

EL REFLEJO DEL CONTROL DE LAS CONDUCTAS EN LA ÉPICA HISPÁNICA MEDIEVAL

DANIEL AÑUA-TEJEDOR
Universidad del País Vasco

Title: The reflex of behavior control in the Hispanic epic

Abstract: Throughout the middle Ages, the social control of behavior has been one of the objectives that have characterized both the religious power and the royal power. The reflection in the Hispanic epic literature of that control could define the effectiveness or ineffectiveness of the actions taken since the power and reflect the possible use of the epic authors in favor of those claims. To this end, this paper will focus mainly on pain manifestations due to unexpected losses of the protagonists of the epic texts.

Key words: Mourning. Crying. Social control. Epic literature.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el control social de las conductas ha sido uno de los objetivos que ha caracterizado tanto al poder religioso como al poder real. Las autoridades han inferido del llanto, del dolor y de la rabia —abiertamente expresados durante el duelo— un “descontrol” aparentemente ingobernable que ha despertado sus reticencias debido al carácter espontáneo e improvisado del mismo. Si existieran conductas que no pueden ser sojuzgadas, la población disfrutaría de parcelas de comportamiento que escaparían a la sumisión al poder. El objetivo de este trabajo es investigar hasta qué punto dicho control social se corresponde con las expresiones del duelo descritas en el *Poema de Mio Cid*, el fragmento de *Roncesvalles*, la *Primera Crónica General* y la *Crónica de 1344*.¹

¹En este artículo, sigo las definiciones de duelo facilitadas por Alba Payás, *Las tareas del duelo*, Barcelona: Paidós, 2010, p. 19 y John Bowlby, *Vínculos afectivos: Formación, desarrollo y pérdida*, Madrid: Morata, 1986, p. 154 que nos indican cómo ante una separación involuntaria o pérdida, el duelo es la respuesta natural o el “precio que pagamos” por el vínculo y la conexión de afecto que manteníamos con aquello o aquellos de quienes somos despojados. Cuanto mayor sea el vínculo, mayor será el duelo.

LA EVOLUCIÓN DE LAS EXPRESIONES EXTERNAS DEL DOLOR ANTE LA MUERTE

Durante la Edad Media, la muerte tenía un carácter público que logró mantenerse hasta entrado el siglo XVIII, a pesar de las dificultades, obstáculos y prohibiciones eclesiales. Durante los siglos XII y XIII la familiaridad que había caracterizado a la muerte, que Ariès denomina muerte domada, comienza a debilitarse y a perseguirse. Aquellas expresiones de dolor que acompañaban a una pérdida, por parte de los familiares y amigos, se caracterizaban por ser manifestaciones públicas:

[...] afloraban justo después de la muerte. Los asistentes se rasgaban las vestiduras, se mesaban la barba y los cabellos, se despellejaban las mejillas, besaban apasionadamente el cadáver, caían desmayados y, en el intervalo de esas manifestaciones, pronunciaban el elogio del difunto, uno de los orígenes de la oración fúnebre (Ariès, 2000: 107).

La calma y sencillez del moribundo propias de esta muerte eran proporcionalmente inversas al duelo de los supervivientes. Sus escenas de desesperación, primer acto del ritual de despedida, se interrumpían por el elogio del difunto, segundo acto del ritual. Tras la absolución, comenzaba la comitiva fúnebre en la que no estaban presentes ni sacerdotes ni religiosos a menos que el difunto lo fuese. Era una ceremonia laica heredada de un pasado pagano (Ariès, 2000: 108).

A partir del siglo XII, estas manifestaciones se ritualizaron y progresivamente los lamentos y elogios de familiares y amigos fueron quedando silenciados. El protagonismo de los allegados iba desplazándose hacia los miembros de la Iglesia, ya fueran laicos con funciones religiosas o miembros de las órdenes mendicantes que aparecieron en el siglo XIII. Este desplazamiento guarda semejanza con lo que acontece en actualidad, donde los médicos y su equipo remplazan a los allegados. El fallecido paulatinamente dejaba de pertenecer a los suyos para pasar poco a poco a manos de los clérigos y la lectura del oficio de los muertos también iba sustituyendo a los lamentos. Con el tiempo, el cortejo laico dio paso a una procesión eclesíástica de carácter solemne. Los parientes y los amigos eran sustituidos por los nuevos oficiantes que acaparaban progresivamente todo el espacio. Los

curas y los monjes llevaban el cuerpo seguidos por un número de pobres y niños determinado por la riqueza y generosidad del muerto. Esta procesión solemne se convirtió, a partir del siglo XII, en “imagen simbólica de la muerte y de los funerales” (Ariès, 2011: 188).

En lo que respecta a la expresión del llanto, se produce también una evolución a lo largo de toda la Edad Media que va desde las expresiones excesivas y espontáneas a la represión de las mismas a través de directrices eclesiales (Di Nola, 2007: 88-89). La Iglesia, para lograr persuadir a los clérigos —y por imitación a todos los fieles— fundamentará su argumentación en el texto bíblico de Levítico 21, 1-6:²

1 Dijo Yahvé a Moisés: «Di a los sacerdotes, hijos de Aarón: nadie se haga impuro por el cadáver de alguno de los suyos, 2 como no sea pariente cercano: la madre, el padre, el hijo, la hija, el hermano, 3 una hermana virgen que viva con él y no haya sido desposada aún; por ella puede contraer impureza. 4 Pero con una hermana casada, no debe hacerse impuro; se profanaría. 5 «Los sacerdotes no se raparán la cabeza, ni se cortarán los bordes de la barba, ni se harán incisiones en su cuerpo. 6 Santos han de ser para su Dios y no profanarán el nombre de su Dios, pues son ellos los que presentan los manjares que se ha de abrasar para Yahvé, el alimento de su Dios; han de ser santos.»

