservar ungüento; recibe su nombre de la piedra con que está fabricada, llamada alabastro, y que conserva los ungüentos sin que éstos se corrompan. Las *pyxides* son pomos para ungüentos; están fabricados en boj. (...). La *lenticula* es también un pomo para ungüentos, fabricado en cobre o en plata; su nombre deriva de *linire* (ungir), pues con él se unguían los reyes y los sacerdotes".

De estas materias del libro IV, en los que el maestro Isidoro, quien, por cierto, no era médico, trata sobre aspectos científicos y técnicos, inherentes a su época, merece interés enfatizar, entiendo, sobre los conocimientos más farmacéuticos de nuestro personaje, siempre con una doble mirada: 1) dirigida a la enseñanza y aprendizaje por parte de los monjes ávidos de conocimientos, prácticos sobre todo; y 2) por ello, conocimientos aplicados al ejercicio de la praxis médica. Veamos otro ejemplo de lo que enseña Isidoro:

Explica la elaboración de los jarabes (*pigmenta*), que por "manejarse en la pila (mortero) y en el *pilum* (almirez) reciben este nombre, que viene a ser como *piligmenta*". Del mortero refiere que es una especie de vaso cóncavo muy útil para los menesteres médicos, porque en él se preparan las tisanas y, además, en el mortero se reducen a polvo las semillas con las que se embalsamaban los muertos. Y, llega aún más lejos en sus recomendaciones farmacéuticas. En efecto: cuando se refiere a coticula (mortero pequeño), donde se disuelven los colirios dándoles vueltas, y "será de material blando, pues, de lo contrario, más que disolver el colirio puede quebrarlo".

También entra en la discusión acerca de los elementos *contrarios* y *semejantes* en el arte de la cura. Toda curación comporta el empleo de elementos contrarios y semejantes. Así, lo que en griego se dice antídoto viene a significar, para un latino, contraveneno, ya que, de acuerdo con el criterio médico, las en-

fermedades se sanan con lo contrario, aunque también se puede curar con lo semejante. Toma como ejemplo la *pikrá* (amargo): la amargura de la enfermedad se neutraliza con su amargura.

Lo expuesto confirma una cuestión a la que aluden con frecuencia conocedores e investigadores de la magna compilación que significaron, y siguen significando, las *Etimologías: el Hispalense*, Doctor Hispaniae, no se limitó exclusivamente a la labor ingente de recoger y agrupar temáticamente los saberes heredados de la Antigüedad, sino que, además, con frecuencia, fue capaz, gracias a la riqueza de la formación que se había procurado, junto con la documentación disponible en la biblioteca (libros y fichas), de aportar interpretaciones y consejos en campos muy diversos del conocimiento, como los ejemplos examinados, extraídos del libro IV (*De la medicina*).

En este sentido, Isabel Velázquez al enjuiciar el léxico de tres obras del polígrafo hispalense (*Differentiae, Synonyma y Etimologías*), afirma: "En ellas el autor analiza un léxico amplio y muy diverso y ofrece datos precisos sobre el mismo, la mayoría de las veces copiando y trasladando lo que ha leído en otros autores y, en ocasiones, aportando reflexiones y opiniones personales".

OTROS TEMAS MÉDICOS Y FARMACÉUTICOS TRATADOS EN LAS ETIMOLOGÍAS

Isidoro, también nos habla de la base de la vida sana, *De la comida* (libro XX, punto 2), "pues el cuerpo no puede subsistir si no se le proporcionan fuerzas con los alimentos. Y es que alimento es aquello con que nos alimentamos; *alimonium* es el cuidado de alimentarnos". Nos recuerda que, en su época, "la simple comida consta de dos elementos necesarios -el pan y el vino- y otros dos superfluos, que son todas aquellas cosas que, para alimentarse, se buscan en la tierra y en el mar".

En otros lugares de su producción científica, en el contexto de las *Etimologías*, se localizan más aportaciones reconocibles acerca de la botica y las fórmulas farmacéuticas curativas (libro XVII, *De la agricultura*, puntos 8 y 9, *Árboles aromáticos e Hierbas aromáticas*). De esta suerte, por ejemplo, cuando se refiere al limonero (*medica arbor*): "*kedrómelon*, para los griegos, y *citria*, para los latinos, porque su fruto y sus hojas expanden un olor de cedro; su fruta es un antídoto

contra los venenos". Del mirto (*myrice*), reconoce que los libros de medicina enseñan que este árbol es apropiado a numerosas necesidades de las mujeres. Del euforbio (*euphorbium*) es así llamado porque su savia aguja la visión de los ojos.

Del libro XVI (*De las piedras y los metales*), extraemos: "con el nitro (*nitrum*), cuya naturaleza es muy parecida a la sal, tiene las mismas propiedades que ésta y se produce de igual manera, por secarse en los litorales blanquecinos, se elaboran medicinas y se lavan las manchas de los cuerpos y los vestidos" (punto *Sobre los productos térreos procedentes del agua*). Hay, prosigue, además, otras muchas piedras apropiadas para usos medicinales, en forma de droga o pomada; la más importante es el *etesius* (entrada *Piedras relevantes*). En el mismo punto último revela con todo lujo de detalles: "la dyonisia es una piedra de color oscuro y moteada de pintas rojizas. Se llama así porque si, machacada, se mezcla con agua, ésta adquiere el olor del vino y, lo que es más admirable, sirve de remedio contra la embriaguez".

En la anterior reseña, Isidoro, da buena cuenta de los siguientes pasos: 1) identificación de la materia prima (la piedra *dyonisia*), por sus características singulares externas (color oscuro y moteada de pintas rojas); 2) una operación farmacéutica, la pulverización (se machaca); 3) una identificación química de confirmación (olor de vino); y 4) la aplicación terapéutica contra la embriaguez.

Ahora bien, como desde tiempos inmemoriales la picaresca se ha hecho siempre presente, Isidoro advierte con autoridad: "La pimienta es liviana cuando es antigua; en cambio, si pesa, es nueva. Hay que evitar el engaño de los mercaderes, que suelen esparcir litargirio o plomo (denota un gran conocimiento de la materia) sobre la pimienta muy vieja, después de humedecerla, para que gane en peso".

Y, en este mismo proceder, del árbol del bálsamo asevera que "destila una resina (gomorresina) de extraordinario olor que se adultera mezclándola con aceite de Chipre o con miel. Pero puede comprobarse que no está mezclado con miel si se coagula con leche; y que está libre de aceite si, echándole o añadiéndole agua, se disolviera fácilmente; y también si se comprueba que no mancha los vestidos de lanas. En cambio, si está adulterada, no se coagula con la leche, flota en el agua como si fuera aceite y mancha los vestidos"

(punto 8, *Árboles aromáticos*). Aquí, Isidoro, relata unos fenómenos que se relacionan, incluso, con la base de los procesos fisicoquímicos de las reacciones entre las sustancias.

Más detallada, si cabe, es la descripción de la obtención del albayalde, si bien, en la parte reservada a los colores (punto 17 del libro XIX): "El albayalde se elabora de la siguiente manera: en un recipiente lleno de vinagre de la mayor acidez coloca sarmientos amíneos dentro de la misma vasija, y encima de los sarmientos pon unas delgadísimas planchas de plomo; cierra enseguida el recipiente y lácralo de forma que no tenga respiradero alguno. Al cabo de treinta días abre la vasija, y de la destilación de las planchas obtienes el albayalde natural. Una vez recogido y dejado secar, se tritura; añádesele nuevamente vinagre, se corta en pastillas, y se deja secar otra vez al sol. Una observación: si encima de los sarmientos colocas láminas de cobre, éstas producen herrumbre. *Chalcanthum*".

El albayalde (carbonato básico de plomo) fue utilizado desde la antigüedad (descrito por Plinio en su *Naturalis historia*), hasta bien entrado el siglo XIX, tanto como pigmento blanco de referencia, como para la elaboración de fórmulas farmacéuticas, muy posteriormente (ungüento blanco simple, unguento alcanforado, emplasto de albayalde, etc.), aunque, el maestro Isidoro, aquí, sólo se refiere al compuesto químico en su vertiente de pigmento (pintura). Ahora bien, sin entrar en detalles, da conveniente cuenta (denota muy buena información) de las condiciones fisicoquímicas de elaboración: fuerte acidez (vinagre), hermeticidad del recipiente (evitar el intercambio gaseoso con el exterior y fuga), destilación final, proceso de secado, etc. Y, se trocea en 'pastillas'. Obviamente, las láminas de cobre (posiblemente contaminadas, en aquel tiempo, con hierro), en medio ácido (vinagre), originan la especie de herrumbre (*chalcanthum*), citada por Isidoro.

Y, ¿qué decir de los antecedentes remotos de la anestesia y los anestésicos que, con el devenir de los tiempos, revolucionaron para bien la cirugía? He aquí lo que sabe Isidoro y enseña para general conocimiento: "la corteza de *mandrágora*, mezclada con vino, se da a beber a aquellos cuyo cuerpo es preciso intervenir quirúrgicamente, a fin de que, sumidos en el sopor, no sientan el dolor de la operación". Alude, por tanto, a un vino de mandrágora como preparado farmacéutico.

CANTO AL AGUA.

De *las aguas*, es muy difícil resistirse a exponer el bellísimo canto que dedica Isidoro al principio esencial de la vida en nuestro planeta (punto 12 del libro *Del mundo y sus partes*): "Hay dos elementos fundamentalísimos para la vida humana: el fuego y el agua. (...). El elemento acuático supera a todos los demás: las aguas atemperan el cielo, fecundan la tierra, se incorporan al aire cuando se evaporan, ascienden a las alturas y toman posesión del cielo. ¿Qué hay más maravilloso que las aguas que ocupan el cielo? Pero no es lo más admirable que se remontan a las alturas; es que, además, se llevan consigo bancos de peces; esparcidas por la tierra, son causa de todo cuanto nace: dan vida a las cosechas, propagan los árboles, los frutales y las hierbas, lavan manchas, limpian los pecados, proporcionan bebida a todos los seres animados".

Sobre la diversidad de las aguas nos ilustra respecto a la disparidad de la naturaleza de las aguas y sus posibles aplicaciones sanitarias: unas tienen sal; otras, nitro; otras, alumbre; otras, azufre; otras son bituminosas; y las hay que sirven de remedio a las enfermedades. Así, cerca de Roma, las aguas de Albula sanan las heridas. En Italia, la fuente de Cicerón cura las heridas de los ojos, etc.

A MODO DE CONCLUSIÓN.

En el presente trabajo hemos intentado exponer una visión general de la Medicina y los conocimientos farmacéuticos del Doctor Isidoro de Sevilla, contenidos en el libro IV (*De la medicina*) de las Etimologías, un libro, por cierto, que está considerado por muchos autores como el primer **diccionario enciclopédico médico** de la historia de Occidente, aunque también las cuestiones farmacéuticas se localizan en otros libros de la magna obra. Si hacemos una extrapolación al conjunto de los 20 libros de las Etimologías, la creación isidoriana es sencillamente asombrosa y nos deja un tanto perplejos en cuanto a su capacidad de síntesis y concreción en la amplitud de los temas abordados. La herencia científica de los conocimientos universales que la Edad Media recibió.

BIBLIOGRAFÍA.

Bompiani V (1988). Diccionario de Autores. De todos los tiempos y de todos los países, volumen III. Barcelona: Editorial Hora, p 1332.

Ferraces A (2005). *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos médicos*. La Coruña: Universidad de La Coruña.

García Pérez A (2001). *De morbis qui in superficie videntur. (San Isidoro de Sevilla, año 621): Primer texto de Dermatología en España*. Anales de la Real Academia de Medicina, volumen CXVIII, p 219.

Gilson E (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos. Biblioteca Hispánica de Filosofía, p 142.

Guerrino AE (1969). Historia de la madrágora. En: *Medicina e Historia*. Barcelona: Publicaciones Médicas Biohorm, fascículo LIV, p 7.

López Piñero JM, Ferrándiz Araujo C (2008). *Medicina en las Etimologías de San Isidoro*. Murcia: Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia.

Moreno Toral E (1998). *Farmacia y profesión en Al-Andalus (siglos VIII-XV)*. Sevilla: Consejo Andaluz de Colegios Oficiales de Farmacéuticos, p 37.

San Isidoro de Sevilla (2009). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Velázquez I (2004). Formación de palabras en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época. *Aemilianense*, I, p 602.

VI JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

15 de marzo de 2019

LUGAR

Sala Antonio Machado. Fundación Cajasol

“EL VESTIDO, EL ADORNO Y EL CALZADO SEGÚN SAN ISIDORO DE SEVILLA. ETIMOLOGÍAS, LIBRO XIX, ACERCA DE LAS NAVES, EDIFICIOS Y VESTIDOS”

M^a Fernanda Trujillo León

Miembro del Grupo de Trabajo Scriptorium

Isidori Hispalensis

El ingenio y la sabiduría en su origen. “Sobre la invención del tejido” (*Etimologías*, cap. 20).

El proceso de investigación que ha llevado a optar por el tema del *Vestido, adorno y calzado* en las *Etimologías* responde al hecho exclusivamente humano de la Moda. Porque, a la vista del libro XIX, esta investigadora comienza por preguntarse: ¿Existió una moda en el s. VI más allá de la razón vital de cubrirse el cuerpo y los pies para preservarse de las inclemencias de la Naturaleza? Y recurre a Isidoro, el hispalense, ávido testigo de los referentes históricos y del conocimiento su época, que concede gran importancia a dichos elementos y que para otros coetáneos podrían haber resultado irrelevantes por frívolos o insustanciales.

El trabajo tiene pues como objetivo el intento de establecer una clasificación, porque, aunque el autor de las *Etimologías* ya la establece en sus correspondientes capítulos del Libro XIX, se ha optado por ordenar los elementos alfabéticamente para poderlos identificar con claridad y así distinguir su uso, diferencia o similitud.

Antes de profundizar en la obra de San Isidoro, quiero apuntar al historiador francés François Boucher¹, quien plantea (2009) dos cuestiones, ampliamente debatidas desde bien antiguo:

- La indumentaria o el hecho de cubrirse el cuerpo y
- El traje como elección individual de forma y uso concretos.

La primera respondería a condiciones materiales: climatología, salud..., mientras el traje respondería a creencias religiosas, de carácter mágico, por cuestión de estética, situación social, diferenciación de razas o imitación.

1.Historia del traje en Occidente, Ed. Gustavo Gili, 2009, Introducción

Asegura el profesor Boucher; *es seguro que, en su origen, el traje debió responder a funciones que no eran la simple utilidad y sí fue, en especial, la de **carácter mágico**. (...) el ser humano primitivo quiso proporcionarse mediante el traje unos atributos que le revistiesen de poder tomado de otros seres, o por lo menos proteger sus órganos genitales contra las influencias maléficas.*

Señala también que el traje satisfacía igualmente *un **deseo de representación**. Revestirse de adornos identificaba a otro ser: animal, dios, héroe u hombre. Esta identificación, que es real en los pueblos primitivos, se vuelve mítica en los seres que han evolucionado: el teatro, cuyo origen se encuentra en las representaciones sagradas, es la expresión fundamental de este sentimiento.*

Señala, además entre otros, *que el traje responde al **deseo de inspirar temor o sumisión**:*

*Para el jefe es la búsqueda de atributos que expresen su poder; para el guerrero es obtener un elemento de superioridad que le favorecerá en la lucha cuerpo a cuerpo y hará de él un superbombre. Con el tiempo, **el traje profesional o administrativo** ha marcado a la vez la necesidad de distinguirse de los demás y la voluntad de manifestar una autoridad personal o delegada, a lo que tiende tanto la toga del abogado como el uniforme de un agente de policía. Por el hecho de corresponder a cierto poder, el traje también ha servido para **expresar riqueza**: como quiera que el poder y la riqueza se confunden con frecuencia, ha servido entonces para indicar la casta y la fortuna. En este aspecto, la indumentaria sufre la influencia de las fluctuaciones políticas: (...) la uniformidad proletaria de las telas de algodón azules de los chinos de Mao Tse Tung...*

*Finalmente, indica, el traje posee un **significado religioso** en el que intervienen diversos*

elementos: la manifestación de una 'distinción' de esencia divina, la necesidad de su representación en la tierra, el aumento de la autoridad.

En cuanto a la evolución y funciones del traje, según también el professor Boucher, ha sido distinta según cada civilización, según el inmovilismo de sociedades de un marcado carácter religioso como la India, donde perdura el drapeado, hasta la actualidad, frente al dinamismo ideológico y económico del mundo occidental con una evolución rápida y diversificada.

Concluye el professor Boucher con el **período del gran desarrollo industrial del siglo XIX**. *La indumentaria adquiere entonces un carácter a la vez personal y nacional; empieza a sufrir variaciones frecuentes en las que se debe reconocer la aparición nueva de la 'moda' en el sentido moderno del término. Dentro de una dependencia cada vez más estrecha de la organización política y comercial de dicha época, se separa de cualquier resto de espíritu religioso. Cada nación forma el estilo de su traje, pero cada individuo lo adapta a sus gustos personales. Podemos establecer, pues, en el siglo XIV la fecha de la creación del traje 'civil'. En cuanto a la fase final (tercera fase), que se inició a mediados del siglo XIX con el desarrollo de la civilización moderna y se prolonga hasta nuestros días, está caracterizada por la aparición de un traje cada vez menos personal y más internacional, bajo la doble influencia del maquinismo generador de la 'confección' y del expansionismo europeo en el mundo. Como contrapeso a esta tendencia, la alta costura, que nació igualmente a mediados del siglo pasado, une la posibilidad de mantener un traje 'personal' y los imperativos de una 'moda' cada vez más cambiante con el privilegio de una clase en la que el sentido del lujo tradicional y el poder del dinero dominan las diferencias sociales. Pero retrocedamos ahora en el tiempo y vamos a la erudición y clarividencia de nuestro erudito Isidoro, el hispalense, quien se pregunta antes que nadie cuál viene a ser el origen de la creatividad, que él viene a denominar *ingenio*. Pero no se limita solo a nombrar, quiere precisar de dónde proviene y dónde radica: "Los gentiles celebran a una tal Minerva que estaba dotada de mucho ingenio, y aseguran que fue ella la que primero enseñó el oficio de tejer, así como a urdir la tela y a teñir las lanas. (...) Pero esto no es más que una ficción poética, ya que no es Minerva la maestra de dichas artes, lo que ocurre es que la sabiduría —según se dice— radica en la cabeza del hombre y Minerva nació, según la leyenda, de la cabeza de Júpiter, por lo cual se la considera como el ingenio". En un análisis que podríamos denominar claramente actual, distingue entre leyenda y racionalidad: "Por igual motivo, el sentido de la persona*

sabia, que todo lo descubre, reside en la cabeza. Por eso se dice que Minerva es la diosa de las artes, porque nada hay más excelente que el ingenio, por el cual todo se rige”.

San Isidoro distingue entre vestido talar y vestido de uso común.

La túnica talar, llamada así porque llegaba a los talones, de origen romano y muy extendidas desde el s. IV a partir del imperio bizantino.

Nombra así las **“Vestiduras sacerdotales mencionadas en la Ley”** (Ibídem cap. 21).

<i>Abanet</i>	Cíngulo redondo, ricamente decorado con flores y gemas.
<i>Batin</i>	Calzas de lino hasta las rodillas
<i>Ephod</i>	(En latín, <i>superindumentum</i>): manto sobre los hombros, de cuatro colores, bordado y decorado en oro.
<i>Legium (latín:rationale)</i>	Paño doble de cuatro colores, bordado en oro con doce piedras preciosas.
<i>Mabil</i>	Túnica talar en color jacinto, decorado con setenta y dos campanitas y granadas en su parte inferior.
<i>Pederis</i>	Vestidura en lino ajustada al cuerpo que llega hasta los pies.
<i>Petalum</i>	Lámina de oro colorada en la frente del sacerdote. En ella aparece grabado el nombre de Dios en hebreo (<i>tetragrammaton</i>)
<i>Pilleum</i>	Bonete en lino, semiesférico, sujeto en la nuca con un lazo.

(Tabla 1)

De éstas quedan registradas ocho entradas.

El vestido común: “Diferentes vestidos y sus nombres” (Ibídem cap. 22)

El autor de las Etimologías no se conforma con enumerar vestidos y tejidos. Va más allá y hace una clasificación general, a modo de introducción.

En la siguiente tabla se han intentado resumir estos conceptos:

Relación de prendas donde se constata la posición en relación con el cuerpo, antigüedad, lugar de procedencia y material de confección:

<i>Cultus</i>	Atuendo. Significado más general, referido a los hombres
<i>Habitus</i>	Uso referido a la naturaleza
<i>Indumentum</i>	En contacto con el cuerpo, cubre por dentro (<i>intus induere</i>)
<i>Vestimentum</i>	O vestigimentum, llega hasta las huellas que dejan los pies (<i>vestigium</i>)
<i>Vestitus</i>	Vestido
<i>Tegmen</i>	El tegumen, cubre (<i>tegere</i>) los cuerpos

PRENDAS

<i>Acupicta</i>	Traje tejido o bordado con aguja. También llamado frigio, por ser este pueblo experto en este arte o por tener origen en Frigia. Los artesanos de este modo son denominados <i>phrygiones</i>
<i>Apocalama</i>	(sin definir en el texto isidoriano)
<i>Armilusa</i>	Denominación vulgar de vestido que aparece cortado por delante y por detrás y cerrado solo a la altura de los hombros (<i>in armos clausa</i>). La palabra pierde en su etimología la “c”
<i>Bilex</i>	Tela de dos lizos (<i>licium</i>)
<i>Byssina</i>	Vestidura blanca confeccionada con <i>byssum</i> , lino de hebra gruesa; cierta clase de lino
<i>Camisiae</i>	Camisas, por su uso para dormir en la cama (<i>cama</i>)
<i>Caprina</i>	(No lo indica el texto, pero se le supone tejida con pelo de cabra)
<i>Citrosa</i>	Tela arrugada, como la piel del limón
<i>Colobium</i>	Muy empleada en la <i>antigüedad</i> , túnica larga y sin mangas

<i>Dalmática</i>	(Confeccionada en principio en Dalmacia, Grecia)Túnica sacerdotal blanca con bandas púrpuras
<i>Exótico</i>	Tejido que viene de fuera
<i>Femoralia</i>	Cubren los muslos (<i>femora</i>) También llamadas <i>bragas</i> , de pequeño tamaño y cubrir “ <i>las partes pudendas</i> ”
<i>Fibrina</i>	Lana tejida con pelo de castor (<i>fiber</i>)
<i>Holoserica</i>	Vestido fabricado en seda en su totalidad (<i>bolos</i> , todo; <i>serica</i> : de <i>sericum</i> , seda; por los habitantes de Seres, los primeros en comercializar este material)
<i>Iacinthina</i>	Vestido resplandeciente de color azulado
<i>Interpola</i>	Vestido viejo rehecho
<i>Laculata</i>	(Cuadriculada) con cuadrículas pintadas o bordadas
<i>Levidensis</i>	Prenda tejido con poco hilo y urdimbre poco tupida (<i>leviter densata</i>)
<i>Levitionarium</i>	Colobium de lino, usado por <i>monjes</i> egipcios.
<i>Licinus</i>	Tejido totalmente entrelazado (<i>ligatus</i> ; cambio de c por g)
<i>Limus</i>	Vestimenta de la cintura a los pies, con franja de púrpura en forma oblicua (<i>lima</i>)
<i>Linea</i>	Prenda confeccionada únicamente con lino
<i>Linostema</i>	Prenda confeccionada con hilo y lana
<i>Lumbare</i>	Faja que se ata a la zona lumbar. De uso en Egipto y Siria, tanto por hombres como por mujeres. También llamada <i>renale</i> , por ceñirse a los riñones
<i>Martina</i>	(No lo indica el texto, pero se le supone tejida con pelo de marta)
<i>Mena</i>	(Sin definir en el texto isidoriano)
<i>Molochinia</i>	<i>Molocina o malvella</i> , confeccionada con fibras de malvas
<i>Ombicina</i>	Fabricada con larguísimo hilo de seda (gusano <i>bombyx</i> ; tejido <i>bombycinus</i> , de seda)
<i>Pannucia</i>	(Remendada) recosida con diferentes telas

<i>Pavidensis</i>	Opuesto a <i>levidensis</i> , de urdimbre muy compacta y espesa.
<i>Perizoma</i>	Ceñidor, el más antiguo conocido, cubre los genitales. También conocido como <i>campestre</i>
<i>Polymita</i>	Tela multicolor (<i>polymitus</i> , tejido de múltiples colores)
<i>Ralla</i>	Tela ligera, vulgarmente <i>rasis</i> (ligera)
<i>Recta</i>	Vestidura confeccionada de arriba abajo
<i>Russata</i>	Llamada por los griegos “fenicia” y por los hispanos- visigodos “escarlata”, original de Laacedemonia, usada en Roma antes del combate fundamentalmente.
<i>Segmentata</i>	Vestidura adornada por algunas franjas y listas
<i>Simplex</i>	Tela de un solo lizo (<i>licium</i>)
<i>Tibraci</i>	Vestido que cubre desde los brazos (<i>brachia</i>) hasta las piernas (<i>tibiae</i>)
<i>Tramoserica</i>	Lino entretejido con seda <i>Holo</i> <por> <i>phyra</i> , todo de púrpura
<i>Trilicis</i>	Tela de tres lizos (<i>licium</i>)
<i>Tubruci</i>	Cubren las piernas (<i>tibiae</i>) y las bragas antes citadas
<i>Túnica</i>	(Tónica) hace ruido al andar (<i>tonnus</i>)
<i>Túnica manicleata</i>	Con mangas (<i>manica</i>) en griego <i>cheirodyte</i>
<i>Túnica talar</i>	(<i>Talaris</i>) llega hasta los talones y cae hasta los pies
<i>Velenensis</i>	Túnica importada de las islas (no especifica cuáles)

(Tabla 2)

Se han constatado cincuenta y una entradas; seis en relación con la posición y uso con el cuerpo y cuarenta y cinco identificadas, entre otros, por origen, forma y materiales. Tómese entre las primeras, por ejemplo, “Indumentum (intus induere)” término que aún hoy reconocemos en nuestra palabra “indumentaria”. De la segunda serie, podríamos señalar “Túnica” que ha pervivido hasta el lenguaje concerniente a prendas ya sean de uso eclesiástico o civil, hasta nuestros días.

Esta investigación comprueba que el erudito Isidoro se percata de la importancia de la Moda (según la R.A.E. en su *Diccionario usual de 2018*, respecto a Moda (<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>) expresa:

1. Uso, modo o costumbre que está en boga durante algún tiempo, o en determinado país.
2. Gusto colectivo y cambiante en lo relativo a prendas de vestir y complementos.
3. Conjunto de la vestimenta y los adornos de moda.

Pues bien, ya San Isidoro, en el s. VI comenta: “*la mayoría de las vestiduras toman su nombre del tiempo en que con más frecuencia se usan, o del lugar en que por primera vez se confeccionaron o que más se venden, o por su color o el nombre de quien impuso su moda*”. Si nos remontáramos en el tiempo y retornáramos al s. XXI, podríamos ver el paralelismo en cuanto a las referencias de prendas denominadas como “sudadera”, “vaquero”, “rebeca” “katiuska” una “chemise Lacoste” o un “Rolex”.

En la tabla siguiente, también ordenada por orden alfabético, Isidoro el hispalense identifica la indumentaria “**Sobre la forma de vestir típica de algunos pueblos**” (*Ibidem* cap. 23)

En este apartado incluye elementos orgánicos tales como la circuncisión judía como componente diferenciador u otros como el color de la piel o el cabello. E incluso, los define por un estado anímico determinado:

PUEBLO	VESTIDO/TOCADO/UTENSILIOS Y OTROS DISTINTIVOS CORPORALES
<i>Alamanes</i>	<i>Sagum</i> , sin definir
<i>Alanos</i>	Se tocan con penachos elevados. Cuando carecen de caballos, muestran apatía.
<i>Albanos</i>	Lucen sus blancas cabelleras
<i>Árabes</i>	Se horadan las orejas
<i>Armenios</i>	Llevan colgada su aljaba
<i>Britanos</i>	Lucen tatuajes
<i>Escotos</i>	Sin definir la vestimenta, pero los califica de <i>mal vestidos</i>

PUEBLO	VESTIDO/TOCADO/UTENSILIOS Y OTROS DISTINTIVOS CORPORALES
<i>Alamanes</i>	<i>Sagum</i> , sin definir
<i>Alanos</i>	Se tocan con penachos elevados. Cuando carecen de caballos, muestran apatía.
<i>Albanos</i>	Lucen sus blancas cabelleras
<i>Árabes</i>	Se horadan las orejas
<i>Armenios</i>	Llevan colgada su aljaba
<i>Britanos</i>	Lucen tatuajes
<i>Escotos</i>	Sin definir la vestimenta, pero los califica de <i>mal vestidos</i>
<i>Galos</i>	De piel blanca. Usan Linnae, sayas cuadradas y livianas.
<i>Germanos</i>	R(<i>h</i>) <i>enones</i> , zamarras que cubren hombros y pecho hasta el estómago, con cerdas retorcidas que rechazan el agua de lluvia. Vocablo derivado de Rhin (<i>Rbenum</i>) río de Alemania. Visibles sus bucles en el cabello
<i>Getas</i>	Lucen sus rubias cabezas descubiertas
<i>Godos</i>	Trenzas, color rojizo
<i>Hispanos</i>	<i>Stringes</i> ; sin definir
<i>Indios</i>	Visten de lino
<i>Judíos</i>	Se circuncidan el prepucio
<i>Moros</i>	De piel oscura
<i>Partos</i>	Sarabarae, vestidos flojos y con pliegues; también se llama a cierto tipo de capuchones
<i>Persas</i>	Cubren brazos y piernas con vestidos de lino; se tocan la cabeza con tiara. Van cubiertos de gemas
<i>Pictos</i>	(Pintados) lucen su emblema tatuado
<i>Sardos</i>	<i>Mastrucae</i> , vestido germánico confeccionado con pieles salvajes. El que lo viste, toma aspecto fiero
<i>Seres</i>	Engalanados de seda

(Tabla 3)

Se han verificado así veinte entradas como los ya mencionados “*Britanos: lucen tatuajes*”. ¿Acaso es el tatuaje algo ajeno a nuestra cultura urbana en el siglo XXI?

Nuestro autor de las Etimologías hace también una diferenciación de la apariencia entre sexos, en función de los cabellos y los mantos “**Mantos de los Hombres, Mantos de las Mujeres**” (*Ibidem* caps. 24, 25)

HOMBRES	MUJERES
<i>Llevar cabellera corta</i>	Llevar cabello largas, a veces recogido rodeando la cabeza cuidadosamente

(Tabla 4)

¿Cabría, en términos generales, extrapolar y reconocer este modo de apariencia en nuestra sociedad actual?

Las mujeres casadas solían llevar un tocado conocido como capitulare, mientras que entre las solteras era habitual llevarlo suelto, por lo que se acuñó la expresión de “manceba en cabello” para referirse a estas últimas.

MANTOS DE LOS HOMBRES	
<i>Birrus</i>	De origen griego, <i>bibrum</i> , “capote”
<i>Casulla</i>	Vestido con capuchón que cubre todo el cuerpo. Los griegos la denominaban “planeta” por simular la trayectoria errante de ciertas estrellas
<i>Circumtextum</i>	Velo con cenefa de acanto escarlata. Es redondo. En griego, <i>kyklás</i>
<i>Clámide</i>	Manto que se viste solo por un costado. No es cosido, sino fijado por una fíbula. Nombre de procedencia griega
<i>Diplois</i>	Del griego, vestidura de doble paño
<i>Fimbriae</i>	Orlas o extremidades de los vestidos, en griego <i>boros</i>
<i>Lacerna</i>	Palio flecado usado en principio por los soldados (lacernados frente a togados) Las cabezas de las orlas inferiores aparecen cortadas

<i>Melotes</i>	O pera. Indumentaria de trabajo. Piel de cabra prendida al cuello que llega hasta la región lumbar. Anteriormente fabricada con piel de marta (<i>melo</i>), de ahí su nombre.
<i>Paenula</i>	Manto de largos rebordes
<i>Pallium</i>	Derivado de <i>pellis</i> (piel) o de <i>palla</i> (manto de mujer). Manto que cubre las espaldas de los sirvientes
<i>Paludamentum</i>	Prenda usada en tiempo de guerra en Roma en contraposición a la toga usada en tiempo de paz. Manto distintivo de los generales, realizado por el color escarlata, la púrpura y el oro, vestido con el que se manifestaba que se iba a haber guerra (<i>palam</i>)
<i>Praetexta</i>	Palio utilizado hasta los dieciséis años por los jóvenes nobles, aún en periodo de formación. En ella aparece bordada una franja púrpura de bastante anchura.
<i>Saga</i>	Vestidura militar usada por los galos y usada luego por los romanos. <i>Sagum quadrum</i> , inicialmente cuadrado o tal vez cuádruple.
<i>Toga</i>	Cubre todo el cuerpo. De color blanco, forma redonda, amplio, con pliegues en la parte inferior. Se coloca encima del hombro izquierdo pasando por debajo del brazo derecho. En Roma, se usa en tiempo de paz. Su medida exacta, seis brazas.
<i>Toga candida o cretata</i>	Variante de <i>toga</i> . Era vestida por los candidatos a una magistratura en Roma. Teñida de creta para mayor blancura
<i>Toga palmata</i>	Propia de los que lograban la victoria (<i>palma</i>) sobre los enemigos. También denominada <i>toga picta</i> donde la victoria era representada por palmas.

<i>Toga. Cinctus gabinus</i>	Esta toga se coloca llevando sus extremos primero hacia la espalda y luego se hacen volver hacia el pecho para que los bordados luzcan a uno y otro lado de los hombros. Vestido por los sacerdotes de los gentiles y los pretores.
<i>Trabea</i>	Especia de toga púrpura y escarlata con que se cubrieron los primeros reyes romanos. Derivada de <i>transbeare</i> porque encubría al hombre en la mayor gloria y honores

De entre las dieciocho entradas registradas, la *Casulla*, definido como vestido con capuchón que cubre todo el cuerpo, continúa en vigor en la actualidad, referido a órdenes monásticas y al sacerdocio.

MANTOS DE LOS MUJERES	
<i>Amiculum</i>	Palio de lino propio de las meretrices. Con anterioridad, las matronas sorprendidas en adulterio habían de usar esta prenda en lugar de la estola. En Hispania, por el contrario, en el s. VI es signo de honestidad.
<i>Anaboladium</i>	Vestido propio de las mujeres con el que se protegen los hombros.
<i>Estola</i>	Propia de las matronas. Del griego, <i>stola</i> “ <i>lo que se coloca sobre otra cosa</i> ”. Cubre la cabeza y el lado derecho de la espalda, cayendo sobre el hombro izquierdo.
<i>Mavorte</i>	Vulgarmente, estola. Equivale a Marte. Señal de la dignidad y potestad marital sobre la mujer
<i>Palla</i>	De <i>pallein</i> , tal vez por sus pliegues ondulantes o sus movimientos. Palio cuadrado que llega hasta los pies, con el borde cosido de fila de piedras preciosas
<i>Peplum</i>	Manto propio de las matronas, bordado en púrpura, con rebordes de orlas entretrejidas en oro

<i>Regillum</i>	Vestido magnífico que usaban las reinas, de ahí el nombre
<i>Ricinium</i>	Término latino para estola, dado que la mitad de ella se vuelve hacia atrás (<i>reicere</i>)
<i>Sindon</i>	Denominación de griegos y latinos para la prenda femenina que les protege los hombros (igual al <i>anaboladium</i>)
<i>Theristrum</i>	Pequeño manto usado por las mujeres de Arabia y Mesopotamia

De las diez entradas registradas, la estola es fácilmente reconocible hoy, tanto en el vestuario femenino como en el sacerdotal masculino.

La ornamentación, complemento del vestir, también tiene su lugar en *Las Etimologías*. Su autor la define como “**Adornos**” (Ibidem cap. 30)

	ADORNOS <i>Embellecen los rostros (ora) y el aspecto externo de las personas”</i>
<i>Ápice</i>	Pequeño bonete de los sacerdotes <i>paganos</i> . La borlita superior de aquel se sujetaba con hilo confeccionado con lana de animal sacrificado
<i>Birrete</i>	Gorro similar al ápice, fabricado con la piel de animales sacrificados
<i>Bonete</i>	O <i>pilleum</i> , <i>gorro</i> fabricado con la piel de animales sacrificados de ahí su nombre
<i>Cidaris</i>	Tocado propio de los sacerdotes, también denominada <i>mitra</i>
<i>Corona</i>	Primer símbolo de la realeza, manifestación del honor real. También denominada corolla; en la Grecia clásica, <i>stepháne</i> . De lino y de lana en sus orígenes, luego de oro. La corona de los persas es la tiara (la de los reyes, recta; la de los sátrapas, curva), de origen asirio

<i>Ínfula</i>	Guirnalda blanca del sacerdote a modo de diadema. De ella penden cintas blancas para atarla (<i>vittae</i> , porque atan, <i>vincire</i>). Generalmente ancha, confeccionada en hilo retorcido blanco y escarlata
---------------	---

(Tabla 5)

Mención preferente le merecen los adornos femeninos exclusivos de la cabeza **“A dornos de la cabeza de las mujeres”** (Ibídem cap. 31)

ADORNOS DE LA CABEZA DE LAS MUJERES	
<i>Antiae</i>	Bucles que cuelgan cerca de las orejas
<i>Armillae</i>	Por oposición al exorno femenino, se nombran estos brazaletes, también llamados viriolae. Otro tipo de brazaletes es la ajorca (<i>circulus</i>)
<i>Capillo</i>	Vulgarmente capuchón. También denominado cappa (porque muestra dos puntos como la letra cappa o porque sirve de adorno a la cabeza, <i>caput</i>)
<i>Catellae</i>	Gargantillas de uso femenino
<i>Catellae</i>	Gargantillas, cadenas (<i>catenulae</i>) entrelazadas en el cuello como cadenas
<i>Dextrae</i>	Pulsera en el brazo derecho. Común a hombres y mujeres
<i>Diadema</i>	De oro y piedras preciosas se ata por detrás abriendo los extremos. De origen griego: “ <i>ciñe rodeando</i> ”
<i>Discriminalla</i>	Horquillas que dividen (<i>discernere</i>) la cabellera; de dividir (<i>discriminare</i>)
<i>Fibulae</i>	Broches que adornan el pecho, sostienen el palio en el hombro (de los varones) y el cingulo en la cintura
<i>Inaures</i>	Que penden en las orejas agujereadas (<i>auris</i>). En Grecia, las muchachas las llevaban en las dos orejas; los muchachos en la oreja derecha

<i>Lunulae</i>	Adornos que cuelgan a modo de lunas
<i>Mitra</i>	Así denominado el <i>pileo</i> frigio masculino (confeccionado en piel) cuando protege las cabezas de las mujeres devotas. Confeccionada en lana
<i>Monile</i>	Collar femenino (de <i>munus</i> , regalo). Por extensión todo adorno que la mujer recibe en forma de regalo
<i>Murena</i>	Denominación vulgar. Cadena de eslabones flexibles confeccionada en oro como pequeñas ramas, a semejanza de la murena. También confeccionada con oro y plata
<i>Nimbo</i>	Guirnalda transversal de oro, cosida a una tela. Refiere también a la luz pintada en torno a la cabeza de los ángeles
<i>Olfactoriola</i>	Pomos de frasquitos en los que se conservan los perfumes femeninos
<i>Periscelides</i>	Ornamento femenino para las piernas
<i>Redecilla</i>	De <i>reticulum</i> , recoge los cabellos para que no luzcan despeinados
<i>Redimicula</i>	Cintas con que se sujeta la mitra
<i>Ricula</i>	Mitra de las vírgenes
<i>Serpentum</i>	Collar formado por algunas pequeñas esferas de oro y gemas engarzadas a modo de serpiente.
<i>Speculum</i>	Espejos (que devuelven la imagen de la luz, <i>splendor</i>)
<i>Taenia</i>	Extremidad de las cintas <i>vittae</i> , de diferentes colores
<i>Torques</i>	Collares de oro, retorcidos, desde el cuello al pecho. (De <i>torquere</i> , retorcer) Los hombres llevan <i>torques</i> y <i>bullae</i> (bolas de oro semejantes a las burbujas, <i>bullae</i>); las mujeres <i>monilia</i> (collares) y <i>catellae</i> (gargantillas)
<i>Vittae</i>	Cintas entrelazadas en los cabellos y con las que se atan los cabellos sueltos (de <i>vincire</i> , atar). <i>Vitta</i> también refiere a la cinta que sujeta la corona

(Tabla 6)

Obsérvese el plural de muchos de estos elementos, bien porque su uso doble es en forma de engarzado en cuentas, cadenas y otros. Y se toman como “adorno”, asimismo, los frascos destinados a guardar el perfume.

Por cuanto “*Embellecen los rostros (...) y el aspecto externo de las personas*” hoy mismo podríamos identificarlos como “complementos” en las tiendas de moda de nuestro siglo. Los adornos que enumera el erudito hispalense, seis en términos generales que complementan el exorno de reyes y sacerdotes y veinticinco en el caso concreto de las mujeres, refieren a broches, pulseras y otros aderezos para el cabello. Una de las entradas, recoge el término “Redecilla” que aún hoy pervive entre nosotros. Un término a tener en cuenta podría ser Inaures (definido así, en plural) “(...) *penden de las orejas (aures). En Grecia, las muchachas las llevaban en las dos orejas; los muchachos en la oreja derecha*” Nada nuevo bajo el sol, pues.

Es muy a tener en cuenta el capítulo “**Sobre los Anillos**” (*Ibidem* cap. 32)

Este elemento debió ser de gran relevancia en la condición social de los individuos, además de una suerte de autoría al tener función de sello y firma. Se han recogido cinco entradas que se relacionan en la tabla adjunta.

ANILLOS	
<i>Anulus</i>	Forma diminutiva de anulus, oro y ajorca, que en principio se colocan en brazos y piernas
<i>Samotracio</i>	Anillo de oro pero con taracea de hierro, originario de la Samotracia
<i>Signa</i>	Marcas que ostentan, denominadas diminutivamente sellos (sigila). Sigillum es un sello pequeño
<i>Thynius</i>	Originario de Bitinia, anteriormente denominada Thunia
<i>Ungulus</i>	Sortija con gema engarzada en el oro del anillo. Como la uña (ungula) en la carne

(Tabla 7)

Isidoro, el hispalense, refiere el origen de los mismos a la Mitología, con su uso por Prometeo “*el primero que ciñó su dedo con un aro de hierro en el que iba engarzada una piedrecilla*”. Y tras buscar la etimología de la palabra, refiere que “*los hombres, en un principio, llevaron los anillos en el cuarto dedo a partir del pulgar, porque por él corre una vena que llega hasta el corazón, y los antiguos pensaron que era preciso señalarla y adornarla de una manera especial*”.

Refiere a Plinio y al mundo romano: “*Entre los romanos, los anillos se concedían a expensas del Estado, pero no de una forma indiscriminada (...) De acuerdo con su dignidad, a los hombres principales se les entregaban anillos con gemas engarzadas; a las demás personas, anillos macizos*”. Constata la condición social del anillo: oro para los hombres libres, plata para los libertos y hierro para los esclavos. Estas dos últimas clases sociales no podían lucirlo en público. Los hombres libres, como tales, podían usar el hierro indistintamente. A veces era muestra de dignidad el prescindir de su uso.

La mujer, indica nuestro autor, en un principio mostraba el anillo únicamente cuando le era regalado por el prometido y no lucía más de dos anillos de oro. Pero en el s. VI las cosas han cambiado, dice San Isidoro: “*(...) hoy, en cambio, no hay mujer alguna que se prive de llevar todos sus dedos adornados y cubiertos con anillos de oro*”

"Sobre los Cíngulos" (*Ibidem* cap. 33) De igual modo, el cíngulo, tenía gran importancia como complemento del vestido de la época, ya fuera por su funcionalidad (en la antigüedad, aunque el botón era conocido, no era de uso común) o por su función estética.

CINGULOS	
<i>Baltbeus</i>	O <i>tahalí</i> , ceñidor propio de los soldados, del que pendía el indicativo de 6.600 hombres, componentes de una legión. De él cuelgan también las armas
<i>Cathulum</i>	Cinturón con nombre proveniente de su abrochadura de correa
<i>Cinctus</i>	Cinturón ancho. En los ejercicios de campo, los jóvenes cubrían sus partes íntimas con él, por lo que también se denomina <i>campestris</i>

<i>Cingulus</i>	El más estrecho de la variedad <i>cinctus</i> y <i>semicinctus</i> .
<i>Fascia</i>	(Que ata el cuerpo a modo de paquete, <i>fasciculus</i>) Bandolera con la que se protege el tórax y se comprime el pecho, atándolo con el ceñidor.
<i>Fasciola</i>	Orla o banda que recorre la parte inferior del vestido tejida con hilo u oro, cosida en el exterior del mismo o de la clámide o manto
<i>Fíbula</i>	Del griego, <i>fiblís</i> , que ata
<i>Limbus</i>	Franja de adorno
<i>Limus</i>	Cinturón con líneas transversales (<i>limus</i>) de púrpura usado por los esclavos públicos
<i>Redimiculum</i>	También <i>subcinctorium</i> , rodea los costados, por debajo de las axilas, y los ciñe (<i>subcingere</i>). Vulgarmente, <i>brachile</i>
<i>Semicinctus</i>	Cinturón menos ancho que el <i>cinctus</i> (de su etimología, probablemente la mitad de ancho)
<i>Strophium</i>	Cinturón de oro con gemas incrustadas
<i>Subfibulum</i>	Especie de taparrabos (<i>subligaculum</i>)
<i>Vitta</i>	Banda que ciñe (vincire) el pecho a modo de cómo se enlaza la vid (<i>vitis</i>)
<i>Zonaris</i>	Del griego, equivalente al cíngulo

(Tabla 8)

Se han constatado quince registros, entre ellos “*Cinctus, cinturón ancho*”. Aún hoy nos atamos al cinto y usamos cinturón.

No olvida nuestro eminente Isidoro el calzado: “**Sobre los calzados**” (*Ibidem cap. 34*) mencionando de paso a los artesanos que los confeccionan. La relación aparece resumida a continuación.

LOS CALZADOS

<i>Baxeae</i>	Calzado de los actores de la comedia. También llamados colones por su procedencia de <i>kalon</i> , madera en griego
<i>Baxeae</i>	Calzado femenino. Probablemente con correas (<i>corium</i> , cuero) o <i>conligatio</i> (lazo)
<i>Calceos</i>	Calzado utilizado por reyes y césares. Los de los patricios romanos tuvieron cuatro correas y, cosida en ellos, aparecía la luna menguante, representando el número cien, número inicial de los senadores patricios
<i>Calciamenta</i>	Calzado, bien porque está hecho de madera (<i>calum</i>) o porque se pisaba (<i>calcare</i>)
<i>Caliga</i>	Sandalia
<i>Caligae</i>	Calzado que deriva su nombre de callo (<i>callum</i>) o porque se atan (<i>ligare</i>). Propio de los soldados
<i>Caligarii</i>	Artesanos zapateros que reciben el nombre de <i>calum</i> , madera, material originario de donde los griegos empezaron a fabricar sandalias. En griego éstas eran denominadas <i>kalópodes</i>
<i>Cernui</i>	Botines sin suela
<i>Clavati</i>	O <i>claviati</i> , donde la suela va unida a la sandalia (caliga) mediante clavos diminutos (<i>clavi</i>)
<i>Coturnos</i>	Calzado de los actores trágicos semejante a las crépidas utilizada por los héroes. De elevada suela, adaptable tanto al pie izquierdo como al derecho
<i>Crepidae</i>	Sandalia que o bien se adaptan o bien hacen ruido al andar (<i>crepitus</i>)
<i>Lingulati</i>	Calzado “ <i>guarnecido de bojas</i> ”
<i>Mullei</i>	Semejantes a los coturnos por su elevada suela, pero dotados en la parte superior de unos huesecillos o hebillas de metal para atar la correa. Su nombre proviene de su color rojo, semejante al salmonete (<i>mullus</i>)

<i>Obstrigilli</i>	Sandalias cosidas por las plantas y de su parte superior sale una correa para sujetarlos (<i>constringere</i>)
<i>Ocreae</i>	O grebas, calzado que cubre las espinillas. Su nombre proviene de la protección sobre las piernas (<i>crura</i>)
<i>Osea</i>	Calzado confeccionado primariamente con hueso (os) y luego con otro material (no se especifica cual)
<i>Perones</i>	Abarcas
<i>Sandalia</i>	Calzado utilizado por los griegos, adaptable tanto al pie izquierdo como al derecho
<i>Sculponeae</i>	Zuecos, calzado rústico
<i>Socci</i>	Pantuflas, calzado talar. Recibe su nombre por su aspecto externo, pues llega al talón.
<i>Socelli</i>	Diminutivo de <i>socci</i> , pantuflas, por su forma de saco en las que se introduce el pie, sin ataduras
<i>Soleae</i>	Sandalias que únicamente protegen las plantas de los pies. También llamados así los materiales formados de madera revestida de cuero (no se especifica modo alguno de sujeción)
<i>Subtolares</i>	Similares a las pantuflas, porque llegan por debajo de los tobillos
<i>Sutores</i>	O <i>setores</i> , zapateros; los que entretejen con hilo las cerdas (<i>seta</i>), cosen (<i>suere</i>) y remiendan

Se han registrado veinticuatro entradas, entre las cuales encontramos *Sandalia* de uso común en el lenguaje del s. XXI, usado ahora por hombres y mujeres indistintamente.

Reflexión personal

Visto lo anterior, y salvando las circunstancias del tiempo y el contexto histórico, hemos de reconocer que San Isidoro fue lo que hoy podríamos llamar un “visionario”, un adelantado a su tiempo. Fue consciente de la vital importancia que el vestido y el adorno tienen para el ser humano, algo sin parangón en la Naturaleza. Los animales, si se permite la banalidad del término,

no pueden *presumir* de imagen. De ellos se ocupa la misma Naturaleza dotándoles de los elementos biológicos necesarios para enfrentarse a su entorno. Los hombres y las mujeres, por el contrario, pueden y quieren exteriorizar sus sentimientos, su condición social o su trabajo mediante la vestimenta y el exorno, independientemente de las condiciones medioambientales. O lo que es lo mismo, crean la Moda, como elemento que los hace únicos aún dentro de la uniformidad de la clase social a la que pertenezcan, o al oficio que puedan desempeñar dentro de su colectividad.

Y de todo ello se percata nuestro santo Isidoro, el erudito hispalense, sin perder de vista la funcionalidad y los materiales, que menciona exhaustivamente, y que dejan entrever un sustrato económico importante (artesanos, orfebres, etc.) un equivalente a los profesionales, tejidos y complementos que rigen el mundo de la moda en la actualidad. La única diferencia quizás sea la democratización que afortunadamente la aldea global ha establecido, pero también, por el contrario, el sometimiento a un consumo exagerado que, la clarividencia de San Isidoro, de haber vivido en nuestro siglo XXI, sin lugar a dudas habría evidenciado.

Bibliografía y referencias:

SAN ISIDORO DE SEVILLA, ETIMOLOGÍAS, LIBRO XIX. Vol. II, edición bilingüe, Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M.A., BAC, Madrid, 2009. Págs. 1293-1306; ibídem págs. 1313-1323)

<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>. Consultado en octubre 2014

Otras obras de consulta:

BOUCHER, F.; traducción de A. de P. Kuhlmann Thomann, *Historia del traje en Occidente desde la antigüedad hasta nuestros días*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona 1965.

SOUSA CONGOSTO, F. de, *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, Madrid, Istmo, 2007.

VIZCAINO SÁNCHEZ, J., ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO, *Mono-graftías históricas sobre la antigüedad tardía, XXIV. La presencia bizantina en Hispania, siglos VI-VII: la documentación arqueológica. Cap. 16. Elementos de Indumentaria y Adorno Personal* Universidad de Murcia, 2007 (Ed. 2009)

“LA MISA DE SAN ISIDORO (1905) DE VICENTE RIPOLLÉS (1867-1943): NUEVA MÚSICA SACRA PARA LA CATEDRAL DE SEVILLA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX¹²⁸”

Miguel López-Fernández

Profesor de Musicología Conservatorio Superior de Música “Manuel Castillo” de Sevilla

La relevancia de la figura de san Isidoro de Sevilla en la cultura occidental y en la Iglesia católica en particular llevaría a suponer una cierta predilección de los músicos catedralicios hispalenses por el autor de las *Etimologías* a la hora de escribir piezas musicales para la liturgia. Como es sabido, esta preeminente figura sevillana, además, dedicó a la música nueve capítulos del libro III de dicha obra, una aportación emblemática y de indiscutible importancia en la historia del arte sonoro. No obstante, una revisión de los inventarios musicales históricos de la catedral de Sevilla arroja un inesperado resultado: las obras para la liturgia de san Isidoro o dedicadas al patrón de la archidiócesis se reducen a tres versiones del himno propio de san Isidoro, Gentes Hispaniae, compuestas por Alonso Lobo (s. XVII)¹²⁹, Ramón Palacios (s. XIX)¹³⁰ y Norberto Almandoz (s. XX)¹³¹, y una misa para voces y orquesta en honor al santo (en adelante, Misa de san Isidoro) de Vicente Ripollés Pérez (1867-1943), maestro de capilla hispalense entre 1903 y 1909.

¹²⁸ Quiero agradecer sinceramente a Scriptorium Isidori Hispalensis y, en especial, a su presidente y entusiasta “isidoriano”, José Sánchez Herrero, la invitación a participar en las jornadas en torno a san Isidoro de Sevilla celebradas en marzo de 2019 y a dictar la ponencia de la que este texto es un resumen.

¹²⁹ Capilla de Música, Subfondo del Archivo de la Catedral de Sevilla [E-Sc, CM], Libro de polifonía n° 16, 1r–5r. Una edición moderna de este himno con su correspondiente estudio ha sido publicada en Herminio González Barrionuevo e Israel Sánchez López, *El himnario polifónico destinado a los santos de la catedral de Sevilla*. Sevilla: Point de Lunettes, 2017.

¹³⁰ E-Sc, CM, 57–5–4.

¹³¹ E-Sc, CM, 111–1–4.

¹³² El título original en latín, tal y como aparece en el manuscrito de Ripollés guardado en el archivo musical catedralicio es “[Misa] In honorem B. Isidori Archiepiscopi Hispalensis. Mis[s]a tribus vocibus concinenda instrumentibus musicis concitantibus”. E-Se, CM, 86-1-3.

Desde una perspectiva “isidoriana”, solo la excepcionalidad de la *Misa de San Isidoro* (1905) de Ripollés justificaría abordar su estudio. Sin embargo, el interés de esta composición supera al que pudiera generar su carácter singular, pues, además, es exponente de una innovadora propuesta de música sacra a principios del siglo XX. Vicente Ripollés, una de las figuras más destacadas e influyentes de la música religiosa española de su época, compuso esta obra en un momento crucial para la música en el culto católico en general y en el templo sevillano en particular: la promulgación por Pío X del *Motu proprio* “*Tra le sollicitudini*” sobre música sagrada (22 de noviembre de 1903). Con este rescripto, el papa puso en marcha el proyecto de reforma litúrgico-musical más ambicioso emprendido por la Iglesia desde el Concilio de Trento.

Esta aportación, que se nutre de varios trabajos de investigación publicados en los últimos años¹³³, propone un acercamiento a la *Misa de San Isidoro* de Vicente Ripollés y a aspectos musicales, ceremoniales, institucionales y culturales ligados a la actividad litúrgico-musical en la catedral hispalense a principios del siglo XX. En primer lugar, comentaré los principios litúrgicos y musicales fundamentales del *Motu proprio*. Posteriormente, analizaré la recepción de la reforma papal en Sevilla, prestando atención a las reacciones que provocó y tratando de identificar las razones de los distintos posicionamientos frente a ella. A continuación, explicaré los fundamentos litúrgicos, esté-

¹³³ Véanse: Miguel López-Fernández, “El Miserere de Hilarión Eslava: los documentos del privilegio de Sevilla”, en *Musicología global, musicología local*, ed. por Javier Marín López, Germán Gan Quesada, Elena Torres Clemente, Pilar Ramos López. Madrid: Sociedad Española de Musicología, 2013, pp. 951-968; *La aplicación del Motu proprio sobre música sagrada de Pío X en la archidiócesis de Sevilla (1903-1910): gestión institucional y conflictos identitarios*, tesis doctoral, Granada: Universidad de Granada, 2014, accesible en <http://hdl.handle.net/10481/34643>; “Los inicios de la Capilla Isidoriana de Madrid: la consolidación de un instrumento para la reforma de la música sacra y la regeneración musical en España”, en *San Isidoro de Sevilla. Homenaje a José Sánchez Herrero*, ed. por Francisco Toro Ceballos. Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2015, pp. 81-92; Vicente Ripollés Pérez (1867-1943): *Música en torno al Motu proprio para la catedral de Sevilla*. Volumen 1. Misas. Madrid, Editorial CSIC, 2017; Vicente Ripollés Pérez (1867-1943): *Música en torno al Motu proprio para la catedral de Sevilla*. Volumen 2. Obras para el oficio divino y otras piezas sacras, Madrid, Editorial CSIC, 2019; “La música para las ceremonias litúrgicas de la catedral hispalense en los relatos literarios sobre Sevilla y la cultura andaluza (1880-1930): el caso del Miserere de Eslava”, en *Música y ceremonial en Andalucía (siglos XVI–XIX)*, ed. por María José de la Torre Molina. Valencia: Tirant Humanidades, 2022.

ticos y estilísticos de la nueva propuesta musical sacra de Vicente Ripollés. Por último, destacaré las principales características de la *Misa de San Isidoro* como materialización de dicha propuesta y trataré su incorporación a los usos ceremoniales hispalenses en las primeras décadas del siglo XX.

La reforma de la música sacra en Sevilla a principios del siglo XX: la aplicación del *Motu proprio* “*Tra le sollecitudini*” de Pio X en la catedral hispalense

La idea central de la renovación litúrgica y musical contenida en el *Motu proprio* de Pio X fue acometer una “purificación” del templo prescindiendo de todo elemento profano.¹³⁴ En el caso de la música, la “profanización” del espacio sagrado se producía a causa de la influencia que la ópera y los estilos dramático-musicales de corte italianizante ejercían en las expresiones musicales litúrgicas.¹³⁵ Según el punto de vista de los reformistas, durante los últimos dos siglos la música sacra había sufrido un proceso de corrupción al incorporar elementos estilísticos y formas de la música de la esfera teatral. Por tanto, había que acometer su sustitución por la auténtica música sagrada según la verdadera tradición de la Iglesia: el canto gregoriano, la polifonía clásica de finales del s. XVI, y la música sacra de nueva composición. Esta última, la más expuesta a las influencias profanas, se admitía con cautela y se valoraba que estuviera inspirada en los dos modelos anteriores (gregoriano y polifonía clásica).¹³⁶

¹³⁴ El preámbulo del documento papal se expresa con firmeza: “Siendo, en verdad, nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano vuelva a florecer en todo y que en todos los fieles se mantenga, lo primero es proveer a la santidad y dignidad del templo [...]. Y en vano será esperar que para tal fin descienda copiosa sobre nosotros la bendición del cielo, si nuestro obsequio al Altísimo no asciende en olor de suavidad; antes bien, pone en la mano del Señor el látigo con que el Salvador del mundo arrojó del templo a sus indignos profanadores.” *Motu proprio*. Preámbulo. Las citas de este documento están tomadas del texto disponible en la web de la Santa Sede: https://www.vatican.va/content/pius-x/es/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollecitudini.html. Las consultas a esta web se han realizado entre el 13 y el 19 de enero de 2023.

¹³⁵ “Entre los varios géneros de la música moderna, el que aparece menos adecuado a las funciones del culto es el teatral, que durante el pasado siglo estuvo muy en boga, singularmente en Italia. [...] Este género ofrece la máxima oposición al canto gregoriano y a la polifonía clásica”, *Motu proprio*. Título II. Géneros de música sagrada, art. 6.

En síntesis, los principios fundamentales del *Motu proprio* son:

- la música sacra es funcional y debe estar sometida al texto litúrgico;
- su fin es la glorificación de Dios y la santificación de los fieles;
- sus cualidades son: “santidad” (libre de toda influencia profana), “universalidad”, y “arte verdadero”, es decir, debe poseer valor estético y calidad técnica;
- su modelo es el canto gregoriano;
- su naturaleza es fundamentalmente comunitaria y coral, por eso las secciones solistas han de ser minoritarias y de factura sencilla;
- los instrumentos deben desempeñar un papel subordinado y de sostén de las voces.

El *Motu proprio* para la reforma de la música religiosa fue uno de los primeros documentos que Pío X publicó tras su subida al solio pontificio, lo que da una idea de la importancia que le atribuyó. Además, se redactó como código jurídico de la música sagrada y era, por tanto, de obligado cumplimiento.¹³⁷

El siguiente fragmento, que Joaquín Turina escribió en 1910 a propósito de la obra más emblemática de Eslava, el *Miserere* de 1835-1837, ilustra

¹³⁶ “[...]el canto gregoriano fue tenido siempre como acabado modelo de música religiosa, pudiendo formularse con toda razón esta ley general: una composición religiosa será más sagrada y litúrgica cuanto más se acerque en aire, inspiración y sabor a la melodía gregoriana”; “Las supradichas cualidades [santidad, bondad de formas y universalidad] se hallan también en sumo grado en la polifonía clásica, especialmente en la de la escuela romana, que en el siglo XVI llegó a la meta de la perfección con las obras de Pedro Luis de Palestrina”; “[...] la música más moderna se admite en la Iglesia, puesto que cuenta con composiciones de tal bondad, seriedad y gravedad, que de ningún modo son indignas de las solemnidades religiosas. Sin embargo, como la música moderna es principalmente profana, deberá cuidarse con mayor esmero que las composiciones musicales de estilo moderno que se admitan en las iglesias no contengan cosa ninguna profana ni ofrezcan reminiscencias de motivos teatrales, y no estén compuestas tampoco en su forma externa imitando la factura de las composiciones profanas”. *Motu proprio*. Título II. Géneros de música sagrada, arts. 3, 4 y 5.

¹³⁷ “[...] Por lo que de *Motu Proprio* y ciencia cierta publicamos esta nuestra Instrucción, a la cual, como si fuese Código jurídico de la música sagrada, queremos con toda plenitud de nuestra Autoridad Apostólica se reconozca fuerza de ley, imponiendo a todos por estas letras de nuestra mano la más escrupulosa obediencia”. *Motu proprio*. Preámbulo.

acerca de la situación de la música en Sevilla en el momento de la promulgación del *Motu proprio*:

Ante todo, disculpemos a los sevillanos por su amor a Eslava, y he aquí por qué. Un sevillano de la época de Don Hilarión (y aún de ésta), dotado de la mejor voluntad, no podía oír en todo el año más música que unas cuantas representaciones de ópera, cuyo repertorio lo formaban Rossini, Bellini, Donizetti y Verdi en sus primeras obras, y como el *Miserere* de Eslava no era más que una continuación de esto, una ópera más, con todo el carácter groseramente dramático de aquéllas y en el que no faltaba ni la cavatina al estilo de *Lucía*, ni el coro estilo *Hernani*, ni siquiera un bailable, lógicamente el gusto de aquellas obras debía traer el de ésta, a lo que se añadía formar un orquestón tan heterogéneo y desequilibrado como el de la ópera, un coro mayor aún y más desafinado, y por último, interpretado por artistas también de la ópera, acostumbrados a los grandes gestos, a los efectazos baratos, a los calderones y gritos de pésimo gusto.¹³⁸

En aquel momento, el *Miserere* no era la única obra catedralicia de “carácter dramático”. Muchas de las composiciones que formaban parte del repertorio para las solemnidades de la Catedral, entre las que sobresalían las obras de Hilarión Eslava, contravenían la nueva normativa litúrgico-musical por su carácter teatral. Las misas, los salmos de vísperas, las lamentaciones con la firma de Eslava que se interpretaban en las celebraciones litúrgicas más importantes del año, como el Corpus, la Inmaculada y la Semana Santa, fueron consideradas incompatibles con los nuevos principios litúrgico-musicales.¹³⁹

¹³⁸ Joaquín Turina, “Crónicas sevillanas. Tres maestros de capilla: Eslava, García Torres y Ripollés”. *Música Sacro Hispana*, 18 (1910), p. 206.

¹³⁹ Repertorio de Eslava para las festividades catedralicias en uso a principios del siglo XX: 1) Misas para las grandes solemnidades: Misa en La, Misa en Mi bemol, “otras obras impresas del Maestro Eslava”; 2) Misas para las fiestas de segunda clase y algunas de primera clase: Misas “de canto figurado”; 3) Salmos de vísperas para los Oficios de la Inmaculada y del Corpus; 4) Lamentaciones y *Miserere* para los Oficios de Tinieblas. Consúltese el capítulo 3. “El proceso de reformas en la Catedral (1905–1910): las reacciones a la modificación del canon litúrgico-musical” de López-Fernández, *La aplicación del Motu proprio*, pp. 169–221.

Otro extracto del artículo de Turina contextualiza la llegada a Sevilla de un Ripollés con la frescura y determinación necesarias para dar un giro a la situación litúrgico-musical local.¹⁴⁰

Al morir García Torres Sevilla no había cambiado en nada en cuestiones musicales. Se habían estrenado el *Lobengrin* y el *Tannhäuser* de Wagner con muy poca ropa, es decir, con infinitos cortes, la mitad de orquesta de lo que hacía falta y casi sin ensayar, por lo que creo inútil hacer comentarios; *La Bobéme* y *Tosca* siguieron con éxito y no creo que con esto se haya elevado el nivel musical. *Werther*, de Massenet, fracasó. Algunos *virtuosos* han pasado, Saüer y Sarasate entre ellos,

[...] sobre todo hay quien de música sinfónica no conoce casi nada; verdad es que esto se encuentra a veces en París.

Estando así las cosas, aparece el motu proprio y entra en Sevilla el señor Ripollés, joven, simpático, lleno de entusiasmo por su arte y dispuesto a cambiar y regenerar la música sagrada en Sevilla [...] ¹⁴¹

Ripollés concibió la consecución de la reforma musical en Sevilla como la razón de su estancia en la capital andaluza. El maestro de capilla hispalense fue miembro destacado de la recién fundada Comisión Diocesana de Música Sagrada y de la comisión catedralicia que redactó el *Plan para el arreglo de la música sagrada en la Catedral* (1908). Impulsó, además, la formación

¹⁴⁰ Varias publicaciones han dedicado espacio a esbozar la trayectoria biográfica de Vicente Ripollés: José Climent, Fondos musicales de la región valenciana I. Catedral Metropolitana de Valencia. Valencia: Diputación de Valencia. Institución Alfonso el Magnánimo, 1979, p. 410; “Ripollés Pérez, Vicente”. En Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana, 10 vols., ed. Emilio Casares Rodicio. Madrid: Sociedad General de Autores y Editores, 1999–2002, vol. 9 (2002), pp. 208–209; Carlos Gómez Amat, “Ripollés, Vicente”, Grove Music Online. Oxford Music Online, http://www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/23504?q=ripolles&search=quick&pos=1&_start=1#firsthit [consulta 19 enero 2023]; López-Fernández, Vicente Ripollés Pérez (1867-1943): Música en torno al Motu proprio para la catedral de Sevilla. Volumen 1. Misas, pp. XXV–XXX. Esta última presta especial atención a su etapa sevillana.

¹⁴¹ Turina, “Crónicas sevillanas”, p. 206.

musical de los seises basándose en obras de estética más acorde con las nuevas disposiciones papales. Dirigió la compleja organización del II Congreso Nacional de Música Sagrada (Sevilla, 1908), para lo que el entonces arzobispo de Sevilla, Enrique Almaraz, le confirió “todas sus facultades en materia de música religiosa”.¹⁴² Especial interés tiene su labor como compositor de nuevas obras para la liturgia catedralicia, pues, como pone de manifiesto su producción musical sevillana (véase el Apéndice 1),¹⁴³ uno de sus principales objetivos fue renovar el repertorio en uso en las grandes solemnidades catedralicias, en consecuencia, depurar las obras de Eslava.

Este intento de sustitución de la producción de Eslava por otras composiciones compatibles con el *Motu proprio*, a juicio de Ripollés y el movimiento reformista español, provocó una firme reacción de la institución catedralicia, que opuso una férrea resistencia a la alteración de su canon musical vigente. En contra de lo que se pudiera esperar, las razones que llevaron al cabildo a posicionarse en contra de la renovación musical no fueron de naturaleza litúrgica sino cultural y simbólica. En sus acuerdos capitulares expresaban repetidamente sus deseos de conservar las prácticas musicales tradicionales y evitar así que decayera la solemnidad y el esplendor de los cultos, distintivos históricos de las formas celebrativas catedralicias y, por tanto, rasgos identitarios de la institución.¹⁴⁴

Los motivos de naturaleza cultural y social tras la resistencia catedralicia asociados a Eslava y su obra se ponen de manifiesto de forma especialmente evidente en la petición que el cardenal Spínola hizo a Roma en 1905 para conseguir una dispensa que evitara la prohibición del Miserere eslaviano, condenado por la nueva norma papal:

1º La antigüedad de la costumbre unida a la popularidad de la composición musical del maestro Eslava, la cual, divulgada por todas par-

¹⁴² Carta de Ripollés a Pedrell, 29 de octubre de 1907. Biblioteca de Catalunya. Fondo Felipe Pedrell. M 964 R. Un estudio exhaustivo de la actividad desplegada por Ripollés en Sevilla en: López-Fernández, La aplicación del *Motu proprio*.

¹⁴³ He publicado el catálogo completo de la obra musical de Ripollés en López-Fernández, Vicente Ripollés Pérez (1867-1943): Música en torno al *Motu proprio* para la catedral de Sevilla. Volumen 1. Misas, pp. LXI-LXVII.

¹⁴⁴ López-Fernández, La aplicación del *Motu proprio*, pp. 166-221.

tes, es muy considerada entre los expertos, tantos locales como foráneos: 2º La enorme y verdaderamente extraordinaria afluencia de público, de tal manera que el amplísimo templo apenas llega a albergar a la cantidad de gente que escucha las sublimes notas con las que el autor interpretó el sentido de cada uno de los versos del salmo: 3º El Ayuntamiento hispalense quien con sus propios ingresos ha acostumbrado a pagar todos los gastos no sólo para el esplendor de la fiesta de la Semana Santa, cuya grandiosidad goza de fama universal, sino también incluso como testimonio de admiración y de estima del pueblo hispalense para con el genial maestro que, con razón, es considerado entre los famosos como un padre y un icono de la instauración de la música sacra en España: 4º Igualmente, el grave conflicto que se debe temer por la supresión de esta costumbre y desgracias mayores que forzosamente se conseguirían no sólo en el orden moral, sino también en el material y económico; cuantos beneficios que son reportados gracias a la afluencia de público a solemnidades de este tipo, cesarían, sin duda, con gran perjuicio de la utilidad pública.¹⁴⁵

En cambio, las expresiones polifónicas sacras propuestas por la reforma (polifonía clásica, nueva música inspirada en ella y en el canto grego-

¹⁴⁵ “1ª. Antiquitas moris una cum popularitate compositionis musicalis magistri Eslava, quae undequaque divulgata apud peritos tam proprios quam externos magno in pretio habetur: 2ª. ingens ac vere extraordinaria populi frequentia, ita ut amplissimum templum vix capere valeat multitudinem audientium sublimes notas quibus el. auctor sensum interpretatus est singulorum versicolorum Psalmi: 3ª. Concursus Hispalensis Senatus, qui ex proprio fisco expensas omnes solvere consuescit tum ad splendorem festivitatum Majoris Hebdomadae, quarum magnificentia universali gaudet fama, tum etiam in testimonium admirationis et amoris populi hispalen. erga insignem Magistrum, qui jure optimo apud gnaros habetur velut parens ac signifer instaurationis musicae sacrae nostra in Hispania: 4ª Gravis proinde conflictus ex hujusmodi consuetudinis abrogatione pertimescendus, gravioraque mala, quae necessario consequutura forent non solum in ordine morali, sed etiam in materiali et oeconomico, quatenus beneficia, quae reportantur ex populorum affluentia ad ejusmodi solemnitates tunc procul dubio cessarent cum magno publicae utilitatis detrimento”. Archivo Apostolico Vaticano [Archivo Segreto Vaticano hasta octubre de 2019], Segretaria di Stato, anno 1905, rubrica 283, fascicolo 2, fol. 47r. Agradezco la ayuda en la traducción del original en latín al profesor Alejandro Pastor del Castillo. Se puede encontrar una transcripción completa de este documento así como de la respuesta emitida por Pio X en López-Fernández, “El Miserere de Hilarión Eslava”, y en López-Fernández, *La aplicación del Motu proprio*, pp. 652–653.

riano) eran extrañas a los capitulares hispalenses partidarios de la música de Eslava y, en general, a la gran mayoría de la sociedad sevillana. No representaban su concepto de solemnidad, ni tenían función de representación identitaria en su condición de tradición. La asociación entre obra de Eslava y tradición e identidad en Sevilla tuvo importantes consecuencias para la historia musical en la catedral pues el cuestionamiento del músico navarro y de su música se traducía en una amenaza a la identidad y tradición locales. Por su parte, los músicos reformistas tampoco aducían razones únicamente litúrgicas para defender su condena de las obras de Eslava consideradas incompatibles con el *Motu proprio*. Eran frecuentes en sus textos las diatribas contra Eslava por el, según consideraban, ínfimo valor artístico, técnico y musical de sus obras, y por su dudoso gusto estético. En definitiva, la reforma de la música sacra en Sevilla desencadenó un conflicto cultural, a pesar de librarse aparentemente en el escenario definido por el asunto litúrgico, y destapó diferentes sistemas de valores y mentalidades con la nada baladí cuestión identitaria en juego.¹⁴⁶

La Misa de San Isidoro (1905) de Vicente Ripollés: una propuesta estética para una nueva música sacra

En este contexto, el objetivo que se marcó Ripollés como compositor catedralicio consistió en proponer una alternativa a la música sacra de influencias teatrales en consonancia con los preceptos reformistas. Frente al efectismo, expresión amanerada, vacía ampulosidad y carácter decadente que a ojos de los reformistas caracterizaba esa música, su propuesta se fundó en los valores estéticos de moderación, equilibrio, sencillez, claridad y gravedad. El maestro de capilla propugnó e intentó materializar a través de sus obras una suerte de nuevo clasicismo como base de un arte litúrgico devoto, solemne y “místico”. El propio Ripollés expresaba sus ideas estéticas en 1897, cuando aún era maestro de capilla del Real Colegio–Seminario de Corpus Christi de Valencia:

¹⁴⁶ El conflicto cultural que produjo el intento de aplicación de la reforma y las reacciones frente es objeto de análisis de la Parte II “Catedral. La aplicación del Motu proprio en la catedral de Sevilla: reforma litúrgico-musical versus defensa identitaria” de López–Fernández, La aplicación del Motu proprio, pp. 169–339.

[...] la pobre condición humana, que con facilidad se enorgullece de sus propios adelantos y que en su egoísmo tiende al predominio exclusivo de sus inventos, abusa de dichos progresos haciéndolos desaparecer o entendiendo mal el principio estético que los informa, estableciendo el reinado del tecnicismo, resucitando todo el aparato de cánones que de nuevo siembran la confusión y traen la desaparición de la *clara proportio partium*, elemento esencial de la belleza. [...] Con la reaparición [en los s. XVII y XVIII] y nuevo predicamento de los procedimientos de la escuela neerlandesa, quedan las composiciones de esta segunda época sin la sencillez, claridad y gravedad que estéticamente aplicadas producen la devoción, solemnidad e idealismo místico, cualidades necesarias a los cantos sagrados.¹⁴⁷

La *Misa de San Isidoro* está escrita para coro a tres voces graves (tenor 1º, tenor 2º y bajo) y orquesta. Otro coro de tiples al unísono, que en la catedral de Sevilla debió de estar compuesto por los seises, participa como grupo vocal independiente en el “Qui tollis peccata mundi” del *Gloria* y en el *Benedictus*. A su orquestación original, que incluía flauta, clarinete, fagot, dos trompas y cuerdas (violines 1º, violines 2º, viola, violonchelo y contrabajo), Ripollés añadió un clarinete 2º, un trombón, y órgano.¹⁴⁸ Esta es la versión definitiva y la que consiguió establecerse en el canon musical catedralicio. Su duración breve (no supera los quince minutos aproximadamente), la función de la música al servicio del texto, la ausencia de *Credo*, y los recursos musicales relativamente modestos empleados por Ripollés llevan a clasificarla dentro de la categoría de *missa brevis*.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vicente Ripollés, Memoria sobre la reforma de la música religiosa en la Capilla del Real Colegio de Corpus Christi de Valencia. Madrid: Viuda e hijos de Terceño, 1897, p. 3. El pensamiento estético de Ripollés estuvo influenciado por Antonio Nasoni, Giulio Tebaldini y Felipe Pedrell, como él mismo reconoce en este mismo documento.

¹⁴⁸ Se conserva una única fuente de esta misa: E–Sc, CM, 86–1–3. Se trata de un autógrafo del propio Ripollés manuscrito a pluma con tinta negra en cuatro fascículos sueltos de papel apaisado. Además de la partitura general, se conservan partichelas para las distintas partes vocales y para los instrumentos. Por las anotaciones de Ripollés con la fecha de composición al final de cada parte del Ordinario, podemos saber que fue escrita entre el 2 de abril y el 3 de noviembre de 1905.

¹⁴⁹ El conjunto de misas compuestas por Ripollés para la catedral de Sevilla, incluida la Misa de San Isidoro, se analiza con detenimiento en: López–Fernández, Vicente Ripollés Pérez (1867–1943): Música en torno al Motu proprio para la catedral de Sevilla. Volumen 1. Misas.

De todas las obras de gran formato de Ripollés (coro y orquesta), la *Misa de San Isidoro* es la de rasgos clasicistas más acentuados. Sin ánimo de entrar en tecnicismos, se puede describir el lenguaje musical de esta misa como de inspiración clásica y corte escolástico, lejana de cualquier influencia romántica o de las vanguardias musicales del momento. La orquesta ejerce un papel de acompañamiento y apoyo de las voces, y los fragmentos para solistas se caracterizan por su estilo moderado y ausencia de virtuosismo.

La moderación, el lenguaje comprensible, la sencillez formal, y la función de la música al servicio del texto sagrado ponen de manifiesto el intento de Ripollés por traducir musicalmente los principios sobre la relación entre música y liturgia establecidos por la Iglesia. Según la doctrina eclesial, la música debía estar al servicio de la liturgia y, por tanto, subordinada a esta y a sus fines: la glorificación de Dios y la santificación de los fieles. Un estilo más complejo entraría en conflicto con dos preceptos litúrgico-musicales defendidos en aquellos momentos con ahínco: preservar la preeminencia del texto sobre la música, y evitar que la composición sacra tenga como único objetivo la mera búsqueda de metas artísticas ambiciosas. Ripollés, en cambio, concibió su condición de compositor litúrgico como la de un creyente de “*fe viva y piedad sincera*”, despojado “de toda intención de *ridículas y pueriles vanaglorias y satisfacciones propias*”, cuya tarea debía colaborar en “*la gloria de Dios y la santificación y edificación de los fieles*”.¹⁵⁰

En el momento de la composición de la *Misa*, la festividad de san Isidoro poseía el máximo rango litúrgico, rito doble de primera clase con Octava.¹⁵¹ Su celebración tenía lugar la feria tercera después de la *Dominica in albis*,¹⁵² aunque durante mucho tiempo y de acuerdo a la antigua regla hispanense, la fecha para conmemorar al santo fue el 4 de abril.¹⁵³

¹⁵⁰ Crónica del Segundo Congreso Nacional de Música Sagrada celebrado en Sevilla los días 12, 13, 14 y 15 de noviembre de 1908. Sevilla: Izquierdo y C.^a, 1909, pp. 208-209. Las cursivas son originales.

¹⁵¹ A diferencia de otras celebraciones de este mismo grupo, la Octava de san Isidoro no era privilegiada sino común.

¹⁵² Regla de Coro de la Santa, Metropolitana y Patriarcal Iglesia Catedral de Sevilla. Sevilla: Imp. Sobrino de Izquierdo, 1923, pp. 112-113.

¹⁵³ Regla de Coro y Cabildo de la S. Iglesia Patriarcal de Sevilla. Y memoria de las procesiones y manuales que son a cargo de los señores Deán y Cabildo de ella. [Sevilla]: s. e., 1760, p. 59.

Además de la litúrgica, existía en el templo sevillano otras clasificaciones de las fiestas según los efectivos musicales que se desplegaban. El *Proyecto de arreglo y mejora del canto llano y de la música en la catedral de Sevilla* (1888) distinguía entre cuatro categorías de funciones litúrgicas con música y prescribía para las dos primeras la participación de la orquesta.¹⁵⁴ En las festividades de primera categoría (Resurrección, Ascensión, Pentecostés, san Pedro y Navidad), la orquesta y el coro estaban compuestos por veinticinco músicos contratados además de los beneficiados músicos numerarios que ordinariamente componían la capilla musical catedralicia. La festividad de san Isidoro pertenecía a las festividades de segunda categoría, en las que intervenían una orquesta de unos doce músicos y en torno a ocho cantores. También la *Regla de Coro* de 1923, que recogía las prácticas litúrgicas catedralicias desde, al menos, principios de siglo XX, incluía la festividad de san Isidoro entre las solemnidades con intervención de la orquesta.¹⁵⁵ Por tanto, la elección del conjunto de músicos instrumentistas y cantores en la composición de la *Misa de San Isidoro* por Ripollés respondió fundamentalmente a criterios litúrgico-institucionales más que estéticos o musicales.

La *Misa de San Isidoro* se estrenó en 1907 y fue interpretada en la catedral de Sevilla de forma prácticamente ininterrumpida hasta, al menos, 1925. Las anotaciones que dejaron escritas algunos músicos de la orquesta catedralicia en sus partichelas revelan que también sonó en solemnidades como la Epifanía (1910) o la Asunción (1923).

Este innovador repertorio, fundado en principios estéticos clasicistas, supuso, además, un desafío al canon litúrgico-musical local, dominado por las obras de Hilarion Eslava con influencias de la música escénica italianizante.

El intento de aplicación en la archidiócesis de Sevilla de la reforma musical sacra proyectada por Pio X hizo aflorar las distintas visiones que

¹⁵⁴ Proyecto de arreglo y mejora del canto llano y de la música en la catedral de Sevilla (1888), E–Sc, Sección Fondo Histórico General, leg. 11334, doc. n.º 27.

¹⁵⁵ La fiesta de san Isidoro pertenecía al “Grupo 2. Primera clase. Capilla extraordinaria y orquesta”. En total, la Regla de Coro de 1923 contemplaba ocho categorías de fiestas litúrgicas según la música que correspondía interpretar en cada una de ellas. Regla de Coro (1923), pp. 40-41.

acerca de la música litúrgica poseían tanto los grupos que se posicionaron a favor de la reforma como aquellos que opusieron resistencia a su cumplimiento. El asunto de la música sacra y su reforma desenmascaró polémicas latentes, relacionadas con cuestiones de gran calado como la perpetuación o superación de la tradición, la defensa de identidades o las distintas concepciones sobre la relación entre las esferas sagrada y profana.

La obra completa para la catedral de Sevilla compuesta por Vicente Ripollés, que incluye, entre otras piezas, la *Misa de San Isidoro* así como valiosas composiciones sacras de gran formato (coro y orquesta), ha sido publicada en dos volúmenes (2017, 2019) en la emblemática serie *Monumentos de la Música Española* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.¹⁵⁶ Este repertorio, por su enorme valor histórico, cultural, patrimonial y artístico merece ser recuperado en concierto para disfrute de la sociedad sevillana, como parte de su legado histórico-musical, así como del conjunto de los amantes de la música en general.

Apéndice 1. Composiciones de Vicente Ripollés para la catedral de Sevilla

1. Misas

- Misa de la Inmaculada, a tres voces graves y orquesta (1904), E–Sc,CM, 86-1-2.
- Misa votiva de la Antigua (1904), Salterio Sacro-Hispano. Barcelona: Vidal Llimona y Boceta, 1904.
- Misa de la Dedicación, a tres voces graves, orquesta y órgano ad libitum (1905), E–Sc, CM, 86-1-4.
- Misa de San Isidoro, a tres voces graves, tiples y orquesta (1905), E–Sc, CM, 86-1-3.
- Misa de la Asunción, a cuatro voces, orquesta y órgano (1907), E–Sc, CM, 86-1-1.

¹⁵⁶ Véase la nota a pie n° 6.

2. Responsorios de Pentecostés (1909)

- 1º Cum complerentur, a cuatro voces y órgano, E–Sc, CM, 87-1-3.
- 2º Repleti sunt, a cuatro voces y órgano, E–Sc, CM, 87-1-3.

3. Salmos y cánticos

- Retribue servo tuo, (35. Laudetur SS. Sacramentum), a dos coros, orquesta y órgano (1903), Valencia, Archivo del Real Colegio de Corpus Christi [E–VAcp]-Mus/VRP401.
- Deus in nomine tuo, salmo 1º de prima, a tres voces graves y orquesta (1904), E–Sc, CM, 87-1-1.
- Retribue servo tuo, salmo 3º de prima, a cuatro voces y orquesta (1904), E–Sc, CM, 87-1-1.
- Credidi. In vesperis S.S. Corporis Christi, a tres voces graves y orquesta (1905), E–Sc, CM, 124-1-1.
- Magnificat. In festo SS. Corporis Christi, tenor y barítono solistas, tres voces graves y orquesta (1906), E–Sc, CM, 86-1-6.
- Lauda Jerusalem. In solemnitate SS. Corpus Christi, tenor y barítono solistas, tres voces graves y orquesta (1908), E–Sc, CM, 87-1-2.

4. Otras

- Regina coeli, antífona, a cuatro voces y órgano (1904), E–VAcp-Mus/VRP-398.
- Trisagio a la Santísima Trinidad, a tres voces y órgano (entre 1909 y 1914), E–Sc, CM, 86-1-5.
- Passio D. N. J. C. secundum Marcum para el Martes Santo, a tres voces graves (1940), E–Sc, CM, 112-6-1.

“LA “ALTERITAS” O LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO EN SAN ISIDORO DE SEVILLA A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO”

Eva M^a Castro Caridad

Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Santiago de Compostela

Alteritas es vocablo latino, que deriva de *alter*, ‘el otro’, y que se emplea en Filosofía, Antropología y Crítica Literaria. Con *alteridad* se expresa el interés por el ‘otro’, por sus costumbres, por sus ideas. Y uno de los aspectos que mejor permite identificar al ‘otro’ es su pensamiento religioso.

Isidoro de Sevilla habla con frecuencia en sus escritos del “otro”: del Hispanorromano, del Visigodo arriano, del Visigodo católico, del Hereje, del Judío, y siempre desde dos parámetros: La unión entre el Catolicismo e Hispania y la necesidad de cohesión política y religiosa. Analizaremos cómo abordó Isidoro, un clásico del pensamiento occidental, esta cuestión, pero, antes es necesario trazar el panorama religioso de Roma y su desarrollo posterior.

La religión en Roma y su Imperio

La fórmula que puede explicar el éxito de la expansión de Roma en el mundo antiguo fue, además de su potencia militar y sus victorias, el pacto tácito con los pueblos conquistados, según el cual se establecieron dos ámbitos religiosos bien diferenciados: el privado y público.

En lo que se refiere al ámbito privado, dado el pragmatismo romano, el Estado no puso impedimento alguno a que sus ciudadanos (patricios o plebeyos), sus esclavos o sus aliados mantuviesen su culto particular en el ámbito doméstico. Los romanos aceptaron ritos privados de muy diverso origen, como el orfismo y el pitagorismo (de origen heleno), el mitraísmo (de origen persa), el judaísmo y el cristianismo (de mediterráneo oriental), incluso los más alejados de la sensibilidad romana como el excéntrico culto

oriental a Atis, cuyos iniciados eran sometidos a castración, o las religiones drúidicas de la Europa céltica con sus sacrificios humanos rituales.

En otras palabras, el pueblo romano no solo fue multiétnico, sino multirreligioso. Roma aceptó las creencias religiosas extranjeras en el ámbito privado y no exigió la apostasía ni impuso como verdad absoluta su corpus doctrinal ni filosófico ni religioso. Las religiones extranjeras se toleraban en la medida que no interfirieran en el orden público.

En cuanto al ámbito público, Roma solo exigía el respeto absoluto al culto oficial, porque, mientras el privado servía de cohesión para la familia, el público fortalecía el sentimiento patriótico y el respeto al Estado. De este modo, cada acto público de carácter colectivo, como podía ser una declaración de guerra, un armisticio o la celebración de una victoria o de unos juegos cívicos, estaba vinculado a una celebración religiosa. Tras el asesinato de Julio César y, sobre todo, tras la ascensión al poder absoluto de su sucesor Augusto, el culto al emperador se ligó al culto público. El emperador adquirió un carácter sagrado; se elevaron templos en su honor también en las provincias, y, tras su muerte, era divinizado. El culto público imperial llegó a simbolizar el patriotismo de los ciudadanos romanos, lo que implicaba aspectos no solo religiosos, sino políticos, económicos y sociales.

Pero ¿qué sucedía con aquellos individuos, ciudadanos romanos o no, que se negaban rotundamente a rendir culto al emperador? ¿Estaban poniendo en peligro la cohesión del propio Estado? Las opciones romanas variaron según el grupo al que se enfrentó.

Julio César (58-51 a.C.), conquistador de la Galia, describió las prácticas religiosas de los druidas. Esta clase sacerdotal de origen celta tenía tal ascendencia sobre la población gala que el emperador Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) decretó que ningún druida podía obtener la ciudadanía romana. Su sucesor, Tiberio (14 al 37 d.C.) publicó leyes prohibiendo la actuación de druidas y de otros tipos de adivinos y curanderos extranjeros. Más tarde, el emperador Claudio (41-54 d.C.) prohibió las prácticas religiosas de los druidas. No solo por la referencia a los sacrificios humanos, sino porque la casta sacerdotal de los druidas desempeñaba un importante papel social (culto, sacrificios, adivinación, procedimientos judiciales), rivalizando en su ascendencia sobre la población con el poder del emperador.