²De ahora en adelante cito por la edición de José Ángel Ubieta López (dir.), *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998. En nota al pie de dicha edición, se nos indica cómo el contacto de los muertos es impuro, aportando varias referencias bíblicas entre las que destaco Números 19, 11-13:

11 «El que toque un muerto, cualquier cadáver humano, será impuro siete días. 12 Se purificará con aquella agua los días tercero y séptimo, y quedará puro. Pero si no se ha purificado los días tercero y séptimo, no quedará puro. 13 Todo el que toca un muerto, un cadáver humano, y no se purifica, mancha la Morada de Yahvé; ese individuo será excluido de Israel, porque las aguas lustrales se han corrido sobre él: es impuro; su impureza sigue sobre él.»

La misma regla se da para los sacerdotes en Ez 44, 25-27:

25 No se acercarán a un muerto, para no contaminarse, pero por un padre, una madre, un hijo, una hija, un hermano, o una hermana no casada podrán contaminarse. 26 Después de haberse purificado, se contará una semana, 27 y luego, el día en que entre en el Santo, en el atrio interior para officiar en el Santo, ofrecerá su sacrificio por el pecado, oráculo del Señor Yahvé.

Esta norma es más severa cuando se aplica al sumo sacerdote (Levítico 21, 10-11):

10 «El sumo sacerdote, el mayor entre sus hermanos, sobre cuya cabeza fue derramado el óleo de la unción y que recibió la investidura revistiéndose los ornamentos, no llevará desgreñada su cabellera ni rasgará sus vestidos, 11 ni se acercará a ningún cadáver; ni siquiera por su padre o por su madre se le permite hacerse impuro.

Durante las exequias, en consecuencia, se debían evitar todas las manifestaciones excesivas de dolor como son los gritos y llantos desgarradores así como el contacto directo con el cadáver. Según Ariel Guance (1998: 42-44), las primeras prohibiciones de dichas prácticas ya aparecieron en el siglo VI, concretamente en el Canon 22 del III Concilio de Toledo fechado en 589. Las mismas prohibiciones fueron reafirmadas en el Concilio de Toledo de 1323 argumentando que los gritos e indecencias que hombres y mujeres hacían por las aldeas e iglesias se parecían más a ritos paganos que a prácticas cristianas, ofendiendo con ello a Dios. En dicha prohibición se cita expresamente el castigo de excomunión que sufrirán los religiosos, salvo que el muerto fuese el “*patre, matre, fratre, domino, aut sorore*”. Estas prohibiciones se repitieron sucesiva e insistentemente en los sínodos posteriores.³ Pero no sólo se perseguían las manifestaciones externas de los allegados, en el Sínodo de Oviedo de 1382 se extendió su persecución también a los eclesiásticos, al prohibirles celebrar oficios divinos y entierros si los parientes manifestaban exageradas muestras de dolor en sus funerales. Por tanto el castigo se trasladó desde los transgresores al muerto ya que éste se quedó sin funeral y sin la oración de la Iglesia.

La Iglesia perseguía las expresiones de dolor porque contradecían la dogmática eclesial, ya que negaban tanto la esperanza de la resurrección como la vida en el más allá. Según Guance (1998: 47), estas prácticas, tan arraigadas en la población, no negaban la esperanza escatológica sino que

³Toledo de 1356, Oviedo de 1377, 1382 y 1450, Ávila de 1384, Burgos de 1411, Tuy de 1528, León de 1526, Badajoz de 1501, Salamanca de 1497, el concilio provincial de Aranda de 1473 [...] y Alcalá de 1480 (Ariel Guance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998, p. 43).

reafirmaban la idea de que la muerte era “un auténtico elemento de ruptura de una estructura social fuertemente cohesionada”. En ese mismo sentido, Ana Arranz Guzmán (1986: 118) plantea que estas prácticas refuerzan la vivencia de la muerte como ruptura y separación de la comunidad de los vivos para pasar a pertenecer a la comunidad de los muertos. Esta ruptura de la estructura social no es un problema personal sino social:

Así, cuando un hombre muere, la sociedad no sólo pierde su unidad sino que resulta alcanzada en su propio principio de vida, en su fe en ella misma [...]. Diríase que la comunidad entera se siente perdida, directamente amenazada por la presencia de fuerzas antagónicas, a la vez que se conmueve la base de su propia existencia (Hertz 1990: 90).

Guiance (1998: 44) nos recuerda que la Iglesia peninsular contó con el apoyo de las autoridades laicas en esta labor, como indican las disposiciones de las Cortes de Valladolid de 1258, de Burgos de 1379 o de Soria de 1380, aunando de ese modo el poder religioso y político en un mismo propósito.

A pesar de lo descrito hasta ahora, la búsqueda insistente de la moderación en las expresiones de duelo —tanto por parte de la Iglesia como por parte de la monarquía hispana— parece terminar en fracaso al verse atenuados ambos poderes entre su discurso ideológico y el espíritu comunitario, entre su imposición de una conducta formalizada y el comportamiento de la sociedad (Guiance, 1998: 47).

EL AUGE DE LOS DECRETOS DISCIPLINARES DE LA IGLESIA TRAS EL CISMA DE 1054

En lo que respecta a la historia de la Iglesia, podemos segregar un periodo comprendido entre el cisma del siglo XI y la Reforma del siglo XVI.⁴ Según Tanner (2003: 59-65), los siete concilios anteriores destacan por su carácter ecuménico, ya que su celebración tuvo lugar antes del cisma. A partir de ese momento, la vinculación con la Iglesia oriental se rompió

⁴“El comienzo del cisma se sitúa, frecuentemente, en el año 1054, en el cual, Roma y Constantinopla intercambiaron excomuniones después de un período de considerable tensión, si bien otros prefieren diferentes fechas” (Norman P. Tanner, *Los concilios de la Iglesia, Breve historia*, Madrid: BAC, 2003, p. 59).

y su participación en los concilios medievales desapareció o fue meramente simbólica, lo que podría entenderse como el comienzo del periodo de «desorientación» de la Iglesia occidental, ya que el equilibrio existente hasta entonces entre ambas facciones se desvanece propiciando un sesgo asimétrico occidentalizante. Los concilios antiguos, cuyos participantes procedían mayoritariamente de Oriente, dieron paso a los medievales de participación abrumadoramente occidental. La lengua principal de los concilios y decretos dejó de ser la lengua de la Iglesia oriental, el griego, para pasar a ser el latín. La importancia otorgada hasta entonces a las afirmaciones doctrinales en detrimento de los decretos disciplinares se invirtió. De los diez concilios medievales, al menos los siete primeros, que van desde el I Concilio de Letrán (1123) al Concilio de Viena (1311-1312), se denominaron “concilios papales”, ya que sus convocatorias, presidencia y promulgación de los decretos se realizaron o bien por el Papa en persona o bien por sus representantes. Por tanto, los decretos se preparaban de antemano en lugar de surgir de la discusión como sucedía en los concilios antiguos.

Con todo ello, se dio comienzo en el seno de la Iglesia occidental a un periodo de centralización del poder bajo la figura del Papa y de control social a través de la proliferación de los decretos disciplinares, equiparable al proceso que vivía la legislación laica en pugna por controlar las manifestaciones de justicia privada que se habían inmiscuido en la legislación pública.⁵ En definitiva, Iglesia y monarquía buscaban imponer conductas formalizadas y ejercer el control social sobre la población.

El siglo XII marcó un antes y un después en la trayectoria de la Iglesia occidental. Una de las modificaciones doctrinales más relevantes de este periodo fue la aparición en la vida de los creyentes del purgatorio, cuyo tér-

⁵A partir del siglo IX reaparecen con fuerza instituciones jurídicas como la enemistad, la venganza privada o las pruebas ordálicas (Hinojosa, 1993: 9-10). Será en el siglo XI, pero sobre todo en los siglos XII y XIII, cuando dichas instituciones aparecen recogidas en los fueros municipales bajo una regulación uniforme (Hinojosa, 1993: 41) y, como indica Ramos Vázquez, privatizando la justicia pública de algún modo (2008: 222). Aunque, César Acutis (1978: 94) considera que la venganza privada, venganza de los padres o *faida* reaparece en la península de una manera más concreta a raíz del enfrentamiento entre el reino astur-leonés y el aún condado de Castilla.

mino ya se recoge en el último tercio del siglo XII (Le Goff, 1985: 44). El *purgatorium* era un lugar intermedio donde los creyentes recibían una segunda oportunidad para la salvación de su alma tras la muerte. Además, su existencia propiciaba que vivos y muertos pudieran ayudarse mutuamente por medio de oraciones y sufragios. Como indica el historiador francés, el purgatorio: “Selló definitivamente la solidaridad de la humanidad, la unión en el espacio y en el tiempo” (2003: 104). Desde el punto de vista de su implicación legal, el fuero eclesiástico y el fuero divino permanecían separados por la frontera marcada por la muerte, ya que los vivos se regían por el primero, mientras que los muertos por el segundo. Pero con la llegada del purgatorio, esta jurisdicción se volvió mixta al permitir a la Iglesia extender su influencia foral al más allá. De este modo, se centralizaron bajo el poder eclesial ambas jurisdicciones, la del reino de los vivos y la del reino de los muertos, evitando espacios que escaparan a tal centralización.

Otra de las aportaciones doctrinales relevantes de este periodo es el establecimiento de la confesión auricular obligatoria y privada, al oído del sacerdote. Cada creyente debía examinar sus faltas y manifestarlas al sacerdote para que éste determinara la penitencia a imponer y así poder recibir la absolución y alcanzar la gloria paradisíaca. Fuera de dicha mediación obligada, el creyente no podía hallar la salvación, difundiéndose de este modo la “pastoral del miedo” de la que habla Jean Delumeau.⁶

Así como la ley regia y los jueces u oficiales nombrados por el rey determinaban el castigo que debía imponerse desde el punto de vista legal (Segura Urra, 2003: 582-583), la Iglesia, a través de la confesión auricular, determinaba la penitencia a imponer desde el punto de vista religioso, alcanzando el más allá en dicha jurisdicción.

Como indica Minois (1994: 230), el desarrollo del comercio y de las ciudades, junto con el ascenso de la burguesía mercantil y los nuevos métodos de contabilidad, favorecieron la cuantificación de la penitencia que se acrecentaría en este siglo XIII por el desarrollo de los métodos matemáticos

⁶Ver Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris: Fayard, 1983, pp. 369 y ss.

y que discurriría paralela a la aparición del sistema de penas pecuniarias implantado en Castilla a partir de dicho siglo. Iglesia y monarquía hispánica se dieron la mano en la especificación de los delitos y pecados, y en la reparación de los mismos, fuera de manera pecuniaria o penitencial, incrementando el poder decisorio y mediador de ambas instituciones en detrimento de jurisdicciones y decisiones de carácter más privado.

EL DUELO EN LA ÉPICA HISPÁNICA

Ante esta búsqueda de control social tanto por parte del poder religioso como del poder real, cabe preguntarse qué reflejo podemos vislumbrar del mismo en los textos. La escasez de códigos medievales épicos y de testimonios directos, obliga a recurrir a testimonios indirectos, como son las obras cronísticas escritas bien en latín, bien en lengua vernácula (Fernández-Ordóñez, 2008: 153-154). Por esa razón, utilizaré, por una parte, el *Poema de Mio Cid* (*PMC*), el fragmento de *Roncesvalles*; y por otra, la *Primera Crónica General* (*PCG*) y la *Crónica de 1344* para intentar identificar en los textos la presencia o ausencia de expresiones del duelo.