Es bien sabido que en la provincia romana de Judea hubo hasta tres rebeliones contra Roma, siendo la primera y la última las que tuvieron un marcado cariz religioso. La primera gran revuelta judía, conocida como *Bellum Iudaicum*, tuvo lugar entre los años 66 y 73. El castigo impuesto por Roma fue terrible, ya que, tras la masacre de gran parte de la población judía, se saqueó el Templo de Jerusalén, se destruyeron numerosas fortalezas judías, especialmente la de Masada, y se esclavizó a los supervivientes. La segunda, conocida como la Guerra de *Kitos* (114-117 d.C.), fue dirigida por el general romano Lusio Quieto, que reprimió la revuelta judía en Mesopotamia. Este fue enviado como procurador a Judea por Trajano, aunque al final de sus días fue ejecutado por orden de Adriano, ya que a través de una revuelta intentó usurpar el trono de Trajano, según noticias del Talmud y fuentes rabínicas. La tercera fue la Rebelión de Bar Kojba (132-135) y tuvo su origen en un conflicto religioso, porque Adriano quiso levantar sobre el templo destruido de Jerusalén la ciudad romana de Aelia Capitolina y porque dictó un decreto por el cual prohibió prácticas judías como la circuncisión, el descanso del sábado y las leyes de pureza de familia. La intención de Adriano era "civilizar" e incorporar de una vez por todas a los judíos a la cultura greco-romana y a su Estado. La adoración a un único Dios hacía imposible el culto imperial impuesto por Roma.

El último grupo bien identificado es el de los cristianos. El cristianismo fue entendido por Roma como una supersticio; es decir, una práctica religiosa inadecuada o manifestación de una religiosidad ajena a las estructuras religiosas oficiales. Uno de los primeros emperadores que adoptó medidas contra los cristianos fue Nerón. Este pasó a ser identificado con el Anticristo, ya que no sólo mandó ejecutar en el circo a numerosos cristianos que se negaban a renunciar a su fe, sino que provocó en el año 64 d.C. el incendio de Roma, que fue el cruel castigo infligido por el emperador contra los cristianos. Algún tiempo después, Domiciano (a. 81-96) adoptó diversas medidas para revitalizar la religión tradicional romana y el culto imperial, lo que llevó aparejadas persecuciones contra los judeo-cristianos. Trajano (a. 111-112) tuvo conocimiento, gracias a Plinio, su embajador en Bitinia y el Ponto, en la actual Turquía, de la irrefrenable expansión del cristianismo por ciudades y aldeas de la región.

En el siglo IV, el cristianismo fue ganando cada vez más adeptos, como ponen de manifiesto los bien conocidos hitos históricos del año 313,

cuando Constantino I, el Grande (272-337), promulgó el edicto de Milán, que otorgó legitimidad al cristianismo en el Imperio romano, al decretar por primera vez en la historia libertad religiosa.

Pero también fue un siglo convulso, ya que a partir del año 318 surgió uno de los primeros movimientos heréticos en el Imperio Romano de Oriente, el arrianismo, que se extendería posteriormente a Occidente gracias a los godos. Poco después, en el año 325 tuvo lugar el Concilio de Nicea que entre otras cuestiones fija el llamado Credo de Atanasio o Credo de los Apóstoles. A pesar de la difusión del cristianismo, la religión tradicional romana estatal se negaba a desaparecer, como ponen de manifiesto los denodados esfuerzos del emperador Juliano II (a. 331-363), llamado por los cristianos «El Apóstata». Juliano fue el último emperador «pagano», ya que tras su muerte el cristianismo terminaría de consolidarse. El final del siglo IV conoce dos hechos transcendentales en relación con el cristianismo. El primero sucede en el año 380, cuando se aprueba el conocido como Decreto de Tesalónica, en el cual el emperador Teodosio I declara al cristianismo ortodoxo la única religión imperial legítima, poniendo así fin a la religión romana tradicional, lo que conllevaba la prohibición de la adoración pública a los antiguos dioses. El segundo, tiene lugar al año siguiente, en 381 cuando el Concilio de Constantinopla confirma el decreto imperial.

La religión en la Hispania de Isidoro de Sevilla

El panorama religioso en la época en que vivió Isidoro de Sevilla (560-636) estaba lejos de ser estable, debido a las tensiones que surgían de la relación entre religión y política. Para comprender la situación de Hispania en el siglo VI es necesario trazar la evolución histórica del cristianismo en la península.

El origen del cristianismo en Hispania es oscuro, aunque leyendas posteriores intentaron vincular la difusión del cristianismo con la predicación del apóstol Santiago el Mayor, de san Pablo o de los siete varones apostólicos. Lo cierto es que en la Hispania romana tuvo lugar en torno al año 314 el primer Concilio de la Iglesia hispana, el Concilio de Elvira. En él se constata la vigencia de los cultos romanos e indígenas, así como la presencia de judíos. Por otra parte, en esa sociedad hispana el cristianismo presentaba diversas

facetas, ya que entre los años 365 y 400 se extendió la herejía priscilianista. A esto se sumó la entrada de pueblos germánicos de confesión arriana, como fueron primero los suevos (409) y poco después los visigodos (418). Hispania seguía siendo nominalmente parte del Imperio romano, donde convivían, pues, poblaciones con creencias romanas, paganas, judías y diversas corrientes cristianas. Cuando nace Isidoro de Sevilla, a. 560, la situación es todavía más compleja, ya que en ese momento la Península Ibérica estaba escindida en tres soberanías diferentes: la del reino suevo (469-585), la del reino visigótico (545-711) y la bizantina del Imperio romano de Oriente (546-624), ya que el emperador Justiniano, que había acudido en ayuda del noble visigodo Atanagildo, se anexionó las antiguas provincias romanas de Cartaginense y Bética.

A lo largo de su vida, Isidoro fue testigo de la unificación política, religiosa y territorial de la Península. En el año 585 el reino de los suevos desapareció al pasar a convertirse en una provincia más del reino visigodo. En el año 624 fueron definitivamente expulsadas las tropas bizantinas por parte del ejército visigodo, de modo que en ese momento todo el territorio hispano quedó unificado bajo la monarquía visigoda. Desde el punto de vista religioso se produce un movimiento semejante, ya que en el año 587 el rey visigodo Recaredo se convierte al catolicismo, a instancias precisamente del obispo de Sevilla, Leandro, hermano mayor de Isidoro. Dos años después, en 589, en el III Concilio de Toledo, el catolicismo se convierte en la religión oficial del pueblo y de la monarquía visigoda, señalando la prohibición de matrimonios mixtos entre cristianos y judíos, y de que estos pudieran desempeñar cargos públicos. En aras de conseguir la unidad total del reino, el rey Sisebuto promulga en torno al año 612 la ley que obligaba a la conversión forzosa de los judíos hispanos. Con el paso del tiempo se observó que esa medida coercitiva no daba resultados, por lo que en el IV Concilio de Toledo, a. 633, presidido por Isidoro en tiempos del rey Sisenando, se prohibieron las conversiones forzosas de los judíos. Tres años después fallecería Isidoro.

Isidoro y el otro

Isidoro de Sevilla habla con frecuencia del otro, tanto en sus obras de carácter histórico, como en sus tratados teológicos. Ahora bien, el modo de abordar el asunto varía de un tipo a otro de obras. Veamos en primer lugar las obras de carácter historiográfico.

De uiris illustribus (615-618): Las biografías sobre varones ilustres era un subgénero histórico que se inició en Roma con autores como Nepote y Suetonio. Se continuó en época posterior con autores cristianos como san Jerónimo (347-420 d.C.) y Genadio de Marsella (m. 500 c.a), que son los antecesores de Isidoro.

Jerónimo redactó 135 pequeñas biografías de personajes ilustres cristianos autores de algún escrito literario; lo hace en un momento de fuerte oposición entre cultura cristiana y cultura pagana, para demostrar que la primera alcanza cotas literarias equiparables a la segunda. Genadio de Marsella, por su parte, es el autor de 95 biografías centradas en autores monásticos defensores de la ortodoxia cristiana, en un momento donde la vida monástica está en plena expansión y surgen herejías en torno a la naturaleza de Cristo.

Isidoro redactó un tratado con 33 biografías con las que no solo rinde homenaje a los autores cristianos que cultivaron este género, sino que introdujo novedades. Así, siguiendo a Jerónimo, incluyó siete autores cristianos, de los cuales cuatro fueron poetas (Proba, Sedulio, Avito y Draconcio) y tres historiadores (Rufino, Paulino, Posidonio). Su calidad literaria podía competir con la de autores paganos y fueron autores de obras de carácter exegético sobre Cristo y la Biblia. Isidoro incluyó catorce autores antiheréticos, cuyos escritos son testimonio de la lucha intelectual contra el arrianismo, priscilianismo y monofisismo, y doce autores hispanos, sobre todo obispos, tres de época previsigótica (Osio de Córdoba, m. 357, que acompañó a Constantino en Milán, a. 313, influyó en el edicto de tolerancia religiosa y luchó contra el arrianismo; Hidacio y Martín) y nueve de época visigótica, entre los que está su hermano Leandro, al que alaba por la conversión al catolicismo de los visigodos.

La finalidad de esta obra isidoriana es identificar la España de su época con la historia cultural de la Iglesia occidental.

Historia Gothorum (2^a ed. 624, versión larga): Consta de un prólogo, la *Laus Hispaniae*, en la que, siguiendo la tradición grecorromana del género literario, se alaba la tierra su clima, su gente, etc., y de 70 capítulos sobre la historia de los godos en Europa, desde la época de las guerras civiles entre Pompeyo y César (49-45 a.C.), su expansión por el continente, incluido su

asentamiento en Hispania, hasta el año quinto (a. 624) del reinado de Suintila (m. 633 en Toledo) y su hijo Recimero. Los capítulos 66-70, aunque se denominan *Recapitulatio*, en realidad, son una *Laus gotthorum*. Expresamente, Isidoro alaba la fortaleza y valor del pueblo goda, que, según palabras del propio Isidoro, ha durado *fauente Deo* (cap. 65).

En esta obra historiográfica no hay ni una sola palabra amable hacia los romani (bizantinos), ya que son representantes o bien de las últimas prácticas paganas (cap. 24: Litorio (m. 439), general romano que realizó ritos paganos antes de la batalla y fue vencido por visigodos), o bien del error de la herejía arriana (cap. 7: Crítica al emperador Valente, que fue el que transmitió la herejía arriana a los godos).

En cambio, no hay críticas generalizadas hacia los visigodos de período arriano; es más, Isidoro destaca en algunos casos sus virtudes cristianas. Así, por ejemplo, en el caso de Alarico (cap. 15) señala que, tras la conquista de Roma (a. 410), el monarca visigodo mostró su respeto hacia templos y objetos sagrados del catolicismo. Alarico, dice Isidoro, hizo la guerra contra los romanos, no contra los apóstoles; es más, los paganos se fingieron cristianos para escapar a la ruina. En el caso del hereje Teudis, m. 548, (cap. 41) es alabado por su benevolencia hacia la Iglesia católica hispana y sus obispos, que pudieron convocar concilio toledano.

En otros casos, Isidoro destaca el error arriano, como sucede cuando describe el reinado de Agila, m. 555, (cap. 45), que despreció la religión católica, profanó iglesia del santo mártir Acisclo y por ello pagó el castigo merecido, promovido por los santos, con la muerte de su hijo y la pérdida de sus riquezas. En relación con Leovigildo, m. 586, (caps. 49-51) destacó su valor militar y reconoció sus grandes virtudes, sin embargo, el “error de la impiedad arriana” ensombreció su reinado y le llevó a adoptar medidas como la obligación de rebautizar a los católicos.

Los capítulos 52 al 66 están dedicados a los reyes visigodos católicos: Recaredo (8 capítulos), Sisebuto, Suintila y su hijo Recimero. Isidoro describe a estos monarcas con las virtudes del príncipe cristiano: piadoso, bondadoso, amante de la paz, brillante, docto, instruido, clemente con los vencidos, etc.

Isidoro establece una vinculación especial de los godos con Hispania *inter regia infulas*, a la manera de una especial bendición. Para ello recrea unos orígenes bíblicos en la tierra de Gog o Magog, látigo de Dios contra el pueblo de Israel, según Ezequiel, y servidores de satán, en Apocalipsis. Proporciona este origen para destacar las futuras cualidades cristianas de este pueblo bárbaro. Accedió al cristianismo mediante el arrianismo, pero se convirtió al catolicismo en Hispania gracias a la providencia divina, *faunte Deo*. Los godos suponen la garantía de la vinculación providencialista entre Hispania y el catolicismo.

Por lo que se refiere a las obras de carácter teológico hay que mencionar sobre todo el *De fide catholica aduersus iudaeos* (612ca.), que es un tratado de cristología bajo la fórmula de la apelación a los judíos que negaban la divinidad de Cristo. En estos tratados isidorianos la alteridad está vinculada especialmente a los judíos de Hispania.

La comunidad judía hispana tuvo como punto de inflexión el año 589, cuando en el III Concilio de Toledo y tras la conversión de Recaredo, el catolicismo pasa a ser la religión del estado. Hasta esa fecha, los judíos vivieron una época de relativa tranquilidad, una vez producida la diáspora tras las guerras judeorromanas.

La conversión de Recaredo al catolicismo en el 589 supuso la unidad religiosa, como paso previo a la estabilización y unidad política del Reino visigodo de Toledo. Ante estas nuevas premisas la comunidad judía irá experimentando una mayor presión, pues su religión constituía una nota discordante con el proyecto nacional auspiciado desde la propia monarquía. Se multiplicaron las disposiciones legales y conciliares —emanadas en los famosos Concilios de Toledo—, encaminadas a reducir las libertades de los hebreos. Sisebuto en el 613 llega a promulgar la expulsión de los judíos que no se convirtieran al catolicismo por lo que muchos de ellos prefirieron el destierro. Aunque no faltaron momentos más relajados como el que supuso el reinado de Suintila, la tónica general que observamos en los diferentes concilios toledanos reunidos por ejemplo con Sisenando, Ervigio o Egica, vuelven una y otra vez contra los judíos, a los que se llega a considerar enemigos del reino en el *Liber iudiciorum* de Recesvinto promulgado en el 654, dieciocho años después de la muerte de Isidoro.

Isidoro menciona hasta en cinco ocasiones distintas el hecho político y religioso más relevante de su época en relación con la comunidad judía, que fue la conversión obligatoria decretada por Sisebuto, c.a. 612, bajo pena de exilio.

De estas cinco referencias, tres son directas, es decir, *Historia Gothorum*, cap. 60 (a. 624), *Chronicon* (ca. 625, 2ª ed.), *Etymologiae* 5, 42 (a. 627-630). En ellas se hace referencia a ese hecho relativo a los judíos hispanos de la época. Isidoro en estos casos no hace ningún tipo de apreciación valorativa acerca de la creencia de los judíos, sino que se limita a relatar la decisión del rey. Son ciudadanos con derechos y obligaciones, como se recoge en las diversas disposiciones legales. En *Historia Gothorum* considera ese decreto un exceso de celo del monarca.

Referencias indirectas se encuentran en las actas de los dos concilios. Con respecto a la conversión forzosa de los judíos ordenada por Sisebuto, Isidoro varió de opinión. En un principio, siguiendo la tradición patristica previa, defendió la acción, en razón de la obligación del monarca de velar por sus súbditos, puesto que de ello rendirá cuentas ante Dios, como se expresa en las actas del Concilio III de Sevilla (c.a. 622).

Más tarde, aun reconociendo el celo del rey, optó por seguir las directrices marcadas por el papa Gregorio Magno, señalando que era preferible lograr el bautismo de los judíos mediante la persuasión y el razonamiento, en lugar de emplear la fuerza, como se señala en los cánones del IV Concilio de Toledo (633). Es necesario, por tanto, colegir que, al modo de Gregorio Magno, desde el punto de vista civil los consideró ciudadanos hispanos con sus derechos y obligaciones, tal y como estaban recogidas en las actas de los concilios y las disposiciones legales.

Centrándonos ahora en los tratados teológicos isidorianos se puede comprobar que la referencia al judío adquiere un tono distinto. Es el caso del *De fide catholica*. Esta obra está dedicada a su hermana Florentina y pertenece realmente al ámbito privado de la instrucción. En realidad, se trata de una obra catequética, no apologética. En otras palabras, es un tratado de instrucción para cristianos y no un debate teológico sobre el cristianismo frente al judaísmo. En esta obra la apelación constante a los judíos es en realidad un

tópico literario de la literatura doctrinal patrística, de carácter apologético *adversos iudaeos*, no una realidad histórica.

En este tipo de obras catequéticas, que adoptan el modo de una obra apologética, los judíos, a los que se alude siempre con tono peyorativo, son el referente bíblico que se utiliza para argumentar no solo el error de sus creencias, sino para reforzar la propia doctrina cristiana. Es cierto que en el *De fide*, el capítulo dedicado al bautismo tiene un carácter especial, pero no puede ponerse en relación directa con un acontecimiento histórico concreto. Habían sido ya muchos los bautizos obligatorios decretados por monarcas galos, antes de que Sisebuto tomara esta decisión. El sacramento del bautismo había sido asimismo un asunto por el que se había preocupado Leandro de Sevilla, hermano de Isidoro, cuando estuvo como embajador en Constantinopla. En definitiva, el tratado *De fide* no contiene ni una sola referencia histórica a los judíos de la época, sino que Isidoro sigue la tradición patrística de la literatura apologética para su obra de carácter doctrinal.

Al revisar las referencias a los judíos hechas por Isidoro en sus distintas obras y al observar la evolución de su pensamiento se llega a la conclusión de que es posible identificar dos aspectos evidentes del pensamiento isidoriano en relación con la comunidad judía. Ambos aspectos estuvieron determinados por el influjo del papa Gregorio Magno sobre nuestro obispo. Así, pues, para Isidoro los judíos hispanos eran ciudadanos con sus derechos y obligaciones, tal y como estaban recogidas en las actas de los concilios y las disposiciones legales, siguiendo la legislación gregoriana, pero con una creencia religiosa errónea, que había de ser corregida mediante la persuasión y el razonamiento, como también había señalado Gregorio Magno, no mediante la imposición, como se había hecho en la época de Sisebuto.

Conclusiones

La visión del ‘otro’ por parte de Isidoro de Sevilla estuvo determinada siempre por dos parámetros, que fueron Hispania y el catolicismo.

Para Isidoro la unión entre catolicismo e Hispania responde a una visión providencial, como se desprende tanto de las biografías de los varones ilustres

hispanos católicos, como de la narración histórica del pueblo visigodo que fue el que, *favente Deo*, consolidó esa unión.

La cohesión política y religiosa, alcanzada con la conversión de los visigodos al catolicismo en Hispania, facilitaba la estabilidad del reino. Por ese motivo, los judíos, aun siendo ciudadanos con sus derechos y obligaciones, perturbaban ese proyecto nacional.

El ‘otro’ en la obra de Isidoro de Sevilla es un argumento a favor de que la unión entre el catolicismo e Hispania tiene un carácter providencial y de que la cohesión política y religiosa favorece la estabilidad social. En este sentido, los visigodos siguieron de cerca la política religiosa pública del Imperio Romano, como elemento de cohesión y patriotismo.

CASTRO CARIDAD, Eva M^a – FERNÁNDEZ PEÑA, Francisco, 2012, *Isidoro de Sevilla. Sobre la fe católica contra los judíos*, Universidad de Sevilla.

CASTRO CARIDAD, Eva M^a – LÓPEZ SILVA, Xosé Antonio, 2018, “San Isidoro de Sevilla y los judíos: *Apología o catequética*”, *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, José Sánchez Herrero (coord.), Universidad de Sevilla, pp. 87-98

GARCIA MORENO, Luis, A., 2015, “Los orígenes del cristianismo en la Bética. De la primera misión a la erección de la sede metropolitana hispalense”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*. Volumen VIII, pp. 53-75.

RODRÍGUEZ CORTES, Juana, 2009, *Aspectos sociales de la religión romana*, Universidad de Salamanca.

RÜPKE, Jörg, 2021, *Panteón: Una nueva historia de la religión romana*, Madrid.

VII JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

13 de marzo de 2020

LUGAR

Salón de Actos del Instituto San Isidoro*

“EL VINO EN LA OBRA DE SAN ISIDORO”

Gregoria Cavero Domínguez

Catedrática de Historia Medieval de la Universidad
de León

El vino forma parte de la cultura mediterránea, tanto en ámbitos religiosos como curativos, y, por supuesto, es base de la dieta alimenticia. Su uso se detecta en las civilizaciones antiguas y en los libros sagrados, especialmente en la Biblia.

En el monacato visigodo aparece precisado su uso en las normativas reglares, que siguen la dinámica de normativas anteriores, especialmente la regla de san Benito y su precursora, la regla del Maestro. Se utilizaba en la dieta de los monjes, en la liturgia, en la enfermería y en la hospedería. Tal como recogen dichos textos normativos, se establecía también la penalización por su abuso en la vida cotidiana. Sería el monacato medieval el que contribuyera decisivamente a la cultura del vino.

Un acercamiento al cristianismo, especialmente a través de los textos vetero y neotestamentarios, nos demuestra la importancia que se le dio a la vid y el vino. Quiero, como un simple ejemplo, recordar la conocida como “canción de la viña”, donde Isaías, en forma poética, nos dice:

* Por razón de la inminente situación de Pandemia, previamente a la fecha de la celebración se adoptó por los miembros del Grupo la decisión de suspenderlas, unos días antes de la propia declaración del estado de alarma; la decisión pues fue la acertada. No obstante, queda cumplida constancia de las ponencias que estaban previstas.

Voy a cantar a mi amigo
la canción de su amor por su viña.
Una viña tenía mi amigo en un fértil otero.
La cavó y despedregó,
y la plantó de cepa exquisita.
Edificó una torre en medio de ella,
y además excavó en ella un lagar.
Y esperó que diese uvas,
pero dio agraces. (Isaías 5, 1-2)

Una importancia que es constante en el ámbito mediterráneo, en la dieta del mundo antiguo, a distintos niveles (alimentación, valor curativo). Por ello consideramos que se puede abordar el tratamiento del vino al menos en tres niveles: desde el punto de vista litúrgico, desde el ámbito dietético y como uso médico.

Este análisis se fija especialmente en la obra de san Isidoro, de Sevilla y de León, por lo tanto nos referiremos a los siglos VI-VII, época visigoda, si bien las relaciones con fuentes anteriores nos permitirán manejar una pluralidad de textos antiguos, que utilizó el arzobispo sevillano para forjar su gran obra de las Etimologías. Ésta es nuestra base, junto con *Las Sentencias y la Regla de San Isidoro*. A través de sus obras se constata el poder que tuvo el vino en la sociedad tardoantigua: el binomio pan y vino fue el referente de una sociedad que lo utilizó en el marco social y en el ámbito espiritual cristiano. La Iglesia y, de forma muy significativa, el monacato contribuyeron a su papel decisivo en la sociedad medieval.

1. El vino en las Etimologías

Como tantos otros cultivos, el del viñedo surgió en el Próximo Oriente algunos milenios antes del nacimiento de Cristo. El cultivo (viticultura) y su transformación en vino (enología) se difundieron ampliamente por el ámbito mediterráneo, con un sentido social, cultural y religioso; y se consiguió una especialización de cepas y caldos, a través de tratados agrícolas. En los siglos medievales su importancia y difusión serían decisivos.

A la viña y el vino dedicó L. Pomer Monteferrer un interesante estudio, teniendo como base las *Etimologías* isidorianas, de las que señala su valor léxico-semántico. Ciertamente san Isidoro se muestra especialmente interesado en los aspectos terminológicos y trata muy secundariamente las cuestiones de la viticultura; lo que se traduce en que “no habla de la vitivinicultura hispánica de su época más allá de lo que se lee en los autores romanos que escribieron sobre el tema.” El santo hispalense es recopilador, acumula el saber precedente, pero no es innovador en cuanto al tratamiento temático. Por ello, deben sumarse otras fuentes coetáneas relacionadas también con la Iglesia que sirvan de complemento, como, por ejemplo, las fuentes conciliares.

Una de las aportaciones de Pomer (en parte contenidas también en otros estudios anteriores que recoge en una extensa bibliografía final) es el análisis de las fuentes que utiliza san Isidoro en su obra etimológica. Columela es la referencia principal; y a él podríamos añadir Servio y Plinio el Viejo, a los que acude frecuentemente para explicaciones agrícolas, datos y valores terminológicos. Muchas de las citas isidorianas se enriquecen también con otros autores, como Jerónimo de Estridón, Lio, Catón, Varrón y Paladio; y una larga lista de autores clásicos que le suministran amplia información tanto para el cultivo de la viña como para la elaboración del vino. Estas fuentes sirven a san Isidoro para completar informaciones (explicaciones) casi siempre tendentes a completar y comentar las raíces etimológicas que propone. Ciertamente reunió mucha información de autores clásicos precedentes.

En dos partes concretas de las *Etimologías* habla, de forma extensa, acerca del vino, la vid y los temas relacionados con la vitivinicultura y la clasificación y tipología de los vinos: capítulos *De vitibus* y *De potu*.

1.1. De vitibus (Sobre las vides), XVII, 5

Se inicia el capítulo con la referencia bíblica de Noé, para darle el protagonismo inicial, mientras en el ámbito griego lo lleva a ponderar a Líber, descubridor mitológico de la vid. Lo que en este momento le interesa al autor de las *Etimologías* es precisamente también el acercamiento etimológico y elaborar una clasificación de las vides, de sus partes, de los sarmientos. Pone en boca de los aldeanos (*rustici*) algunos de los vocablos llamativos y sencillos que utiliza:

VITIS/vid, porque tiene fuerza (*vis*) para echar raíz. O también una segunda raíz a partir de vites/vides, por los zarcillos que se entrelazan: “son flexibles por naturaleza y con sus brazos se aferran a aquellos con que se entrelazan”.

UVAE/uvas: llamadas así porque interiormente están llenas de humor, de jugo y de densidad. Tienen dos partes: *humidum*, el exterior; y *uidum*, el interior. Las uvas forman racimos (*botrus*).

Diferencia muy bien dos grandes grupos de uva: el primero acoge aquellas aptas para el consumo natural, de mesa, es decir como fruta; y una segunda categoría, la más común, las uvas más óptimas para elaborar los caldos, desde el mosto al vino de más calidad. Por otro lado, diferencia claramente la vid brava; es decir, que nace en linderos (*labrusca*), de la vid cultivada; codex (*tronco*) es el nombre que se da a la cepa, de la que salen los sarmientos (*sarmentum*), viejos y nuevos (*malleolus*), fructíferos y estériles (*spadones*); sarmientos compuestos de distintas partes, auténticos protagonistas de la crianza del racimo, con *fronda* (pámpanos) y zarcillos, capaces de proteger los racimos ante el sol, la lluvia y el viento. La exposición que incorpora es muy descriptiva e introduce especialmente el saber de Varrón y Columela. Alude a denominaciones procedentes de los propios campesinos

a) Para comer como frutas

Se conocen como *suburbanas* “porque se venden en las ciudades para comerlas como fruta, pues invitan a ello tanto su aspecto externo como su grato sabor”. Enumera las distintas clases, atendiendo a veces a su durabilidad (las que se conservan todo el invierno se denominan *vennuculas* y *numisianas*), o a su incipiente maduración (*precoces*), pero, sobre todo, atendiendo a su color, forma o sabor, cuando no a su procedencia u origen. Recoge una profusa enumeración: Duracinas, Purpúreas, Dáctilas, Rodias, Libias, Ceraunias, Estefanitas, Tripedanias, Unciarias, Cidonitas; a la enumeración sigue la explicación:

Púrpureas, por su color

Unciarias, por su grandeza

Dáctilas, por su longitud

Estefanitas, por su redondez
Rodias y libias por su procedencia geográfica
Ceraunias, por su rojo encendido.

b) Para hacer vino

De todos los tipos y numerosas; dice el santo; blancas y negras, para vino blanco y tinto. Atendiendo a su productividad y fecundidad; hay *Viticinia*: grandes; lo que se traduce en una abundante producción de vino; y *Syriaca*: tintas; porque su posible origen de Siria.

La relación de los principales tipos de uva puede sintetizarse en las siguientes:

Aminea: “sin minio”, es decir blanca;

a) aminea bigeminada produce uvas dobles;

b) aminea lanata (recubierta de más pelusilla que las demás).

Rubelliana: roja y carnosa;

Faecinia: de grano pequeño y piel dura;

Apiana: de vino dulce; identificada por los traductores con el moscatel. Atrae a las abejas (apes);

Balanitas: con forma de bellota;

Biturica: región de origen, Burdeos (¿?). Una variedad es la *basili<s>ca*

Argitis: vid blanca griega;

Inerticula: negra: da vino bueno y suave, incapaz de desatar los nervios;

Mareoticae (Mareotis-Egipto): puede ser tanto blanca como tinta;

Helvolae: de color amarillento (helvus), no es ni blanco ni negro.

De la *aminea* dice Columela que es la más utilizada y más común. Original de Campania, es corriente en todo el Imperio Romano, con distintas variedades y adaptaciones.

San Isidoro señala que hay muchas más, que mutan al ser trasladadas de un lugar a otro.

Como si de un pequeño apéndice se tratara, la parte del tratamiento y laboreo de las vides se resuelve en unas pocas líneas. Hay descalce, poda, acodo y cava, y explica cada una de ellas. Si importante era el vino, debía comenzarse por el cultivo de las viñas, definido por san Martín de Braga como un trabajo de laboreo, trabajo servil, pesado: "...Opus seruile, id est agrum, pratum, uineam, uel si qua grauia sunt..." En la época visigoda preocupaba ya mucho el autoabastecimiento de vino; por lo que se hacía necesaria la plantación y el cultivo de viñas, potenciado ahora especialmente en medios eclesiásticos. Podría resumirse en plantar y cuidar.

1.2. De potu (Sobre la bebida), en XX, 3

Comienza el santo hablando de la bebida (*potio*) y dándole un nombre de procedencia griega, con una ilustrativa comparación entre el agua y el vino. Añade una explicación sobre la etimología del vino: "se llama así porque, apenas terminado de beber, llena las venas con su sangre". Esta referencia, según los editores de las *Etimologías*, se asienta sobre textos de san Jerónimo; y otro tanto ocurre en sus siguientes afirmaciones. El vino ahuyenta preocupaciones. El santo hace una distinción entre vino y veneno y cita de nuevo a san Jerónimo. Al señalar la incompatibilidad del vino y la mujer, insiste en que "las jóvenes deben huir del vino tanto como del veneno", especialmente las vírgenes del claustro; esta sería la explicación de que las mujeres romanas no tomaran vino, excepto "algunos días muy determinados y por motivos señalados".

El vino, la mujer, en general, y el claustro en particular, son comentados, tanto en la época romana como en los siglos medievales; más en san Leandro, que en san Isidoro, sin duda porque el primero es autor de la *Carta* a su hermana Florentina: para muchos, una regla monástica femenina, cuyos consejos van dirigidos especialmente a la ausencia del consumo de vino. San Leandro, al igual que Cesáreo de Arles, desaconsejaba su consumo para alejar a la mujer de posibles peligros. No lo excluía totalmente porque es recomendable ante la enfermedad, porque fortalece.

Revisa san Isidoro la definición de las tipologías y la evolución de vinos, desde el mosto en sus inicios a los vinos más selectos:

merum es el vino puro;
mosto: vino recién sacado del lagar.

Y aclara que, en su cocción, el mosto tiene tanta fuerza como para romper recipientes.

Rosado es el vino de color rojizo, pues la rosa enrojece.

Amineum viene a ser como “sin minio” es decir sin color rojizo, pues es blanco.

Sucinacium (ambarino) es el que tiene un colorido semejante al del ámbar, amarillento.

Turbidum (turbio) viene a equivaler a terbidum, es decir, mezclado con tierra, o, lo que es igual, con las heces.

De esta clasificación pasa a señalar distintos caldos, que se denominan por su procedencia:

El vino *falerno* recibe su nombre de Falerno, región de Campania, donde se elaboran unos vinos de extraordinaria calidad.

El vino *gazeo* deriva de Gaza, una ciudad de Palestina.

Señala que *Spurcum* es el vino “que no se puede ofrecer; o el mezclado con agua: es como si dijéramos spurium, esto es, inmundo”.

Habla también de las vasijas para trasladar el vino: *vas colatum* (vasija colada); y pasa, directamente, a calificar los vinos según sus usos y a qué o quiénes van destinados:

Infertum se dice del vino dedicado al altar.

Honorarium, el que se destina a monarcas y a personas poderosas.

Crucium es el destinado a los esclavos.

La importancia social marca, pues, el consumo del vino, pero sobre todo la calidad.

Recordemos la importancia del vinagre, su poder curativo para las heridas, además de para uso alimentario. Por ello, el santo hispalense lo recoge, pero en el ámbito de las adulteraciones, sobre todo la transformación del vino en vinagre: “El vinagre se llama así porque es penetrante o porque al mezclarse con agua se agría, se estropea.”

Pasa después a las mezclas que se hacen con el vino como base, que dan al vino un carácter impuro, por la utilización de colorantes y distintos componentes para obtener bebidas de diverso sabor y larga tradición, y con distintos condimentos como la leche o la miel. Estas bebidas hechas a partir del vino parece que eran muy populares, tanto en su época como lo habían sido entre griegos y romanos. Paladio, Apicio, Columela, Catón, Plinio, entre otros autores hablan detenidamente de la cocción de vino y mosto para elaborar mezclas de todo tipo, utilizadas en algunos casos como condimento pero también como medicamentos. Se hacían con procesos de elaboración muy complejos y laboriosos.

Estas son las mezclas recogidas:

Lactatum: bebida que se hace con leche;

Mulsum: con miel;

Oenomelum es mosto mezclado con miel, removido y agitado;

Hidromiel: con agua y manzana;

Saccatum: agua y heces de vino (filtrado);

Oxymelum: vinagre con miel;

Rhodomelum: con miel y esencia de rosas;

Melicratum: vino y miel;

Medus: con miel;

Faecula: uva gorda, cocinada hasta alcanzar la consistencia de la miel; frío.

Bbueno para el estómago;

Passum: líquido que se obtiene de prensar las uvas pasas;

Defrutum: vino cocido;

Carenum: vino dulce sometido a cocción;

Sapa es el vino cocido reducido a su tercera parte.

Como el vino es una bebida alcohólica, da pie al autor de las Etimologías para incluir una referencia a otras bebidas del mismo tenor, que incluso en algún caso pueden mezclarse con vino:

Sidra (*sicera*) es toda bebida que, además del vino, puede causar embriaguez y se obtiene de semillas de cereales, de manzanas, de palmeras.

Cerveza: hecha de semillas de cereales;

Caelia: jugo de trigo. Con ella y con vino se hacen mezclas.

1.3. Otros

Cerradas las tipologías del vino, con todas las terminologías pertinentes, en el capítulo dedicado a la vajilla (*De vasis escariis*), habla de las cubas que servían para el vino, que se hacían de barro; y dedica un capítulo a las vasijas, con frecuencia comunes para el vino y para el agua, por lo que las trata de forma conjunta:

Oenophorum es todo recipiente que sirve para contener vino

Flascae servían, en general, para transportar y guardar, después fueron utilizadas para el vino.

Seriola (jarra), parecida a una orca, o bien una vasija de barro que se empleó en Siria para guardar vino.

Cupus/cupa (barril), para conservar el vino o el agua.

Dado que, al final del capítulo *De vitibusse* refiere a las labores agrícolas, parece que los instrumentos que para tales tareas se utilizaban deberían tener cabida allí; sin embargo, san Isidoro se ocupa, en este apartado, *De potu*, después de los recipientes para líquidos, de las herramientas, con frecuencia compartidas con otras tareas agrícolas.

El hocino (*falcis*) se emplea para podar los árboles y las vides. Sacho (*sarculus*): presenta dos variantes, una que es simple y otra bicorne. Los campesinos llamaron *pastinatum* a un instrumento de hierro provisto de dos dientes: con el se siembran las semillas. De aquí que también se diga *repastinare* (binar) al hecho de darle un segundo pase de azadón a las viñas viejas.

En ocasiones los instrumentos usados para el cultivo de las viñas, para la recolección, para prensar, son utilizados no sólo para el viñedo sino también para otros productos como el aceite. Es el caso, por ejemplo, del prelum, la prensa con que se estruja la uva ya pisada. Prelum es también la prensa del aceite. Y el trujal (*lacus*) es el lugar donde desemboca el caldo (*liquatus*), es decir, el aceite o el vino resultantes de prensar la aceituna o la uva. Y continúa: Verennes deriva su nombre de vehere, es decir de transportar. Las canastillas de junco en forma de colador (*qualus*) y los filtros (*colum*) de

las prensas por los que se desliza el mosto, derivan su nombre de colare (*colar*). *Fisculum* (*tamiz*) viene a equivaler a *fiscolum*, de colare (*colar*) concretamente el aceite.

En su amplio saber, en el recorrido etimológico isidoriano todo tiene cabida. Ciertamente recoge el saber de los grandes escritores romanos que trataron la vid y su fruto.

2. Regula sancti patris Isidori Episcopi

El punto de partida para el acercamiento a la regla monástica isidoriana, en su relación con el vino, debe comenzar en los orígenes del monacato y especialmente, como hemos señalado, en san Jerónimo. En segundo lugar, en la *Regla de San Benito* y su precedente la *Regla del Maestro*, donde se fijaron las bases del consumo de vino en el marco reglar monástico. Así se expresa san Benito en el capítulo 40:

Cada uno tiene el don que Dios le ha dado: unos uno y otros otro; y por eso nosotros sentimos algún escrúpulo de fijar a los demás la cantidad de sustento, a pesar de lo cual, teniendo en cuenta la flojedad de los débiles, creemos que a todos les bastará con una botella pequeña de vino al día, si bien aquellos a los que Dios dé la fuerza de abstenerse deben saber que recibirán su propia recompensa.

La normativa casinense y sus posteriores renovaciones por los cluniacenses y cistercienses regularon y trataron de controlar el papel del vino en la dieta monástica para evitar el exceso, pero nunca anulando su consumo. Esta ambivalencia ha sido expuesta por numerosos autores.

Mencionaremos, en el caso de Hispania, la carta de san Leandro a su hermana Florentina, ambos hermanos de san Isidoro. San Leandro aconseja sobre el comportamiento de la mujer en el claustro, como ya se ha dicho. Hace una historia-relato, del máximo interés, sobre el vino en los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de Isaías a san Pablo; y recoge los claros ejemplos, estereotipos, del mal uso del vino: Noé y Lot.

Igualmente, el texto de la *Regla de San Fructuoso* y el de la llamada *Regla común* presentan abundante normativa, especialmente la primera, acerca del vino, de la moderación en su consumo, de su empleo para enfermos y para sanos. Tanto el uso de la carne como el de la bebida están expresados con carácter especial en las festividades, en el día a día según los tiempos litúrgicos, pero también en relación con la abstinencia, con la enfermedad o con la senectud.

La *Regla de San Isidoro* tiene, al igual que las anteriores, muchas influencias: de san Pacomio a Casiano; de san Agustín a san Jerónimo. Pero, como en su día dijo Julio Campos, a san Isidoro.

no le parece adecuado consignar sus instrucciones monásticas en el estilo literario acostumbrado en otras obras de carácter teológico o de erudición, y por eso trata de bajar el tono estilístico, conociendo además como conocía la condición social y procedencia de la mayor parte de los monjes, campesinos y plebeyos que eran.

Se trataría de una lengua más coloquial y sencilla; como el propio san Isidoro señala en el preámbulo reglar, ha seleccionado “unas cuantas normas en estilo popular y rústico con el fin de que podáis comprender con toda facilidad cómo debéis conservar la consagración de vuestro estado”. Es en la abstinencia donde aparece, por primera vez, la mención al vino. Comenta:

No se ha de prohibir que cualquiera que quisiere pueda abstenerse en la mesa de carnes o vino, pues lejos de prohibirse la abstinencia, más bien merece elogio.

En la regulación de la comida, el santo sevillano no deja nada a la imaginación, ni a la temporalidad. Así que, después de señalar la presencia, en sus menús (en la mesa), de verduras, legumbres y frutas, habla directamente del consumo del vino: “la sed de los monjes se apagará con tres medidas de vino”; presencia del vino que queda totalmente anulada en el tiempo cuaresmal, cuando precisamente la ingesta de los monjes será reducida a pan y agua.

Sin embargo, en los ayunos, por ejemplo, no afecta lo mismo la comida que la bebida, si bien en ambos casos hay mucha condescendencia con respecto al trabajo. Los textos reglares de san Isidoro son bastante expresivos:

Los antiguos eligieron como días de ayuno principalmente los siguientes: el primer ayuno cotidiano de cuaresma, en el que se guardará mayor abstinencia por los monjes, puesto que se abstendrán no sólo de comidas, sino incluso de vino y aceite. El segundo ayuno de algunos días se extiende desde el día siguiente de Pentecostés hasta el equinoccio de otoño; es decir se observa el ayuno durante tres días en cada semana, por tener en cuenta los calores estivales. Sigue el tercer ayuno cotidiano, desde el 24 de septiembre hasta el nacimiento del Señor, durante el cual no se romperá el ayuno diario. El cuarto ayuno, asimismo cotidiano, empieza desde el día siguiente a la Circuncisión y llega hasta la solemnidad de Pascua.

Son las normativas referentes al ayuno las que dan la pauta para la moderación en comida y bebida. Por otra parte, se alude directamente a dos productos líquidos, indispensables en la dieta mediterránea, el aceite y el vino, ambos habituales en la mesa conventual.

Y no sólo se regulan los ayunos, también las festividades, la presencia de visitantes, especialmente cuando son ilustres personalidades; y es sensible a los dos extremos en la edad de los monjes, que reclaman más atención: es decir, a la niñez y a la vejez; adaptaciones al régimen estacional, que, a su vez, marcan el calendario laboral y los rigores climáticos, tanto el frío como el calor. El vino se convertía en elemento indispensable para la mesa, con adaptabilidad a la salud y la enfermedad, como fármaco y como tónico.

El alto consumo de vino, la embriaguez frecuente, sinónimo de lujuria y de pecado, por las consecuencias del exceso lleva a su tratamiento en todas las normativas monásticas: controlar el exceso y penalizarlo. Ciertamente la embriaguez es castigada en todas las reglas monásticas, y san Isidoro la considera falta grave, la incluye cuando se refiere a los delitos y castigos e insiste en su penalización, como al iracundo, mujeriego, jactancioso, ladrón y pedófilo. Señala que tales pecados han de ser expiados y corregidos “con azotes y sanción, al juicio del abad; con excomunió duradera, de modo que los que pecan

gravemente sean castigados con severidad grave, atendiendo, con todo, a las personas, si son humildes o son soberbias”.

3. Las Sentencias

Dos factores parecen decisivos, ayer y hoy, en el consumo excesivo: la rápida sensación de felicidad y la rotunda pérdida de control. Por ello, la solución parece estar en la moderación. Es a partir de los Padres de la Iglesia cuando se trató de corregir la embriaguez, en gran parte por su identificación con la lujuria. La identificación del abuso del vino, la embriaguez, como pecado la deja clara y manifiesta. San Agustín se refiere a este asunto en varias de sus cartas, pero quizás sea más llamativa, en concreto, la Ep. 29, a Alipio, del año 395: en primer lugar, tras su análisis del texto evangélico que contiene la expulsión del templo, cuando señala: “Terminé preguntando qué les parecía más semejante a una cueva de ladrones, si vender lo necesario o beber más de lo debido”. Y más adelante: “desenmascaré, cuanto lo permitía el tiempo, el pecado de la embriaguez”.

La situación se agravaba con el uso abusivo por parte del monje. Había de evitarse, como fuera, la figura del eclesiástico, en general, y del monje, en particular, corrompido por la ebriedad. Al fin y al cabo, el mal no estaba en la Iglesia sino en la sociedad romana, que es lo que evidencia san Agustín, quien, además, sitúa al borracho en la misma línea del hereje.

En la epístola de Braulio al presbítero Tajón, en que le recrimina, le recomienda:

Ea, si antes tuviste trasiego, ten ahora sosiego; y al que le gusta más el vino que las palabras, guárdese del vino para que las palabras no se vuelvan contra él.

Isidoro dedica, en las *Sentencias*, el capítulo XLIII a “La embriaguez”, causa de trastornos mentales, delirios y lujuria; y añade:

Muchos se alaban de beber vino en abundancia y de no embriagarse... Porque son numerosos los que desde el alba hasta la puesta del sol sirven a los placeres de la gula y la ebriedad, ni comprenden

por qué han nacido, sino que dominados por una costumbre brutal, no se ocupan en todo el día más que de la lujuria y de los festines.

La sentencia, el consejo, es evidente: la embriaguez se produce con todo tipo de bebidas alcohólicas y va ligada al placer y la lujuria, y a los “varones mortificados” les conviene beber agua. Por oposición podemos recordar cómo, en muchos textos bíblicos, el vino es símbolo de alegría. Estamos ante esa ambivalencia que señalábamos antes respecto a su consumo.