Aunque el *PMC* no describe este tipo de expresiones, considero relevante recoger las manifestaciones de dolor y el tipo de llanto en relación, no a la muerte física, sino a la muerte civil (Lacarra Lanz, 1995: 184) que sufre el protagonista por orden del rey: destierro, pérdida de sus posesiones y separación involuntaria de su familia tras la pérdida de la patria potestad.

El *PMC* comienza con el llanto de Rodrigo fruto de la separación de sus posesiones y lazos afectivos. Ya desde los primeros versos se muestran “actitudes y sentimientos que pertenecen al ancho marco de las experiencias posibles en todos los hombres” (Montaner Frutos, 2007: XIV). Ese trance íntimo resulta de gran relevancia por dar comienzo al propio *Cantar*:⁷

De los sos ojos tan fuertemiente llorando,
tornava la cabeça e estávalos catando. (vv. 1-2)

Sin embargo, como indica Nieto Pérez (2000-2001: 254), este comienzo, tan cargado de emoción, no tiene aún un sujeto que lo haga suyo, está

⁷De ahora en adelante cito por la edición de Eukene Lacarra Lanz (ed.), *Poema de Mio Cid*, Barcelona: Debolsillo, 2002.

huérfano, haciendo que el poema se inicie “con la descripción de un dolor, que es la descripción del dolor”, ya que la identidad del héroe no se desvelará hasta unos versos más tarde:

Sospiró Mio Çid, ca mucho avié grandes cuidados (v. 6).

El adverbio que describe su llanto (v. 1) muestra la intensidad de la emoción pero también su dimensión pública (Escribano, 2008: 30) que lo diferencia del llanto que encontraremos en otros textos.

Posteriormente, ante la involuntaria separación de su mujer e hijas que dejará en el Monasterio de Cardeña al cuidado del abad don Sancho, tanto Ximena como el Cid lloran amargamente:

Ant'el Campeador, doña Ximena	fincó los inojos amos,
llorava de los ojos,	quísol' besar las manos:
¡Merçed , ya Çid,	barba tan conplida! (vv. 264-266)

Enclinó las manos	la barba vellida,
a las sus fijas	en braços las prendía,
llególas al coraçón, ⁸	ca mucho las quería;
llora de los ojos,	tan fuertementre sospira:
—¡Ya dona Ximena,	la mi mugier tan conplida,
comme a la mi alma	yo tanto vos quería!
Ya lo vedes,	que partir nos emos en vida,
yo iré, e vós	fincaredes remanida (vv. 273-280).

A la mañana siguiente y tras la misa, el Cid y sus hombres se disponen a partir, entonces asistimos a la siguiente despedida entre los esposos:

El Cid a doña Ximena ívala abraçar,
 Doña Ximena al Çid la manol' va besar,
 llorando de los ojos, que non sabe que se far,
 E él a las niñas tornólas a catar:
 “A Dios vos acomiendo, fijas, e a la mugier e al Padre spirital,
 agota nos partimos, Dios sabe el ayuntar.”
 Llorando de los ojos, que non viestes atal,
 asís' parten unos d'otros como la uña de la carne (vv. 368-375).

⁸*llególas al coraçón*: ‘las estrechó contra su pecho’.

El dolor de la separación se expresa a través de esta metáfora en el verso 375, metáfora que se repetirá posteriormente en el verso 2642:

Cuomo la uña de la carne ellos partidos son, (v. 2642)

El llanto describe al héroe destacando sus focos de interés como motores de la acción que le harán avanzar (Nieto Pérez, 2000-2001: 256). Es un Rodrigo Díaz de Vivar a quien “no resta grandeza estar hecho del mismo barro que quienes escuchan sus hazañas” (Montaner Frutos, 2007: XVIII). Esta representación del héroe se muestra ante un público que se siente identificado con él y próximo a él, para quienes sus muestras de afecto resultarían naturales, cercanas, esperables y no desconcertantes.

Sin embargo, la medida que caracteriza al héroe determina y condiciona su llanto. Como señalan Guillén y Rico, *llorar de los ojos* describe un llanto silencioso, reducido a las lágrimas, sin el acompañamiento de acciones como mesarse los cabellos, rasgarse los vestidos o arañarse el pecho (1994: 12) así como raparse la cabeza, cortarse los bordes de la barba o hacerse incisiones en el cuerpo (Lv. 21, 5). Su carácter mesurado engloba al resto de sus virtudes, propias de la realeza, que le equiparan al rey Alfonso. El héroe se convierte en ejemplo a seguir y emular para aquellos nobles que busquen ser recompensados (Lacarra Lanz, 2002: 244). La templanza, en sus expresiones de dolor, discurre paralela a su rechazo de la venganza familiar ante la afrenta de los condes (Lacarra Lanz, 2002: 243), ya que delega en el rey Alfonso la impartición de la justicia. Su ejemplaridad marca un nuevo modelo de reacción, un modo mesurado y diferente a las expresiones exageradas de dolor. El *Poema* no relatará la reacción violenta del Cid ante dicha afrenta, sino su reacción contenida a diferencia de la tradición épica anterior:

Van aquestos mandados	a Valençia la mayor,
quando ge lo dizen	a Mio Çid el Campeador,
una gran ora	penssó e comidió (vv. 2826-2828).

En los textos que recojo a continuación, las situaciones presentadas difieren en gran medida de la relatada en el *PMC*. Los textos se alejan de

la contención cidiana para exponer o bien muestras desgarradas de dolor, o bien la violencia de los dolientes ante el sufrimiento suscitado por una pérdida, o ambas.

El fragmento del *Roncesvalles*, fechado en la segunda mitad del siglo XIII, en sus dos únicos folios narra el planto de Carlomagno sobre las cabezas de alguno de sus vasallos muertos en el campo de batalla.⁹ Deyermund relaciona este llanto con el de los *Siete Infantes de Lara* (1987: 86) que veremos posteriormente, ya que en la batalla de los Pirineos descrita en la *Chanson de Roland*, y en otros textos relacionados con ella, no aparecen nobles decapitados:

El buen enperador mandó la cabeza alçare,
que l'alinpiasen la cara del polvo e de la sangre.
Como si fuese vivo començólo de preguntare:
“Digádesme, don Oliveros, cavayllero naturale,
¿dó deyxastes a Roldán? Digádesme la verdade. (vv. 15-19)

Posteriormente, Carlomagno ve a su sobrino Roldán y roto de dolor llora su muerte dirigiéndose a él con el siguiente planto:

Diz: “Muerto es mio sobryno, el buen de don Roldane.
Aquí veo atal cosa que nunca vi tan grande:
jo era pora morir e vós pora escapare.
Tanto buen amigo vós me solíades ganare,
por vuestra amor ariba muychos me solían amare.
Pues vós sodes muerto, sobrino, buscar me an todo mal.
Asaz veo una cosa, que sé que es verdade:
que la vuestra alma, bien sé que es en buen logare (vv. 34-41).

Con tal duelo estó, sobrino, agora non fués bivo.
¡Agora ploguéis al Criador, a mi seynnor Jhesuxristo,
que finase en este logar, que me levase contigo!
Dizir me ías las nuevas cada uno cómo fizo
d'aquestos muertos que aquí tengo conmigo.”
El rey quando esto dixo cayó esmortecido (vv. 77-82).

⁹De ahora en adelante cito por la edición de Martín de Riquer (ed.), *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, Barcelona: El Acanalado, 2003.

Las muestras de dolor que analizo a continuación también carecen de la medida que vimos en Rodrigo. Los siguientes fragmentos pertenecen a la leyenda del *Romanz del infant García* recogido en la PCG¹⁰ entre los capítulos 787-789. Al final del capítulo 788, se describe el dolor que siente la viuda D^a. Sancha tras la muerte de su desposado, el conde García. Dolor que le hace pedir ser enterrada con él y no saber “que fazie nin do estaua”:

Tomol estonces el rey don Sancho, et mandol meter en un ataut, et leuaronle al monesterio de Onna, et enterraronle y cerca su padre. Pero dize ell arçobispo don Rodrigo que en Leon fue enterrado en la iglesia de Sant Johan, cercal padre de donna Sancha su esposa, et que se quisiera essa ora meter ella con ell en el luziello, ca tan grand era el pesar que auie por el por que assi muriera, et tan grand el duelo que fazie por el, que toda estaua desmemoriada que nin sabie que fazie nin do estaua (471-472).

La leyenda recoge como doña Sancha, movida por su dolor y deseo de venganza por la muerte de su desposado, mutila a Fernán Laínez con sus propias manos y lo hace pasear a lomos de un mulo por los pueblos de Castilla, mientras un pregonero va proclamando su crimen, como recoge el capítulo 789 de la PCG:

[...] tomo un cuchiello en su mano ella misma, et taiole luego las manos con que el firiera all inffant et a ella misma, desi taiol los pies con que andidiera en aquel fecho, después sacole la lengua con que fablara la traycion; et desdeque esto ouo fecho, sacole los oios con que lo uiera todo. Et desdeque ouo parado tal, mando adozir una azemila et ponerle en ella et leuarle por quantas uillas et mercados auie en Castiella et en tierra de Leon do el fiziera aquella traycion, diziendo et pregonando sobrel cada logar que por la muerte que aquel Fernant Laynez basteçiera al inffant Garcia et fuera ell en ella, padecie ell aquello (472).

En los *Siete Infantes de Lara* la escena central de la leyenda la constituye el planto del padre de los infantes, Gonzalo Gustioz, al ver las cabezas de sus hijos decapitados, presentadas ante él por Almanzor tras ser traídas

¹⁰De ahora en adelante cito por la edición de Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Primera Crónica General de España o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid: Bailly-Baillière e hijos, Editores, 1906. On line: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/118n/consulta/registro.cmd?id=16550>

por sus adalides (Catalán, 2001: 31). Los hechos de dicha leyenda se narran tanto en la *PCG* como en la *Crónica de 1344*.

Escalona Monge (2000: 132-133) señala que ambos textos presentan dos mitades diferenciadas, aunque el texto recogido en la *Crónica de 1344* es más extenso y detallado y su segunda parte culmina con un enjuiciamiento tras un duelo, en lugar de un asesinato fruto de una emboscada, como relata la *PCG*.

En lo que respecta a la *PCG*, la primera sección aparece comprendida entre los capítulos 736-743, mientras que la segunda narra la venganza familiar de Mudarra que acuchilla a “Roy Blásquez” y quema viva a su mujer “donna Llambla” en el capítulo 751. En cuanto a la *Crónica de 1344* recoge en los capítulos I al X los acontecimientos relacionados con la muerte de los infantes, y en el capítulo XII la venganza de Mudarra y la muerte del traidor.

Para Acutis (1978: 30), la muerte de los infantes es una construcción épica proveniente de hechos históricos acontecidos en el siglo X, mientras que la venganza de Mudarra es una adición más fabulística, añadida a finales del siglo XIII, en un ambiente ideológico diferente que comenzó con la progresiva sustitución del mundo germánico por el románico a lo largo del siglo XII, sustitución que triunfará en el siglo XIII (Alvar y Alvar, 1997: 176).

Gonzalo Gustioz, tras reconocer las cabezas de sus hijos y la cabeza del amo que los crió, va limpiándolas una a una y recolocándolas sobre una manta por orden de nacimiento. Cada vez que recoge una de las cabezas, procede a despedirse del hijo al que pertenecía, y hace lo mismo con la de *Munno Salido*. Asistimos a sus peticiones y concesiones de perdón y a las lágrimas y gestos de cariño hacia sus hijos como si estuviesen vivos. La ternura expresada por el padre en ese trance se percibiría con una naturalidad acorde con la relación que el público tenía con los cadáveres tanto en la Alta Edad Media como en la mayor parte de la Plena Edad Media.