Bibliografía utilizada

- Agustín, san, *Obras, vol. VIII*, Cartas, ed. Lope Cilleruelo, Madrid, BAC, 1951.
- Billiard, Raymond, *La vigne dans l'Antiquité*, Lyon, 1913, reimpresión en 1997.
- Braulio de Zaragoza, san, *Epístolas*, ed. Ruth Miguel Franco, Madrid, 2015.
- Campos Ruiz, Julio, "La 'Regula Monachorum' de San Isidoro y su lengua", *Helmantica: Revista de filología clásica y bebrera*, 12 (1961), pp. 61-101.
- Celestino Pérez, S., ed., *El vino en la antigüedad romana. Simposio Arqueología del vino (Jerez, 2, 3 y 4 de octubre de 1996)*, Madrid, UAM, 1999.
- Cesaire D'Arles. *Oeuvres monastiques*, Tomo I, *Oeuvres pour les moniales*, ed. de A. de Vogüé y J. Courreau, París, 1988.
- Durry, M., “Les femmes et le vin”, *Revue des études latines*, 33 (1955), pp. 108-113.
- Estreicher, Stefan K., *Wine: from Neolithic Times to the 21st Century*, New York, 2006.
- Gallego Franco, H., “El vino en los concilios hispano-visigodos: su contexto socioeconómico y cultural”, *Hispania Sacra*, 51 (1999), pp. 43-53.
- Gallego Franco, H., “La cultura del vino en la España visigoda: un análisis de las fuentes jurídicas”, en J. Maldonado Rosso y A. Ramos Santana, eds., *Actas del I Encuentro de historiadores de la vitivinicultura española*, Puerto de Santa María, 2000, pp. 193-206.
- Gregorio Magno, san, *De cura pastoralis*, II.6; II.7; III.16; III.19; III. 24. III. 25; III.27; III.32 y III.34.
- Isidoro de Sevilla, san, *Etimologías*, II, ed. de José Oroz y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 2ª ed., 1984.
- Isidoro de Sevilla, san, *Regula sancti patris Isidori Episcopi, en Santos Padres españoles, II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las “Sentencias”*, introducción, versión y notas de Julio Campos

Ruiz, e Ismael Roca Meliá, Madrid, BAC, 1971, pp. 90-125.

Isidoro de Sevilla, *san, Sancti Isidori Hispalensis Episcopi "Sententiarum"* libri tres, en Santos Padres Españoles, II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las "Sentencias", introducción, versión y notas de Julio Campos Ruiz, e Ismael Roca Meliá, Madrid, BAC, 1971, pp. 215-525.

Linage Conde, Antonio, *La regla de san Benito, ordenada por materias, y su vida en el español corriente de hoy*, Zamora, 1989.

McGovern, Patrick, E., *Ancient Wine. The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton-Oxford, 2003.

McGovern, Patrick E., Stuart J. Fleming y Solomon H. Katz, editores, *The Origins and Ancient History of Wine*, London-New York, Routledge, 2003.

Martín Municio, Ángel, "Ciencia y Cultura del Vino", *Arbor*, vol. 179, n° 706 (2004), pp. 495-512.

Piqueras Haba, Juan, "La cultura del vino en la España antigua y medieval", *Oleana: Cuadernos de Cultura Comarcal*, 26 (2011), pp. 90-125.

Piqueras Haba, Juan, *La vid y el vino en España: Edades Antigua y Media, Valencia*, 2014.

Rivera de las Heras, José Ángel, "La vid y el vino en la tradición cristiana", en *Ofrenda y Palabra. Catálogo de la exposición dedicada al mundo del vino en España y Portugal*, coord. Museo Etnográfico de Castilla y León, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, pp. 69-123.

Rosal Nadales, M., "La mujer y el vino en la literatura. Historia de un desencuentro", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes*, 146 (2004), pp. 321-324.

Santos Padres españoles, II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda; Los tres libros de las "Sentencias", introducción, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Meliá, Madrid, BAC, 1971.

Tchernia, André, y Jean-Pierre Brun, *Le vin roman antique*, Grénoble, 1999.

VV. AA. *El vi a l'antiguitat. Economia, producció i comerç al Mediterrani occidental. II Col.loqui Internacional d'Arqueologia Romana (Badalona 6-9 de Maig de 1998)*, Actes, Barcelona, 1998.

Waddell, Chrysogonus, ed., *Instituta Generalis Capituli apud Cistercium*, XII, *De uictu*. Twelfth-century statutes from the Cistercian General Chapter, Cîteaux: Commentarii cistercienses, *Studia et documenta*, vol. XII, 2002.

“LOS VENENOS Y LOS TÓXICOS EN LA OBRA DE SAN ISIDORO DE SEVILLA”

Joaquín Herrera Carranza

Vicepresidente. Grupo de Trabajo Scriptorium

Isidori Hispalensis

Para comenzar una apreciación que sintetiza a la perfección la figura intelectual de San Isidoro de Sevilla. Según Julián Marías¹⁵⁷: “La figura capital de este tiempo es San Isidoro de Sevilla, que vivió entre los siglos VI y VII. Aparte de otras obras (...), compuso los 20 libros de sus *Etimologías*, verdadera enciclopedia de su tiempo, que no se limita a las siete artes liberales, sino que abarca todos los conocimientos religiosos, históricos, científicos, médicos, técnicos y de simple información que pudo compilar. La aportación de esta gran personalidad de la España visigoda al fondo común del saber medieval es de las más considerables de su época”.

El uso, y por tanto la historia, del veneno se remonta a los albores de la Antigüedad. El hombre que cazaba, para comer carne y cubrir su cuerpo con la piel del trofeo, descubrió sustancias de origen natural que ayudaban en las tareas, a veces laboriosas y peligrosas, de captura y muerte de las presas acechadas. Difícil precisar cuándo, además, aquellos primitivos percibieron también su uso como arma letal, aplicada a sus semejantes, se supone, molestos o enemigos. Surgió la preparación de los bebedizos ponzoñosos y el envenenamiento consiguiente.

La historia del veneno (y del envenenamiento), ya bien documentada, se abrió en el mundo clásico grecorromano. El historiador, Tito Livio, da cuenta de las mujeres especializadas en la elaboración de bebidas venenosas. Personajes bien afamados, como Miltrídates VI, rey del Ponto, temeroso de ser envenenado, buscó con ahínco un antídoto eficaz, que lleva su propio nombre: *Mithridatium antidotus*. Sócrates, un caso archiconocido, resultó envenenado con la cicuta (*Conium maculatum*, beleño manchado o venenoso).

¹⁵⁷ Marías, J., Historia de la Filosofía. Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 121.

"Administrada como bebida, ocasiona la muerte. Sócrates la bebió en la cárcel, y expiró", Isidoro de Sevilla en las *Etimologías* (libro XVII). En fin, algunos emperadores romanos murieron tras la ingestión de una buena dosis ponzoñosa. Es el caso del emperador Claudio envenenado tras la ingestión de un brebaje preparado supuestamente con un hongo altamente tóxico (*Amanita phalloides*). Según el Hispalense: "Los hongos (...), afirman que se denominan *fungi* porque hay algunas especies que causan la muerte; de donde derivaría, a su vez, el vocablo *defuncti*: difuntos" (Etym XVII, 10.18).

Hipócrates, Padre de la Medicina, dejó dicho en los escritos de su *Corpus Hippocraticum* que "lo esencial de una sustancia es la proporción entre la dosis (cantidad) activa y la dosis (cantidad) letal, pues sólo la cantidad distingue el remedio del veneno". Dioscórides (siglo I dC) observó, y así dejó constancia en su *De Materia Medica*, que muchos venenos producían síntomas parecidos a ciertas enfermedades. Los griegos eran conocedores de sales (salitre, potasa), arsénico, mercurio, cicuta y otros venenos. En la terminología médica hipocrática una misma palabra indicaba el fármaco (remedio) y el veneno (tóxico): pharmákon. Únicamente la cantidad (dosis) establecía, y establece en muchos casos, la diferencia, entre la supuesta curación y la muerte causada por una dosis (letal).

Circunstancia que, Isidoro, considera cuando se refiere a los venenos de las serpientes (véase más adelante): "Con la víbora se preparan unas drogas medicinales (medicamentos) que los griegos llaman *theriakoi*" (Etym XII, 4.11). Es decir, se requiere la elaboración por parte de un conocedor experimentado (el boticario del futuro), en el conocimiento y manejo de las sustancias y las cantidades precisas, que no alcanzaran los niveles tóxicos. Entonces hablamos de medicamentos.

El texto base utilizado en el presente documento es *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*¹⁵⁸, (BAC, 2009), de los autores J. Oroz y M.A. Marcos, con una preclara Introducción de M.C. Díaz y Díaz. Como ya se ha afirmado en la reflexión de Julián Marías, *Las Etimologías* abarcan veinte libros o capítulos, en el lenguaje actual, a los que haremos referencia, siguiendo la pauta habitual

¹⁵⁸ Oroz Reta, J., Marcos Casquero, M.A., San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

de indicación del libro y los puntos correspondientes de localización de los textos citados. Una visión amplia de la vida y la obra del santo erudito hispalense, recién se ha publicado por la Universidad de Sevilla, con el sugestivo título de *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*¹⁵⁹, obra a la que remitimos a los lectores interesados.

El libro IV, de los veinte que componen las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla, está dedicado a la Medicina, con parte de la Farmacia. Está considerado como la primera enciclopedia temática de medicina de la Historia de Occidente. Básicamente, el Doctor Hispalense nos transmite la esencia de la Medicina hipocrática. No obstante, es conveniente advertir que en otros libros de la magna obra isidoriana encontramos asuntos relacionados con las cuestiones médicas y farmacéuticas, especialmente, en relación con los venenos y antídotos, escritos de los libros XII ('Acerca de los animales', serpientes, arañas, tarántulas, por ejemplos), XVI ('Acerca de las piedras y los metales', algunos metales, como el mercurio, por ejemplo), XVII ('Sobre la agricultura', venenos contenidos en las plantas).

En la Antigüedad, el mundo vegetal ya ofrecía una extraordinaria variedad de fuentes venenosas: beleño, estramonio, belladona, acónito, cicuta, opio, tejo, nuez vómica, mandrágora, etc. Fuentes vegetales naturales de las que se extraían numerosas sustancias químicas, las que muy posteriormente se bautizaron con el nombre de alcaloides (morfina, codeína, heroína, cocaína, estricnina, escopolamina, hiosciamina, etc., etc.), algunas incluidas y explicadas, con mayor o menor extensión, en la obra isidoriana (*Etimologías*).

Nuestro autor de la Hispania visigoda propone la siguiente etimología: "El tejo (*taxus*) es un árbol venenoso; de aquí la denominación de 'tóxicos' que se les da a los venenos" (*Ethym XVII, 7.40*). En otro punto también escribe algo parecido: "Hay un veneno que se llama 'tóxico' porque se extrae del árbol denominado *taxus* (tejo), especialmente abundante en Cantabria" (*Ethym XVII, 9.25*). Podemos suponer que se refiere al *Taxus baccato*, singular representante europeo de la especie, considerado árbol sagrado para los celtas, que lo utilizaron de dos maneras: extracción cuidadosa de la corteza de

¹⁵⁹ Sánchez Herrero, J. (Coordinador), *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*. Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018.

una sustancia venenosa usada contra los enemigos y construcción de potentes armas defensivas (arcos y flechas). El mismo Isidoro testimonia este último aspecto: “Con su madera, los partos y otros pueblos confeccionan arcos” (*Etym* XVII, 7.40).

En la actualidad, de la corteza del tejo del Pacífico (*Taxus brevifolia*), el alcaloide extraído, y denominado paclitaxel, se emplea como fármaco antitumoral contra el cáncer de mama, ovario y pulmón (algunos tipos) y otros. El nombre registrado del medicamento, Taxol® (paclitaxel, 30mg/5ml, inyectable), indudablemente recuerda el referido por el sabio hispalense.

No obstante, Isidoro, generaliza, un tanto, el nombre de las plantas venenosas: "Acone es un puerto de Bitinia tan famoso por la abundancia de sus hierbas perjudiciales, que, a partir de su nombre, se conocen como 'acónitos' a las plantas venenosas" (*Etym* XVII, 9.25). *Aconitum* deriva del griego akóniton, literalmente planta venenosa. Los acónitos pertenecen a la familia de las *Ranunculaceae*, cuyos alcaloides, localizados principalmente en las raíces (aconitina), son extraordinariamente tóxicos y utilizados a lo largo de la Historia.

En las Etimologías, Isidoro, describe unas 300 plantas medicinales, tomando como fuentes antiguas el *Dioscórides (De Materia Medica)* y la parte botánica de la *Naturalis Historiae* de Plinio el Viejo. Remito a los lectores interesados a mi libro *De la Farmacia en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*¹⁶⁰, publicado por la Fundación Farmacéutica Avenzoar y Colegio de Farmacéuticos de Sevilla, para una perspectiva más amplia de la farmacia y las plantas medicinales.

Esto dice Isidoro: “La más antigua medicina utilizaba solamente hierbas y jugos de plantas. Así empezó la práctica médica a la que se incorporaría después el empleo de la lanceta y de medicamentos de todo tipo” (*Etym* IV, 9.4). Consecuencia de ello las referencias, también, a las plantas venenosas son frecuentes y como muestra de inicio una descripción extensa que sitúa en la isla de Cerdeña: “Sardo (*Sardus*), hijo de Hércules, salió de

¹⁶⁰ Herrera Carranza, J., *De la Farmacia en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla*. Sevilla, Fundación Farmacéutica Avenzoar y Colegio Oficial de Farmacéuticos de Sevilla, 2014.

Libia acompañado de una gran muchedumbre y ocupó Cerdeña (*Sardinia*), isla a la que le dio un nombre derivado del suyo. (...). En ella no se crían ni serpientes ni lobos, sino únicamente la tarántula, animal diminuto, pero pernicioso para el hombre. Tampoco nace en la isla veneno alguno, si exceptuamos una hierba mencionada por numerosos escritores y poetas y parecida al toronjil, que contrae el rictus de las personas y las mata, con un gesto como si estuvieran riendo” (*Etym XIV*, 6.39-40).

Isidoro alude en el pasaje anterior a la sardonía, hierba sardónica o apio de la risa (*Ranunculus sceleratus*), descrita por Dioscórides, muy abundante en la isla de Cerdeña, cuya característica más llamativa consiste en provocar una contracción involuntaria de los músculos risorios (rictus de la risa), que origina un aspecto facial semejante a una risa forzada (sin ganas) y, de ahí, la expresión acuñada de ‘risa sardónica’. En medicina se dice que una persona presenta risa sardónica cuando sufre una contracción fuerte de los músculos de la cara que se asemeja a la risa, en realidad una risa falsa. El toronjil (menta melisa o limoncillo), que menciona Isidoro, debe corresponder a la *Melissa officinalis*, muy presente en todas las regiones mediterráneas.

Veamos lo que nos dice, seguidamente, sobre el opio y la adormidera, de obligada inclusión en esta presentación: "La adormidera es una planta que produce sueño. De ella dice Virgilio: ‘... las adormideras, impregnadas del sueño que produce el Leteo’, pues induce el sueño a los que están débiles. Hay una especie de uso ordinario; y otra silvestre, de la que fluye un jugo al que llaman opio" (*Etym XVII*, 9.31). Dioscórides describió el opio como una sustancia que “quita el dolor, mitiga la tos, refrena los flujos estomacales y se aplica a quienes dormir no pueden”.

“La adormidera es una planta que induce sueño”, es decir, referencia a los efectos estupefacientes (psicotrópicos, narcóticos) de los opiáceos. La morfina es el prototipo por excelencia de las sustancias estupefacientes, además de la molécula, o principio activo, con la que se compara cualquier medicamento de alto nivel para el tratamiento del dolor, agudo o crónico, intenso.

La adormidera (*Papaver somniferum*) es muy parecida a la amapola común. Isidoro cita en las Etimologías una fórmula de adormidera: “Lo

mismo que el *diacodión*, que se prepara con la kódeia, es decir, con la adormidera” (*Etym* IV, 9.9). *Kódeia* es una voz griega que significa ‘cabeza o cápsula de adormidera’. En este contexto, es digno de mencionarse que, con el nombre de *Diacodión* (o *Diacodón*), durante largo tiempo, y hasta bien entrado el siglo XX, estuvo vigente una fórmula farmacéutica líquida (‘electuario cuya base eran las cabezas de adormidera’), incluida en los formularios oficiales (véase recuadro), a base de adormidera, por su contenido, precisamente, en los alcaloides morfina y codeína (metilmorfina), dos principales de la veintena que contiene el opio. *Diacodión* es un vocablo (en desuso) que está registrado en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, con el significado de ‘jarabe de adormidera’.

La *kódeia*, citada por Isidoro en las *Etimologías*, dio lugar muy posteriormente al nombre de la codeína, literalmente compuesto derivado de la cabeza o cápsula de la adormidera. El nombre fue propuesto, y aceptado, por el químico francés Pierre Jean Robiquet, en 1832, investigador que aisló la codeína del opio. Bien entendido que numerosos autores y escritores de la Antigüedad se ocuparon de la adormidera, entre ellos, Homero, Hipócrates, Plinio el Viejo, Dioscórides, Teofrastos, Gayo Valerio Cátulo y algunos más.

En el recuadro adjunto se ofrece una formulación de *Diacodón* (*Diacodión*), según la Farmacopea Matritense, editada en Madrid (1823), como ejemplo de lo comentado.

Más que interesante es la mención a la mandrágora (*Mandragora autumnalis*), mencionada en la Biblia (Génesis XXX: 14-16 y *Cantar de los Cantares* VII: 13), por sus propiedades fecundante, cargada de historia, por tanto, también entre el rito, la magia, el hechizo y el temor. “Los poetas le dan el calificativo de *anthropómorphos*, porque su raíz adopta la figura de un hombre” (*Etym* XVII, 9.30). Y en esta percepción descansa la vieja leyenda que se ha tejido a lo largo de los siglos. El legado antiguo describe a la mandrágora como una planta que “adormece el primer día y vuelve loco el segundo”. El reputado médico español renacentista, Andrés Laguna, afirmó que “la mandrágora ofende principalmente al cerebro, templo y domicilio del alma”. Su alcaloide más destacado es la atropina y en menor medida escopolamina e hiosciamina.

FARMACOPEA

MATRITENSE

EN CASTELLANO.



MADRID:

IMPRENTA CALLE DE LA GREDÁ, POR D. COSME MARTÍNEZ,
1823.

Con todo, fijémonos, siguiendo la transmisión isidoriana, en sus otras virtudes, incluidas las medicinales, en este caso como anestésico. "Denominase así a la *mandrágora* por el olor suave de su fruto, que tiene el tamaño de una manzana 'matiana'. Por ello los latinos la denominan 'manzana de tierra' (*Malum terrae*). (...). Su corteza, mezclada con vino, se da de beber a aquellos cuyo cuerpo es preciso intervenir quirúrgicamente, a fin de que, sumidos en el sopor, no sientan el dolor de la operación" (Etym XVII, 9.30). En el libro IV (Medicina) de las *Etimologías*, un punto trata de los instrumentos quirúrgicos.

Un pasaje especialmente interesante de los venenos relatado por el erudito Isidoro es el que se refiere al beleño (familia de las solanáceas), descrito previamente por Plinio el Viejo, *Hyoscyamus niger*, (del griego 'haba de cerdo', por un fragmento narrado en la *Odisea*). Se trata de una planta bien documentada desde tiempos muy remotos. El contenido en varios alcaloides tropánicos (hiosciamina, escopolamina y atropina) explican las propiedades farmacológicas y su empleo venenoso, como narcótico, entre otros efectos. La descripción isidoriana de la intoxicación humana es magistral, incluyendo la consideración final de la pérdida, tras ingestión oral de dosis suficiente, de

JARABE DE DIACODON.

JARABE DE ADORMIDERAS BLANCAS. F. E.

- R. *De las cabezas de adormideras blancas, sin semilla, secas y machacadas*..... diez y seis onzas,
De agua tibia..... veinte libras.

Se echan en una vasija de barro vidriada y despues de doce horas se cuece hasta que quede en la tercera parte; se cuece la esprimiéndolo fuertemente y se añade

- De azucar blanca*..... cuatro libras,
De agua lo que se quicra.

(181)

Se hace el jarabe segun arte con clara de huevo batida en agua.
Tiene las mismas virtudes que el anterior, pero no en tan alto grado.

Dosis: la misma que la del anterior.

conciencia del sujeto (nivel de obnubilación) y la alienación mental (anulación de la voluntad de la persona intoxicada):

"El beleño es denominado *hyoscyamos* por los griegos, y 'hierba *calicularis* por los latinos, porque sus cálices presentan la figura de una copa como la de la granada, cuyos bordes están serrados y contienen en su interior unas semillas semejantes a las de la adormidera. Esta planta se conoce también como insana, porque su empleo es peligroso: si se toma en bebedizo o se come, perturba la mente o la obnubila, como cuando se tiene sueño. La gente lo llama *milimindrum*, porque provoca la alienación de la mente" (*Ethym* XVII, 9.41).

En la actualidad la burundanga (escopolamina) se usa maliciosamente como "droga de sumisión química", para mermar drásticamente y violentamente la voluntad de la persona que se desea someter y, en otro tiempo, los nazis la emplearon, bajo administración de un preparado *ad hoc*, como "suero de la verdad", en clara maniobra forzada de extraer información de los enemigos capturados. Una de las manifestaciones más llamativa es la amnesia retrógrada o selectiva que provoca.

No obstante, también encontramos, en las consideraciones isidorianas sobre los venenos, los matices entre las especies vegetales comestibles, en este caso, para el ganado doméstico: "La alfalfa (*medica*), la veza (*vicia*) y la algarroba (*eryum*) son los mejores forrajes. (...). La algarroba (*eryum*) toma su nombre del griego, pues en este idioma la llaman *órobos*. Y es que, siendo dañina para algunos animales, en cambio engorda a los bueyes" (*Ethym* XVII, 4.11).

El libro XII de las Etimologías, ya mencionado, trata de los animales y el punto 4 de las serpientes, "todas dañinas y venenosas", en el decir del Doctor egregius. Se muestra un resumen. En efecto: "La serpiente recibe su nombre de que se desliza (*serpere*) por lugares intrincados, nunca por caminos abiertos; y reptan apoyándose en sus diminutas escamas. (...), reptan con su vientre y su pecho. De ellas existen tantos venenos cuantas clases de serpientes hay; tantas dañinas cuantas son las especies que existen; y tantos dolores cuantos son sus colores". Bastante rotundo en su consideración general acerca de las serpientes. No obstante, en un párrafo anterior ya dejamos constancia: "Con la víbora se preparan unas drogas medicinales (medicamentos) que los griegos llaman *theriakoi*".

Y, en relación con la anterior aseveración, es oportuno decir que han tenido que transcurrir muchos siglos hasta disponer en la actualidad del primer fármaco efectivo extraído de una serpiente. En efecto, en 1980 la FDA (Food and Drug Administration, norteamericana) aprobó, con el nombre de captopril (captoprilo, en España), una molécula de acción antihipertensiva, originalmente sacada de la serpiente brasileña *Bothrops jararacá*, aunque hoy ya se obtiene en el laboratorio farmacéutico por síntesis química. Un fármaco que inauguró una nueva serie novedosa de medicamentos antihipertensivos que han beneficiado grandemente a la Humanidad.

También se muestra categórico nuestro sabio medieval al afirmar: "En las cualidades naturales, comunes a nosotros y a los animales irracionales, la serpiente nos aventaja por una cierta vivacidad de sus sentidos".

Con todo, también se extiende en los pormenores y detalles de algunas especies serpenteantes (breve resumen): "El *áspid* debe su nombre a que inyecta e inyecta veneno cuando muerde. Los griegos al veneno lo llaman *ióis*, y de ahí el nombre de *áspis*, porque causa la muerte con su venenosa mordedura. Hay diversas clases y especies de áspides, del mismo modo que también son diferentes sus grados de nocividad. (...). La *dipsas* es una clase de áspid que en latín se conoce como *sítula*, porque al que ha mordido muere de sed. La *hypnalis* es otra clase de áspid así llamada porque mata produciendo sueño. Esta es la que aplicó Cleopatra, y así encontró la muerte como si se quedara dormida. Otro tipo de áspid es la *haemorrois*, que produce sudor de sangre al que ha mordido, hasta el punto de que se le vacían las venas, en las que late la vida, que pierde junto con la sangre. (...). La *hydra* es una serpiente de múltiples cabezas, como la que existió en la laguna de Lerna, en la provincia de Arcadia. (...). La *natrix* es una serpiente que infecciona el agua con su veneno. Cualquiera que sea la fuente en la que se halle la envenena con su ponzoña. (...). Y a la *centupeda*, por la cantidad de sus pies". En las *Etimologías*, Isidoro, describe unas 25 especies de serpientes.

Retomamos la *hypnalis*, la que aplicó Cleopatra. Isidoro sigue las fuentes romanas, cuyo más destacado representante es Plutarco, al considerar que su muerte fue un suicidio, causado por una mordedura de serpiente venenosa, del tipo áspid. No obstante, sin entrar en un debate detenido, que no encaja en el presente artículo, en 2010, el historiador alemán Christoph

Schaefer, tras un fundado estudio y consultas con toxicólogos, propuso la idea de que la reina del Antiguo Egipto, Cleopatra, murió por la ingestión de una mezcla mortal de venenos que contenía cicuta, acónito y opio y no por la mordedura de una serpiente.

También dice que la *haemorrhoids* “produce sudor de sangre”. Los venenos de estas serpientes (áspides) actúan, a tenor de las moléculas tóxicas, de naturaleza proteica, de sus glándulas, por diversos mecanismos, que pueden variar de unas especies a otras: neurotóxico, cardiotoxico, citotóxico, hemotóxico, etc. Con relación a la hemotoxicidad se sabe que algunas víboras, tras la inoculación del veneno, provocan necrosis hemorrágica y trastornos de la coagulación de la sangre, entre otros efectos nocivos (“sudor de sangre”).

Mucho más se podría añadir de reptiles venenosos, aunque para finalizar este apartado, una breve referencia descriptiva de la *salamandra*: "La salamandra es el más venenoso entre todos los animales de su especie, pues los demás causan daño a personas aisladas, mientras que éste mata al mismo tiempo a muchas. Así, si trepa a un árbol, infecciona con su veneno todos sus frutos, de manera que produce la muerte de todos cuantos los coman. Del mismo modo, cuando cae en un pozo, la potencia de su veneno pone fin a la vida de los que beban" (*Etym XII*, 4.36).

Isidoro, más adelante, en otros párrafos, nos deja testimonio escrito de cómo actúan los venenos de las serpientes (resumen): "Los venenos que son gélidos y fríos por naturaleza, atraen hacia sí el calor del cuerpo; (...). De ahí que, cuando uno es mordido por una serpiente, en un primer momento se queda como embotado, y después, cuando la ponzoña en él se ha calentado, acaba con la vida del hombre. Se llama así al veneno porque corre al través de las venas: la ponzoña inoculada corre por las venas impulsada por el movimiento mismo del cuerpo y provoca la muerte. Por eso, el veneno no puede causar daño más que cuando llega a la sangre del hombre" (*Etym XII*, 4. 41).

Lógicamente, los antídotos están presentes y analizados en la obra isidoriana. Son importantes en la Medicina (libro IV). "Toda curación comporta el empleo de elementos contrarios o semejantes. (...). En efecto, lo que en griego se dice 'antídoto' viene a significar, para un latino, 'contraveneno', ya que, de acuerdo con el criterio médico, las enfermedades se sanan

por lo contrario". (...). La *tiriaca* es un antídoto a partir de ponzoña de serpientes que contrarresta otros venenos, de manera que un mal con otro se sana" (*Etym* IV, 9.5-8).

En la vida vegetal abundan los antídotos, a tenor de lo que nos transmite el doctor Isidoro. Mediterráneo es el limonero, que considera antídoto del veneno: "El limonero (*medica arbor*), (...). Los griegos lo denominan *kedró-melon*, y los latinos, *citria*, porque su fruto y sus hojas expanden un olor a cedro. Su fruta es un antídoto contra los venenos" (*Etym* XVII, 7.8). Otra muestra: "Los griegos conocen como rábano (*raphanus*) lo que nosotros llamamos raíz (*radix*), porque está todo él enterrado, (...). Cuando uno ha impregnado sus manos con las semillas maceradas de esta planta, puede tocar sin peligro algunos las serpientes. (...). En la comida es, asimismo, un antídoto contra los venenos" (*Etym* XVII, 10.10).

Y, a región seguido, continúa con la posibilidad de utilizar ciertos antídotos con carácter preventivo: "Ahora bien, los rábanos, las nueces, los altramuces, el limón y el apio son efectivos contra el veneno que se va a ingerir, pero no contra el que ya se ha ingerido. Por ello, entre los antiguos, se solían servir a la mesa estos productos antes de comenzar la comida".

Sobre las hortalizas olorosas: "El apio recibe este nombre porque antaño se coronaba con él el *ápex*, la cabeza, de los triunfadores. El primero que coronó su cabeza con esta planta fue Hércules. Y es que cubrían su cabeza de hojas de álamo, de acebuche o de apio. Sus raíces son un eficaz antídoto contra los venenos. A su especie pertenecen el *petroselinon*, el *hipposelinon* y el *oleoselinon*. El petroselinon (perejil) se denomina así por su semejanza con el apio, y por nacer en pedregales y abruptas montañas. (...); *selinon* es el nombre griego del apio. El macedonio es el mejor y más apreciado, teniendo un gusto suave y un olor aromático" (*Etym* XVII, 11.1-2).

De la 'cebolla albarrana' manifiesta que es venenosa, empero, "acerca de ella, la superstición de los paganos dice que, si se cuelga entera de la puerta de la casa, aleja todas las calamidades" (*Etym* XVII, 9.85).

Ahora bien, el nogal requiere una lectura detenida: "El nogal (*nux*) se llama así porque su sombra o las gotas que destilan sus hojas son nocivas

(*nocere*) para los árboles que se encuentran próximos a él. Los latinos lo conocen también con el nombre de iuglans, como si se dijera *Iovis glans* (bellota de Júpiter), pues estuvo consagrado a Júpiter. La virtud de sus frutos es tan poderosa que, introducido entre una comida sospechosa a base de hierbas o de hongos, elimina todo cuanto de venenoso pueda haber en ella, apoderándose de ello y aniquilándolo” (*Etym XVII*, 7.21).

Como también observa el comportamiento de la comadreja: "La ruda es una planta muy ardorosa. Hay una especie silvestre, de sabor bastante amargo. Pero ésta y la cultivada son muy ardorosas. La comadreja nos demuestra que esta planta es un antídoto contra los venenos, pues antes de combatir contra una serpiente se inmuniza comiendo esta planta" (*Etym XVII*, 11.8).

Del diamante (punto Gemas cristalinas) dice, entre otras consideraciones: " No se ve domeñado por materia alguna, ni siquiera por el hierro y el fuego; tampoco se calienta nunca. Por ello recibió el nombre de *adamans*, que, traducido del griego, significa 'fuerza indomable'. (...). Se dice también que, a semejanza del *electron*, descubre los venenos, disipa los vanos temores y resiste a los artificios maléficos" (*Etym XVI*, 13. 2-3).

Además de los venenos propios de las plantas y de los animales comentados, también están presentes en las *Etimologías* algunas sustancias inertes (minerales, metales) que causan daño, verbigracia, el mercurio, una auténtica lección isidoriana, además, de metalurgia: "El *argentum vivum* (azogue) debe su nombre a que corroe el material de los recipientes en los que se deposita. Se le califica también de 'líquido' porque es fluido. Se encuentra sobre todo en las minas, aunque también en los hornos donde se funde la plata, adherido al techo por condensación de pequeñas gotas; e incluso, a menudo, en el estiércol más viejo de las cloacas y en el légamo de los pozos. Se extrae, asimismo, del cinabrio, que se coloca en un recipiente de hierro recubierto por una tapadera de barro; después de bien sellada la vasija, se colocan en torno a ella carbones encendidos, y así, el mercurio comienza a destilarse del cinabrio. Sin azogue no puede dorarse ni la plata ni el cobre. Es tan enorme su solidez, (...). De donde se concluye que no es el peso a lo que cede, sino a la naturaleza. Se conserva mejor en vasos de vidrio, ya que perfora cualquier otro material. Dado a beber, causa la **muerte** (negrita propia) debido a su densidad" (*Etym XVI*, 19. 2-3).

La Organización Mundial de la Salud considera que el mercurio es una de las diez sustancias químicas tóxicas más preocupantes de salud pública. La exposición al mercurio, incluso en cantidades mínimas, se considera extremadamente peligrosa. Basta recordar que en abril de 2014 entró en vigor la directiva de la Unión Europea por la que se prohibía la comercialización y distribución de los clásicos termómetros de mercurio, que tan familiares fueron en nuestros hogares.

En la actualidad, el mercurio, como metilmercurio (forma muy tóxica), está presente (hecho altamente preocupante) en las grades especies de pescado azul (atún, pez espada, emperador) de consumo humano; también en algunos mariscos. Las autoridades sanitarias (Agencia Española de Seguridad Alimentaria) llaman la atención sobre este aspecto que puede causar daño serio, a largo plazo, si el mercurio se ingiere en cantidades no recomendadas y de forma continuada. Lógicamente no es objeto del presente trabajo exponer detalladamente esta problemática de salud pública, pero sí dejar constancia, en línea con lo tratado, de las alertas de seguridad alimentaria que aconsejan precaución especial hacia los niños y mujeres embarazadas, como grupos más expuestos y sensibles. En caso de duda es preferible el consumo de peces de talla pequeña (acumulan menor cantidad de mercurio).

Como broche final del presente trabajo ofrezco la brillante reflexión del sabio hispalense, Isidoro, sobre el agua que siempre debe ser sana y salvable (fuente de vida):

“Decimos que el agua para beber debe ser reciente, no siendo conveniente el agua añeja –al contrario de lo que sucede con el vino–, sino que ha de estar poco antes tomada del río, de la fuente o del pozo; y es que el agua vieja se vuelve fétida” (Etym XX, 3.1).

Es decir, hace más de mil quinientos años este extraordinario erudito medieval ya se toma muy en serio, incluso, la medicina preventiva, la salud pública y las medidas higiénicas más básicas y elementales.

“BREVES APUNTES SOBRE LA ARQUEOLOGÍA DE LA SEVILLA ROMANA”

José Beltrán Fortes

Catedrático de Arqueología y Director de la Editoria
de la Universidad de Sevilla

El más completo estudio sobre la arqueología de la Sevilla romana ha sido la tesis doctoral de Daniel González Acuña, defendida en la Universidad de Sevilla en 2008 (González Acuña, 2008) y luego publicada en formato de libro, como premio de la Fundación Focus-Abengoa (González Acuña, 2011), así como la más actualizada síntesis arqueológica sobre ese período de la ciudad, que es el que nos interesa ahora, se encuentra recogida en el libro editado por la editorial Universidad de Sevilla bajo el título *Sevilla Arqueológica* (Beltrán y Rodríguez, 2018; *cfr.*, Beltrán, González y Ordóñez, 2005; Beltrán, 2010, 2012, y en prensa), donde también se pasa revista al precedente período de la Protohistoria, fenicio y turdetano (Escacena, 2018; García Fernández, 2018), así como a los siguientes de la Tardoantigüedad (García Vargas, 2018; *cfr.*, Id., 2012) y el período medieval islámico o andalusí (Domínguez Berenjano, 2018), hasta la conquista cristiana por Fernando III de Castilla, el Santo, en 1248. Precisamente en esa monografía se hace referencia al episodio histórico que marca el inicio de la presencia humana en el lugar donde se asienta la actual ciudad de Sevilla, en concreto, en el Patio de Banderas de los Reales Alcázares; así, en las excavaciones llevadas a cabo por Miguel Ángel Tabales y su equipo se han documentado niveles de ocupación desde el Bronce Final, en el siglo IX a.C., con una secuencia estratigráfica documentada hasta época visigoda (Tabales, 2018a y 2018b; *cfr.*, Tabales, 2015; Tabales y García, 2021).

La ciudad turdetana, *Spal*, entra en la órbita de Roma a fines del siglo III a.C., en el marco de la II Guerra Púnica, arrastrada por el enfrentamiento de los cartagineses, liderados por Aníbal, y los romanos. Tras la victoria y la constitución de la *provincia Hispania Ulterior*, en el 197 a.C., la ya nominada como *Hispalis* se convierte en una de las *urbes* más importantes, especialmente por su posición estratégica, muy próxima a la antigua desembocadura del río

Guadalquivir o *Baetis* en el entonces llamado *Lacus Ligustinus*, que se producía realmente a la altura de las actuales Coria del Río –la *Caura* romana– y Dos Hermanas –en el yacimiento de Torre de los Herberos, donde se localiza la ciudad de *Oripo*–; ello justifica también la importancia de sus astilleros en época romana, en una tradición que se mantendrá en épocas medieval y moderna. Por otro lado, constituía la cabeza de puente para la navegación fluvial remontando el río, que era la principal vía de transporte y, en gran medida, articulador del territorio provincial. Los acontecimientos históricos, en especial los enfrentamientos de las guerras civiles, determinan la *eductio* de una *colonia* en época de César, llevada a cabo seguramente por el entonces gobernador de la *Vlterior*; Cayo Asinio Polión, y acrecentada por Augusto: la *colonia Romula* (Caballos, 2017).

Hispalis/colonia Romula fue, pues, en su historia romana un enclave muy importante, que llega a ser capital del conventus Hispalensis tras la reforma administrativa de Augusto, así como una de *urbs-bisagra* entre el ámbito marítimo (a través del citado *lacus Ligustinus*) y el territorio interior, en el marco de un paleopaisaje muy diferente del actual y que también fue cambiante en la antigüedad. Ello afectó bastante al asentamiento hispalense, localizado en el extremo SO de un alargado promontorio que se conformaba conformada en las terrazas del río, en la vertiente izquierda, delimitado por la confluencia del río Guadalquivir (al oeste) y el arroyo Tagarete, su afluente (al este); por su elevación estaba protegida de las inundaciones periódicas del río y permitió el asentamiento humano. Según han demostrado los estudios de Francisco Borja y su equipo (Borja, 2018; cfr., Barral 2004), el Guadalquivir discurría en época antigua mucho más al este de su trazado actual, marcando una línea de norte a sur, grosso modo, desde las actuales Alameda de Hércules hasta la Avenida de la Constitución –no era este, pues, un “segundo cauce del río”, como se pensaba tradicionalmente–, pero que fluctuó progresivamente hacia el oeste. También al sur de Sevilla el paisaje fue cambiando de manera drástica, debido a la colmatación del antiguo *lacus Ligustinus* por las aportaciones fluviales del Guadalquivir y la formación de una barra litoral frente a Sanlúcar de Barrameda, lo que dio lugar a un paisaje de brazos secundarios del río, con mayor navegabilidad en mareas altas, y esteros, algunos de ellos muy profundos, como describe Estrabón de Amasia en su obra geográfica. En época moderna llegaremos al actual paisaje de marismas, que ocupa lo que fue aquel gran golfo (*mare internum*) que existía en épocas pretéritas del holoceno medio,

hacia 6.500 años antes de nuestra era, y que daría paso al citado *lacus Ligustinus* en época romana.

Por otro lado, el cambio del trazado del Guadalquivir hacia el oeste a la altura de Sevilla, ya indicado, ocasionará cambios en la morfología urbana en época antigua (Borja y García Vargas, 2020), a la vez que permitirá la expansión de la ciudad hacia el oeste en época medieval, tal como delimitaban las murallas islámicas de época almorávide-almohade (Collantes, 2020). También la tradición asignaba erróneamente la construcción de este imponente recinto amurallado islámico a los romanos, en concreto a Julio César (Cano, Loza y Pazos, 1987), tal como se plasma en una inscripción que, actualmente, se encuentra empotrada en una de las fachadas del comienzo de la avenida de la Constitución, en la esquina con la calle Maese Pérez: *Hércules me edificó, Julio César me cercó de muros y torres altas...*

Realmente el conocimiento histórico-arqueológico de la Sevilla romana se ha visto siempre –hasta fechas relativamente recientes– condicionado por el peso de la tradición anticuaria, que bebe sus orígenes en el mundo medieval y que se plasma en edad moderna, con las primeras historias de Sevilla de la edad Moderna, como ocurre con las de Luis de Peraza, Pablo Espinosa de los Monteros o Rodrigo Caro (Beltrán, 2018). Precisamente las referencias contenidas en la famosa obra de este último, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla y Chorographia de su convento iuridico o antigua Chancilleria*, editada en la misma ciudad de Sevilla en 1634, son destacadas y marcan durante un largo período de tiempo el estudio de la antigüedad hispalense; su autor, siguiendo el modelo de humanistas italianos, intenta identificar los hitos urbanos de la Sevilla romana: el Capitolio bajo la Catedral, el pretorio extramuros de la muralla medieval, al NE, o el templo de Hércules en la zona del Arenal (González Acuña, 2005). Todas aquellas localizaciones eran erróneas, ya que los restos romanos emergentes en la ciudad de su época eran muy escasos –algo que se ha mantenido también con posterioridad, debido a que el gran desarrollo urbano de la urbe en época medieval (Collantes, 2020) había “engullido” en gran medida los restos antiguos, cuanto a la falta de un conocimiento científico adecuado para la época. Por el contrario, la pujanza que la obra de R. Caro mantuvo en el tiempo se basó en la tardanza en desarrollarse en Sevilla una actividad arqueológica como tal. De *facto*, la primera excavación arqueológica que se lleva a cabo en la ciudad fue en 1944,

realizada por Francisco Collantes de Terán en la calle Cuesta del Rosario, en esquina con calle Galindo, donde localizó unas termas, aunque su publicación, en el marco de la realización de su tesis doctoral, se llevó a cabo casi 30 años después (Collantes, 1977).

En esa obra Francisco Collantes delimitó el recinto amurallado romano, diferenciado del medieval, mientras que Antonio Blanco (1976) propuso el trazado de las dos vías principales, con la localización del foro en el entorno de la plaza de la Alfalfa, así como la existencia de un segundo foro portuario en el entorno de la Catedral. En la década de 1980 y comienzos de la siguiente, Juan Campos avanzó en las propuestas urbanísticas, al considerar que en *Hispalis* existió un foro republicano, situado en el ámbito de la calle Mármoles –donde se conservarían las columnas del templo–, que sería sustituido en época imperial, con la constitución de la colonia y la ampliación del recinto urbano, por otro foro localizado entre la plaza de la Pescadería –la plaza forense– y la iglesia del Salvador –la basílica forense– (Campos, 1986, 1989 y 1993; *cf.*, Campos y González, 1987). Parecía haberse llegado a una solución satisfactoria para la interpretación del esquema urbano romano y su evolución, pero el desarrollo posterior de la arqueología urbana lo ha desmontado completamente.

Así, podemos referirnos a las críticas planteadas por Ignacio Rodríguez Temiño a las propuestas para la *Hispalis* republicana (Rodríguez Temiño, 1991) o bien a la propuesta de Ramón Corzo Sánchez sobre el desarrollo urbanístico de la ciudad, con interesantes aportaciones sobre su paleotopografía (Corzo 1991 y 1997), un aspecto que debería ser tenido muy en cuenta, pero sobresalen los resultados incluidos en la monografía ya citada de González Acuña (2011). En primer lugar, debemos asumir el hecho de que no hay datos arqueológicos para sustentar la hipótesis de la existencia del “foro portuario”; además, del “foro republicano” de calle Mármoles tampoco existen testimonios claros y, especialmente, ello ocurre con el pretendido “foro imperial”, sobre todo, a raíz de los resultados de las excavaciones de la basílica del Salvador y de la constancia de un gran depósito acuático de tres naves, quizás el *castellum* aquae de un acueducto de inicios del siglo II d.C., en la plaza de la Pescadería (García García, 2018). Debe concluirse como más probable, por tanto, que el núcleo forense debió estar situado durante toda la época romana en el entorno de la calle Mármoles, sin datos para poder man-

tener aquella sustitución aducida en los trabajos de J. Campos hacia una zona más al norte, en el momento en que la ciudad debió crecer sustancialmente a raíz de la constitución de la nueva colonia. Hoy sabemos que la localización de las enormes columnas de calle Mármoles, de fustes monolíticos de granito egipcio “del foro” –junto a los otros dos que fueron trasladados en el siglo XVI a la Alameda de Hércules, estando rematados por estatuas modernas que representan a Hércules y a César –, corresponden realmente a una reutilización que conforma un ambiente porticado, mientras que originalmente pudieron pertenecer, como hipótesis, al pórtico frontal de un gran templo (Márquez, 2003). Por otro lado, se ha dicho que ese pórtico sería de momentos tardoantiguos (s. VI d.C.) y formaría parte del posible complejo episcopal de la Sevilla cristiana.

También se ha puesto en duda el trazado de la muralla romana establecido en los trabajos citados del último cuarto del siglo XX, ante el hecho de que se basaban en simples indicios o noticias muy antiguas, sin comprobación arqueológica. Así, solo se ha documentado un posible tramo murario en la parte septentrional de la ciudad antigua, al norte del solar del mercado de La Encarnación, pero que no fue excavado, pues correspondió al momento de la construcción de la pantalla perimetral de la obra para impedir la inundación de la construcción subterránea; por ello, no podemos asegurar si se trataba de un tramo de época altoimperial o tardoimperial (González Acuña, 2011: 49-70). Ese tramo presenta una orientación SO-NE, que ha llevado a plantear una planta más rectangular de la ciudad romana, eliminando aquel trazado triangular de este sector que delimitó F. Collantes y había sido aceptado desde entonces (para época tardoantigua: García Vargas, 2018). Por el contrario, la principal novedad en este sentido la supone la localización y excavación de un importante tramo murario en el sector occidental, en concreto, en un solar de la plaza de San Francisco; aún no se ha llevado a cabo la publicación definitiva y solo hay noticias en la prensa, que indican una datación de su construcción en el siglo III d.C., por lo que para su excavador, Álvaro Jiménez Sancho, correspondería a una ampliación del recinto urbano en ese momento hacia el oeste, propiciado por la retirada paulatina de las aguas fluviales, a las que ya nos referimos al inicio.