En el caso de la *PCG*, el relato se encuentra recogido en el capítulo

743:

Almançor quando las uio yl departieron quién fueran, et las cato et las conosció por el departimiento quel ende fizieran, fizo semeiança quel pesaua mucho por que assi los mataran a todos, et mandolas luego lauar bien con uino fasta que fuessen bien limpias de la sangre de que estauan untadas; et pues que lo ouieron fecho, fizo tender una sauana blanca en medio del palacio, et mando que pusiessen en ella las cabeças todas en az et en orden assi como los infantes nascieran, et la de Munno Salido en cabo d'ellas (441).

Et pues que las uio Gonçalo Gustioz et las conosció, tan grand ouo ende el pesar, que luego all ora cayo por muerto en tierra; et desque entro en acuerdo començó de llorar tan fieramientre sobrellas que marauilla era. Desi dixo a Almançor: “estas cabeças conosció yo muy bien, ca son las de mios fijos los infantes de Salas las vii, et esta otra es la de Munno Salido, so amo que los crio.” Pues que esto ouo dicho, començó de fazer su duelo et su llanto tan grand sobrellos que non a omne que lo uiesse que se pudiesse sofrir de non llorar. Et desi tomaua las cabeças una a una, et retraye et contaúa de los infantes todos los buenos fechos que fizieran (442).

Por su parte, la *Crónica de 1344*, lo recoge en el capítulo VIII:¹¹

Entonçe le mando Almançor tender delante una manta, e mando y lançar las cabeças; e Gonçalo Gutios violas bueltas en sangre e en poluo, e començolas, de alimpiar con aquella manta en que etauan, e afemençiolas bien, en tal manera que las conoçió; e entonçe dixo a Almançor llorando: “eñor, yo conoco muy bien etas cabeças, ca las iete on de mios fijos, e la una e de mio conpadre Muño Salido, que los crio, e non las quio muy grant bien quien aquí las ayunto;” e dixo llorando muy fuerte miente: “catiuo, deconortado o para iempre” (279).

[...] torneó a las cabeças, onde las dexara, e alinpiolas bien del poluo e de la angre, e puolas en as, como cada una naçió, e etaua lo oteando Almançor e Alicante. E el tomo la cabeça de Muño Salido e rrasoneo con ella como i biuo fuee: “Dios vos alue, Muño Salido, mi conpadre e mi amigo ¿e que fue de los mios fijos que vos yo dexe en encomienda, por que vos erades en Catiella e en Leon muy rreçelado e temido?” e dixo: “conpadre, de Dios eades perdonado, e non fuetes vos en ete coneio con el traydor de Ruy Vaques, mas vos catar les yades los agujeros como amo e padrino, e ellos non vos querrían creer, ca les dolia la mi priion, por que yasia en catiue; e perdonat me, conpadre, que todo eto con gran coyta lo digo”. E torno la cabeça a u lugar e tomo la de Diago Gonçales, u fijo, el mayor, e en todo eto non quedaua de mear sus

¹¹De ahora en adelante cito por la edición de Ramón Menéndez Pidal (ed.), *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid: Espasa-Calpe, 1971.

cabellos e us baruas, e dare grandes puñadas en u rrotro, llorando muchas lagrimas (280).

[...] Fijo, mas me valdría la muerte que veer ete pear”. E en disiendo eto, amorteciöse e cayo en tierra como aquel que non abia de i parte, e cayole la cabeça de los braços obre las otras. E quando Almançor e Alicante, que çerca del etauan, eto vieron, peoles mucho e con grant duelo que del ouieron començaron de llorar (284).

La primera diferencia entre ambos textos la encontramos en el hecho de que en la *PCG* es Almanzor, y no el padre, quien hace limpiar las cabezas con vino, colocándolas en una sábana blanca en medio del palacio por orden de nacimiento. Esta escena nos recuerda el fragmento de *Roncesvalles* ya citado en el que Carlomagno manda limpiar de polvo y sangre la cabeza de Oliveros (vv. 15-16).

En lo que respecta a las muestras de dolor, resultan semejantes, ya que se despide de las cabezas una a una, recordando la vida del hijo al que pertenece, aunque en la *PCG* lo hace sin especificar cada uno de sus nombres.

Sin embargo, al mismo tiempo que se dan las muestras de ternura hacia ellos, los dos textos recogen la reacción violenta de un padre desesperado y roto de dolor. Rabia entendible en semejante situación, pero cuyas manifestaciones externas desproporcionadas parecen no sorprender al resto de personajes. Recordemos que estas expresiones de un duelo que, según Ariès (2011: 162), resultaba “salvaje o debía parecerlo”, habían comenzado a ser silenciadas y ritualizadas a partir del siglo XII.

La *PCG* narra en el capítulo 743 cómo:

[...] con la gran cueyta que auie tomo una espada que uio estar y en el palatio, et mato con ella vii alguaziles alli ante Almançor. Los moros todos trauaron estonces dell, et non le dieron uagar de mas danno y fazer. Et rogo ell alli a Almançor quel mandasse matar. Almançor con duelo que ouo dell, mando que ninguno non fuesse osado del fazer ningun pesar. Gonçalo Gustioz estando en aquel crebanto, faziendo su duelo muy grand et llorando mucho de sus oios, [...] Et dixol estonces alli Almançor: “Gonçalo Gustioz, yo e grand duelo de ti por este mal et este crebanto que te ueno, et por ende tengo por bien de te soltar de la prision en que estas; et darte e lo que ouieres mester pora tu yda, et las cabeças de tus fijos, et uete pora tu tierra a donna Sancha tu mugier” (442).

En lo que respecta a la *Crónica de 1344* se nos narra lo siguiente:

E en disiendo eto, vio etar una epada colgada çerca i, e tomola en la mano e alio al corral e topo con tre moros, de aquellos que eran guardas del rrey, e quando lo ai vieron yr, cuydaron que fuya, e quiieronlo tornar a la carçel, e cortoles las cabeças a todos tre; e dei alto en la rrua, con u epada en la mano, e quantos fallaua todos los mataua, ai omes como mugeres, que non fasia amor a ninguno. E Almançor quando eto vio, ouo del muy grant duelo e dixo Alicante que mandae pregonar que todos e acoieen a us poadas, que non fuee ninguno tan oado quel fisiee mal, i non quel mandaria dar çient açotes; e pues quel pregon fue dado, e vio Gonçalo Gutios que non fallaua ninguno, torneoe a las cabeças, onde las dexara (279-280).

Los dos fragmentos relatan el arrebato de furia por el cual Gonzalo Gustioz asesina a siete alguaciles en el primer caso y, en el segundo, a tres moros además de a todo aquel con el que se encuentra sin hacer distinción por sexos. Sin embargo, Almanzor parece entender esta reacción, llegando a justificarla, al pedir que nadie se ensañe con él bajo pena de cien azotes de castigo, como se nos indica en la *Crónica de 1344*. Ante tal *crebanto* del padre, Almanzor, movido por un *grand duelo* hacia Gonzalo, tiene a bien liberarle de su prisión y dejarle marchar a su tierra, con las cabezas de sus hijos, sin que haya la menor sombra de castigo por los asesinatos cometidos por Gonzalo, asesinatos que parecen quedar justificados por el sufrimiento desmedido.

Es significativo mencionar que en el caso de la leyenda de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Crónica de 1344*, su primera parte reproduce “el arquetipo de las narraciones de venganzas de sangre, basado en la secuencia ultraje-venganza” sin entrar en juicio éticos; sin embargo la segunda parte no narra la venganza privada de Mudarra González que acabaría con la vida de Roy Blásquez, sino que enjuicia el comportamiento de Roy Blásquez presentándolo como modelo de traidor, mientras que Mudarra aparece como héroe restaurador de la justicia (Escalona, 2000: 132-133). El conde don García Fernández nombra caballero a Mudarra González tras asistir como padrino a su bautizo haciéndole “alcaide mayor de toda u tierra” y otorgándole “todos los catiellos que ganae de Ruy Vaques [...] por heredad”. Mudarra reúsa tal ofrecimiento y prefiere otorgárselos al conde. Tras este

nombramiento, Mudarra con sus caballeros sale en persecución de Roy Blásquez a través de innumerables pueblos que tiene que recorrer hasta por fin dar con él. Una vez frente a frente, Mudarra hiere de muerte a Roy Blásquez en duelo cuerpo a cuerpo ante la mirada atenta de sus respectivos “ases”, los cuales habían recibido la instrucción de: “por coa que vieen que non mouiee ninguno de donde etaua” (308). Herido de muerte, Roy Blásquez es trasladado a *Biluetre* y, tras cumplirse las disposiciones de doña Sancha que solicita ser “alcalde dete fecho” (312), es colgado públicamente y ajusticiado por los: “parientes de aquellos que murieran en la batalla con us fijos, e otros quales quier a qui el mal mereçiese, [...] con dardos o con aconas o con varas de lançar, o con otras armas quales quier, en tal manera que las carnes del traydor fueen todas partidas en pedaços, e deque cayere en tierra, que entonçe lo apedreaen todos” (312). Así mismo, tampoco doña Lambra muere por un acto de venganza privada sino que Mudarra “mandole dar tal muerte como dio a Ruy Vaques” siguiendo el mandato del conde don García Fernández muerto (314). Se abandona, por tanto, la privacidad de la venganza familiar elevando a la esfera pública el crimen de la rebelión de Roy Blásquez contra García Fernández, convirtiendo a Mudarra en un héroe de Estado.

A diferencia del *PMC* y de la segunda parte de la versión de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Crónica de 1344*, en los dos siguientes casos la venganza familiar lleva a los protagonistas a ejercer directamente el desagravio. En el *Romanz del infant García*, doña Sancha mutila con sus propias manos a Fernán Láinez y lo hace pasear en mulo por los pueblos de Castilla con un pregonero; en la versión de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *PCG*, Mudarra acuchilla a Roy Blásquez. Sin embargo, Rodrigo Díaz tras la afrenta de los infantes de Carrión contra sus hijas en el robledo de Corpes decide no ensañarse con los condes sino “apelar a la ley pública en vez de recurrir a la ley de la venganza privada”, convirtiendo, de esta manera, al rey don Alfonso en “el mayor defensor del derecho, el árbitro último de la justicia” (Lacarra Lanz, 2002: 250). En una “*corte extraordinaria*” presidida por él, los jueces o alcaldes del litigio dictarán sentencia tanto en el plano de la legislación civil, en lo referido a la devolución de los bienes del Cid,

como en el campo del derecho criminal, en lo que respecta a la afrenta de Corpes (Lacarra Lanz, 1980: 73). El Cid obtiene la reparación por medios diferentes a la “tradicional masacre épica” (Montaner Frutos, 2007: CXIX) que aparecía tanto en el *Romanz del infant García* como en los *Siete Infantes de Lara*. La reparación obtenida por el Cid subvierte los viejos conceptos épicos del honor y la venganza, elevando “a virtud heroica la moderación y la humanidad” (Catalán, 1995: 116). La contención requerida por el poder en aras de una ley pública se refleja no sólo en el *PMC* sino en la versión de los *Siete Infantes de Lara* recogida en la *Crónica de 1344*.