En ese panorama la arqueología romana de época romana tiene, como sus dos hitos más destacados, los resultados de las excavaciones –re-

feridas— de La Encarnación y del Patio de Banderas. En la primera intervención se ha corroborado que el sector tuvo un uso artesanal previo a la construcción de un barrio de casas o *domus* construidas desde fines del siglo I d.C. con un uso continuado durante toda la antigüedad. La construcción de la obra moderna, con la cubierta de las denominadas popularmente como “las setas”, con el mercado y la cripta arqueológica (*Antiquarium*), han permitido en una gran parte del solar la excavación hasta los niveles naturales, estableciendo perfectamente la secuencia estratigráfica (González Acuña, 2011). Hay diversas fases constructivas que alteran el esquema doméstico, destacando la datada en el siglo IV d.C.; desde mediados del siglo V d.C. solo están en funcionamiento algunas grandes casas, con sectores domésticos anteriores abandonados o sustituidos por actividades artesanales, como un taller de vidrio. Destaca la llamada casa del *Sigma*, que prosigue hasta el siglo VI d.C. y se ha vinculado a un comercio de productos de lujo de mercados orientales, ya en fase cristiana. En los primeros decenios de esa centuria todo el sector residencial de La Encarnación había sido abandonado y no volvería a ser reocupado hasta la gran expansión urbana de la ciudad almohade durante el siglo XII d.C. (Beltrán, 2020). Un panorama similar también obtenemos en otra intervención arqueológica urbana, en la gran cisterna de tres naves situada en la plaza de la Pescadería; aunque descocemos cuando dejó de estar en uso de manera exacta, la presencia de algunos muros interiores documenta uso posterior ajeno a su original función hidráulica, seguramente como un hábitat residual; finalmente, hacia mediados del siglo VI d.C. se produjo el derrumbe definitivo de las bóvedas y la colmatación de la construcción.

Todo ello apunta a la transformación que debió sufrir la ciudad en esos momentos avanzados de la antigüedad, destacando algunos sectores, dejando de lado a otros. Así, seguramente en esa misma centuria se monumentalizaría el centro urbano, que ahora se vinculaba ya, no al foro, sino al complejo episcopal cristiano, con la basílica y el palacio del obispo, aunque no quedan rastros arqueológicos, a no ser el porticado de calle Mármoles, interpretado como un acceso a la zona del *episcopium* (García Vargas, 2018: 233-234). Sí sabemos por referencias en las fuentes escritas, en concreto en las actas del II sínodo provincial organizado por Isidoro de Sevilla en la misma ciudad, que la Catedral hispalense se denomina como Santa Iglesia de Jerusalén y debía tener junto a ella el baptisterio y otros edificios representativos; entre ellos sobresaldrían el *atrium*, con el *secretarium*, y el *palatium*

episcopal. También allí se situaba, como bien ha indicado José Sánchez Herrero, la biblioteca episcopal, de la que se ignoran sus exactos “lugar y forma, pero por el modo como Isidoro nos describe las bibliotecas en las Etimologías VI, así pensamos que debía ser la suya... no hay que colocar artesonados dorados en las bibliotecas, ni tampoco pavimentos que no sean de mármol de Carrara, porque el fulgor del oro embota los ojos, mientras que el color verde del mármol de Caristo los hace descansar...” (Sánchez Herrero, 2018: 24; *cf.*, Beltrán, 2020).

En las excavaciones ya citadas del Patio de Banderas del Real Alcázar se constata, a fines del siglo V d.C., la construcción de una gran edificación organizada alrededor de un patio porticado, que dispone un pozo central y columnas sobre basas marmóreas, así como estancias alrededor, que sustituye el anterior edificio que debió tener función comercial y de almacenaje; no obstante, se desconoce el carácter y función que tuvo el mismo, quizás religiosa (¿monasterio cristiano?), pero que en este caso se mantuvo en uso hasta su arrasamiento en el segundo tercio del siglo VII d.C., por razones que no conocemos (Tabales, 2018b).

El mundo funerario nos ofrece una interesante documentación arqueológica de época antigua en Sevilla, sobre todo, en zonas concretas de las necrópolis meridional y septentrional. Así, en el sur, se ha excavado una serie de tumbas en los jardines del palacio de San Telmo, con recintos sepulcrales delimitados por muretes bajos (acotados), de época altoimperial, así como mausoleos tardoantiguos, entre los que sobresale uno familiar, con dos tumbas de mampostería y en las que se reutilizaban fragmentos de un sarcófago de mármol. Se situaba más al sur del barrio portuario, en la unión del Tagarete con el Guadalquivir. Más hacia el este se documenta otro interesante sector funerario, de menor entidad y duración, en El Prado de San Sebastián, situada en la orilla izquierda del Tagarete, que se utilizó solo en época altoimperial. Su estudio, en el marco del mundo funerario hispalense, ha sido el tema de la tesis doctoral de su excavadora, Laura Mercado Hervás (2020), con importantes resultados en cuanto a morfología de tumbas, rituales y ajueres. En el sector NE sobresale la necrópolis localizada en la carretera de Carmona, con tumbas que se datan desde el siglo I d.C., pero que sobresale, sobre todo, en época tardoantigua, desde el siglo IV d.C. hasta el siglo VII d.C.; amén de enterramientos en fosas, podemos destacar mausoleos de diversas formas,

siendo posiblemente uno de ellos un martyrium o iglesia martirial cristiana, ya que a sus mayores dimensiones une la planta rectangular y dispone en uno de los lados cortos un ábside semicircular (García Vargas, 2018: 242-243). Ello responde a la importancia que mantuvo Sevilla también en época tar-doantigua, sobresaliendo su importante sede episcopal, en la que destacarán los hermanos y santos Leandro e Isidoro (Beltrán, 2020).

Bibliografía citada

- Barral Muñoz, María Ángeles (2004): *Estudio geoarqueológico de la ciudad de Sevilla: antropización y reconstrucción paleogeográfica durante el Holoceno reciente*, Sevilla, Fundación Focus-Abengoa-Universidad de Sevilla.
- Beltrán Fortes, José (2010): “Avances en el estudio de la Arqueología de *Hispalis*”, en F. J. García y O. Rodríguez (eds.), *Tendencias y aplicaciones en la investigación arqueológica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 233-245.
- Idem (2012): “Sevilla arqueológica. Referencias a un marco general y algunas consideraciones sobre la arqueología de *Hispalis*”, en J. Beltrán y O. Rodríguez (coords.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 815-858.
- Idem (2018): “Historiografía de la arqueología de *Hispalis*”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 132-160.
- Idem (2020): “La Sevilla que conoció San Isidoro de Sevilla. Una lectura arqueológica”, en VV.AA., *Instituto San Isidoro. 175 años: Homenaje*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, pp. 293-306.
- Idem (en prensa): “Restos monumentales de la Sevilla romana. Un marco para la arqueología del Real Alcázar”, en E. Vila y P. León Castro (coords.), *Arqueología – antigüedad. Conferencias – mesas redondas (octubre-diciembre 2021)*, Sevilla, Real Alcázar de Sevilla.
- Beltrán Fortes, José, González Acuña, Daniel y Ordóñez Agulla, Salvador (2005): “Acerca del urbanismo de *Hispalis*. Estado de la cuestión y perspectivas”, *Mainake*, 28, pp. 61-88.
- Beltrán Fortes, José y Gutiérrez Rodríguez, Oliva (coords.) (2018): *Sevilla Arqueológica. La ciudad en época protohistórica, antigua y andalusí*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla (2ª edición aumentada).
- Beltrán Fortes, José y Rodríguez Gutiérrez, Oliva (2018): “*Hispalis* republicana y altoimperial a través de los datos arqueológicos”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 161-217.

- Blanco Freijeiro, Antonio (1984): *Historia de Sevilla. La ciudad antigua*, Sevilla, Universidad de Sevilla (2ª edición).
- Borja Barrero, Francisco (2018): “Sevilla (1500 a.C.-1500 d.C.): estudio de geoarqueología urbana”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 331-367.
- Borja Barrero, Francisco y García Vargas, Enrique (2020): “La ciudad y sus fundamentos”, en J. M. Feria (coord.), *Sevilla. Historia de su forma urbana. Dos mil años de una ciudad excepcional*, Sevilla, Ayuntamiento-Fundación Cajasol, pp. 22-65.
- Caballos Rufino, Antonio (2017): *Hispalis, de César a Augusto. La Colonia Romula y los orígenes institucionales de la Sevilla romana entre la República y el Imperio*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- Campos Carrasco, Juan (1986): *Excavaciones arqueológicas en la ciudad de Sevilla. El origen prerromano y la Hispalis Romana*, Sevilla, Caja de Ahorros de Sevilla.
- Idem (1989): “La estructura urbana de la colonia Iulia Romula Hispalis en época republicana”, *Habis*, 20, pp. 245-262.
- Idem (1993): “La estructura urbana de la colonia Iulia Romula Hispalis en época imperial”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 4, pp. 181-220.
- Campos Carrasco, Juan y González Fernández, Julián (1987): “Los foros de Hispalis colonia Romula”, *Archivo Español de Arqueología*, 60, pp. 123-158.
- Cano Navas, María Luisa; Loza Azuaga, María Luisa y Pazos Bernal, María Ángeles (1987): “Patrimonio y ciudad en el siglo XIX: el desarrollo urbano y las murallas de Sevilla”, en G. Mora y M. Díaz-Andreu (eds.), *La cristalización del pasado: génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 321-330.
- Collantes de Terán, Antonio (2020): “Una ciudad en la historia”, en J. M. Feria (coord.), *Sevilla. Historia de su forma urbana. Dos mil años de una ciudad excepcional*, Sevilla, Ayuntamiento-Fundación Cajasol, pp. 66-111.
- Corzo Sánchez, Ramón (1991): “Las termas, la ciudad y el río de Sevilla en la antigüedad. Excavaciones en la calle Abades”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría*, 19, pp. 69-99.
- Idem (1997): “Sobre la topografía de Hispalis”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría*, 25, pp. 191-211.
- Domínguez Berenjano, Enrique (2018): “*Isbbilia* entre dos mundos: arqueología de la Sevilla andalusí”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 253-325.
- Escacena Carrasco, José Luis (2018): “Sevilla fenicia”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 24-69.

- García Fernández, Francisco José (2018): “Arqueología de la Sevilla turdetana”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 71-97.
- García García, Miguel Ángel (2018): “La cisterna de la plaza de la Pescadería”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 206-207.
- García Vargas, Enrique (2012): “La Sevilla tardoantigua. Diez años después (2000-2010)”, en J. Beltrán y O. Rodríguez (coords.), *Hispaniae urbes*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 881-926.
- Idem (2018): “La Sevilla tardoantigua”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 218-247.
- González Acuña, Dabiel (2005): “Imágenes de *Hispalis*. De la visión mítica al conocimiento científico”, en A. Jiménez Sancho (ed.), *La catedral en la ciudad (I). Sevilla, de Astarté a San Isidoro, Sevilla*, Aula Hernán Ruiz, Catedral de Sevilla.
- Idem (2008): Forma Urbis Hispalensis. El urbanismo de la ciudad romana de Hispalis a través de los testimonios arqueológicos, tesis doctoral, Universidad de Sevilla (<https://idus.us.es/handle/11441/97423>).
- Idem (2011): *Forma Urbis Hispalensis. El urbanismo de la ciudad romana de Hispalis a través de los testimonios arqueológicos*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Fundación Focus-Abengoa.
- Márquez Moreno, Carlos (2003): “Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla”, *Romula*, 2, 127-148.
- Mercado Hervás, Laura (2020): *La necrópolis romana del Prado de San Sebastián*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla (<https://idus.us.es/handle/11441/103236>).
- Rodríguez Temiño, Ignacio (1991): “Algunas cuestiones sobre el urbanismo de *Hispalis* en época republicana”, *Habis*, 22, pp. 157-175.
- Sánchez Herrero, José (2018): *San Isidoro de Sevilla en Sevilla*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel (2015): *Excavaciones arqueológicas en el Patio de Banderas del Alcázar de Sevilla (Memoria de Investigación 2009-2014)*, Sevilla, Patronato del Real Alcázar.
- Idem (2018a): “Roma republicana e imperial en el Patio de Banderas”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 167-169.
- Idem (2018b): “Patio de Banderas. Construcciones Tardo-Antiguas y Visigodas (ss. V-VII d.C.)”, en Beltrán y Rodríguez (coords.), pp. 238-239.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel y García Vargas, Enrique (2021): “Las estructuras portuarias del Patio de Banderas del Alcázar de Sevilla y el *emporium* de *Hispalis*”, *Archivo Español de Arqueología*, 94, e10 (doi.org/10.3989/aespa.094.021.10).

VIII JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

21, 28 de mayo y 11 de junio de 2021

LUGAR

Las ponencias fueron impartidas en formato no presencial (online en modo síncrono a través de la plataforma Collaborate Ultra US) desde la sala de eventos del Aula de la Experiencia en el Centro Internacional de la Universidad de Sevilla.

“PRESENCIA E INFLUENCIA DE SAN ISIDORO DE SEVILLA EN LOS AUTORES Y MANUSCRITOS DE LOS S. VII AL IX. LA DIFUSIÓN DEL PENSAMIENTO Y DE LA OBRA DE ISIDORO DE SEVILLA DURANTE LOS SIGLOS VII, VIII, IX Y X”

José Sánchez Herrero

Catedrático Emérito de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla y Presidente de Scriptorium Isidori Hispalensis

Isidoro nació en Sevilla entre el 555 y el 560, se formó en un monasterio cercano a la ciudad de Sevilla, pero no fue monje, y en la escuela episcopal bajo la dirección y el cariño de su hermano Leandro, fue obispo Metropolitano de Sevilla, elegido a la muerte de Leandro en 600 o 602 y murió en Sevilla el 4 de abril del 636. Escribió 19 obras, de las que la más difundida ha sido las *Etimologías*.

1.- El siglo VII

Braulio e Isidoro. Braulio es el amigo entrañable de Isidoro, quizás su discípulo en Sevilla y ambos obispos, Isidoro en Sevilla y Braulio en Zaragoza. De Braulio se conservan sus cartas, las ocho primeras se intercambian entre

Braulio e Isidoro por las que podemos conocer su amistad y la composición de las *Etimologías*. Braulio (obispo de Zaragoza 631-651) en su carta III a Isidoro, le ruega: “Te pido y ruego con todo encarecimiento que acordándote de tu promesa me envíes el libro de las Etimologías que, según he oído, has terminado con la ayuda de Dios, porque sé muy bien que trabajaste en él en gran parte a instancias de tu siervo”.

Siete años más tarde en la carta V a Isidoro Braulio afirma: “Si no me equivoco, han pasado ya siete años desde que te estoy pidiendo, a lo que recuerdo, los libros de los *Orígenes*, escrita por ti y tu, cuando estaba contigo, ne engañaste con mil evasivas y, después que me separé de ti, no me has contestado al objeto, sino con sutiles pretextos, diciéndome unas veces que aún no estaban terminados, otras, que no tenías copias, otras, que mi carta se había perdido y otras muchas excusas, hemos llegado hasta el día de hoy y seguimos sin que mi petición haya tenido resultado” (15,p.69). Y más adelante en la misma carta (90, p. 73) “Te hago saber, en consecuencia, que los libros de las *Etimologías*, que te solicito, están ya, aunque mutilados e incompletos, en manos de muchos. Por eso te ruego que me envíes una copia íntegra, corregida y bien ordenada ... Quiero, aunque no tengas necesidad de nadie ... que vuestra bondad me mande en lo que puedo y valgo, de modo que hagas uso de mis servicios”.

En la carta VI “Al obispo Braulio de Isidoro” éste le confirma “La carta de tu santidad la recibí en la ciudad de Toledo ... Cuando venía de camino te he enviado con otros códices el de las Etimologías y aunque sin corregir a causa de mi salud, era ya mi intención ofrecértelo, para que lo corrigieras, si lograba llegar al señalado lugar del concilio”.

Finalmente en la carta VII de Isidoro al obispo Braulio, cierra Isidoro este problema: “Ahí te envío, como te prometí, la obra sobre el origen de algunas cosas”.

Muerto Isidoro, Braulio continuó citándolo en alguna de sus cartas. En la carta XIV “Al presbítero y abad Fruminiano” recuerda a: “mi señor Isidoro de feliz memoria”; en la XXII “Al obispo Eutropio, afirma: “en nuestro tiempo el insigne varón Isidoro de Sevilla”, finalmente en la XLIV en torno al 650 “Al presbítero Fructuoso, afirma: “en nuestro tiempo el obispo

de Sevilla, Isidoro, hombre de incomparable ciencia en su libro de las Etimologías”.

Los Concilios de Toledo. El Concilio VIII de Toledo, 653, marca la cima del movimiento de ensalzamiento de Isidoro pues lo califica de: “en nuestro tiempo doctor egregio, honor reciente de nuestra iglesia Católica, el más moderno de todos pero no el menor por su doctrina y lo que es más, el doctísimo de los últimos tiempos, el digno de ser nombrado con reverencia, Isidoro”, lo cita como autoridad, después de Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno. Influencias semejantes son reconocibles en los símbolos y en las actas de los concilios XI, 675, y XVI de Toledo, 693.

Los autores del siglo VII.

La primera huella evidente la encontramos en *Eugenio II de Toledo* (646-657). Eugenio usa las Etimologías en los ejercicios de los alumnos de la Escuela Episcopal de Sevilla.

Ildefonso de Toledo (607, 657-667), Arzobispo de Toledo, conoce a Isidoro, lo ha leído. lo cita, lo imita, pero quiere permanecer lejos de él, lo censura e intenta completarlo. En su tratado *De virginitate beatae Mariae contra tres infideles*. En su escrito *De uiris illustribus*, salvo en el prólogo donde afirma “Por último, un hombre de gran talento, Isidoro, obispo de la sede hispalense, con el mismo empeño (que Jerónimo y Genadio) añadió como apéndice los hombres que consideró mejores”. Ildefonso se inspira en el tratado similar de Isidoro.

El autor más prolífico de la sede toledana, *Julián de Toledo* (644, 680-690), teólogo, poeta y sobre todo historiador. Dos obras el *Prognosticum futuri saeculi* y el *Antikeimenon libri II*, títulos que proceden de las Etimologías: “Prognostica praevisio aegritudinum, vocata a praescendo” (El pronóstico es la conjetura sobre las enfermedades, y recibe su nombre de praenoscerere (conocer de antemano)” (IV, 10, 2), y en (II, 31,1) .

Recesvinto, 649-672, rey de Toledo utiliza Las *Sentencias*, las *Etimologías* para los libros I y II de la *Lex Visigotorum*.

El obispo de Zaragoza, *Tajón* (651-664)

En el Noroeste de España *Fructuoso de Braga*. +665, conoce y utiliza la regla monástica de Isidoro,

La anónima *Vita Fructuosi* se abre precisamente, con un ferviente paralelo entre Fructuoso e Isidoro. Fructuoso es un prototipo de la vida religiosa y contemplativa como Isidoro es de la vida intelectual y activa, la ciencia profana y la elocuencia. El mayor elogio es elevar a Isidoro al plano de *auctoritas*.

2.- El siglo VIII

El *mundo mozárabe toledano*. La Crónica *Bizantina-Arábica* del 740, probablemente redactada por un autor levantino de la península ibérica, tal vez filo-musulmán, conoce bien a Isidoro y utiliza su *Crónica*.

Poco después un clérigo toledano utilizó la crónica del 740, la de Juan de Biclaro y la de Isidoro para escribir su crónica llamada *Crónica Mozárabe* del 754. Esta historia fue concebida y ejecutada como continuación de la labor histórica de Isidoro.

Elipando de Toledo (727, 754+ c.800). Elipando ocupó la sede Toledana, como sucesor de Cixila. El sabio Elipando leyó, conoció y citó en sus obras a Isidoro de Sevilla. Componen sus obras conocidas siete cartas a diferentes personajes y un Símbolo de la fé. Citamos y transcribimos las citas y juicio que le merece Isidoro de Sevilla en cuatro de sus obras e incluimos la VIII, la carta del maestro Alcuino a Elipando de Toledo. *Exhortación a la fe católica*.

Elogio máximo de Isidoro; VI, 7, p. 169: “San Isidoro luz de la Iglesia, estrella de Occidente, doctor de España” (“*Beatus quoque Isidorus, inbar ecclesiae, sidus Hesperie, doctor Hispaniae*”).

Isidoro, doctor de la Iglesia y auctoritas: IV, 1. “Nosotros por el contrario, según la doctrina dogmática de los santos y venerables Padres Hilario, Am-

brosio, Agustín, Jerónimo, Fulgencio, Isidoro. Julián”. VI: Carta de Elipando a Alcuino, 1, p.163. Similar a la anterior.

Isidoro citado a favor de la doctrina adopcionista IV. 4. p. 149 .

Elipando cita obras concretas de Isidoro: IV, 5, p. 161: las Diferencias. VI, 7, p. 169: Las *Etimologías!*. Carta de Elipando a Félix, recién convertido, VII. 4, p.187: “Sobre todo, los dos libros de las Epístolas de san Jerónimo y los opúsculos de san Isidoro que tiene en su poder Ermedeo.

Isidoro cita el Oficio Divino: VI, 8, p. 174: “Nosotros cantamos en la Vigilia de la Pascua con palabras de san Isidoro:

Alcuino contesta a Elipando y le acusa de haber leído mal a Isidoro: VIII., 11, 199: Ahora bien, Isidoro, lo más ilustre que tuvo España, pone muchos nombres de Dios en sus *Etimologías* y en otros escritos suyos, pero en ningún lugar encontramos que haya denominado adoptivo o Dios nuncupativo a Cristo Hijo de Dios, sino que siempre encontramos que estaba de acuerdo con la fe católica de la santa Iglesia universal de Dios” (*“Igitur beatus Isidorus, cui nihil Hispania clarius habuit”*).

En la España cristiana del Norte, Beato de Liebana y Eterio citan a Isidoro tanto en el *Apologético* contra Elipando como en el conocido y difundido *Comentario al Apocalipsis*.

3.Siglo IX

El abad *Speraindeo* del monasterio de Santa Clara, cerca de Córdoba, fue uno de los iniciadores de la restauración religiosa de la comunidad cristiana. Utiliza ampliamente las actas del Concilio II de Sevilla del 619, obra de Isidoro que firma en primer lugar “Isidorus in Christi nomine ecclesae Spalensis, episcopus ss”.

Discípulos del abad *Speraindeo* “que en aquel tiempo endulzaba de prudencia todos los límites de la Bética” fueron Álbaro de Córdoba y Eulogio.

Álvaro de Córdoba quizás nació en Córdoba entre el 800 y 815. Procedía de familia por lo menos importante.

Conocemos muchos de los escritos de Álvaro de Córdoba: las cartas a Bodo (XIV y XX) un diácono que se convirtió al judaísmo y tomó el nombre de Eleazar y se casa con una judía y termina viviendo en 874 viviendo en Córdoba, intentando que los musulmanes persigan a los cristianos para que éstos abracen la religión islámica o la judía o sean ejecutados. Antes del 853 hay que colocar las cartas entre Álvaro y el abad Speraindeo (cartas VII.VIII), Muy importantes para ver el influjo de las doctrinas árabes sobre algunos cristianos, Álvaro y pide al abad Speraindeo que escriba para refutarlos. En el 848 Álvaro escribe a su amigo Juan de Sevilla (cartas I-VI), un seglar. Las cartas nos dan alguna información de lo que sucedía en la comunidad mozárabe cordobesa y de las preocupaciones teológicas y antislámicas.

La vida de Álvaro estuvo marcada, sin duda, por los sucesos que acaecieron en Córdoba a mediados del siglo IX, hubo entonces un movimiento de martirios voluntarios. En medio de esta polémica religioso-política Álvaro escribe el *Indiculus luminosus* (Guía luminosa).

Álvaro debió de escribir la *Vita Eulogii* (Vida de Eulogio) poco después de la muerte de su amigo, acaecida el 11 de marzo de 859..

Álvaro escribió dos cartas (XII y XIII) al obispo Saul sobre su penitencia pública. Álvaro quiere hacer todas las penitencias impuestas pero pide y casi exige al obispo que le dé la absolución para poder recibir la sagrada comunión. Saul le aplicó estrictamente la ley y no se la concedió.

La *Confessio* (Confesión) escrita en estos años, es un sentido recuerdo de sus pasos de pecador. Álvaro debió morir el 862-863.

¿Leyó Álvaro a Isidoro de Sevilla? Entre los manuscritos que contienen las obras de Isidoro, el valioso códice Escorialense de las Etimologías (&, I, 14) conserva apostillas latinas autógrafas de Álvaro de Córdoba. En una de ellas dice que la división de los ángeles en nueve grados solamente recuerda haberla encontrado en San Gregorio Magno y en *domno Isidoro*.

Pero Álvaro cita personalmente a *Isidoro*. En el *Indiculus*, 15, afirma: “ya lo anuncia el bienaventurado Isidoro, nuestra lumbrera, su libro sobre la Naturaleza, con evidente discurso y mediante figura de cierta estrella Orión: Orión significa a los mártires, pues lo mismo que esa constelación se levanta en el cielo en tiempo invernal, así en la Iglesia los mártires surgen en tiempo de persecución. Saliendo Orión, el mar y la tierra se turban. Pero también cuando aparecen los mártires, la tempestad agita los corazones de los apegados a la tierra y de los infieles” (“*beatus et lumen nostri Ysidorus in Rerum Naturae libro evidenti eloquio et abta figura stelle eiusdam Orionis nuntjat*”). Casi exactamente igual encontramos en la carta IV, 23, y en la carta V,9 llama a Isidoro: *egregius noster*.

El libro citado por Álvaro es el *De natura rerum, Tratado sobre la naturaleza*.

Enlógio de Córdoba nació el año 800 en Córdoba y murió martirizado el 11 de marzo del 859 en la misma ciudad en el tiempo de los mártires voluntarios cordobeses y de la polémica surgida a causa de tales martirios.

Su educación comenzó junto al abad Speraindeo. En 848 partió para Cataluña y Navarra, donde fue hospedado por el obispo Wiliesindo. De allí emprendió el regreso a Córdoba pasando por Zaragoza y Toledo, cargado con códices de autores y obras que faltaban en las bibliotecas cordobesas del siglo IX: *La Ciudad de Dios* de san Agustín, la *Eneida* de Virgilio, poesías de Juvenal, Horacio, las Fábulas de Avieno y otros. Curiosamente ninguna de las obras de Isidoro, lo que puede confirmarnos que no las trae porque ya se conservaban en Córdoba. Sin duda Wulogió conoció la obra de San Isidoro de Sevilla pero no poseemos ninguna cita personal del Hispalense, por lo que dejamos otros aspectos de su vida. Murió decapitado el 11 de marzo del 859.

Leovigildo de Córdoba. Se localiza a este presbítero cordobés muy cerca del abad Sansón, tanto por su amistad personal como por su afinidad teológica.

Escribió un tratado *De habitu clericorum* (Sobre el hábito de los clérigos) que Leovigildo dedicó a sus compañeros, los clérigos de la comunidad de San Cipriano de Córdoba cuya composición se suele fechar en torno al año 864.

El tratado consta de un prólogo y diez capítulos en los que trata de describir los fundamentos teológicos y alegóricos del hábito y de la presencia física de los clérigos. En el tratado aunque no literalmente se encuentran influencias de las obras de Isidoro de Sevilla, sobre todo de las *Differentiae* y del *De ecclesiasticis officiis* y la erudición que aparentemente manifiesta en el manejo de testimonios de la Sagrada Escritura.

Sansón de Córdoba nació en Córdoba en 810. Destacó desde joven en el conocimiento de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia y en el conocimiento del árabe. Trabajo al servicio del Abd al-Rahman II traduciéndole al latín las cartas que el emir escribía a los reyes de Francia. Se ordenó de sacerdote y fue abad del monasterio de Peñamelaria, donde murió el año 890.

La obra más extensa de Sansón es el *Apologeticus fidei* o *Apologeticus* que tiene por objeto su defensa personal contra los ataques del obispo simoníaco de Málaga Hostegesis, señalando las diferencias entre el rico ambiente cultural cordobés y aquel en que se movía Hostegesis, cuya latinidad destrozada e inepta censura duramente. Destaca el *Apologeticus* por su erudición. No solo por el conocimiento y las citas de las Sagradas Escritura y de los Padres Cita a Agustín, Casiano, Cipriano, Efrén, Euquerio de Lyon, Claudiano Mamerto, Juvenco, Hilario de Poitiers, Sedulio, Fulgencio de Ruspe, Gregorio Magno, Ildefonso de Toledo y Julián de Toledo. De manera especial destacamos su conocimiento de Isidoro de Sevilla de quien conoce *las Diferencias*, *Del origen de los oficios eclesiásticos*, *las Sentencias* y *las Etimologías*.

Saulo de Córdoba ocupó la sede episcopal cordobesa entre el año 850 y el 861 como sucesor de Recafredo. Alcanzó el episcopado cordobés sobornando a los eunucos del palacio, pues el emir no quería aceptarlo. Saulo fue uno de los más feroces defensores de los controvertidos martirios voluntarios surgidos entre la mozarabía cordobesa. Esta militancia le costó el encarcelamiento junto con Eulogio en el 851.

Ya nos hemos referido a la acerba polémica que 855 estalló entre Saulo y Álvaro de Córdoba cuando éste después de una grave enfermedad y habiendo recibido la penitencia, pidió al obispo la reconciliación. Pero Saulo se la negó. Álvaro contraataca a Saulo acusando su alcoholismo y estupidez y esgrimiendo contra él, de haber mantenido trato con un hombre excomul-

gado, de la absolución de anatematizados sin la celebración de concilio, del ejercicio de simonía que había practicado con los eunucos, del nombramiento de obispos sin el consentimiento del clero y otras cosas.

La disputa se celebró por medio de cartas que se conservan en el Epistolaio de Álvaro y llevan los números XI al XIII, XI y XIII de Álvaro a Sualo y XII de Saulo a Álvaro, quizás sea también de Saulo la carta X. Cita las obras de Isidoro de Sevilla: los *Orígenes* o *Etimologías* 6, 19, 40-42 y llama a Isidoro *admirabilis doctor*.

La *devoción a San Isidoro entre el pueblo mozárabe*. En el listado de mártires que nos proporciona Juan Francisco Rivera Recio aparece en abril del 856: “Helias, sacerdote portugués, y con él Pablo e Isidoro, monjes jóvenes”. Nos preguntamos si ¿ese nombre de Isidoro es fruto de que se había ya extendido la devoción al santo hispalense y se imponía su nombre a los cristianos?.

Manuel Díaz y Díaz afirma “Testimonios de un culto preciso (de san Isidoro) en distintas iglesias comenzamos a tenerlos desde el siglo IX”. Piensa que probablemente fue Usardo el primero que lo cita en el mismo siglo IX.

Usardo y Odilardo, monjes de Saint-Germain-des-Prés y la difusión del pensamiento y las obras de Eulogio en la Galia.

Usuardo, (nacido en 875) fue un monje y escritor benedictino de la Abadía de Saint-Germain-des-Prés y una de las figuras del Renacimiento carolingio. En 858 fue enviado por Hilduino, el abad de su monasterio, junto con Odilardo, para obtener reliquias en España. Inicialmente pretendían conseguir las de San Vicente, que habían sido trasladadas a Benevento. Viajaron hasta Córdoba en el 858 una vez que conocieron la muerte martirial de los mozárabes cordobeses. No sin oposición de los monjes de Peñamelaria, el abad Sansón y el obispo Saulo les entregaron las reliquias de Jorge, Aurelio y Natalia (ejecutados en 852) y Sabigotona. Junto con ellos los monjes franceses llevaron de vuelta a Saint-Germain-des-Prés una *Passio* de los tres mártires, que hoy se considera escrita por Eulogio, *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nataliae* con lo que se convertirían en los primeros portadores de las obras de Eulogio, también llevaron la noticia de Isidoro y sus obras.

3.- Siglos IX y X

A finales del siglo IX comienzan a aparecer las tres crónicas conocidas como crónicas alfonsinas (Alfonso III el Magno, 848-910). La primera, cuyo autor pudo ser un monje mozárabe, se denomina *Crónica Albeldense* porque se encontró en un códice del monasterio de San Martín d Albelda, la Rioja. La Albendense tiene un propósito universalista. Contiene datos muy breves de historia universal en la que se integra la historia de España desde tiempos bíblicos hasta el reinado de Alfonso III.

El impacto de esta rica compilación debió ser grande en el reino astur ya que poco después se iniciaba la Historia Rotense, de la que se conservan dos versiones. La *Crónica Rotense*, así llamada por haberse hallado en la iglesia de San Vicente de Roda de Isabena (La Rioja) una de cuyas redacciones se cree debida al propio rey Alfonso III, fervoroso bibliófilo y devoto isidoriano. Abarca un espacio de tiempo que va desde el reinado de Wamba hasta el final del de Ordoño I de Asturias. A nosotros nos interesa considerar como a la imitación literaria se una la alusión explícita de Isidoro del que se toma, especialmente, el estilo descarnado y seco con tono de objetividad y miseria de datos.

Una vez redactada la anterior versión, el rey Alfonso III se la envió a su sobrino Sebastián, obispo de Salamanca u Ourense, quien mejoró su tosco latín e introdujo ciertas correcciones ideológicas como las del noble origen de Pelayo, la exculpación del clero o la exaltación de la intervención goda en el origen del reino de Asturias. Esta versión corregida y erudita es la que se conoce como la versión ad Sebastianum o *Sebasrianense*.

Por último la Crónica Profética, una profecía de Ezequiel anuncia para fecha inmediata, y por supuesto gracias al ímpetu guerrero de Alfonso III, la expulsión de los árabes y feliz reconquista de la Península. Es un manuscrito anónimo, redactado en latín “desacorde y claudicante”, finalizada en 883, su autor debió ser un monje mozárabe, que deja ver clara dependencia de las Etimologías y de la recapitulatio de las Historia de los Godos que se cita expresamente. La escasa producción literaria del siglo X no deja ver cuál es el grado de difusión real de Isidoro.

Recemundo y el Calendario de Córdoba

Recemundo, en latín Recemundus y en árabe Rabí ben Said al-Usquf (el obispo) fue un obispo mozárabe del siglo X, buen conocedor del latín y del árabe, fue canciller de Abd al-Rahmám III. Realizó diferentes misiones oficiales a Bizancio y Jerusalén. Al regresar de Jerusalén en 961 escribió El Libro de la división de los tiempos más conocido como el Calendario de Córdoba, una obra escrita paralelamente en latín y en árabe, dedicada al califa Alhakén II. Este Calendario comprende noticias astrológicas, noticias agrícolas y litúrgicas. Cita algunos monasterios que no se han podido localizar y algunas fiestas de santos, pero no incluye a san Isidoro

Los restos de San Isidoro en León

Se produce un momento fundamental en el desarrollo de la devoción a san Isidoro que coincide con el reinado de Fernando I y doña Sancha (1037-1065), es el viaje de los obispos de León, Alvito, y Astorga, Ordoño a Sevilla, en 1063, enviados por el rey castellano y leonés para recoger las reliquias de santa Justa, pero, muerto Alvito, Ordoño regresa a León con las reliquias de Isidoro, halladas por indicación milagrosa del propio santo. Pero existe un momento anterior que fue el Concilio de Coyanza (hoy Valencia de don Juan) en 1055 en el que se reunieron los obispos de León, Astorga, Palencia, Calahorra, Pamplona, Osma y Braga. Los cánones del Concilio de Coyanza tratan de la disciplina del clero y de su vida religiosa. se impone a los obispos el régimen canónico y a los monjes las reglas de san Isidoro y san Benito. La devoción a san Isidoro era tan grande que se trató de colocarlo por encima de Santiago como patrón de España. Y más adelante.

“LA MÚSICA EN LAS ETIMOLOGÍAS DE SAN ISIDORO”

Israel Sánchez López

Profesor de Análisis Musical y Director del
CSM “Manuel Castillo”, Sevilla

Es siempre apasionante acercarse a San Isidoro y disfrutar de sus conocimientos y capacidad, llegando el asombro cuando descubrimos que también su sapiencia tiene espacio para temas complejos como la música. Nuestros pasos recorrerán tres etapas: introducción a la presencia de la música en las Etimologías, como inicio, el lado onírico de sus textos y una aproximación a su realidad...

1.- El libro III de San Isidoro

1.1.- ¿Y San Isidoro también sabía de música?

San Isidoro abre su famosa enciclopedia, las *Etimologías*, con los fundamentos del saber y lo hace siguiendo los caminos trazados desde mucho tiempo atrás. Éste será en gran medida nuestro tema a tratar: lo trazado desde mucho tiempo atrás y la realidad de su presente allá por el siglo VI – VII de nuestra era.

Las Etimologías son una gran enciclopedia que en sus primeros libros sigue de cerca los trabajos de los tratadistas anteriores. En este sentido, el más grande enciclopedista romano fue Marco Terencio Varrón (muerto hacia el año 27 a. C.). Según las fuentes antiguas, este autor llegó a publicar más de cuatrocientas noventa obras, en su mayor parte hoy perdidas, destacamos, por nuestro interés, los nueve libros de las *Disciplinae*. En ellos exponía los contenidos y los fines de las llamadas artes liberales, que constituyeron la formación básica de los hombres libres que recibían educación: gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astrología, música, medicina y arquitectura.

Este conocimiento quizá pudo llegar a San Isidoro a través de los escritos de Marcianus Capella, concretamente, de su obra: *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Se trata de un autor pagano de origen norteafricano que escribió

en la primera mitad del siglo V, que fue uno de los primeros en clasificar las primeras ramas del saber que constituían las llamadas artes liberales que debía poseer un hombre libre (de ahí lo de liberales) para poder participar en la vida pública.

Las ideas contenidas en estos trabajos darán lugar, transmitidas por los autores cristianos, y en especial por San Isidoro de Sevilla, a la formación de los intelectuales de la Edad Media, dividiéndose las ramas del saber en dos grupos bien definidos: el *trívium* o artes de la gramática, que contienen: gramática, retórica y dialéctica; y *quadriúvium* o artes liberales científicas, centradas en: aritmética, geometría, música y astronomía.

Así, el Libro I de las Etimologías se centra en la *Gramática* y el segundo completa los estudios del trívium profundizando en *Retórica y Dialéctica*. En el libro tercero aparecen el resto de las artes liberales: *Matemáticas, Geometría, Astronomía y Música*.

De alguna manera, la música tenía que estar presente en sus textos porque era uno de los saberes principales pues formaba parte de los conocimientos que se estimaba que debía poseer un hombre libre para poder participar en la vida pública. Es decir, San Isidoro podía no saber nada de música, más aún, cabe la posibilidad de que sólo supiese de música por lo que leyó en otros libros, no porque la practicase. Esto, de todas formas, no desmerece su trabajo, su tratado es muy importante y nos deja algunas noticias extremadamente jugosas y sustanciales para el conocimiento de la historia de la música.

2.- ¿Qué debemos esperar que sepa San Isidoro sobre música?

Lamentablemente, en este estudio no trataremos de notas musicales, tampoco aparecerán melodías ni debemos esperar un compendio de reglas sobre contrapunto o armonía, instrumentación, solfeo, etc., porque no es ese el saber general que debía contener un tratado de este estilo. Hablaremos de cuestiones filosóficas, míticas, aspectos extrapolables de la física del sonido proyectados en las cosas que nos rodean, en los seres que habitan el planeta, en la organización del cielo y quizá, en la manera de hacer de Dios.

Nuestra primera parada es en conceptos míticos griegos contenidos en el Libro de Música de San Isidoro. Sobre inventores de la música, el poder de la música y los números.

Creadores de la música

Al tratar este punto, San Isidoro cita diversas posibilidades: las musas griegas; Moisés y algunos de sus primeros descendientes; Lino, Zeto y Anfión; y Pitágoras. Veamos por qué aparecen en sus textos todos estos personajes.

Para comenzar, expone San Isidoro que este arte “se llama música por derivar de «musa». El nombre de las Musas, a su vez, tiene su origen en *másai*, es decir «buscar», ya que por ellas, según creyeron los antiguos, se buscaba la vitalidad de los poemas y la modulación de la voz. Sus cantos, siendo cosa que entra por los sentidos, se remontan a la noche de los tiempos y se transmiten por tradición. De ahí que los poetas hayan imaginado a las Musas como hijas de Júpiter y de Memoria, pues si sus sonos no se grabaran en la memoria, se perderían, porque no pueden recogerse por escrito”. Son de mucho interés lo concreto de estas últimas palabras: no pueden recogerse por escrito y las referencias fantasiosas de su generalidad, las musas... los dioses; por cierto que, si el relato como parece se centra en la mitología griega, hay un error con Júpiter, que es un dios romano, quizá debiera ser la pareja formada por Zeus y Mnemosine,... como afirmábamos, es un texto sobre fantasía, musas, dioses y, también, sobre la realidad de la época.

Las Musas son divinidades inspiradoras de las artes: Calíope, Clío, Erató, Euterpe, Melpómene, Polimnia, Talía, Terpsícore y Urania se ocupan de la inquietud creadora de los hombres, bajaban a la tierra y transmitían ideas o inspiraban a quienes las invocaban. Euterpe es la musa de la música, conocedora especialmente del arte de tocar la flauta (téngase presente para más adelante este instrumento, la flauta); sin embargo, Caliope, musa de la poesía épica y la elocuencia, se casó con Eagro y dio a luz a Orfeo, después hablaremos de él porque también aparecerá citado por San Isidoro.

Regresemos a los padres, Zeus y Mnemosina (memoria) el arte musical no se escribe aún en época de San Isidoro y la transmisión oral y la memoria son el bastión fundamental de la música práctica: el tratado de San

Isidoro no puede hablarnos de notas, entonaciones, etc., porque aún no existe la notación, existió en Grecia, incluso en Mesopotamia, muy simple, poco detallista, pero no se conserva nada de Roma y la Alta Edad Media.

Al avanzar en su capítulo, San Isidoro cita a Moisés quien según él, da noticia de que el inventor del arte de la música fue, Túbal, de la estirpe de Caín. Sin embargo, en el Génesis [4,19-22] se afirma lo siguiente: Lámek tomó dos mujeres: la primera llamada Adá, y la segunda Sillá. Adá dio a luz a Yabal, el cual vino a ser padre de los que habitan en tiendas y crían ganado. El nombre de su hermano era Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta. Sillá por su parte engendró a Túbal Caín, padre de todos los forjadores de cobre y hierro. Hermano de Túbal Caín fue Naamá”. Por lo tanto, San Isidoro confunde a Túbal con Yubal y, de nuevo, entramos en un problema mítico griego también en la Biblia pues Yubal es el padre de cuantos tocan la cítara y la flauta.

La flauta es probablemente el instrumento más antiguo, el que toca Dionisos, mientras que la cítara es un instrumento poco definido, que se confunde con la lira en infinidad de ocasiones, de cuerdas pellizcadas con una caja de resonancia, es el que toca Apolo. Por qué Yúbal es el padre de los que tocan estos dos instrumentos, porque de esta manera es el padre de todos los que conforman la dicotomía fundamental: Apolo como dios de la claridad, caracterizado por la luz de la verdad que protege o amenaza desde los cielos, mientras que Dionisos es el dios del vino y de la fauna. Son dos representaciones de la música: la música de finalidad elevada, que incluye la religiosa, la de la cítara, y la terrenal festiva, la de la flauta. De esta forma, al ser Yubal padre de la cítara y de la flauta se hace mención a un momento quizá anterior al de la mitología griega...

Volvamos al error nominal de San Isidoro pues al mezclar Yubal y Túbal hijo, este último, de Jafet, a su vez hijo de Noé, quizá hace un guiño a nuestra España pues, según recoge la leyenda, un hijo de Túbal, Íbero, fue el primero en llegar a nuestras tierras y dio nombre a nuestra península a pesar de proceder de la Iberia Caucásica, actual Georgia. Íbero dio, también, nombre al río Ebro... (desde luego, este es tema, para otra publicación).

Un paso más nos ofrece San Isidoro cuando abre el abanico de inventores de la música al incluir a Lino, Zeto y Anfión, aunque no debemos agruparlos en un solo conjunto. Zeto y Anfión son hermanos gemelos, hijos de Antíope y Zeus y son un modelo de entendimiento y compensación: mientras Zeto sobresalía en las labores más rudas y manuales, como por ejemplo la ganadería, Anfión era el lado delicado, aficionado a la música y el Arte.

El dios Hermes fue su mentor; se dice que él mismo le regaló una lira y le había enseñado a tocarla, y lo hacía con tal gracia que se cuenta que en la construcción del muro de Tebas (ciudad fundada por él y su hermano y de la cual fueron reyes) mientras Zeto tenía que esforzarse en cargar los pesados bloques, Anfión simplemente tocaba su lira de tal manera que las piedras le seguían espontáneamente y se colocaban en su sitio. Este mito quizá sea uno de los primeros que dé pie a la idea tan presente de los poderes sobrenaturales de la música...

Lino, el protagonista que nos queda, es hermano de Orfeo, a su vez protagonista de una de las historias míticas más bellas en la que la música tiene un papel fundamental; Orfeo es hijo de Caliope, la musa de la poesía épica y de la elocuencia y enseñó a éste la música. Pasó a habitar en Tebas, y allí fue designado como instructor de música de Heracles, a quien enseñó a tocar la lira. Se cuenta que en una ocasión en que reprendió agriamente a su pupilo, este perdió los estribos y le golpeó con el instrumento en la cabeza, causando así su muerte... Fruto de esta historia, y al margen de la sonrisa que genere este texto, Lino es la personificación de un treno o himno fúnebre de la música griega, y la presencia de la música en los actos religiosos luctuosos es, sin duda, uno de los aspectos señalados con más claridad en toda sociedad de la antigüedad.

Finalmente, San Isidoro recurre a Pitágoras. Pitágoras, griego de nacimiento, estudió en Egipto, en Alejandría, el centro del saber durante la época ptolemaica y fue el primero en relacionar música y matemáticas centrandó sus investigaciones en el estudio de la naturaleza del sonido, sus proporciones, las relaciones entre los sonidos armónicos, los que surgen de la física del sonido, y los números enteros. Es de extrema importancia porque gracias a él, a Pitágoras, la música en su ser inasible se convierte en un ele-

mento comprobable, medible, empírico, quizá sea de los primeros, curiosamente, de los que el hombre puede ver cómo está hecho, cómo funciona, aunque sólo sea un poco o algunos elementos anecdóticos para nosotros hoy en día, pero no para ellos en su época,

Que se pueda medir la afinación de un intervalo consonante supone poder determinar magnitudes comprobables de elementos esenciales de la configuración de las cosas, que pueden estar afinadas o desafinadas y generar reacciones de manera cómoda o incómoda ante algo tan difícil de entender 500 años antes del nacimiento de Cristo como es el sonido y su transmisión. También, y esto es muy importante, los descubrimientos de Pitágoras son en cierta medida un puerto de entrada al conocimiento del acto de creación divina, podríamos estar empezando a entender cómo Dios hizo las cosas al estar desvelando las matemáticas que sustentan alguna característica de las cosas. De ahí a afirmar que a través de la música o mediante ella, alguien pueda lograr reacciones en las personas o, incluso, en las cosas sólo es necesario un pequeño e imaginativo paso. ¿Recordemos a Anfión construyendo murallas con el sonido de su lira?... realmente, si tocaba afinadamente en la relación establecida entre su instrumento y las piedras ¿Por qué no lo iba a poder hacer?

De esta manera llegamos al siguiente epígrafe contemplado por San Isidoro: el poder de la música

El poder de la música

Nos referiremos ahora a la tradición griega sobre los afectos. A este respecto citaremos a otro tratadista español, Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), que en su libro: *Ocultas filosofías. De la simpatía y antipatía de las cosas, artificio de la naturaleza, y noticia natural del mundo. Razones de la música en el hombre y la naturaleza*, en el capítulo XX, cita a Casiodoro, autor anterior a San Isidoro que vivió entre el 480 y el 575 de nuestra era:

Efectos de la música según Casiodoro

En confirmación de todo esto tiene Casiodoro esta elegante cláusula. Hablando de la música dice: Cuando saliere ésta como reina de

los sentidos, adornada con sus mudanzas, los demás pensamientos huyen y hace que las demás cosas vayan fuera, para que ella, tan solamente con ser oída, deleite. Vuelve dulce la tristeza dañosa, atenúa los hinchados furoros, ablanda la sangrienta crueldad, despierta la pereza y el descaecimiento dormido, [y] da muy saludable sosiego a los despiertos. A la castidad maleada con amor torpe la revoca a estudio honesto; sana el tedio del alma, contrario a los buenos pensamientos; los odios perniciosos convierte en gracia favorable; y lo que es un dichoso género de cura, destierra las pasiones del ánimo con deleites dulces. Regala corporalmente al alma incorpórea y la impele adonde quiere, y a la que no puede con palabras poseer clama mudamente con las manos. Habla sin boca, y por el obsequio de cosas que sienten prevalece para imperar y señorearse de los sentidos.

Todo esto se causa en los hombres con cinco tonos, que a cada uno se llama con los nombres de las provincias donde se hallaron, porque la misericordia divina repartió esta gracia por diversos lugares haciendo todas las cosas dignas de gran loa. El tono dorio da vergüenza y causa castidad. El frigio despierta a la batalla e inflama el furor. El eolio sosiega las tempestades del ánimo y causa sueño en los que están ya serenos. El yastio adelgaza el entendimiento a los groseros y materiales, y a los que están apesgados con deseos de tierra les franquea apetito del Cielo, obrando en ellos mucho bien. El lidio, que fue hallado contra los demasados cuidados y tedio del ánimo, repara con blandura y con deleite esfuerza. Todo esto es de Casiodoro.¹⁶¹

San Isidoro, se muestra en esta línea pues como nos deja escrito: nada es perfecto sin la música; nada existe sin ella; el Mundo es una armonía de sonidos; la verdadera, aunque inaudible por nosotros, “armonía de las esferas” permite que las estrellas, que el Universo se mantenga en su continua perfección porque nada disuena; y, además, la música afecta a las personas

¹⁶¹ NIERENBERG, Juan Eusebio: *Oculto filosofía. Razones de la música en el hombre y en la naturaleza*. Cuadernos del acantilado, Edición de Ramón Andrés, Ed. Acantilado, Barcelona, 2004, pp. 36-38.

de muchas maneras, inspirando respuestas en un sentido o en otro, influyendo en ello tanto el timbre del instrumento utilizado como la calidad de la melodía expuesta. Así, en palabras de San Isidoro: 1) las trompetas resultan útiles en las batallas: para el ardor del combate; 2) el canto ayuda a los trabajos físicos como es el caso de los remeros (recordemos que hasta hace 60 o 70 años, casi cualquier trabajo manual popular tenía su tonada que iba con el ritmo determinado por el movimiento a efectuar al hacer esa actividad concreta); 3) la música aplaca los ánimos: está en la Biblia, en la historia de David y Saúl: “Y cuando venía el espíritu de Dios sobre Saúl, cogía David la cítara y tañía con su mano. Saúl se calmaba, quedaba tranquilo y el mal espíritu se retiraba de él”; 4) la música aplaca los animales; 5) el habla y la circulación de la sangre se domina con la música.

Sobre los números en la música

El final de los escritos de San Isidoro sobre música se refiere a los números, pero no dice nada destacable, sólo nos habla de la proporción 3:2 y cómo entre cifras sencillas y con cálculos sencillos se dan algunos juegos matemáticos que mantienen esa proporción, en un “lugar común” de los tratados de la época las proporciones pitagóricas, y San Isidoro concluirá este apartado sin explicar nada concluyente sobre la proporción 3:2.¹⁶²

De esta forma, concluimos el comentario de todo lo mitológico, mágico y divino de la música en San Isidoro y damos paso al estudio de lo práctico contenido en sus escritos.

¹⁶² Para aclarar estos aspectos y el por qué de esta problemática aquí incluida por San Isidoro, tengamos en cuenta que siguiendo los estudios de Pitágoras con el monocordio, si una cuerda se divide en tres partes y se hace una división en dos tercios, de manera que sólo se pueda hacer vibrar a esta última, y comparamos los dos sonidos (la totalidad de la cuerda y dos tercios de esta) las dos notas que obtenemos están a distancia de quinta, armonía plenamente consonante, de hecho, cimiento de todo nuestro desarrollo musical posterior. Pero nada nos dice San Isidoro, solo habla de esta sencilla matemática. En nuestra opinión, consideramos que en este punto San Isidoro copia lo que no sabe, es decir, transmite información al dictado sin entenderla porque no explica por qué trabaja con esos números y qué tienen que ver con la música. Es decir, es probable que no entienda para qué, y por qué, está escribiendo lo que escribe.

3.- Situación histórica desde la que trabaja San Isidoro

Como veremos en repetidas ocasiones, San Isidoro citará con cierta insistencia mitos griegos, modelos griegos, instrumentos griegos de la antigua Grecia... y, al hacerlo así, no se separa lo más mínimo de los tratadistas que lo precedieron, principalmente: Boecio y Casiodoro, y, es por ello, que quizá la mejor opción sea comenzar por determinar cuál es esa cultura griega establecida en torno a la música desde la que podemos trabajar y comprender mejor los textos que sobre música aparecen en las Etimologías de San Isidoro.¹⁶³

En Egipto el conocimiento más remoto nos conduce a principios del tercer milenio antes de Cristo encontramos arpas de arco presentes en sus relieves. Son sólo las imágenes lo único que nos puede ayudar pero no podemos deducir nada relacionado con su sonido. A lo largo del tercer milenio, en el Imperio Antiguo, encontramos diversas manifestaciones artísticas que muestran: relieves con flautas, cantantes y arpas; e imágenes en las que algunos personajes baten palmas bajo la dirección de la mano de un solista, resultando trascendente esos gestos de la mano pues para un egipcio cantar supone hacer música con la mano, es decir, la mano guía la interpretación, tanto es así que el símbolo jeroglífico usado para cantar es un antebrazo incluyendo la mano.

La llegada de los Asirios en el segundo milenio, genera un momento de oscuridad del que todo parece rebrotar pasado el 1500 a.C. cuando el territorio de influencia egipcia se amplía sobre Siria, el territorio de los dos ríos (Tigris y Eufrates) y Asia Menor. De esta época se conservan grabados en los que se ven: orquestas diferenciadas propias del país y venidas de otras tierras (por los diferentes rasgos de las diferentes razas); se abandona la flauta y aparece el oboe doble; se continúa con las arpas de arco y se enriquece todo con otros instrumentos: arpas angulares asiáticas, liras, laudes, tambo-

¹⁶³ La recopilación de datos que proveen información a este breve repaso de instrumentos musicales y datos teóricos de la música hemos que a continuación comienza, hemos tomado como punto de partida una obra clásica al respecto, SACHS, Curt: *La música en la antigüedad*, Ed. Labor, Barcelona 1934. Como se puede entender con facilidad, los estudios desde 1934 hasta el presente han evolucionado pero dado que nos estamos centrando en San Isidoro, hemos considerado adecuado citar a otro autor clásico de la musicología y así rendirle también homenaje.

res...; la música pasa a estar protagonizada por mujeres; por los números de cuerdas que aparecen en estos instrumentos se pasa de 5 a más sonidos, lo que podría indicar el paso de la pentatonía a modelos más complejos de escalas; se ve en los relieves cómo los músicos tocan varias notas simultáneamente; y surge el sistro como instrumento de percusión utilizado para adorar a Isis...

No debemos entender estos datos como una mera colección pues existe una gran influencia del arte egipcio en el helénico: el mítico Orfeo aprende música en Egipto; Pitágoras se forma con los matemáticos egipcios; la decoración mística de la música no tiene su origen en Grecia sino que surge en Egipto, la famosa “armonía de las esferas” pertenece al misticismo musical egipcio; es egipcio imaginar que la música tiene un poder educador; son egipcios muchos de los instrumentos griegos; y en el siglo III Ctesio inventa el órgano hidráulico en Alejandría.

En opinión de Curt Sachs, el actual canto gregoriano es una evolución de la música Siria, que como hemos visto, en torno al año 1500 entra en Egipto al ser conquistado este reino por los faraones. La importancia de Siria y su desarrollo musical es fundamental porque son los grandes comerciantes (fenicios...) y expanden sus modelos por el Mediterráneo.

En Palestina, en tiempos de Moisés la música se identifica como actividad propia de las mujeres, sin embargo, en el Libro de los Reyes aparecen ya mujeres y hombres como intérpretes. Posteriormente, con David y Salomón se produce un auge de la música sagrada, se citan grandes medios con muchos participantes en la interpretación musical, desde 12 en adelante.

Se desarrolla un modelo de interpretación antifonal con 2 coros que se alternan: mujeres y hombres y crece el número de instrumentos, de los que encontramos diferentes descripciones: *tof*, tambor, de mitad del 2º milenio; *kinnor* (y quizá *nebbeh*), lira con caja y 10 cuerdas que sólo sirve para acompañar; *ugab*: quizá un instrumento de viento; schofar o keren, instrumento esencial judío tanto en el terreno de lo sagrado como de lo guerrero; *chasosrah*, dos trompetas de plata utilizadas tanto para la guerra como para el culto; *chalil*, oboe doble que implica una mano para la melodía y otra para notas te-

nidas, parece heredero del oboe doble sirio y tendría una aplicación retórica tanto para el júbilo como para la tristeza; y *mennanim*, el sistro egipcio.¹⁶⁴

De Mesopotamia ha quedado muy poca información (por razones geológicas y de clima no hay piedra ni papiros), pero, dado que se caracteriza esta civilización por dos aspectos fundamentales: el desarrollo de modelos de enseñanza sistemáticos, de esquemas de pensamiento; y la observación de los astros y la correspondiente idea de que todo lo terrenal está sometido a la influencia de las estrellas, es el lugar de origen de la “Armonía de las esferas”, vemos que va a ejercer una muy fuerte influencia en la concepción de la música.

También conservamos noticias de diferentes instrumentos que en muchos casos vuelven a coincidir con los anteriores: tambor, asociado a la religión, a las mujeres, de muchos tamaños, incluso de 1,5 metros de diámetro; a-la, platillos; lira; laúd; oboe doble y flauta... Además, se conserva, y es fascinante, un fragmento musical, una tablilla con escritura cuneiforme que es todo lo que hay de la escritura musical en Mesopotamia...

Por último, y sin olvidar todo lo expuesto anteriormente, llegamos a la música griega que, en opinión de los expertos, fue un arte importado confeccionado con instrumentos traídos de otros puntos del mundo conocido, con artistas míticos fundadores o creadores que nacieron en otras partes del mundo o que estudiaron en Egipto, por ejemplo, y con una teoría de los modos construida a partir de los tetracordos palestinos.

Destaca, como elemento distintivo, la consideración social y el carácter y proporción de la música en su sociedad: el arte musical es de dominio popular, recordemos el posterior *quadrivium* y los hombres libres y su formación; a un nivel pedagógico la música ejerce su poder sobre el griego y, también, apacigua o sobreexcita; y tiene una gran capacidad pedagógica.

¹⁶⁴ Puede ser interesante imaginar música próxima a la de las melodías más antiguas del repertorio gregoriano interpretada con estos instrumentos en las sinagogas de la antigua Babilonia y Yemen.

Lo más relevante es que Grecia concreta la primera teoría musical elaborada. Sin embargo, se conservan muy pocos ejemplos musicales, unos doce entre piedras y papiros y, de ellos, sólo podemos obtener una muy vaga idea de la realidad de su notación. En cuanto a instrumentos, podemos citar: cítara, lira, flautas, trompetas y muchos tipos de aulos, de inmensa utilidad en el drama.

Regresemos a San Isidoro para entender nuestro pequeño viaje.

3.1.- Últimos aspectos a ver en San Isidoro

Definición de música

Para San Isidoro: “Música es la destreza en la modulación, consistente en el sonido y el canto”. Al definirla así copia a San Agustín, para quien: “Música es la ciencia de modular bien”. Quizá tenga muy presente en este texto a San Agustín, quien con anterioridad ya había afirmado que “...De ahí que una cosa es modular; otra, modular bien. Pues es preciso considerar que la modulación es propia de todo cantor, con tal que no se equivoque en las medidas de las palabras y de los sonidos; pero la buena modulación pertenece a esta disciplina liberal, es decir, a la Música...”.

La música tiene tres partes

San Isidoro divide la música según dos perspectivas distintas. La primera está basada en su esencia misma: altura, ritmo y organización en el tiempo que denomina: a) armónica: la que distingue en los sonidos lo agudo y lo grave; b) rítmica: requiere el concurso de palabras y determina si el sonido se adapta bien o mal a ellas; y c) métrica: tiene en cuenta la medida de los diversos metros de acuerdo con su posible aplicación; por ejemplo, el heroico, el yámbico, el elegíaco, etc.¹⁶⁵

La segunda división planteada por San Isidoro se afirma sobre conceptos interpretativos o productivos de la música, repite dos de los tres nombres anteriores, pero reinterpreta esas palabras de manera distinta: a) música armónica: modulación de la voz; b) música orgánica: sonidos por soplo; y c)

¹⁶⁵ Como recordarán, las dos últimas apreciaciones traen a la memoria las ocasiones en las que hemos visto que los inventores de la música eran poetas o hijos de Musas de la poesía...

música rítmica: sonido por pulsación de los dedos. En definitiva, se trata casi de un tratado de instrumentación en el que no podemos decir qué se refiere a su actualidad y qué proviene de una tradición ancestral, especialmente en el campo de la instrumentación.

Al tratar la denominada “música armónica” establece una relación de la modulación de la voz con quienes mejor lo hacen, las personas del teatro. Define varios términos relacionados con: a) Superposición de sonidos y aspectos de teoría musical que aún siendo palabras similares a las nuestras actuales no tienen nada que ver en su utilización con la actualidad: armonía (modulación de la voz y la consonancia o adecuación de varios sonidos), sinfonía (combinación proporcionada de la modulación, mediante la consonancia de los sonidos graves y agudos), diafonía (disonancia), eufonía (suavidad de la voz), diastema (intervalo de voz apropiado a partir de dos o más sonidos), diesis (ciertos intervalos), tono: donde cita algunas de los modos griegos)

También distingue San Isidoro entre diferentes modelos de realización del canto, señalando tres: canto (como inflexión de la voz), arsis (elevación) y tesis (disminución); y, además, establece una tipología de las voces entre las que diferencia: suaves, diáfanas, sutiles, recias, duras, ásperas, ciegas, acariciantes y perfectas.¹⁶⁶

Con respecto a la música orgánica San Isidoro ofrece un listado de instrumentos de viento que permite conocer la paleta de la época aunque quizá no sea la real, es decir pueden estar citados instrumentos griegos que no estén ya en uso: órgano, trompetas, tibias, cálamus, siringa, fístula, sambuca y pandora

Finalmente, al hablar de música rítmica se refiere a instrumentos de cuerda, citando: la cítara y diversas variantes, el salterio, la lira, timbales y timbaletas, sistro y algunos más.

¹⁶⁶ Con respecto a esta última tipología señala que una voz es perfecta cuando es alta, suave y clara: alta, de manera que sea capaz de alcanzar los tonos más elevados; clara, para llenar los oídos; y suave, para que cautive los espíritus de los oyentes. Si faltara alguno de estos tres rasgos, la voz no sería perfecta

4.- Conclusión

Tras maravillarnos por el enorme esfuerzo de San Isidoro por observar, recoger y aglutinar información en su época, entre los siglos VI y VII. Sin embargo, sobre el tema que nos ocupa, nos resulta difícil determinar qué porción de todo lo escrito lo sabía realmente y que porción fue copiada de los autores anteriores sin contrastar los datos con la realidad de su época. En el listado de instrumentos, por ejemplo, aparecen algunos que ya no se usaban en su época lo que nos hace pensar que quizá pudo copiar de textos redactados por personas venerables, anteriores a él, que impusieran un criterio de fuerza, es decir: como lo afirma tal autor (Pitágoras, por ejemplo) es así. Esto pone en duda la actualidad de sus afirmaciones e impide delimitar hasta qué punto poder conocer a través de su obra la realidad vital de su entorno.

Por otro lado, animamos a la realización de una nueva edición de los textos de San Isidoro, acompañada de un aparato crítico más importante, pues las ediciones que hay de este libro de música, en mi nuestra opinión, no son correctas porque muestran el texto desnudo, sin un aparato crítico que permita a un lector medio, y también a un lector con conocimientos del tema, comprender todo lo citado. No basta con traducir el término si las palabras ya no significan lo mismo o no se ponen en el contexto en el que surgen, si las dejamos así no sirven para nada. Ha sido nuestra intención aportar un poco de luz a esos términos y situarlos en un contexto histórico, pero es necesario trabajar más adecuadamente este objetivo musicológico de primer orden.

Finalmente, el tratado anónimo del siglo IX, titulado *Musica Enchiradiis*, es famoso por ser el primero que muestra un ejemplo de polifonía. Es de una inmensa trascendencia porque no hay notación anterior de un pasaje musical en el que dos voces deban cantar simultáneamente, siendo, por lo tanto, de muchísima trascendencia pues se considera la primera prueba de la polifonía, descartando la posibilidad de su existencia anterior. El tratado de San Isidoro afirma que “Armonía: es la modulación de la voz y la consonancia o adecuación de varios sonidos”, ya cité antes esta frase. De ser cierta, es decir, de ser un reflejo de la realidad que escuchaba San Isidoro en su experiencia vital, en las iglesias o por las calles en días de fiesta con interpretaciones musicales, estaríamos ante el mayor tesoro que perdonaría todos los

demás párrafos sobre las musas, Yubal, Pitágoras y todos los demás pues sería una prueba evidente clara de que se hacía polifonía en España en las fechas de redacción de esta obra... lástima que no haya podido quedar constancia escrita de esas obras pues, recordemos: en palabras de San Isidoro, la música es hija de Zeus y Mnemosina (la memoria), porque si sus sonos no se grabaran en la memoria, se perderían, pues no pueden recogerse por escrito.

“SAN ISIDORO DE SEVILLA EN LOS CONCILIOS Y SÍNODOS DE ANDALUCÍA DEL SIGLO VII AL XXI”

Miguel Ángel Núñez Beltrán

Doctor en Historia

No se hace preciso recalcar la gran labor religioso-cultural de Isidoro de Sevilla en su tiempo y la influencia de su obra y pensamiento a lo largo de la historia, tanto como padre de la Iglesia, obispo, intelectual y erudito. En este trabajo nos vamos a ceñir a esta labor reflejada en los concilios y sínodos, en especial de Andalucía, aunque no debemos olvidar su importante participación en concilios nacionales visigodos.

De su actividad episcopal pueden recordarse los concilios convocados y presididos por él: el II Concilio de Sevilla en el año 619, siguiendo la aureola conciliar de su predecesor Leandro que celebró otro en el 590; posiblemente también un III Concilio Hispalense en el 621 o un IV Concilio en 628 ó 629, cuyas actas no nos han llegado; así mismo la participación y presidencia del IV Concilio de Toledo en el año 633. A ello hay que añadir la influencia en sínodos y concilios posteriores, como en el Concilio Provincial de Sevilla de 1893 celebrado por el cardenal Benedicto Sanz y Forés, en el Sínodo Diocesano de Málaga de 1909 convocado por el obispo Juan Muñoz Herrera y en el Sínodo Diocesano de Sevilla de 1943 presidido por el cardenal Pedro Segura y Sáenz.

1. San Isidoro y los concilios visigodos de Sevilla

Tras el concilio presidido por Leandro de Sevilla en el 590, en el que, sin duda, participaría como clérigo y teólogo Isidoro, siendo ya obispo de Sevilla convocó y presidió otro en el año 619, siendo rey de Hispania Sisebuto. En este concilio, en sus trece constituciones, se tratan temas territoriales de las diócesis, asuntos disciplinares y de administración diocesana y aspectos doctrinales como es la herejía monofisita de los acéfalos.

Dos años más tarde, en el año 621 (quizás la fecha oscilase entre 621 y 624), reinando Suintila, Isidoro volvió a presidir un nuevo concilio, cuyas actas no nos han llegado. La más notable y fidedigna referencia a la celebración de este concilio se halla en una carta de San Braulio, obispo de Zaragoza, dirigida a Isidoro, en la que le pedía que le enviase las actas del mismo¹⁶⁷. La cuestión más notable tratada fue la refutación de las posturas defendidas por el obispo llamado Syntario, tal vez hereje arriano.

Tampoco se han conservado las actas y constituciones de un cuarto concilio visigodo presidido por Isidoro, celebrado en el año 628 o el 629. Parece bastante seguro que en él fue condenado y depuesto de su sede el obispo Marciano de Écija, aunque diez años después, en el VI Concilio de Toledo de 638, muerto ya Isidoro, se le declaró inocente y fue repuesto en la sede astigitana. Los cánones de este concilio, si alguna vez existieron, habían ya desaparecido en la época visigoda y no han sido recogidos en ninguna re-
censión posterior de “La Hispana”.

1.1. El II Concilio de Sevilla del año 619

El concilio más significativo de los concilios hispalenses es el II Concilio hispano-visigodo de Sevilla, el primero de los presididos por Isidoro. Vamos a centrar nuestro estudio en sus cánones¹⁶⁸.

Fueron ocho prelados los congregados (*los obispos Isidoro, Bisino, Rufino, Fulgencio, Cambra, Fidenzio, Teodulfo y Honorio*), a los que se añaden “*hombres ilustres, con Sisiclo, jefe de la administración del Estado y con Suanila, jefe de los asuntos fiscales*” y otros clérigos asesores de los obispos.

¹⁶⁷ Esta carta puede verse en RIESCO TERRERO, L.: Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción. Universidad de Sevilla, 1975, pp. 64-67, ep. III.

¹⁶⁸ Una introducción sobre este concilio, así como el texto de las constituciones y su traducción, puede verse en SÁNCHEZ HERRERO, J.; HERRERA, A.; NÚÑEZ, M. A.; NÚÑEZ, R.: *Constituciones Conciliares y Sinodales del Arzobispado de Sevilla*. Tomo I: 590 al 1604, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007., pp. 67-75. Acerca de este II Concilio Hispalense seguimos el estudio realizado en esta obra, cuyo texto y referencias se toman de la misma.

Las sesiones de este concilio se celebraron en la iglesia hispalense de la Sacrosanta Jerusalén, que era el templo metropolitano, consagrado bajo la advocación de San Vicente en la época visigoda.

Constan las actas de trece capítulos, cánones o constituciones, en los que se exponen los asuntos a discusión, las decisiones tomadas y las penas por el incumplimiento de las mismas. Los asuntos tratados, en líneas generales, pueden agruparse en dos grandes apartados: uno referido a la administración y disciplina eclesiástica y otro relacionado con la teología y el dogma. Vinculado a este último tema, premia por su importancia la herejía monofisita de los acéfalos, tratada en los dos últimos cánones. En el primero de ellos, habida cuenta de la presencia en Híspalis de un obispo sirio que seguía esa doctrina herética, se expone el sucinto relato de la forma en que fue convencido del error en que se hallaba, de su abjuración y su conversión a la verdadera fe:

En la duodécima sesión comenzó a hablarnos un tal Siro, obispo del pueblo de la herejía de los acéfalos, (como el afirma), negando la existencia de dos naturalezas en Cristo y afirmando que la deidad podía padecer. Mientras su confusión de tan gran error era patente a nuestros sentidos, presentados los testimonios sobre la encarnación de nuestro Señor Jesucristo, leídos los pasajes de los santos padres, después le invitamos con todo fervor a la rectitud de la fe verdadera según nuestra modestia sacerdotal. Este oponiendo su participación a los consejos saludables pertinazmente a través de muchos y duraderos conflictos, sin embargo iluminado por la gracia divina abjuró de su propia herejía delante de todos los presentes y confesó dos naturalezas y una persona en un único y mismo Señor nuestro Jesucristo, creyendo que la naturaleza de la deidad no puede padecer y que en la humanidad sola asumió las debilidades de las pasiones y de la cruz. Y convertido, por tanto, y admitido, reveló la confesión de la fe recibida con la obligación de jurar y apareció limpio de todos sus errores. Y alegrándonos por tal mérito, dimos las gracias a Cristo por haberle traído con la gracia divina, después de la maldad de la herejía, a la rectitud de la fe, al que le deseamos que permaneciendo en la fe de Cristo se conserve pura y devotamente. (Constitución 12)

En el siguiente y último capítulo de las actas, el más extenso de ellos, pues abarca más del doble de la totalidad de todos los anteriores puntos, se expone brevemente la doctrina “de la recta fe” en lo tocante a la cuestión de la

existencia de dos naturalezas en Cristo, apoyándose para ello, primeramente, en la Ley y los Profetas y en los escritos evangélicos y apostólicos del Nuevo Testamento y, después, en los textos procedentes de un verdadero “florilegio” de la Patrística desde San Hilario a San Agustín, en una epístola del papa San León y en una cita de San Fulgencio de Ruspe. Todo ello constituye una verdadera definición de fe en este punto, cuya discusión y establecimiento ocupó, según se dice explícitamente, tres sesiones secretas, encontrándose en todo ello, en opinión de los estudiosos, la intervención de Isidoro, con el respaldo de su prodigiosa mente y de su ingente acervo cultural:

Así pues, como enseña la inmaculada fe y la santa iglesia de Dios, confesamos que nuestro Señor Jesucristo nació del Padre fuera del tiempo, dentro del tiempo fue dado a luz del vientre de la gloriosa Virgen María como hombre; y por esto tiene dos naturalezas en una sola persona subsistente, la de la deidad que antes de los siglos fue engendrado y la de la humanidad en la que en los últimos días fue dado a luz. (Constitución 13)

En lo concerniente a las cuestiones relacionadas con la disciplina y administración eclesiástica se tratan temas diversos: cuestiones territoriales entre “*las iglesias de las ciudades de Écija, Elvira y Cabra*” (Constitución 1); la controversia de jurisdicción “*de cierta basílica, que uno de estos afirmó que era de la Celticense (Peñaflor), el otro de la Reginese (Reina)*” (Constitución 2); o la reclamación de Cambra, obispo de Itálica acerca de la jurisdicción de un clérigo que se pasó a la iglesia de Córdoba en la constitución 3.

Las dos constituciones siguientes afrontan ciertas cuestiones de disciplina eclesiástica. A saber, las ordenaciones ilícitas llevadas a cabo en Écija en la que se confirieron órdenes a diáconos casados con viudas; las también ordenaciones ilícitas, en este caso de un presbítero y dos diáconos de la diócesis de Cabra. En esta misma línea, el canon sexto, se refiere a la deposición ilícita del presbítero Fragitano, de la iglesia de Córdoba y su condena al destierro, aun siendo inocente. Se establece, asimismo, la doctrina de que los presbíteros “*ciertamente ni podrán ser condenados por un solo juez ni ser apartados de los privilegios de su cargo por uno sólo, sino que presentados en un tribunal conciliar, la ley canónica definirá lo que prescribe sobre ellos.*” Y el séptimo decreto decide sobre la autoridad y facultad episcopales en el ámbito de ordenación de presbíteros

y diáconos, consagración de vírgenes y bendición e imposición de las manos a los fieles en los sacramentos del bautismo y la confirmación.

Tema muy diferente es el tratado en los cánones octavo y noveno. El primero versa sobre la manera de proceder con los libertos de la Iglesia que cometían alevosamente malas acciones y daños. Y el segundo se refiere a la figura del ecónomo o administrador de los bienes eclesiásticos.

Los decretos décimo y undécimo acometen asuntos relacionados con los monasterios. El primero, sobre la nueva erección de monasterios, decide “*que los cenobios fundados recientemente en la provincia de la Bética, como también aquellos que son antiguos, permanezcan unidos con una firme y constante estabilidad*”. Por lo mismo se condena con excomunión a quien pretenda “*expoliar en cualquier parte un monasterio por causa de la codicia o destruirlo o disolverlo con alguna simulación de engaño*”. En lo que concierne al decreto undécimo, reglamenta la normativa en torno a los monasterios femeninos: deben estar bajo la protección y dirección de los monjes, es preciso rehuir todo tipo de familiaridad de trato o amistad con las monjas, la administración de los bienes de los monasterios femeninos se lleve a cabo por un monje de plena confianza.

Los cánones de este concilio pueden considerarse obra salida de la pluma de Isidoro de Sevilla¹⁶⁹. La lectura atenta de las constituciones del II Concilio Hispalense, conforme revelan también los estudios sobre el mismo, muestran a Isidoro de Sevilla como un obispo de una grandiosa formación intelectual, marcada en este caso por sus amplios conocimientos teológicos y de historia de la Iglesia. Además, provisto de una gran autoridad dentro de la iglesia bética e hispana, que abunda en su capacidad administrativo-organizativa.

¹⁶⁹ Estas constituciones han sido estudiadas por diversos autores, no sólo de manera específica, sino también con la peculiaridad propia dentro del estudio general de la obra de San Isidoro. Caben mencionarse los trabajos de F. SEJOURNÉ: *St. Isidore de Seville, son role dans l'histoire du droit canonique*. Paris, 1929; MADOZ, José: “El Florilegio Patrístico del II Concilio de Sevilla (a. 619)”. En *Miscellanea Isidoriana*. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII Centenario de su muerte 636 – 4 de abril – 1936. Roma, 1936, pp. 177-220; FONTAINE, J.: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Études Augustiniennes. Paris, 1950. 2 vols.

En definitiva, las actas conciliares revelan tres de los campos preferentes de la actuación de Isidoro como obispo: la ilustración y justificación teológica del dogma, la disciplina eclesiástica y la vida espiritual, especialmente la monástica.

2. El IV Concilio de Toledo de 633

Los concilios de Toledo fueron asambleas religioso-políticas convocadas por el rey, con asistencia de obispos y otros personajes, en las que se tratan temas no sólo religiosos y eclesiásticos, sino también relacionados con la vida social, jurídica, administrativa y política del reino visigodo.

El Concilio IV de Toledo se celebró en el año 633 en un momento de la revuelta nobiliaria que había depuesto al rey Suintila y entronizado a Sisenando. El nuevo rey, con el fin de legalizar su situación, quizás presionado por los mismos obispos, convocó en diciembre de dicho año este concilio nacional. En él se declaró culpable al rey Suintila y a su familia, se le confiscaron los bienes y se le condenó al destierro. Asistieron 62 obispos y siete presbíteros representantes de otros tantos obispados. Firma en primer lugar las actas Isidoro de Sevilla, que fue quien presidió canónicamente el concilio, en lugar del obispo de Toledo. Quizás se debiera a la edad y preeminencia en el episcopado del metropolitano sevillano.

En el concilio se legisló sobre el signo de la fe, la unificación de las prácticas religiosas litúrgicas de la iglesia visigoda, el patrimonio eclesiástico, la relación de dependencia entre la Iglesia y sus esclavos y libertos. Así mismo, se refuerza la disciplina y costumbres del clero y se dedican diez cánones a tratar la cuestión judía. En definitiva, se regulan con rigor los principales problemas de la Iglesia hispana. En todo ello, Isidoro dejó la huella e ilustración, siendo tal vez el redactor de los decretos conciliares.

Teniendo en cuenta los avatares políticos en el que se convocó el concilio, resulta interesante analizar el canon 75, ley fundamental con la que se pretende fortalecer la autoridad del rey y la obediencia de los súbditos, así como establecer el procedimiento visigodo de elección de los reyes, eliminar la sucesión al trono por el regicidio victorioso y el establecimiento de garan-

tías procesales para los reos ante el tribunal real. El canon, en su comienzo, declara la voluntad de los padres conciliares de reforzar la figura del rey, así como guardar la estabilidad social y política del reino. A continuación, despliega diversos enunciados con aplicaciones concretas que vamos a exponer ¹⁷⁰. En primer lugar, afirma que la corona es algo sagrado, a la que los súbditos deben juramento inviolable:

Sin duda que es un sacrilegio el violar los pueblos la fe prometida a sus reyes, porque no solo se comete contra ellos una violación de lo pactado, sino también contra Dios, en el nombre del cual se hizo la promesa (...) Por lo cual, si queremos evitar la ira divina y deseamos trocar su severidad en clemencia, guardemos para con Dios la veneración religiosa y el temor, y permanezcamos hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestro reyes.

Se manifiesta, en segundo lugar, que la corona es electiva y la decisión recae sobre los grupos dominantes (nobleza y episcopado):

Que nadie entre nosotros arrebate atrevidamente el trono. Que nadie excite las discordias civiles entre los ciudadanos. Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designará de común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concordia de la unidad y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición.

El canon declara, en tercer lugar, que la corona es sagrada y la pena para quien rompe la obediencia es la excomunión:

Cualquiera, pues, de nosotros o de los pueblos de toda España que violare con cualquier conjura o manejo el juramento que hizo a favor de la prosperidad de la patria y del pueblo de los godos y de la conservación de la vida de los reyes, o intentare dar muerte al rey, o debilitare el poder del reino, o usurpase con atrevi-

¹⁷⁰ Seguimos en la exposición el siguiente estudio: ESPARZA, J. J.: Visigodos. La verdadera historia de la primera España. Ed. Esfera de los libros, Madrid, 2018, p. 238 ss. Este canon ha sido objeto de numerosos estudios. Cabe citar, dentro del Scriptorium Isidorianum, el trabajo de ANGULO ARRANZ, Emilio: *Concilios de Toledo III y IV. La sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Scriptorium Isidori Hispalensis

miento tiránico el trono del reino sea anatema, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles, y arrójesele de la Iglesia católica, a la cual profanó con su perjurio, y sea tenido él y los compañeros de su impiedad, extraños a cualquier reunión de los cristianos.

Sin embargo, también el poder del rey tiene ciertas limitaciones. Si bien se consagra la naturaleza divina de la corona, se recalcan las limitaciones del rey en el ejercicio de su poder. En caso de un comportamiento inmoral e injusto por parte del rey, merecerá la misma condena de anatema de aquellos que quebrantaren el juramento de fidelidad: la sentencia de anatema.

En definitiva, el canon 75 del IV Concilio de Toledo define las líneas del marco político en el que se desarrolla la elección del rey, elegido por los magnates civiles (nobles) y eclesiásticos (obispos) del reino. Una vez elegido, empero, su figura se convertía en sagrada a quien debían obediencia y fidelidad todos sus súbditos. Así pues, el reino no era propiedad personal del rey, naciendo un concepto de estado que va a identificarse con la patria. Este canon, inspirado y tal vez redactado por el mismo Isidoro de Sevilla, se convertiría en doctrina de referencia permanente de la legislación y derecho visigodos.

3. La influencia doctrinal de Isidoro de Sevilla en los sínodos y concilio de la Bética

Resulta extraño que no existan referencias de Isidoro en los sínodos y concilios de la Bética de época medieval y moderna. No puede argüirse la falta de veneración hacia la persona de quien brilló por su ilustración y autoridad en tiempos de los visigodos, ya que una de las parroquias fundadas recién conquistada Sevilla por el rey Fernando III en 1248 se hizo bajo su advocación. Sin embargo, en ninguno de los sínodos y concilios bajomedievales y modernos hispalenses se encuentran referencias de Isidoro de Sevilla. Lo mismo sucede en los sínodos celebrados en las distintas diócesis de Andalucía. Causa extrañeza porque puede parecer que se produce un cierto olvido de este gran obispo y erudito sevillano. Una de las razones de que los obispos no lo citasen en los sínodos quizás fuese que, pese a que “diecisiete años después de su muerte en el Concilio VIII de Toledo (653) lo declara ‘el doctor insigne, la gloria más reciente de la Iglesia católica’ (...) en los libros

litúrgicos romanos su fiesta se celebra el 4 de abril. Contrariamente a lo que se venía creyendo, no fue canonizado en 1598. Inocencia XIII mandó celebrar su fiesta en la Iglesia universal y lo declaró doctor de la Iglesia el 25-IV-1722¹⁷¹. Por eso, teniendo en cuenta la escrupulosa doctrina de Trento, este acto papal favoreció un nuevo impulso a la devoción y a la influencia de su doctrina. No será, por tanto, hasta finales del siglo XIX cuando, de manera explícita, el cardenal Benedicto Sanz y Forés, pusiese de manifiesto su influencia doctrinal en el Concilio Provincial de Sevilla de 1893.

3.1. El Concilio Provincial de Sevilla de 1893

El cardenal Benedicto Sanz y Forés convocó concilio provincial, tras el Primer Concilio Vaticano (1869-1870). El siglo XIX es un siglo de transformaciones y cambios en Europa y en el mundo, tanto en lo político como en lo social y económico. La Iglesia se ve en la obligación de dar respuesta a esta nueva realidad, de buscar razonamientos doctrinales ante la modernidad. En este panorama, se convoca para el día cuatro de noviembre de 1893 el sexto concilio de la provincia eclesiástica de Sevilla.

Resulta llamativo que se resalte la figura de Isidoro de Sevilla como una de las principales referencias doctrinales en muchos de los temas tratados en el concilio, expresión de su autoridad teológico-doctrinal.

Aparecen 24 referencias como apoyo doctrinal a los decretos conciliares. Desde el principio se recurre a su autoridad doctrinal. En la primera parte, Sobre la Fe y la Doctrina, se alude al libro de las Sentencias al tratar de la forma de vivir la fe y de las dificultades y los peligros, en clara alusión a los cambios que se estaban experimentando en el siglo¹⁷².

¹⁷¹ DOMÍNGUEZ DEL VAL, U.: "Isidoro de Sevilla". *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Tomo II CH-MAN. Instituto Enrique Flórez. CSIC, Madrid, 1972, p. 1212.

¹⁷² Las citas de las *Constituciones del Concilio Provincial de Sevilla de 1893* se toman de la obra siguiente: NÚÑEZ BELTRÁN, M. A. (coordinador), *Synodicon Baeticum II. Constituciones conciliares y sinodales del Arzobispado de Sevilla. Tomo II. Siglos XIX-XX*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012. En las referencias se incluyen los siguientes apartados del sínodo: parte, título y número, al que sigue la página en la que se encuentra dentro de la obra citada. Tras la cita, se coloca la referencia a la obra de Isidoro de Sevilla tal como figura en el texto de las constituciones conciliares.

Que escuchen nuestros hijos las palabras del Doctor nuestro Isidoro: "El mal cristiano, que no vive la doctrina según el Evangelio, incluso la misma fe, que cultiva con la palabra, al presentarse la tentación, fácilmente se pierde. (Parte I, Título IV, 3, p. 39) (Sentent. Lib. 2, cap. 2, n. 12)

A continuación, el concilio exhorta sobre la predicación de la Palabra de Dios, necesaria para fortalecer en la fe a los creyentes. Se hace en un doble sentido: incidiendo en la santidad del que enseña y en la inspiración en las Sagradas Escrituras. Para ello, se acude también a la doctrina isidoriana a través de la obra *De ecclesiasticis officiis*.

El sermón del presbítero fue creado con la lección de las escrituras, dice S. Jerónimo, a lo que añade nuestro Doctor Isidoro: el conocimiento de las escrituras le es necesario, porque si ha sido erudito en la doctrina y también en el sermón, puede también instruir a los demás, y enseñar a los suyos y refutar a los adversarios. (Parte I, Título IV, II, 5, p. 49) (De Eccl. Offic. Lib. 2)

Otro asunto importante en el que se aprecia la influencia de Isidoro es el referido a los eclesiásticos. Se realiza mediante los libros de las *Sentencias* y *De ecclesiasticis officiis*. Se parte de la necesidad de una buena preparación en el seminario, conforme desde antiguo se dicta en el canon XXIV del IV Concilio de Toledo inspirado por el obispo hispalense. (Parte IV, Título III, 1 y 5, p. 167-168; Título IV, 0, p. 169) (*Sentent. Lib. III cap. 8 De lectione*). (Parte IV, Título II, 13, p. 609) (*De eccl. offic. Lib. 2 cap. 5*).

En cuanto a la vida de los sacerdotes, basado en la doctrina isidoriana, se exige un estilo de vida ejemplar, plena de santidad, que sirva de modelo al pueblo cristiano, como aconseja Isidoro. Dicha santidad exige meditación de las Sagradas Escrituras, oración y caridad:

Entrégate a la epístola divina en la meditación de las Escrituras, escribe nuestro Doctor Isidoro, consagra tu tiempo en la Ley de Dios, acudid con frecuencia a las divinas epístolas. (Parte IV, Título II, 4, p. 164) (Sentent. Lib. 3 cap. 8 De contemptu saeculi; cap. 8 De lectione).

La oración, dice S. Isidoro, es del corazón no de los labios. Pues Dios no atiende las palabras del que suplica sino contempla el corazón del que ora. (Parte IV, Título II, 7, p. 165) (Senten. Lib. III cap. 7 De oratione)

“En cuanto a este hecho, San Isidoro: “Se debe mantener con los santos hombres la unidad de la caridad. (Parte IV, Título II, 10, p. 166) (Sentent. Lib. 1 cap. 3 De caritate)

De lo anterior se colige la exigencia de honestidad de vida y costumbres del clero, con recurso igualmente a la obra isidoriana *De ecclesiasticis officiis*.

A continuación, se expone el concilio, con texto de la obra del metropolitano hispalense, en el rechazo de pecados y costumbres que, si dañan a toda persona, en especial son dañinas para los clérigos, tales como la embriaguez, el juego, la asistencia a espectáculos y banquetes públicos, la dedicación a oficios y negocios mundanos, la admisión de regalos “por los beneficios de la medicina de Dios” (rechazo de la simonía), la huida de honores y ambiciones, de engaños y conjuraciones, la frecuencia de visitas a mujeres viudas y jóvenes, etc. En definitiva, los sacerdotes han de distinguirse por la modestia y humildad y castidad de vida. El concilio se sirve para ello también de los aludidos libros de las *Sentencias y De ecclesiasticis officiis*.

Así mismo, en cuanto a la vida y costumbres de los cristianos, el concilio acude a la doctrina isidoriana para recalcar la importancia del ayuno y los beneficios espirituales que comporta: fortaleza del espíritu, afianzamiento de la virtud, superación de las tentaciones, etc.:

La lujuria es vencida con el ayuno, dice S. Isidoro, la abstinencia vence a la carne, frena a la lujuria; rompe el ímpetu del placer y libera su virtud. Los ayunos son fuertes dardos contra las tentaciones de los demonios. Pues en breve tiempo son vencidos por medio de la abstinencia. De ahí que, la Iglesia da gracias a Dios, el cual con el ayuno corporal retiene los vicios, eleva la mente, concede generosamente la virtud y los premios; y suplicante invoca a él que ofrece premios de sus méritos a los justos y a los pecadores el perdón a través del ayuno. (Parte IV, Título IX, 2-3, p. 183) (De off. Eccl. Lib. 1 cap. 18; Sentent. Lib. 3 cap. 43 n. 3)

Entre los vicios a evitar por el buen cristiano se mencionan dos: la embriaguez y el juego, citando a los libros de las *Sentencias* y las *Etimologías*:

Constantemente se ha de gritar contra el muy pernicioso vicio del hábito de la embriaguez, que daña la misma sana razón, a la que oprime, separando al hombre de su estado, y volviendo a la condición de las bestias; pues “la embriaguez, dice S. Isidoro, enajena la mente de manera que no sabe dónde está. (Parte IV, Título IX, 9, p. 187) (Sentent. Lib. III cap. 43 n. 2)

Entre otras cosas que en esta época muy triste reportan un gravísimo perjuicio a las almas, a las familias, a toda la sociedad, debe añadirse el juego (...) De este arte, dice S. Isidoro, nunca falta el fraude, la mentira y el perjurio, finalmente también el odio y la pérdida de las cosas, de ahí que, también alguna vez, a causa de estos delitos, por las leyes fue prohibido. (Parte IV, Título IX, 18, p. 190) (De Etimolog. Lib. XVIII cap. 68 n. 1.)

3.2. Isidoro de Sevilla en otros sínodos de la Bética

En los sínodos estudiados de la Bética, exceptuando el concilio sevillano del cardenal Sanz y Forés, tan sólo se han encontrado dos referencias. Por cronología, la primera, en el Sínodo Diocesano de Málaga de 1909 convocado por el obispo Juan Muñoz Herrera. Se afirma la licitud para el clero de dedicarse a las artes manuales y agricultura, citando el libro de las *Etimologías*, “de este modo huye el ocio, padre de todos los males; y en este sentido dice San Isidoro en su libro de las *Etimologías*: *Negotium, quasi negans otium.*”¹⁷³

La segunda referencia, en el Sínodo Diocesano de Sevilla de 1943 del cardenal Pedro Segura y Saénz, sobre un aspecto de la vida virtuosa de los cristianos, en concreto de la perversión del lujo en la vida, teniendo en cuenta “la sentencia de San Isidoro de Sevilla, que decía, hablando de las funestas consecuencias del lujo: De él nunca están ausentes el engaño, la mentira y el perjurio; hemos de agregar todavía más: el odio y el perjuicio de los bienes temporales”. (Constitución 165).¹⁷⁴

¹⁷³ Las constituciones de este sínodo se incluyen en NÚÑEZ BELTRÁN, M. A. (coordinador): *Synodicon Baeticum IV. Constituciones sinodales de la abadía de Alcalá la Real y de la diócesis de Jaén y Málaga*. Universidad de Sevilla, 2021.

¹⁷⁴ NÚÑEZ BELTRÁN, M. A. (coordinador): *Synodicon Baeticum II... o. c.*, p. 569.

4. Conclusión

El estudio de los concilios precedentes presenta a Isidoro de Sevilla como una figura preeminente en los momentos históricos que le tocó vivir, la Hispania visigoda. Esta preeminencia queda patente tanto en la presidencia de los concilios hispalenses como en el cuarto concilio toledano. Refleja un reconocimiento de su personalidad, trascendiendo a la doctrina conciliar, en la administración y disciplina eclesiásticas y en las instituciones administrativo-políticas del Estado.

Los concilios muestran un importante trabajo doctrinal llevado a cabo por Isidoro, como convocante en unos casos y presidente en todos. No es aventurado afirmar que de su pluma nacieron las más determinantes decisiones de los decretos conciliares. Reconocido ya entonces por su ilustración y formación cultural expresada en sus numerosas obras escritas, la transcendencia de su figura sobrepasa lo exclusivamente teológico-eclesiástico y se adentra en un campo más amplio de la cultura, destacando su vasto conocimiento de la Sagrada Escritura, de la Patrística, de la Historia, del Derecho, etc. Todo ello hace que esta preeminencia o autoridad intelectual convenga en un reconocimiento de su autoridad en la administración eclesiástica y también en la administración civil o política. No en vano, debido al importante legado de su obra escrita y también a su autoridad en cuestiones eclesiástico-administrativas, es conocido el periodo visigodo en el que él vivió como era isidoriana.

Pero no sólo en su tiempo, sino que su influencia doctrinal trasciende su época, a pesar de que pudiera parecer que en algunos momentos sufriera un cierto olvido, como indicaría que no se remarcase su doctrina en los sínodos y concilios hispalenses medievales o modernos. La razón estribaría, como se afirmó anteriormente, en que hasta 1722 no se mandó por el papa Inocencio XIII celebrar su fiesta en la Iglesia universal. Sin embargo, aunque sea en un tema diferente al conciliar, en un análisis de la oratoria sagrada en el siglo XVII se encuentran muchas de sus obras como fuente de inspiración de los predicadores, lo que manifiesta que su autoridad intelectual, teológica y doctrinal persistía¹⁷⁵.

Resulta significativo, en este sentido, que Isidoro de Sevilla aparezca como una de las principales referencias doctrinales en un concilio provincial hispalense a finales del siglo XIX, precisamente en un momento histórico en el que se abre paso la modernidad, lo que manifiesta la actualidad de su doctrina en aspectos como la fe, la espiritualidad y la moralidad cristiana. En definitiva, la figura de Isidoro de Sevilla, bastión doctrinal de la historia medieval española, se presenta también como referente intelectual en los siglos posteriores.

¹⁷⁵ En 325 sermones analizados, 300 de ellos predicados en Sevilla, del siglo XVII, se han encontrado más de cien referencias a la obra isidoriana, citándose los siguientes libros: *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*; *De ortu et obitu Patrum*; *De Veteri et Novi Testamenti quaestionibus*; *Etymologiarum sive Originum libri XX*; *Historia gothorum, vandalarum, sueborum*; *Isaiai testimonia de Christo Domino sive de nativitate Christi sempiterna...*; *Libri tres sententiarum vel de summo bono*. Más información puede verse en: NÚÑEZ BELTRÁN, M. A.: *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Mentalidad, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglos XVII*. Sevilla, Universidad y FOCUS, 2000.

IX JORNADAS

FECHA DE CELEBRACIÓN

9 y 10 de junio de 2022

LUGAR

Las ponencias fueron impartidas en modo síncrono a través de la plataforma Collaborate Ultra US desde la sala de eventos del Aula de la Experiencia en el Centro Internacional de la Universidad de Sevilla.

“SAN ISIDORO. ESPAÑA”

José Sánchez Herrero

Catedrático Emérito de Historia Medieval
de la Universidad de Sevilla y Presidente
de Scriptorium Isidori Hispalensis

Era yo muy niño cuando un día encontré entre algunos libros que había en mi casa uno con portada en la que se representaban diferentes personajes de varias épocas en torno a la Cruz, titulado *Glorias Imperiales*, ahora sé que su autor es Luis Ortiz Muñoz. Justo el primer tema se titula: “Esa tierra que ves, es tu patria”. El capítulo V está dedicado al “Grito de guerra de la ciencia española”. Aquel grito lo había dado un niño de nombre Isidoro, huérfano de padre y madre y educado por su hermano Leandro. Un día Isidoro sucedería a Leandro en la silla arzobispal de Sevilla y nuestro autor escribe: “El Obispo (Isidoro) aprovecha todos los ratos que le dejan los negocios eclesiásticos, las funciones de su alto ministerio, los consejos del Rey y las eximias tareas de los Concilios, para vacar en el estudio. Han salido ya de su pluma obras y obras de los asuntos más diversos. Pero son muchos los meses que lleva empeñado en escribir un libro excepcional y cumbre. El Obispo Braulio, su mejor y más entrañable amigo, le importuna desde Zaragoza. Lleva siete años enviándole una y otra carta y rogándole con insistencia que le envíe un ejemplar. El cristianísimo rey Sisebuto ansía conocer el libro, sobre el que reina una expectación imponente en todos los claustros y círculos de doctos. Isidoro calla. A Braulio se le acaba la paciencia. En adelante – le dice en su última carta – mis ruegos se convertirán en injurias, mis palabras

en gritos. No te dejaré en paz hasta que abras la mano y des a la familia de Dios ese pan de vida que ella exige de tí”.

“Isidoro cede al fin. Entrega a Braulio los borradores de la obra y le encarga que le dé los últimos retoques. Es el año 632. En la historia de la cultura se ha registrado un hecho trascendental. Han visto la luz “Las Etimologías” de San Isidoro. España, la nación de los universales destinos ilumina ya de ciencia toda la Edad Media. Ha comenzado el imperio de la cultura española” (capítulo V, página 106). Yo no debía tener más de ocho años (1943).

Pasaron los años y en torno a 1980 me preparaba, por segunda vez, para concursar a las oposiciones de catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla. Uno de los ejercicios de aquella larga y terrible oposición consistía en un tema de libre elección del opositor que debía desarrollar durante una hora. No sé por qué se me ocurrió preparar una lección sobre la personalidad y la obra de San Isidoro de Sevilla. Ya conocía los sucesos de la llegada de los godos (visigodos) a la Hispania romana, la unificación de Leovigildo, El Concilio III de Toledo y la unificación en la fe cristiana católica. Cayó en mis manos un libro portentoso “*De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*” de Manuel C. Díaz y Díaz, después leí del mismo autor la Introducción a la vida y a la obra de San Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*, encontré y leí a Jacques Fontaine: *Isidore de Seville et le culture classique dans l’Espagne wisigothique*. 3 vols. ¡Cual fue mi sorpresa al contemplar que en la introducción de las Historias de los Godos me encontré con la *Laus Hispaniae* (De la alabanza de España), ¡el original de aquella página que había leído sesenta u ochenta años antes y que tanto me había gustado!

Para Manuel Díaz y Díaz le merecen pocas y escuetas palabras esta memorable página: “A estas tres piezas las preceden una “Alabanza de Hispania” (*Laus Hispaniae*)... Esta última recensión lleva como epílogo una recapitulación que algunos manuscritos denominan *Laus Gothorum*. El más reciente editor considera la recensión larga, de indudable autoría isidoriana, como marcada por un especial carácter panegírico y más encomiástica que la breve; en esta recensión se descubre asimismo un aspecto más apoloético, con mayor tendencia a insistir en la unidad católica nacional. La relación

breve representa ya el esquema de apoyatura para todos los retoques y aumentos que caracterizan la recensión largar”

Una vez más tiene que ser un extranjero, Jacques Fontaine quien escriba un elogio y valoración excelente de la página isidoriana: “La versión larga concluye con una Recapitulación, que constituye un elogio de las virtudes y de las hazañas de los godos. Y, sobre todo, está precedida por una *Alabanza de Hispania* (Laus Spaniae) que contrasta con todo el resto de las obras de Isidoro por el refinamiento de su artística prosa, al mismo tiempo oratoria y poética”.

“Esta Alabanza mezclando los ritmos en la prosa oratoria y del estilo sinonímico isidoriano con ecos de temas y palabras tomadas de la poesía romana —desde Virgilio a Prudencio—, asume a favor de España la prolongada tradición latina de los “elogios de provincias”. A través de nombres tomados con mayor frecuencia de las *Geórgicas* evoca las carreras de carros de los juegos olímpicos, en Pisa (Élide) a orillas del Alfeo, también los juegos nemeos a través del nombre de Molorco, las fuentes itálicas del Cliturno y sus reses sacrificadas en el Capitolio de Roma por los triunfadores. La fuente Hippocrena (Isidoro dice, en una perífrasis latina enigmática, “la fuente del Caballo” —Pegaso, que la hizo brotar con una coza de la ladera del Helicón—) y su alabanza gratifica a España incluso con una púrpura local igual a la de Tiro, y con gemas de brillo solar. Esta suntuosa imaginería de victorias y triunfos, de excelencia y fecundidad, está ordenada al advenimiento del reino de los godos y a la celebración de las segundas nupcias de España, arrebatada por éstos a los romanos —en dura lid—, como en un rapto mitológico (como Proserpina con Plutón). Se trata de una imaginería muy atrevida en la pluma de un obispo, pero la unión de los pueblos hispanoromano y visigodo obliga. ¿Hemos de ver también aquí una alusión o un aval a la autorización, dada ya por Leovigildo (*Lex Visigothorum* 3, 1, 1) a los matrimonios mixtos entre godos e hispanoromanos? Evocaremos asimismo el proyecto político de matrimonio del rey godo Atila con la princesa teodosiana Gala Placidia, a principios del siglo V y, más tarde, la unión del rey de Toledo Teudis (531-548) con una hispanoromana a mediados del siglo VI. De todos modos, lo importante es que esta Alabanza da tono al libro y le sirve de preludeo en prosa poética. Si no de prefacio político y literario al mismo tiempo” (Jacques Fontaine: *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, p. 171).

La página que comentamos es, pues, única, de alabanza a unos pueblos hispanorromano y visigodo que se han unido y que bajo el poder de Leovigildo (553-586) y las decisiones del Concilio III de Toledo (589) dirigido por Leandro, el hermano mayor de Isidoro, consiguió la unidad política y religiosa de Hispania.

Es bueno recordarla ahora cuando desde diferentes puntos geográficos de España se pretende desgarrarla en veinte o treinta pedazos, olvidando experiencias pasadas que no han conducido más que a pobreza y sumisión a un poder mayor: reinos de la Reconquista que lucharon y se movieron desde el primer momento hacia la unidad, (Sancho III el Mayor, rey de Navarra o de Pamplona (h. 992-1035) unificó temporalmente la España cristiana) finalmente conseguida por Isabel y Fernando, los Reyes Católicos, o los reinos de taifas que perduraron hasta que otro más potente se los unió o fueron eliminados por las milicias españolas o, más reciente, los intentos de mil pequeñas repúblicas o poderes con la primera República.

He aquí la célebre página de San Isidoro, leela con amor:

ISIDORO DE SEVILLA: *La historia de los Godos, Vándalos y Suevos.*

Introducción. "*Laus Hispaniae*": *La alabanza de España.*

“Tú eres, oh España, sagrada y madre siempre feliz de príncipes y de pueblos, la más hermosa de todas las tierras que se extienden desde el Occidente hasta la India. Tú, por derecho, eres ahora la reina de todas las provincias, de quien reciben prestadas sus luces no sólo el ocaso, sino también el Oriente. Tú eres el honor y el ornamento del orbe y la más ilustre porción de la tierra, en la cual grandemente se goza y espléndidamente florece la gloriosa fecundidad de la nación goda. Con justicia te enriqueció y fue contigo más indulgente la Naturaleza con la abundancia de todas las cosas creadas, tú eres rica en frutos, en uvas copiosa, en cosechas alegre; te vistes de mieses, te sombras de olivos, te coronas de vides. Tú eres olorosa en tus campos, frondosa en tus montes, abundosa en peces en tus costas. Tú te hallas situada en la región más grata del mundo, ni te abrasas en el ardor tropical del sol, ni te entumescen rigores glaciales, sino que, ceñida por templada zona del cielo, te nutres de felices y blandos céfiros. Tú, por tanto, engendras todo lo que

de fecundo producen los campos, todo lo que de valioso las minas, todo lo que de útil y hermoso los seres vivientes. Ni has de ser tenida en menos por aquellos ríos a los que la esclarecida fama de sus rebaños ennoblece. Ante ti cederá el Alfeo en caballos y el Clitumno en vacadas, aunque el sagrado Alfeo ejercite todavía por los espacios de Pisa a las veloces cuadrigas para alcanzar las palmas olímpicas, y el Clitumno inmolará antiguamente muchos novillos en los sacrificios del Capitolio. Tú, fertilísima en pastos, ni ambicionas los prados de Etruria, ni te admiras, pletórica, en palmas, en las arboledas de Molorco, ni envidias en las carreras de tus caballos a los carros de Elide. Tú eres feracísima por tus caudalosos ríos, te amarilleas en torrentes que arrastran pepitas de oro, tú tienes la fuente engendradora de buenos caballos, tú posees los vellones teñidos con púrpura indígena que centellean a la par de los colores de Tiro. En ti encuentra la preciosa piedra fulgurante en el sombrío interior de los montes, que se enciende con resplandor parecido al del cercano sol. Eres, además, rica en hijos, en piedras preciosas y púrpura y, al mismo tiempo, fertilísima en talentos y regidores de imperios, y así eres opulenta para realzar príncipes, como dichosa en parirlos. Y, por ello, con razón, hace tiempo que la áurea Roma, cabeza de las gentes, te deseó y, aunque el mismo Poder Romano, primero vencedor, te haya poseído, sin embargo, al fin, la floreciente nación de los godos, después de innumerables victorias en todo el orbe, con empeño te conquistó y te amó y hasta ahora te goza segura entre ínfulas regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad del imperio”.

En dos lugares distintos de España un compañero accidental me dijo: “Me duele España”, le contesté: “A mí me duelen los españoles a los que le duele España”. A mí me enorgullece España, no hay nada más grande para mí que ser Español.

Lector amigo no tires esta famosa página al olvido, imprimela, enmarcala y colocala en lugar visible y digno de tu casa y mansión para que siempre conserves el amor a ESPAÑA.

“BAPTISTERIO PALEOCRISTIANO Y VISIGODO EXCAVADO EN EL PATIO DE BANDERAS DEL REAL ALCÁZAR DE SEVILLA”

Manuel Bendala Galán

Catedrático de Arqueología de la Universidad
Autónoma de Madrid

Se trata de un hallazgo arqueológico de gran valor para el conocimiento de la primera Hispalis cristiana. Se llevó a cabo en el Patio de Banderas del Real Alcázar de Sevilla, un lugar, en las inmediaciones de la Catedral, que en la Antigüedad correspondía a un sector de notable importancia en la historia urbana de la ciudad, en la activa zona portuaria de la *Hispalis* romana, a la boca de la desembocadura del Guadalquivir por entonces y en la vecindad de la desembocadura del Tagarete; situado extramuros de la urbe romana, constituía un característico espacio habitacional suburbial dedicado fundamentalmente a instalaciones de carácter fabril y funerario, que en la Antigüedad tardía se convertiría en ámbito privilegiado de la cristianización de la topografía urbana.

El hallazgo se produjo hace casi cincuenta años, en 1976, con ocasión del remozamiento de las conducciones de agua de este sector del Patio de Banderas, a iniciativa de Rafael Manzano Martos, Alcaide del Alcázar por entonces. Se reabrió una profunda zanja en el lado septentrional de la plaza para sustituir la vieja tubería para la que fue hecha, y se comprobó que había cortado, destrozándolas, construcciones antiguas que al profesor Manzano le resultaron de interés, por lo que me pidió que realizara un sondeo arqueológico para valorarlas. Delimitamos el espacio a excavar, al borde de la plaza, en las inmediaciones de la entrada, y llevamos a cabo la exploración arqueológica en los meses de junio y noviembre de ese año de 1976, con los resultados que dimos a conocer en una memoria de excavación, con un amplio estudio de lo hallado, en 1980¹⁷⁶.

¹⁷⁶ M. Bendala Galán e I. Noguera Martínez, “Baptisterio paleocristiano y visigodo en los Reales Alcázares de Sevilla”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 10, Madrid, 1980, pp. 335-379.

El espacio excavado (unos 100 m²) permitió comprobar que correspondía a un sector de la antigua ciudad sumamente alterado por obras y remociones diversas, pero que ofrecía, hasta donde fue posible profundizar sin destruir lo principal de las ruinas arquitectónicas conservadas *in situ*, dos importantes horizontes constructivos superpuestos, cuyo estudio arqueo-arquitectónico resultó de enorme interés (fig. 1).

Se descubrieron dos fases principales de construcción. La más profunda (los restos se hallan a unos dos metros del nivel actual de la plaza) correspondía a un gran edificio de recia fábrica romana, que conserva en el interior restos de su pavimentación en hormigón hidráulico – una *opus signinum* consistente y de calidad– con el característico bocel de cuarto de caña en el ángulo de unión con las paredes. Todos los indicios arqueológicos llevaban a considerarlo de época altoimperial –siglos I-II d.C.–, seguramente un gran almacén portuario. Se vio afectado por una fase de ruina y añadidos, entre los que puede contarse una cista revestida de *signinum*, que pudo ser una tumba infantil, aunque estaba vacía y quedó bajo la pavimentación de la construcción de la fase tardorromana que se superpuso después.

En efecto, sobre las ruinas del gran edificio altoimperial se levantó una nueva construcción, de amplias dimensiones también, que mantuvo la orientación del edificio anterior, aunque sin apoyarse en los restos de sus muros. Los de la nueva construcción eran muros potentes, pero de menor calidad, levantados con materiales reaprovechados. Son muy características las fábricas de mampuestos de tamaño diverso, dispuestos en alternancia con una tongada de ladrillos de acarreo, una práctica habitual de la edificación tardorromana.

Lo más interesante de esta nueva fase es el pequeño ambiente cuadrangular (2 x 2 m.), delimitado con muros de construcción más cuidada (fig. 2), a base de ladrillos con abundante argamasa, ocupado por una particular piscina que ofrece la singularidad de mostrar tres fases constructivas (fig. 3). La primera adopta la planta cuadrangular del recinto, dispone de un escalón de bajada y recubre las paredes y el fondo con una capa de mortero con mucha cal y otra exterior de hormigón hidráulico muy compacto. Las esquinas, como es habitual en las instalaciones hidráulicas romanas, iban cogidas con un cuidadoso bocel de cuarto de caña. En una segunda fase, la piscina

quedó reducida para obtener un vaso de planta octogonal, algo irregular, cuyas paredes fueron de nuevo cubiertas con buen mortero hidráulico; a la izquierda del escalón de bajada se hallaba un sumidero de plomo para el desagüe. Es de destacar que las paredes de esta segunda fase se hallaban cubiertas por una gruesa capa de sedimentación calcárea del agua, evidencia de un largo uso. Finalmente, la pequeña piscina fue de nuevo transformada para convertirla en una pila de poca profundidad, adquiriendo una planta aproximadamente semicircular, y con la transformación de la zona del escalón en una plataforma horizontal más amplia.

Para la datación del edificio, de tipología constructiva tardoantigua, contábamos en lo poco excavado con la referencia más fiable de lo hallado bajo el suelo del espacio anejo a la piscina: cerámicas tardorromanas y algunas monedas bajoimperiales, una de ellas, reconocible, del emperador Valentiniano I (364-375), indicios, pues, de una datación de muy fines del siglo IV o ya del siglo V d.C.

Por las particularidades de la piscina y otros detalles relativos al lugar y sus inmediaciones, cobró cuerpo la hipótesis de que nos hallábamos ante los vestigios de una basílica cristiana y su baptisterio, del que su evidencia más importante y expresiva era la posible piscina bautismal. Sería una importante prueba del proceso de cristianización de la topografía de la ciudad, que, como era habitual, comenzaría sobre todo en las zonas extramuros. Fueron comunes, como se sabe, las basílicas martiriales construidas en las necrópolis suburbanas de las ciudades romanas.

Es muy significativa la piscina con su particular evolución, una piscina para el bautismo por inmersión, con cambios debidos a razones simbólicas, funcionales y rituales, que acabó por ser convertida en una pila para el bautismo por infusión, un proceso constatado en numerosos baptisterios. Puede recordarse brevemente que el bautismo, en los primeros siglos del cristianismo, seguía un ritual por inmersión cargado de significado. En lo esencial, junto al recuerdo del bautismo de Jesús en las aguas del Jordán, el ritual era una metáfora del seguimiento a Jesús en su camino de muerte y resurrección. El bautismo, en una piscina hundida en el suelo, simbolizaba la bajada a la tumba para morir con Cristo y, tras la limpieza del pecado y de la muerte por el agua sacramental, ascender y resucitar con Él. De ahí las pis-

cinas con escalones y la tendencia a la planta cruciforme, que serán frecuentes en los siglos VI y VII.

La piscina del Patio de Banderas corresponde en su primera fase al esquema más simple, cuadrangular y con un solo escalón de bajada, un tipo ya documentado en Hispania en los años del descubrimiento y más y mejor constatada después, incluso para las mismas fechas que las propuestas para la hispalense. Es el caso de la excavada no hace mucho en Idanha-a-Velha (Portugal), de planta cuadrada y con un único y gran escalón de bajada, como la hispalense, y fechable a finales del IV o comienzos del V, que correspondía a una edificación precedente al episcopio que se levantaría en el mismo lugar en el siglo VI¹⁷⁷. O la piscina del primer baptisterio de la basílica tardorromana que se hallaba donde la Catedral de Barcelona. En su reexcavación y estudio últimos¹⁷⁸ se ha comprobado que la piscina inicial era de planta cuadrangular y datable en el siglo IV; y sería sustituida después, en el siglo V, por una piscina de planta octogonal, un hecho relevante para nuestro caso.

Porque, en efecto, es del máximo interés la segunda fase de la piscina hispalense, en que fue transformada para convertirla en una cubeta de planta octogonal. El cambio debió de tener una clara intención simbólica, en función del significado del número ocho en el pensamiento cristiano. Numerosos estudios han demostrado que el ocho se halla estrechamente ligado a la idea de la resurrección¹⁷⁹, de la nueva generación que surge por la obra de Jesús, de donde su vinculación al bautismo. Según la numerología cristiana, el día octavo es el día de la resurrección y la gloria de Cristo, que, en palabras de San Gregorio Magno, seguía al del dolor, el sexto, y al del reposo, el séptimo. El mismo proceso había de seguir el creyente, que mediante el bautismo se incorporaba a los beneficios de la resurrección, lo que se sugería simbólicamente.

¹⁷⁷ I. Sánchez Ramos y J. Morín de Pablos, *Idanha-a-Velha. Portugal. El episcopio de Egitania en época tardoantigua*, Madrid, 2014, pp. 69-70; fig. 75.

¹⁷⁸ J. Beltrán de Heredia y Ch. Bonnet, “Nouvelles données sur le baptistère de Barcelona”, en M. Marcenaro (Ed.), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza*, (Albenga, 2006), Genova-Albenga, 2007, pp. 771-820.

¹⁷⁹ Remito a lo explicado en nuestra publicación de 1980 (pp. 356-357) y destaco aquí, entre lo entonces citado, el estudio de A. Quacquarelli, “L’ogdoade patristica e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 49, 1973, pp. 211-269.

mente con la asociación al número ocho mediante la preferencia formal por los baptisterios y las piscinas de planta octogonal.

Se ha observado que los baptisterios y las piscinas bautismales ochavados son particularmente abundantes en Francia y, sobre todo, en Italia, seguramente por la importancia de Milán, donde están atestiguados cuatro baptisterios octogonales, y de la obra personal de San Ambrosio (374-397), a quien se atribuye un papel muy directo en la aplicación de la simbología del ocho en los baptisterios. Su presencia en Hispania tal vez se deba, precisamente, al prestigio de San Ambrosio y al de la propia Milán como centro cultural y religioso de primer orden. En Hispania, en efecto, se documentan baptisterios y piscinas bautismales ochavados, entre los que destacan varios en territorio catalán, más cercano a los influjos franco-italianos, como los de Santa María de Tarrasa, Barcelona y Santa Margarita de Ampurias (Gerona)¹⁸⁰.

En esta última se dio, al parecer, la transformación en octogonal a partir de una piscina de planta cuadrada¹⁸¹, como en el caso de Hispalis. Y también, como en ésta, una tercera transformación para convertirla en una pila de reducidas dimensiones, un fenómeno atestiguado en numerosas piscinas bautismales, que acabaron por ser convertidas en pilas para el bautismo por infusión. La originaria inmersión, apropiada al bautismo de adultos y considerada más aconsejable, que prevaleció durante casi toda la Edad Media, fue siendo sustituida desde los siglos V y VI por el bautismo por infusión para niños de muy corta edad¹⁸², lo que hizo que las piscinas resultaran inapropiadas y fueran progresivamente sustituidas por pilas de poca profundidad, fenómeno que parece generalizado en el siglo VIII. Se hicieron frecuentes las reformas de las antiguas piscinas, convertidas en pilas mediante rellenos y obras apropiadas. Así sucedió en la del Patio de Banderas, como

¹⁸⁰ Véase M. Bendala e I. Negueruela, op. cit. de 1980, pp. 356-357.

¹⁸¹ Cf. P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid, 1967, pp. 154-155.

¹⁸² La Iglesia aceptaba los hechos y llegó a aconsejar que los niños fueran bautizados antes de los cuarenta días de su nacimiento, dado lo expuesto que podían hallarse a una muerte imprevista. Como resultado de la nueva situación se compiló en Roma, entre el 550 y el 600, un ordo específico para la iniciación de los infantes; y en España, en el concilio de Gerona de 517, se aconsejó en el canon V que se bautizara a los niños de un solo día que se hallaran en peligro. Ver lo comentado más ampliamente en M. Bendala e I. Negueruela, op. cit. de 1980, pp. 354-355.

en muchas otras conocidas de antiguo y, en mejores condiciones arqueológicas, en casos recientemente excavados como el de la basílica descubierta en el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). Aquí, en un proceso similar al de la piscina hispalense, se construyó a fines del siglo VI o comienzos del VII una piscina de planta cruciforme que fue sometida después a cambios en tres fases principales, con muchas modificaciones menores, hasta acabar convertida en una pileta cuadrangular¹⁸³.

El análisis de la piscina hispalense y sus transformaciones, valorados a la luz de lo conocido acerca de los baptisterios tardorromanos y altomedievales de la Europa occidental, nos llevó a concluir en su día que nos halláramos ante importantes vestigios de la piscina bautismal de una basílica construida a fines del siglo IV o comienzos del V. De planta cuadrangular, tal vez avanzado el siglo V se optó por reformarla para darle forma octogonal por razones simbólicas, sin alterar básicamente su estructura y dimensiones, adecuadas para el bautismo por inmersión, normativo en época de San Isidoro. Por la gruesa capa de sedimentación caliza del fondo y las paredes del vaso de esta segunda etapa, debió de ser la más duradera en el uso de la piscina. Mucho tiempo después, cuando fue imponiéndose el rito de la infusión, fue completamente replanteada para convertirla en una pila de escasa profundidad.

Obviamente, la piscina debía de corresponder a una de las tres basílicas existentes en la Hispalis visigoda, según las fuentes literarias y epigráficas: la Catedral o Santa Jerusalén, la de San Vicente y la martirial de las Santas Justa y Rufina. Quizá fuera la de San Vicente (para algunos la misma Catedral o Santa Jerusalén), que según Idacio y San Isidoro existía desde comienzos del siglo V y en ella se dio sepultura a San Isidoro y, seguramente, a Honorato, su sucesor. Es de recordar, a este efecto, que según la tradición erudita había aparecido en algún lugar del subsuelo del Alcázar la lápida de Honorato, conservada largo tiempo en la Biblioteca Colombina. Es un dato que daba cierta consistencia a la hipótesis que asociaba la piscina a la basílica de San Vicente, aunque investigaciones últimas sobre la famosa lápida llegan a la conclusión de que se trata de un epígrafe falso, aunque realizado en una

¹⁸³ L. Abad, S. Gutiérrez Lloret y B. Gamó Parras, “La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 73, 2000, pp. 193-221.

lauda sepulcral auténtica, de época visigoda, a la que se había borrado por abrasión el epígrafe originario¹⁸⁴. Disminuía, pues, sensiblemente el valor indiciario considerado por nosotros entonces, pero la lápida era de la época y pudo haber aparecido en la zona del Alcázar, como otros elementos arquitectónicos y funerarios de época tardoantigua y visigoda.

Muy relacionada con la existencia de elementos arquitectónicos de la época de la basílica en la zona del Alcázar se halla nuestra propuesta sobre la posibilidad de que la piscina hispalense, como sugiere entre otras la de la basílica de Bovalar, en Serós (Lérida), tuviera un brocal perimetral monumentalizado con un baldaquino o cimborrio con columnas, para el que se hubieran empleado algunos de los capiteles tardorromanos y visigodos hallados en Sevilla y, seguramente, en esta misma zona suburbial del Real Alcázar. Llamaron nuestra atención, por adecuados en tamaño, los dos pequeños capiteles corintizantes reemplazados en la crujía de entrada del Palacio de Don Pedro, con rasgos propios de los siglos V-VII, que fueron incluidos en los dibujos de la gran obra decimonónica *Monumentos Arquitectónicos de España*, en una lámina del Cuaderno 18, de Arte cristiano latino-bizantino que incluye la lápida de Honorato (fig. 4). Recientemente he sabido que otro capitel idéntico está reutilizado en el interior del bar sevillano La Estrella (fig. 5), situado en el corazón del casco antiguo de la ciudad, no lejos de la Catedral.

Esta última suposición sobre los complementos formales y decorativos de la piscina bautismal no deben distraer nuestra atención al hecho principal de la existencia y parcial conservación de la piscina bautismal y, más limitadamente, de la basílica a la que pertenecía. Nuestra hipótesis sobre su carácter tuvo notable resonancia en su momento entre estudiosos y especialistas. La aceptó como probable Antonio Blanco Freijeiro y en un libro representativo de lo que podía decirse de la Sevilla antigua a fines de los setenta, incluyó un breve informe de nuestras conclusiones¹⁸⁵. Y me complace recordar el interés que mostró por ella el mayor especialista de entonces en

¹⁸⁴ J. Sánchez Velasco, “Pruebas arqueológicas de la falsedad de la inscripción IHC 65. La necesaria simbiosis entre epigrafía y arqueología para el conocimiento de la Antigüedad tardía en la Bética”, *Velía*, 29, 2012, pp. 55-69.

¹⁸⁵ A. Blanco Freijeiro, *Historia de Sevilla. La ciudad antigua (De la Prehistoria a los visigodos)*, Universidad de Sevilla, 1979, pp. 171-175.

Arqueología cristiana, el profesor Helmut Schlunk, primer director de la sede madrileña del Instituto Arqueológico Alemán, que en esos años frecuentaba Sevilla como colaborador y profesor extraordinario de nuestra Universidad. Schlunk siguió de cerca los resultados de la excavación y hace referencia a la piscina bautismal del Patio de Banderas y a su forma, primero cuadrada y después octogonal, en un libro fundamental sobre la Hispania tardorromana y visigoda, del que era coautor otro gran especialista, Theodor Hauschild¹⁸⁶.

Desde los años setenta del pasado siglo hasta hoy ha progresado mucho el conocimiento arqueológico de Sevilla, como del conjunto de España, y nuevos datos, propuestas y lecturas de lo hallado en el Patio de Banderas han ido cambiando la mirada a un baptisterio que había sido recuperado limitadamente, sin testimonios irrefutables -epigráficos, iconográficos...- para su caracterización. Y ha sido puesta en duda o abiertamente negada su condición de piscina bautismal, especialmente por investigadores animados por un revisionismo mal entendido de las investigaciones previas y ajenas¹⁸⁷.

Sin embargo, el hecho es que la investigación moderna, en su conjunto, ha venido a consolidar nuestras hipótesis y, más aún, a incorporarla a nuevos y más importantes horizontes para el conocimiento de la topografía

¹⁸⁶ H. Schlunk y Th. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein, 1978, p. 49.

¹⁸⁷ Tuvo bastante repercusión la publicación en el 2000 de un trabajo de M^a C. Tarradellas sobre “La topografía urbana de Sevilla en la Antigüedad tardía”, en las actas de la V Reunión d’Arqueología Paleocristiana Hispanica (Cartagena, 1998), en el que negaba (pp. 287-289) la identificación como baptisterio por la ausencia de mobiliario litúrgico (¿?) y porque las piscinas cuadradas, según ella, no se daban hasta el siglo VI. Ésta y otras opiniones críticas contribuyeron a la misma negación de su función bautismal en trabajos muy valorados hoy día, como el libro de D. González Acuña, *Forma Urbis Hispalensis* (Sevilla, 2011; cf. pp. 223-226), o el artículo de E. García Vargas sobre el “supuesto baptisterio” del Patio de Banderas, incluido en el libro de J. Beltrán y O. Rodríguez (Eds.), *Sevilla Arqueológica* (Sevilla, 2014; cf. p. 193). García Vargas, investigador justamente reconocido, apoya su argumentación en una revisión discutible de los contextos cerámicos asociables a la piscina y en una incomprensible adscripción de la misma a piletas de uso industrial correspondientes al edificio altoimperial situado bajo el tardoantiguo; y pasa por alto las importantes transformaciones de la piscina, para las que no ofrece explicación alternativa alguna. Es lo mismo que argumenta en un trabajo posterior, firmado con M.A. Tabales, sobre “Las estructuras portuarias del Patio de Banderas del Alcázar de Sevilla y el emporium de Hispalis”, en *AEspA*, 94, 2021, p. 19.

cristiana de *Hispalis*. Para la reafirmación reciente de nuestra lectura como piscina bautismal es de destacar un trabajo de 2009, dedicado a la arquitectura sacra de *Hispalis*, de la especialista en Arqueología cristiana Isabel Sánchez Ramos¹⁸⁸. Valora cumplidamente la estructura de la piscina y su evolución, sobre lo que explícitamente escribe: “Las características formales de esta estructura, sus dimensiones y el proceso de remodelación señalado podrían ser indicios suficientes para definirla como piscina bautismal y compararla con otros complejos bautismales hispánicos” (pp. 258-259). Propone, además, la idea de su inclusión en una estructura basilical con disposición similar a la de la iglesia de Bovalar (Serós), al pie de la basílica en su eje longitudinal, que se da igualmente en los baptisterios de las basílicas de Barcelona, Egara y el Tolmo de Minateda. Y se pregunta si el probable baptisterio del Patio de Banderas pudo pertenecer al conjunto episcopal de *Hispalis*, que, como en otras ciudades, pudo ser instalado extramuros junto a zonas portuarias y espacios comerciales (pp. 261-268).

El caso es que la posibilidad de que en el Patio de Banderas tuviéramos la constatación de la existencia en *Hispalis* de un conjunto arquitectónico que combinara la basílica y el palacio episcopal, como se ha podido documentar recientemente en el Tolmo de Minateda¹⁸⁹ (fig. 6), ha quedado abierta gracias a las excavaciones modernas del Patio de Banderas dirigidas por Miguel Tabales, entre los años 2009 y 2014, para, entre otras cosas, documentar mejor y más ampliamente lo aparecido en nuestras excavaciones de hacía más de treinta años.

Esta nueva excavación del Patio de Banderas, extendida a toda el área peatonal de la plaza, ha ofrecido la más completa estratigrafía de la historia de la ciudad, con importantes vestigios desde sus etapas iniciales del Bronce Final/Edad del Hierro y la época de la colonización fenicia hasta la actualidad¹⁹⁰. En relación con la fase que ahora nos ocupa, la romana y, más

¹⁸⁸ I. Sánchez Ramos, “Arquitectura sacra de época tardía en Hispalis. Algunas reflexiones”, *AEspA*, 82, 2009, pp. 255-274

¹⁸⁹ S. Gutiérrez Lloret y J. Sarabia Bautista, “L’episcopio del Tolmo de Minateda (Albacete, Spagna). Architettura e funzione degli ambienti tra la fine del VI e l’inizio dell’VIII secolo”, en P. Pensabene y C. Sfameni (Eds.), *La villa restaurata e i nuovi studi sull’edilizia residenziale tardoantica* (Piazza Armerina, 2012), Bari, 2014, pp. 213-225

concretamente, la tardorromana, la excavación de Tabales ha descubierto los restos de un gran edificio tardoantiguo que, dicho con sus propias palabras, “conviviría con el del baptisterio, del que lo separaba una calle o espacio abierto” (p. 189). Por los contextos arqueológicos asociados a él puede fecharse su construcción en el siglo V y fue destruido y desmontado deliberadamente avanzado el siglo VI. Lo conservado denota que se trataba de un edificio de buen nivel constructivo, técnicamente idéntico a las ruinas del correspondiente al baptisterio. Pese a ciertas irregularidades en la planta, típicas en las construcciones tardoantiguas, era un edificio de no poco empaque, dispuesto en amplias estancias en torno a un patio cuadrangular porticado, del que quedaba in situ una de las basas de mármol de las columnas que lo conformaban¹⁹¹.

Es de interés destacar que en el nivel de abandono del edificio apareció un gran fragmento de ladrillo de un tipo muy conocido y característico, con la impresión en la cara principal de un *Chrismón* entre dos columnas que sustentan un arco y, en los bordes, el nombre del obispo Marciano, de época visigoda. Y en este mismo nivel y los inmediatos, así como reutilizados en muros medievales del mismo Patio, se han documentado, entre otras cosas, fragmentos de cimacios y de capiteles de pilastra, un posible *loculus* para reliquias en lo que parece la base de un altar, una lastra de mármol con cuatro oquedades que pudieron servir de apoyo a una mesa de altar, vestigios todos ellos que han hecho pensar en la posibilidad de que los restos del gran edificio tardoantiguo del Patio, como el correspondiente al baptisterio y la basílica del que formaría parte, tuviera igualmente función religiosa¹⁹²; acaso, como ya se ha sugerido y he recordado más arriba, la residencia o palacio episcopal, el primero de la *Hispalis* cristiana.

Viene al caso llamar la atención sobre el hecho de que la investigación arqueológica sobre la Sevilla antigua sigue preguntándose dónde estuvo

¹⁹⁰ M. A. Tabales Rodríguez, *Excavaciones arqueológicas en el Patio de Banderas. Alcázar de Sevilla. Memoria de investigación 2009-2014*, Real Alcázar, Sevilla, 2015.

¹⁹¹ Era un edificio de amplias dimensiones y en la amplia área excavada del Patio sólo pudieron excavar muy parcialmente un sector del pórtico central y de los espacios que lo rodeaban y unas pocas de las amplias estancias a las que daban acceso. Cf. M. Tabales, op. cit., pp. 187-215.

¹⁹² Cf.: M.A. Tabales, op. cit., p. 208.

el primer episcopio hispalense. Es cuestión sobre la que ha incidido la revisión moderna de un conjunto principal del legado arqueológico sevillano: las columnas de la calle Mármoles. Un minucioso análisis reciente de esos grandes elementos arquitectónicos¹⁹³, que no se había hecho antes, ha puesto de relieve que no se trata de los restos *in situ* de un gran templo altoimperial, como se había supuesto, sino elementos no del todo uniformes, de cronología trajano-adrianea, que, tal como ahora se conservan, son resultado de una nueva construcción con irregularidades formales que reaprovecha esos grandes elementos de edificios anteriores.

Estudios arqueológicos en el mismo lugar de las columnas y en su entorno han llegado a la conclusión de que este sector central de la ciudad romana fue totalmente remodelado hacia el siglo VI y que entonces debió ser construido el edificio de la calle Mármoles, un edificio de gran porte, de planta y funciones desconocidas, al que se dotaría de un frente porticado monumental de columnas de acarreo, del que quedarían *in situ* las tres actuales. Teniendo en cuenta numerosos casos de grandes basílicas del primer cristianismo que se monumentalizaron reaprovechando elementos arquitectónicos romanos y la idea de que la única institución hispalense que, en esa época, hubiera sido capaz de abordar un proyecto arquitectónico de ese nivel era la Iglesia, se ha llegado a plantear la hipótesis de que el porticado de Mármoles fuera parte del palacio episcopal. Su evidente monumentalidad sería apropiada a una época de esplendor del episcopado hispalense, con las figuras principales de San Leandro y San Isidoro, y pudo ser un sonoro gesto de poder de las autoridades eclesiásticas, que ocuparían la zona principal del foro romano reutilizando los materiales de los antiguos edificios que materializaban el poder pagano de los tiempos de esplendor de Roma¹⁹⁴.

Y volviendo a la reflexión sobre los vestigios tardorromanos del Patio de Banderas, el gran edificio con patio porticado anejo a la posible basílica y baptisterio pudo tratarse, como decía, del primer palacio episcopal hispalense, que sería desmontado a fines del siglo VI en correspondencia con la gran transformación del centro antiguo de la ciudad como expresión del

¹⁹³ Realizado por Carlos Márquez: “Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla”, *Revista de Arqueología* 2, 2003, pp. 127-148

¹⁹⁴ Así lo plantea D. González Acuña, en *op. cit.*, pp. 177-192.

paso de la *Hispalis* romana a la *Hispalis* cristiana, y tal vez para reaprovechar también sus principales elementos arquitectónicos en la construcción del nuevo y gran palacio episcopal de Mármoles. Parece, en fin, a la mano, si todo ello fue así, la posibilidad de aproximarnos con nuevas luces y más datos a la historia de la topografía cristiana de *Hispalis*, que la futura investigación deberá matizar, corroborar o corregir según avanza en la activa y prometedora etapa actual.

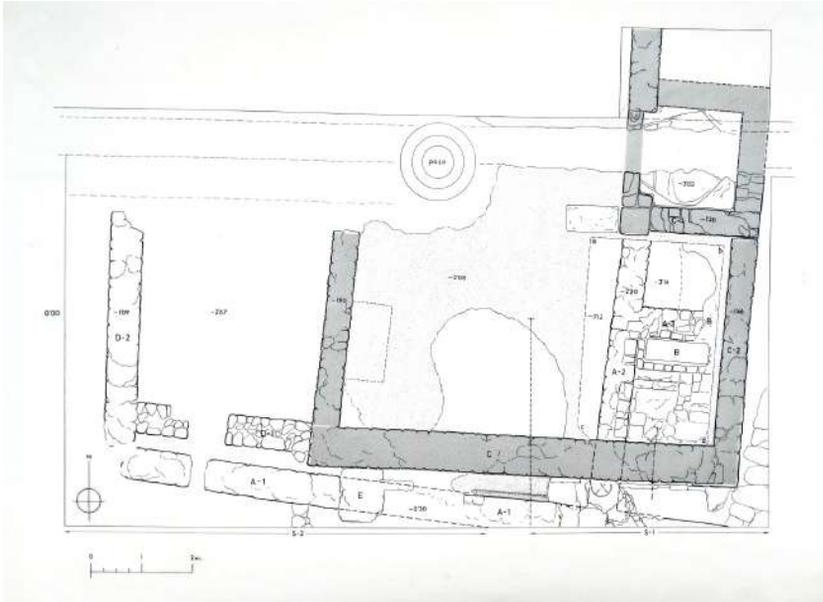


Fig. 1.- Plano general de las construcciones descubiertas en el sondeo de 1976 en el Patio de Banderas (Dib. M. Bendala).

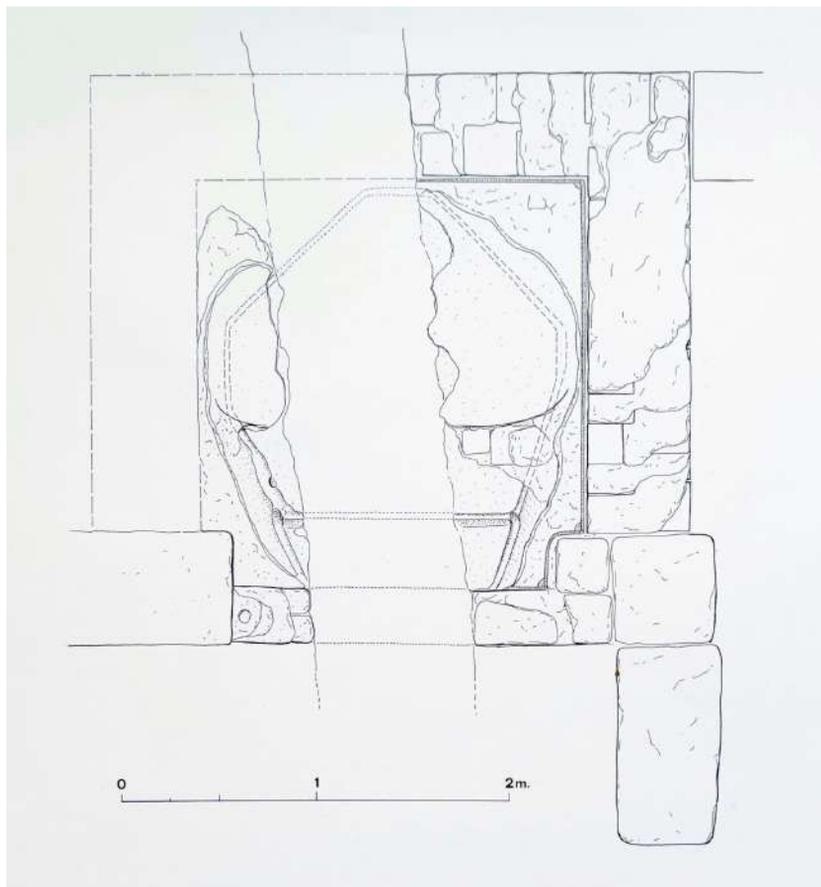


Fig. 2.- Planta del sector de la piscina (Dib. M. Bendala).

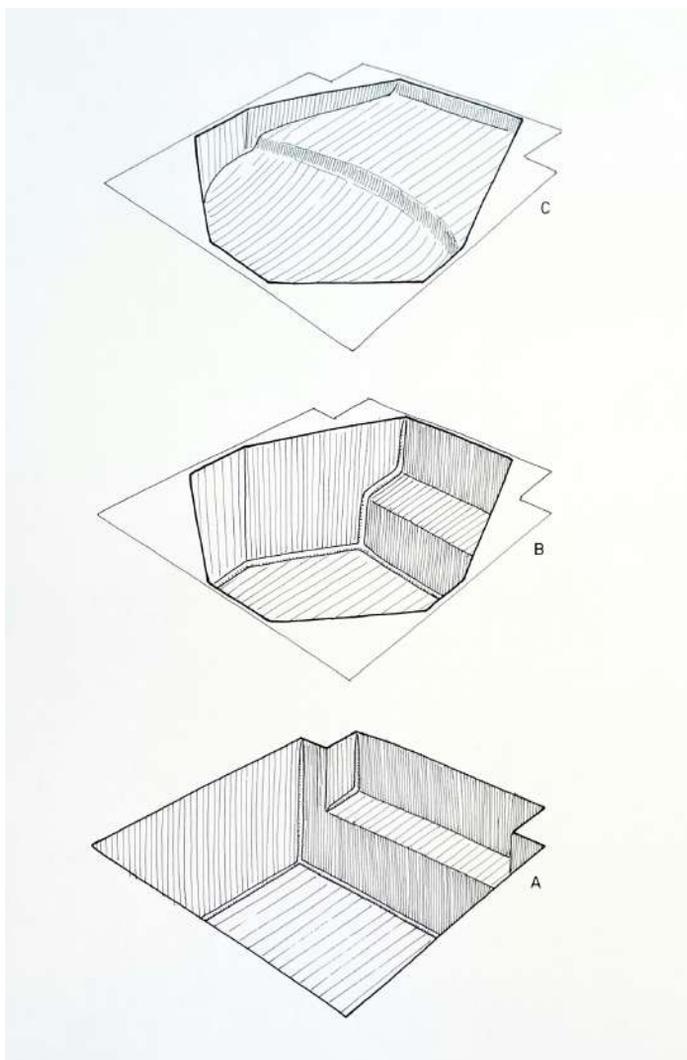


Fig. 3.- Visión diferenciada de las tres fases de la piscina
(Dib. M. Bendala).

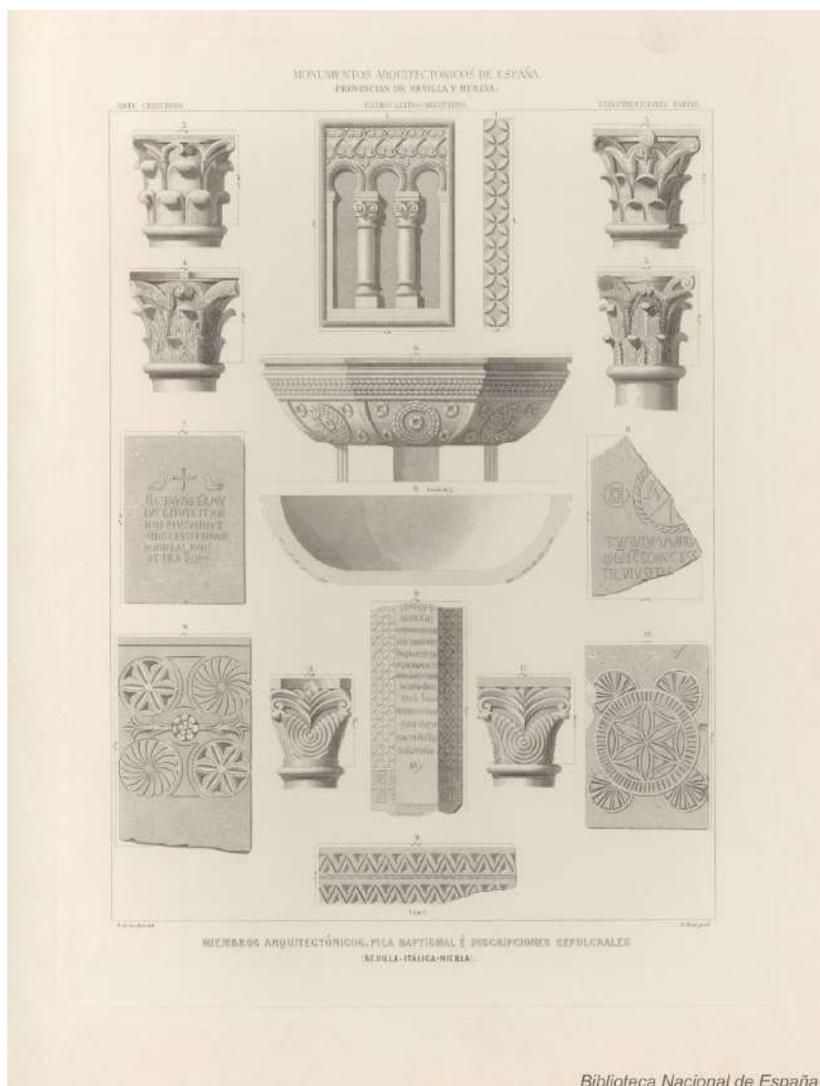


Fig. 4.- Lámina de *Monumentos Arquitectónicos* de España con elementos de arte cristiano, entre ellos los capiteles del Palatio de Don Pedro y la lápida de Honorato.



Fig. 5.- Capitel antiguo reutilizado en el bar La Estrella
(Fot. M. Bendala).

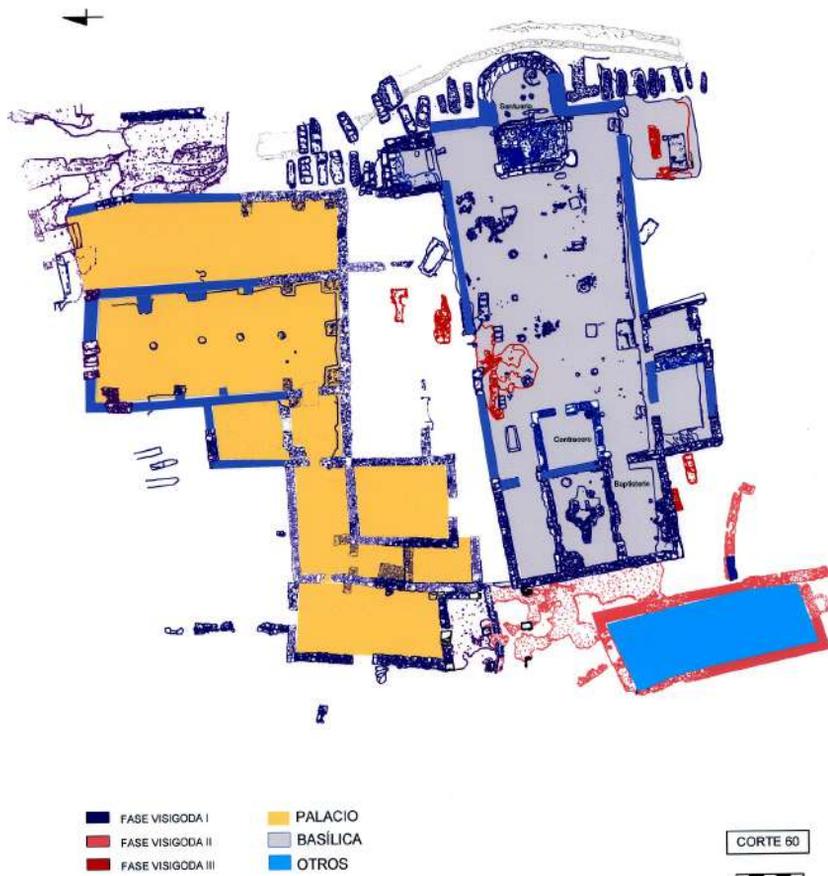


Fig. 6.- Plano general del conjunto episcopal del Tolmo de Minateda: a la derecha la basílica, a la izquierda el palacio (Cortesía del *Equipo Tolmo*).

“LOS SINÓNIMOS DE ISIDORO DE SEVILLA: UNA OBRA SINGULAR”

Jacques Elfassi

Catedrático de Latín en la Universidad de Lorena.
Francia

Me siento muy honrado de haber sido invitado a estas Jornadas isidorianas, y me alegra hablar de Isidoro especialmente aquí, en su propia ciudad, Sevilla. Gracias, pues, a los organizadores de estas jornadas, en particular a José Sánchez Herrero, y gracias a ustedes que me hacen el honor de escucharme.

José Sánchez Herrero no sólo me invitó, sino que me pidió que hablara aquí de una obra cuya edición crítica propuse hace unos años, los *Sinónimos* de Isidoro de Sevilla. Uds. conocen bien a Isidoro de Sevilla, y saben que hoy es más conocido por sus *Etimologías*, consideradas uno de los monumentos enciclopédicos de la cultura medieval. La importancia de esta obra ha eclipsado el resto de la obra de Isidoro; sin embargo, aunque menos famosos hoy en día, sus *Sinónimos* tuvieron también mucho éxito en la Edad Media, como demuestra el número de copias manuscritas que se conservan (más de quinientas). Junto con las *Sentencias* y las *Etimologías*, los *Sinónimos* se encuentran entre las tres obras más copiadas de Isidoro en la Edad Media. Y no sólo los *Sinónimos* tuvieron un inmenso éxito en la Edad Media, sino que me parece que hay también otra razón por la que debemos interesarnos por esta obra: es que es un texto bastante singular en el conjunto de la obra de Isidoro, tanto por su contenido como por su estilo.

Comencemos, pues, a abordar estos *Sinónimos*. Es habitual que, al presentar una obra, se facilite información sobre su autenticidad o sobre su fecha de composición. Sin embargo, será más bien breve y poco concreto al tratar estos problemas, porque no se puede discutir el problema de la autenticidad o la datación sin mencionar la existencia de las dos versiones transmitidas por los manuscritos, y esto me llevaría a una discusión filológica que me alejaría de mi tema de hoy.

Para decirlo brevemente: la colación de los manuscritos más antiguos permite distinguir dos grandes grupos, con un texto ligeramente diferente. Es probable que las variantes entre estos dos textos se deban, no a los copistas, sino al propio Isidoro. Sin embargo, ya que ambas recensiones son auténticas y que el 90 o el 95 % de las dos versiones es idéntico, no diferenciaré entre ambas en el resto de esta conferencia: hablaré de los *Sinónimos* como un único texto, sin entrar en detalles filológicos.

También seré muy breve en cuanto a la fecha, porque es imposible conocerla con certeza. Lo único seguro es que los *Sinónimos* son anteriores al año 631, porque el año 631 es el *terminus post quem non* de la carta B de Isidoro a Braulión de Zaragoza, donde Isidoro escribe a su amigo que él le mandó una copia de la obra. Pero nada más se puede decir con certeza, y en todo caso no creo que conocer la fecha de composición de los *Sinónimos* ayude realmente a comprender mejor su contenido, ni a entender mejor los objetivos de Isidoro cuando escribió esta obra.

Por lo tanto, empezaré inmediatamente por hacer un resumen de la obra, para presentársela en pocas palabras. Los *Sinónimos* están divididos en dos libros. El primero es un diálogo entre el hombre y la razón: el hombre se queja de los sufrimientos que padece, pero la razón lo invita a hacer un examen de conciencia; sigue un diálogo que termina arrancando al hombre de sus hábitos pecaminosos y conduciéndolo al arrepentimiento; la razón concluye exhortando al hombre a perseverar en el camino que ahora emprende. El segundo libro es un verdadero manual de moral, en el que la razón da al hombre numerosos preceptos: después de incitarlo a rehuir todo pecado, lo exhorta más específicamente a la castidad, a la oración, a la abstinencia, a la humildad, a la moderación y a la paciencia, a la benevolencia hacia los demás, a la modestia, al buen uso de la palabra, al rechazo de la calumnia y de la mentira, al respeto de los juramentos, al examen de conciencia, al rechazo de la ociosidad y a la ciencia. El resto de la obra se refiere más a las relaciones jerárquicas: se recuerdan los deberes de maestros y alumnos, gobernantes y súbditos, y jueces. La evocación de los honores terrenales lleva entonces a Isidoro a hablar de la fragilidad del poder temporal, a fomentar el desprecio del mundo y a practicar la caridad. Tras este largo monólogo, la obra termina con una exhortación a respetar los preceptos recibidos y con una acción de gracias a la razón.

Los dos libros tienen, pues, un contenido muy diferente. Mientras que el primer libro es explícitamente un diálogo entre el hombre y la razón, el segundo es casi exclusivamente un monólogo de la razón. En el primer libro, las indicaciones escénicas *Homo* (El Hombre) y *Ratio* (La Razón) recuerdan la existencia de una situación casi teatral, y así es como Isidoro presenta su obra en su prólogo: “Entran aquí dos personajes en escena: el Hombre que llora y la Razón que lo amonesta”. Por el contrario, en el segundo libro, el personaje del Hombre es nombrado sólo una vez (en el apóstrofe *homo* en el segundo párrafo) y la Razón no es nombrada nunca, ni siquiera en la acción de gracias que cierra la obra. La principal diferencia entre los dos libros es de tono: el primero tiene un tono lírico, mientras que el segundo es claramente más normativo. Sin embargo, toda la obra tiene una verdadera coherencia: el pecador sólo encuentra la paz gracias a los preceptos de la razón, y es una vez arrepentido y convertido cuando puede adoptar una conducta razonable. Por otra parte, lo que más contribuye a la unidad de la obra es su unidad estilística: una sucesión de frases sinónimas, que expresan la misma idea y cuya estructura sintáctica es a menudo paralela.

Para mostrarles cómo es este estilo, me limitaré a citar la primera frase de la obra. El alma pecadora se lamenta y dice: *Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat* (“mi alma está angustiada, mi espíritu se agita, mi corazón fluctúa”).

Con esta primera frase pueden hacerse una idea de cómo es la obra. En primer lugar, en cuanto al contenido, ya se ve un tema importante, al menos al principio del libro: el tema de la angustia del pecador que toma conciencia de sus faltas. El pecador habla en primera persona del singular. Es un texto que puede calificarse de patético o dramático. Este es el tono general del primer libro. En cuanto a la forma, puede apreciarse cómo es el estilo sinónimo. En la frase hay tres cláusulas sinónimas que se construyen sobre el mismo modelo: primero el sujeto que incluye el determinante posesivo de primera persona del singular (mi alma, mi espíritu, mi corazón) y luego el grupo verbal (está angustiada, se agita, fluctúa). En latín, los dos últimos verbos (*aestuat* y *fluctuat*) riman entre sí: estas rimas, estos homeoteleutones como se dice en términos retóricos, son también una de las características notables del estilo de los *Sinónimos*. El estilo sinonímico se ca-

racteriza por la sucesión de unos enunciados sinónimos, más o menos de la misma extensión, que a menudo riman entre sí.

Resumo lo que acabo de decir: en el conjunto de la obra de Isidoro, los *Sinónimos* presentan al menos dos singularidades: la primera es el tono lírico de la obra y la segunda es el estilo sinonímico. A continuación, para ser menos general, para ser más preciso en el análisis de la obra, voy a volver sobre estos dos aspectos.

Una de las características más notables de los *Sinónimos*, al menos dentro del conjunto de la obra de Isidoro, es su tono: lírico, dramático, incluso apasionado. Vuelvo a leer el comienzo de la obra: “mi alma está angustiada, mi espíritu se agita, mi corazón fluctúa”. Este tono es raro en la obra de Isidoro, que es generalmente mucho más sobria. Por cierto, hay que decir que incluso en los *Sinónimos*, este registro lírico se limita al primer libro: el segundo libro es más normativo, más impersonal. Pero de todos modos, hay al menos un libro entero, el primero, que está escrito en un estilo patético, en que el que dice “yo” busca la compasión del lector.

El fervor con que el pecador grita su desesperación y luego proclama su amor a Dios, puede recordarnos ciertas obras místicas de la Edad Media. Jaime Torrubiano Ripoll, que realizó la primera traducción al español de los *Sinónimos* en los años 1920, no dudó en intitular la obra como *Imitación de Cristo por San Isidoro de Sevilla*. El traductor justificó implícitamente este título comparando a Isidoro con Tomás de Kempis. En realidad, la espiritualidad de Isidoro es muy diferente de la de Tomás de Kempis: es mucho menos cristocéntrica (Cristo es mencionado sólo cinco veces en los *Sinónimos*), y su aparente misticismo se contrapone a un racionalismo y un voluntarismo todavía cercanos al estoicismo antiguo. Es la razón la que guía al pecador en los *Sinónimos*, cosa que no ocurre en absoluto en la *Imitación de Jesucristo*. No obstante, hay que reconocer que la mezcla de ascetismo y de fervor individual permite este tipo de comparación, y de hecho las dos obras fueron asociadas en ciertos manuscritos medievales.

En cualquier caso, lo que hay que destacar es que este estilo lírico, casi místico, de los *Sinónimos* es muy raro en el conjunto de la obra de Isidoro de Sevilla. Las *Sentencias* son la obra de Isidoro que más tiene en común

con los Sinónimos, y precisamente la comparación con las *Sentencias* resulta interesante. Hay muchos pasajes en las *Sentencias* en los que Isidoro habla del pecado, del arrepentimiento y del temor al castigo divino, pero lo hace generalmente en forma de exposición dogmática. Explica que el pecador debe arrepentirse y temer el juicio divino, pero no dice “¡ay de mí, pecador, que debo arrepentirme y temer el juicio divino!”. O mejor dicho, lo hace, pero sólo dos veces en todas las *Sentencias*. La primera vez se encuentra en las *Sentencias* II, 16, 4, en el capítulo sobre los que vuelven a pecar. Isidoro concluye este capítulo diciendo “¡Ay de mí, miserable Isidoro, negligente en arrepentirme de mis culpas pasadas y que todavía cometo aquellas de las que debería arrepentirme!”. Si nos fijamos en el latín, el estilo en sí mismo recuerda los Sinónimos: hay tres grupos de palabras de longitud equivalente que riman entre sí (*Isidoro / neglego / committo*) e incluso hay un políptoton a la manera de los *Sinónimos* (el políptoton consiste en repetir la misma palabra en diferentes formas gramaticales: en este caso *paenitere*, “arrepentirse” y *paenitenda*, “cosas de las que hay que arrepentirse”). El segundo pasaje se encuentra al principio del Libro III, en *Sentencias* III, 1, 1: “¡Ten compasión, Señor, del pobre Isidoro, que obra lo que no debe y sufre lo que debe, porque peca sin cesar y soporta diariamente tus castigos!”. También aquí el texto latino recuerda el estilo sinonímico, con numerosos juegos de sonido y riman que encajarían perfectamente en los *Sinónimos*. Pero precisamente, se puede ver la diferencia entre las *Sentencias* y los *Sinónimos*: hay sólo dos frases de contenido lírico y forma sinonímica en el conjunto de las *Sentencias*, mientras que este tipo de lamentación es constante, continuo, en todo el libro I de los *Sinónimos*.

La primera singularidad de los *Sinónimos*, pues, es este estilo lírico, este lamento patético que sorprende mucho en el conjunto de la obra de Isidoro. La segunda originalidad es el estilo sinónimo. Ya he hablado un poco del estilo sinonímico, pero es imprescindible insistir en ello, porque es realmente la característica esencial de los *Sinónimos*, lo que explica su título mismo.

Es necesario insistir en un punto muy importante para entender los Sinónimos: no es un diccionario de sinónimos, como los que se venden hoy en día en las librerías, porque un diccionario de sinónimos propone listas de palabras sinónimas; en el caso de los *Sinónimos*, no son listas de palabras sinónimas, sino listas de frases sinónimas. Por otra parte, en la obra de Isidoro estas listas de frases sinónimas no se juxtaponen arbitrariamente y sin nin-

guna relación entre sí. Por el contrario, están vinculadas entre sí y juntas forman una narración que tiene un principio y un final. Esta historia, repito, es la de un pecador que encuentra la paz a través de los preceptos de la razón.

Hay también que añadir que el estilo sinonímico es muy variado. Anteriormente, les leí sólo la primera frase, *Anima mea in angustiis est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat* (“mi alma está angustiada, mi espíritu se agita, mi corazón fluctúa”), por lo que pueden tener la impresión de un estilo bastante mecánico, con la repetición del mismo patrón y un orden idéntico de las palabras. En realidad, hay múltiples tipos de variaciones. En el número de miembros sinónimos, por ejemplo: tres en la primera frase del libro (la que acabo de leerles), pero dos en la segunda, seis en la tercera, etc. También en el orden de las palabras: las palabras sinónimas o los grupos de palabras sinónimos pueden situarse en diferentes lugares de la frase, al principio, en medio o al final.

Esta variación permite también multiplicar las figuras retóricas. Aunque la sinonimia es evidentemente la figura predominante en la obra, también podemos ver en los *Sinónimos* una cierta inclinación por la antítesis; voy a dar sólo un ejemplo, en el capítulo 8 del primer libro: “Triunfan los malvados, se castiga a los inocentes; los honrados se empobrecen, los desalmados se enriquecen; se encaraman al poder los facinerosos, mendigan los santos”. En ciertos casos, una antítesis puede ser reforzada por un políptoton, que consiste en repetir una misma palabra en diferentes formas gramaticales: por ejemplo, en la frase *fortior dolor dolorem minorem exsuperat* (I, 47), “el dolor más fuerte se impone sobre el dolor menor”, el políptoton dolor *dolorem* enfatiza el quiasmo y refuerza la antítesis “mas fuerte... menor”.

También es habitual que un enunciado repita la misma idea con diferentes grupos de palabras: de ahí el uso de perífrasis, o también de metonimias y metáforas. Puedo repetir, una vez más, la primera frase: “mi alma está angustiada, mi espíritu se agita, mi corazón fluctúa”. Este verbo, fluctuar, supone una metáfora marítima. Es la imagen del mar en una tormenta, que se encuentra también en el capítulo 34 del libro I: “Justa tormenta te viene encima, justa pena te aplasta”. La tormenta indica aquí la agitación del alma del pecador, y el sufrimiento por el que está oprimido. En otro pasaje (en el capítulo 68), la imagen del mar y de la tempestad representan el arrepenti-

miento del hombre y las adversidades que se presentan en su camino: “Vasta como el mar es tu contrición; como torrente espumoso, tu aflicción; como río desbordado, tu dolor”. En otro capítulo (el capítulo 73), las olas durante la tormenta representan las tentaciones: “Bien conocidas te son las tentaciones que debo soportar, tú sabes las perturbaciones que me afligen, presentes te son las tempestades que aguanto”. Finalmente, el uso de la metáfora no sólo sirve para variar las palabras, sino que también contribuye a la unidad del libro, al introducir unos leitmotivs. En estos pasajes el mar representa todos los estados del pecador sufriente y arrepentido: la ansiedad, la agitación, pero también la contrición o las tentaciones que pueden interponerse en el camino del arrepentimiento.

Hasta ahora hemos visto las variaciones sinonímicas, las variaciones en la elección o el lugar de las palabras, pero hay otro rasgo muy importante del estilo sinónimo, casi tan importante como la sinonimia, que es que las palabras, las frases o los miembros de una frase riman a menudo entre sí. Esto es lo que llamamos, en el campo de la retórica, el homeoteleuton. El homeoteleuton se utiliza de muchas maneras diferentes. La rima puede ser más o menos rica, el número de palabras que riman es variable. Las rimas pueden cambiar dentro de la misma serie y, como en la poesía, puede haber rimas cruzadas del tipo ABAB o rimas abrazadas del tipo ABBA. De nuevo, se puede ver como el estilo sinónimo puede ser variado. El homeoteleuton es tan importante en el estilo sinónimo que cuando Juan de Garlandia, un maestro parisino del siglo XIII, describió el “estilo isidoriano” inspirado en los *Sinónimos*, le dio el primer lugar; de hecho lo describe así: “en el estilo isidoriano, se distinguen cláusulas que tienen el mismo final, según la rima o consonancia, y parece que las cláusulas son iguales en sílabas, aunque no lo sean”.

Lo que Juan de Garlandia llamó “estilo isidoriano” (*stilus isidorianus*) corresponde claramente al estilo de los *Sinónimos*. Lo paradójico es que Juan de Garlandia haya conservado como “estilo isidoriano” un estilo que sólo aparece en una obra de Isidoro: los *Sinónimos*. Por supuesto, aquí también podemos encontrar algunos paralelos en obras distintas de los *Sinónimos*. Acabamos de ver, por ejemplo, dos frases de las Sentencias escritas en un estilo cercano al sinonímico, con frases casi sinónimas de longitud equivalente, y con juegos de rima. Se podrían citar otros ejemplos, por ejemplo en el tratado sobre *Vida y muerte de los Padres* (el *De ortu et obitu Patrum*). En el capítulo 2, sobre

Abel, Isidoro escribe: “Abel, hijo de Adán y pastor de ovejas, en su vida intachable, en la muerte resignado, tras la muerte no callado (*in uita innocens, in morte patiens, post mortem non silens*), el primero en el testimonio de la fe, el más distinguido en obediencia (*in martyrio primus, in oboedientia summus*), en las ofrendas agradable a Dios, en sus méritos desagradable al hermano (*in sacrificiis Deo placens, in meritis fratri displicens*)”. En esta frase las rimas son evidentes, así como los paralelismos y las antítesis (en su vida, en la muerte, tras la muerte; agradable, desagradable). Pero en las Sentencias como en el *De ortu et obitu Patrum*, se trata de frases aisladas. Lo más destacable de los *Sinónimos* es que toda la obra está escrita en estilo sinonímico.

Sin embargo, después de haber subrayado la originalidad, la singularidad de los *Sinónimos* dentro del conjunto la obra de Isidoro de Sevilla, quiero decir también que, a pesar de sus especificidades, son un texto que, en muchos puntos, sigue siendo muy isidoriano. En primer lugar, podría retomar los argumentos que acabo de exponer: he dado algunos paralelismos entre los *Sinónimos* y las *Sentencias* o el *De ortu et obitu Patrum*. He mostrado que hay algunos pasajes de lamentación escritos en primera persona en las *Sentencias*; también he mostrado que hay pasajes escritos en estilo sinonímico en el *De ortu et obitu Patrum* (he dado un ejemplo, pero podría haber dado otros). Por supuesto, estos pasajes son expresiones aisladas, el uso de tal estilo es esporádico, y esto es lo que marca la gran diferencia con los *Sinónimos*, pero al menos atestigua una cierta tendencia literaria de Isidoro, incluso en sus otras obras.

En cuanto al contenido teológico y espiritual, los *Sinónimos* son completamente fieles al pensamiento moral de Isidoro, tal como se desarrolla en las *Sentencias*. Allí se observa la misma espiritualidad: el pecador puede apartarse de sus faltas pasadas para elevarse hacia Dios, y este movimiento comienza con la compunción, que nace tanto del recuerdo de los pecados como de la esperanza de la vida eterna. Pero tanto en los *Sinónimos* como en las *Sentencias*, Isidoro evoca mucho más el primer aspecto: para él la conversión comienza ante todo con la conciencia de los pecados, de ahí su insistencia en las lágrimas, la contrición y el temor al juicio divino. Del mismo modo, la enseñanza moral y normativa del libro II de los *Sinónimos* presenta muchos paralelismos, a veces literales, con las *Sentencias*.

Pero me parece sobre todo que hay dos usos muy isidorianos en los *Sinónimos* que, para mí, lo convierten en una obra típicamente isidoriana: el primero es el uso de las fuentes y el segundo es la estructuración del pensamiento mediante categorías gramaticales.

Uds. ya saben que Isidoro es un autor que toma mucho prestado de sus predecesores, y los *Sinónimos* no son una excepción. Gracias a las bases de datos electrónicas, he podido demostrar que la mayor parte de los *Sinónimos* es un mosaico de textos anteriores, como todas las demás obras de Isidoro. Los autores citados en los *Sinónimos* son los mismos que en las otras obras isidorianas: Gregorio, Agustín, Jerónimo y Ambrosio. En particular, los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno tiene una importancia considerable en los *Sinónimos*, y es, con mucho, la fuente más importante en el opúsculo, al igual que lo es en las *Sentencias*. Es cierto que el propio contenido de la obra hace que algunas fuentes muy importantes de las *Etimologías*, como el gramático latino Servio, estén poco representadas aquí: ¡pero incluso Servio lo está! En general, la lista de autores y obras utilizadas en los *Sinónimos* no destaca entre los demás textos isidorianos.

Pero más que los textos utilizados, lo que es muy isidoriano en los *Sinónimos* es el modo de utilizar estos textos. Isidoro hace un uso muy variado de las fuentes, desde la copia pura y dura de un largo pasaje hasta la adaptación libre. Y todo esto se encuentra en los *Sinónimos*: la copia pura y simple de largos extractos (especialmente de la *Glosa consentanea*); la copia de unas pocas frases o de sólo unas pocas palabras aisladas; o la reescritura casi total de un pasaje determinado. Esta forma de proceder es típicamente isidoriana.

Entre las fuentes de Isidoro existe, como ya he dicho, un texto que desgraciadamente sólo se ha conservado de forma fragmentaria e indirecta, conocido como *Glosa consentanea*. Se trata de una lista de frases sinónimas, que probablemente data de la antigüedad tardía, y que presenta varios paralelismos estrechos con los *Sinónimos* de Isidoro. Otra lista de frases sinónimas de la antigüedad tardía, titulada *Glossulae multifariae idem significantes*, se ha conservado como parte del *Ars grammatica* de Carisio (del s. IV). ¿A qué corresponden estas listas de frases sinónimas? Es muy probable que se trate de un género escolar: las *Glossulae* están incluidas en el *Ars grammatica* de Carisio, y probablemente estas listas se utilizaban para practicar la paráfrasis, un ejercicio

preliminar que preparaba a los futuros oradores para la *uarietas uerborum*. Para parafrasear un texto, el estudiante necesitaba sinónimos: Quintiliano lamenta que algunos de sus contemporáneos aprendieran de memoria listas de sinónimos; y Frontón recuerda a su antiguo alumno, el emperador Marco Aurelio, cómo practicaba “la cosecha de sinónimos para cambiar mediante sinónimos los períodos de los antiguos y los miembros de sus frases”. Es probable que colecciones como las *Glossulae multifariae* marcaran una especie de progresión a partir de listas como los *Synonyma Ciceronis*, limitadas a las palabras y sin extenderse a las frases. Hay al menos dos razones por las que quedan tan pocas colecciones de frases sinónimas. Por un lado, el género de los sinónimos, incluso cuando se trataba de simples listas de palabras como los *Synonyma Ciceronis*, estaba menos extendido en Roma que el de las *differentiae*, probablemente porque se adaptaba menos al genio romano, aficionado a las argucias y amante de la precisión. Por otra parte, las colecciones de frases sinónimas, como las *Glossulae multifariae*, probablemente dejaron de ser tan útiles tras la desaparición de la enseñanza tradicional de la retórica; por tanto, su conservación sólo pudo ser accidental, lo que explicaría la actual escasez de ejemplares supervivientes.

Es probable, pues, que Isidoro se haya inspirado en una obra gramatical, al igual que en las *Diferencias* o en las *Etimologías*. Sin embargo, una comparación entre los Sinónimos y las *Glossulae multifariae* muestra inmediatamente su disimilitud: en las *Glossulae*, cada grupo de frases tiene un significado, pero el conjunto no lo tiene y claramente no se pretende que lo tenga. Los Sinónimos, en cambio, presentan una coherencia, e incluso un hilo conductor, una progresión: como ya he dicho, el hombre se queja primero de los sufrimientos que padece, pero la razón lo invita a examinar su conciencia y lo conduce al arrepentimiento; después, la razón da al hombre arrepentido y convertido los medios para adoptar una conducta virtuosa. A partir de un ejercicio gramatical, Isidoro ha hecho así un tratado de moral, o incluso de espiritualidad. Lo que hace original el estilo de los Sinónimos no es el uso repetido de proposiciones sinónimas: es el uso repetido de proposiciones sinónimas a lo largo de una obra que tiene un significado.

Ahora bien, esta forma de transformar un ejercicio gramatical en un texto de contenido espiritual me parece típicamente isidoriana. El carácter híbrido de los *Sinónimos*, a la vez manual de gramática y manual de moral, se

debe quizá a sus diversos objetivos pedagógicos: Isidoro quería formar tanto la conciencia moral y religiosa como la calidad de expresión de los jóvenes clérigos destinados a predicar. Pero este carácter híbrido corresponde también a una profunda doble tendencia de Isidoro: el Hispalense relaciona todos sus conocimientos con una finalidad pastoral y teológica, pero su pensamiento está fuertemente estructurado por categorías gramaticales. Así, en el segundo libro de las *Diferencias*, Isidoro compuso un verdadero breviario filosófico conservando el esquema general de las *Diferencias* gramaticales (el primer libro de las *Diferencias*), en particular con el esquema “entre X e Y”. Las *Etimologías* son ciertamente más complejas, pero encontramos la misma lógica que lleva a la composición de una obra organizada, coherente y dinámica, partiendo de un esquema gramatical, la etimología. Se puede añadir a esta lista las *Sentencias*: también ellas parten de una forma fijada por la tradición, pero yuxtaponen las diferentes “sentencias” de tal manera que componen un conjunto estructurado y orientado. Lo mismo ocurre con los *Sinónimos*: la sinonimia ya no es un fin en sí mismo, sino un medio para favorecer la conversión del pecador.

Esta doble dimensión, escolástica y moral, puede arrojar luz sobre los destinatarios inmediatos de los *Sinónimos*. ¿A quién iba dirigida esta obra singular? Posiblemente a los jóvenes clérigos destinados a predicar. En efecto, la predicación parece estar en el fondo de la obra: el lenguaje de los *Sinónimos* recuerda, por su sencillez, a los sermones más humildes de Agustín, y es tentador verlo como una especie de manual destinado a inspirar a los predicadores potenciales. Es notable, a este respecto, que Isidoro se detenga bastante en la enseñanza y la predicación (en los capítulos 67-70 del libro II). Los posibles destinatarios de los *Sinónimos* parecen pertenecer a una cierta aristocracia: varios pasajes del segundo libro están claramente dirigidos a personas poderosas, que deben – cito el texto – evitar “disgustar a los simples” (II, 68), que deben – continuo citando – “gobernar a sus súbditos con la mayor bondad” (II, 76-77) o que tienen el poder de juzgar (II, 82-86). Y cuando Isidoro alaba la lectura (II, 19), está claro que no se dirige a los analfabetos. Pero no hay necesariamente una contradicción entre la sencillez del lenguaje y el carácter elitista de ciertos pasajes: los jóvenes clérigos a los que posiblemente iban destinados los *Sinónimos* estaban quizá llamados, en algún caso, a ocupar altos cargos. Estos prelados tendrían, sin duda, la oportunidad de asesorar a las altas personalidades, pero también tendrían que predicar al pueblo llano. Los *Sinó-*

nimos, que eran a la vez un libro de retórica, un manual de moral elemental, un “espejo de príncipes” y un modelo de sermones, podían ofrecer muchos servicios, y ésta es sin duda una de las razones de su éxito.

En efecto, aun sin entrar en los detalles de la tradición manuscrita medieval (no es el objeto de esta conferencia), debemos hablar de su excepcional éxito en la Edad Media. Los *Sinónimos* fueron, después de las *Etimologías* y las *Sentencias*, la tercera obra más copiada de Isidoro durante la Edad Media. Su popularidad fue inmensa, como demuestran las siguientes cifras: cerca de quinientos manuscritos conservados, a los que hay que añadir varios centenares de manuscritos que contienen unos extractos; más de doscientos inventarios antiguos que mencionan al menos un manuscrito de los *Sinónimos*; veintiuna ediciones de 1470-71 a 1566, entre ellas once incunables.

Este éxito se manifiesta también en la posteridad literaria de la obra: es muy frecuente, cuando se consultan los índices de fuentes de muchos textos medievales, encontrar préstamos de los *Sinónimos*. Escritores tan importantes como Graciano, Pedro Lombardo, Pedro Abelardo, Pedro Coméstor, Tomás de Aquino y Juan Hus citaron los *Sinónimos*, al menos de segunda mano. ¿Por qué tanto éxito? Creo que lo que atraía a los lectores medievales era la mezcla de estilo sinónimo, con frases cortas y fáciles de recordar, como máximas, y el contenido moral y espiritual. Los textos medievales que se inspiran en los *Sinónimos* no pertenecen principalmente a la literatura gramatical, sino a la moral y espiritual. Una de las razones del éxito de los *Sinónimos* en la Edad Media, sobre todo en la Baja Edad Media, es que se percibían como ascéticos y espirituales a la vez: tenían afinidades con un clima religioso, como el de la *Deuotio moderna* de finales de la Edad Media en la Europa germánica, que hacía hincapié tanto en la piedad individual como en el desprecio de los bienes mundanos.

Hoy en día, Isidoro de Sevilla es más conocido como el autor de las *Etimologías*, un enciclopedista del conocimiento universal, por lo que ha sido propuesto como patrón de Internet. Pero en la Edad Media la gente no sólo leía las *Etimologías*, sino también las *Sentencias* y los *Sinónimos*. Isidoro también fue considerado un maestro de la espiritualidad. Incluso es probable que esta dimensión espiritual fuera la más importante a finales de la Edad Media. Supongo que Uds. conocen este famoso pasaje de Dante, en la *Divina Comedia*,

en el Paradiso X, 130-131: *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro / d'Isidoro* (“Ve resplandecer más allá el espíritu ardiente de Isidoro”). Lo que Dante recuerda de él es su “espíritu ardiente”. Y son los *Sinónimos* los que mejor se ajusta a esta expresión.

Al final, los *Sinónimos* tuvieron la misma suerte que las *Etimologías* o las *Sentencias*: después de haber tenido un inmenso éxito en la Edad Media, quedaron olvidados a partir del siglo XVII. Y mientras las *Etimologías* siguieron interesando al menos a los eruditos, los *Sinónimos* fueron considerados como una obra menor, un mero ejercicio de estilo con un contenido teológico muy limitado. Es solo en la segunda mitad del siglo XX cuando Jacques Fontaine, que fue el mejor especialista de Isidoro, rehabilitó esta obra. Yo mismo, precisamente porque este texto había caído en el olvido, tuve la suerte de poder proponer la primera edición crítica, basada en los manuscritos más antiguos. Pero aunque este trabajo filológico es necesario para comprender mejor el texto, me parece que los *Sinónimos* pueden también leerse sin aparato filológico. Los lectores pueden emocionarse con el tono apasionado de Isidoro, pueden admirar su virtuosismo literario. Una de las razones de su éxito en la Edad Media fue su relativa brevedad, además de ser un texto accesible a todo el mundo, porque no es una obra teológica, es una obra espiritual. Pero estas cualidades no han desaparecido: aún hoy es un texto relativamente accesible, quizás incluso el más accesible de los textos de Isidoro, lejos de la erudición que caracteriza a la mayoría de sus obras. Por lo tanto, espero haberles dado ganas de leer o releer este texto, que todavía es demasiado poco conocido.

Nota final: Este texto fue presentado como una conferencia oral y he querido que la versión escrita conserve este carácter oral. Es la razón por que no he incluido ninguna nota. Sin embargo, al menos debo dar las referencias de las traducciones al español (aunque a veces las he modificado): A. Viñayo González, *San Isidoro de Sevilla: Sinónimos*, León, 2001; I. Roca Meliá, *San Isidoro de Sevilla: Los tres libros de las Sentencias*, Madrid, 2009 (BAC Seleccionados, 3); C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla: De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, Paris, 1985 (Auteurs Latins du Moyen Âge); y más específicamente, para el extracto de Juan de Garlandia, P. Martín Baños, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, 2005 (Serie Letras, 37), p. 185. También debo decir que he reutilizado muchos de mis trabajos anteriores, especialmente mi propia edición de los *Sinónimos*: J. Elfassi, *Isidori Hispalensis epis-*

copi Synonyma, Turnhout, 2009 (CCSL 111B), y mis artículos “Genèse et originalité du style synonymique dans les *Synonyma* d’Isidore de Séville”, *Revue des Études Latines* 83, 2005, pp. 226-245, y “La réception des *Synonyma* d’Isidore de Séville aux XIVe-XVIe siècles : les raisons d’un succès exceptionnel”, *Cahiers de Recherches Médiévales* 16, 2008, pp. 107-118. El análisis de la metáfora marítima es tomado del libro de G. Botturi, *I Synonyma di Isidoro di Siviglia e lo stilus isidorianus. Interpretazione letteraria e studio dello stile con riferimento alle meditazioni di Pier Damiani, Giovanni di Fécamp e Anselmo d’Aosta*, Bern, 2017 (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, 51), pp. 169-170.

“LA INFLUENCIA DE LAS ETIMOLOGÍAS DE SAN ISIDORO DE SEVILLA EN LA LITERATURA INGLESA MEDIEVAL”

Mercedes Salvador Bello

Profesora Titular de Filología Inglesa
en la Universidad de Sevilla

La influencia de las *Etimologías* de San Isidoro en la literatura medieval inglesa es bien conocida. Sin embargo, todavía no se ha estudiado a fondo el impacto que esta obra ha tenido en todo el corpus literario del periodo anglosajón. Por otra parte, se tiene constancia de que las *Etimologías* llegaron a Irlanda hacia el año 650 pero no se ha investigado de forma igualmente detallada la vía de entrada de esta enciclopedia en Inglaterra. En esta conferencia se va a abordar este punto, haciendo un estudio de las primeras obras y autores que incorporaron el conocimiento de esta enciclopedia a su producción literaria. Se ha planteado la posibilidad de que Aldhelmo, un autor de finales del s. VI que estudió en Irlanda, haya sido el vehículo transmisor de la enciclopedia en Inglaterra. Pero hay que tener en cuenta que la obra también pudo haber entrado de la mano de dos eruditos extranjeros llamados Teodoro y Adriano. Estos dos monjes llegaron a Inglaterra procedentes de Roma en 669 y 670, respectivamente, y fundaron la llamada Escuela de Canterbury, que pronto alcanzaría una enorme reputación. Entre los textos que se estudiaban en esta escuela estaban sin duda las *Etimologías* de Isidoro. Es por ello que el punto de partida de esta conferencia va a ser el estudio de los comentarios de la Escuela de Canterbury, en los que la huella de la enciclopedia es más que palpable. A continuación se hará una revisión de la influencia de las *Etimologías* en los *Enigmata* de Aldhelmo, ya que constituyen una pieza clave en la historia de la transmisión de esta enciclopedia en Inglaterra. Por último, analizaré el impacto de la obra de Isidoro en la evolución del texto conocido como el *Fisiólogo* y su posterior secuela literaria, el *Bestiario*, en el contexto cultural inglés de la Edad Media.