En lo referente a la contención de las exteriorizaciones del dolor el progresivo entorpecimiento y hostigamiento —instaurado a partir del siglo XII— no logró que su ritualización y su silenciamiento se consolidaran con la intensidad requerida.

Así mismo, si consideramos —como indica Diego Catalán (2001: 398) y Alan Deyermond (1987: 99-101)— que la actividad creadora que dio lugar a los cantares de gesta hoy perdidos se remonta al primer tercio del siglo XI, podríamos hablar de un proceso de contención de las conductas de los protagonistas. Las expresiones exageradas de Gonzalo Gustioz, doña Sancha o Carlomagno de los cantares de gesta perdidos habrían evolucionado hacia el mesurado *llanto de los ojos* de Rodrigo. Evolución acorde con las pretensiones del poder.

Sin embargo, los textos recogidos en la *PCG* y en la *Crónica de 1344* que menciono continúan presentando exageradas muestras de dolor en los siglos posteriores al *PMC*, reflejando la persistencia en el tiempo de las demostraciones externas del dolor, mostrando que tales expresiones se mantenían vivas a pesar de las cortapisas que emanaban del poder y reflejando el fracaso institucional del que habla Guiance.

CONCLUSIONES

Ni la Iglesia ni la monarquía consiguieron sus objetivos en su pretensión de controlar el comportamiento de la población frente al dolor causado por la muerte. El carácter consustancial al ser humano que posee el duelo dificultó su gobierno por parte de agentes externos que ostentaban el poder.

Las expresiones exageradas de Gonzalo Gustioz, doña Sancha o Carlomagno que encontramos en las leyendas anteriores a *PMC*, continúan mostrando dicho carácter exagerado con posterioridad al llanto silencioso y mesurado de la epopeya de Rodrigo. De aquellas manifestaciones de dolor abiertamente expresadas no parece producirse una evolución hacia conductas más mesurada donde los personajes son despojados de una parte de su protagonismo para que éste recaiga en las autoridades eclesiásticas o reales, sino que constatamos su perduración literaria en las prosificaciones posteriores al *PMC* aquí recogidas.

Las obras estudiadas, por tanto, no serían el reflejo literario de la evolución de las expresiones de duelo, sino de la persistencia en el tiempo de las demostraciones externas del dolor y del fracaso de las pretensiones del poder. En esta prosecución, el *PMC* constituiría un texto extraordinario que refleja una conducta que no parece repetirse con posterioridad, un paréntesis en el discurrir de los textos, una propuesta literaria y conductual que no logró consolidarse.

Sin embargo, la propuesta conductual tanto en lo referente a la mesura en el llanto como a la renuncia a la venganza familiar que recoge el *PMC* ejemplifica las aspiraciones del poder eclesial y real lo que podría vincular al autor del mismo con dichas élites.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUTIS, Cesare (1978), *La leggenda degli infanti di Lara: due forme epiche nel Medioevo occidentale*, Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- ALVAR, Carlos y ALVAR, Manuel (1997), *Épica medieval española*, Madrid: Cátedra.
- ARIÈS, Philippe (2000), *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona: El Acantilado.
- ARIÈS, Philippe (2011), *El hombre ante la muerte*, Madrid: Taurus.
- ARRANZ GUZMÁN, Ana (1986), "La reflexión sobre la muerte en el Medioevo hispánico: ¿continuidad o ruptura?", *En la España medieval* V (I), pp. 109-124.
- BOWLBY, John (1986), *Vínculos afectivos: Formación, desarrollo y pérdida*, Madrid: Morata.
- CATALÁN, Diego (1995), "El Mio Cid y su intencionalidad histórica", Michael M. Caspi (ed.), *Oral Tradition and Hispanic Literature. Essays in Honor of Samuel G. Armistead*, New York: Garland Publishing, pp. 111-162.
- CATALÁN, Diego (2001), *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- DELUMEAU, Jean (1983), *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris: Fayard, pp. 369 y ss.
- DEYERMOND, Alan (1987), *El "Cantar de Mio Cid" y la épica medieval española*, Barcelona: Sirmio.

- DI NOLA, Alfonso M. (2007), *La muerte derrotada: antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona: Belacqva.
- ESCALONA MONGE, Julio (2000), “Épica, crónicas y genealogías. En torno a la historicidad de la Leyenda de los infantes de Lara”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 113-176.
- ESCRIBANO HERNÁNDEZ, Asunción (2008), “El *Cantar de Mio Cid*. La constitución literaria del mito”, Asunción Escribano Hernández (ed.), *El Poema de Mio Cid: la comunicación de un mito*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 15-56.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Inés (2008), “El *Mio Cid* a través de las crónicas medievales”, Emiliano Valdeolivias (coord.), Jesús Gómez Gómez (dir.), *Ochocientos años del “Mio Cid”: una visión interdisciplinar*, Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Subdirección General de Información y Publicaciones, pp. 153-176.
- GUIANCE, Ariel (1998), *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid: Junta de Castilla y León.
- GUILLÉN, Claudio y FRANCISCO RICO (1994), “Del arte de editar a los clásicos”, *Ínsula*, 576, pp. 11-14.
- HERTZ, Robert (1990), *La muerte y la mano derecha*, Madrid: Alianza.
- HINOJOSA Y NAVEROS, Eduardo de (1993), *El elemento germánico en el derecho español*, Madrid: Marcial Pons.
- LACARRA LANZ, Eukene (1980), *El Poema de Mio Cid: realidad histórica e ideología*, Madrid: Porrúa Turanzas.
- LACARRA LANZ, Eukene (1995), “La representación del rey Alfonso en el Poema de mio Cid desde la ira regia hasta el perdón real”, Mercedes Vaquero y Alan Deyermund (eds.), *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, Madison: HSMS, pp. 183-195.
- LACARRA LANZ, Eukene, ed. (2002), *Poema de Mio Cid*, Barcelona: Debolsillo.
- LE GOFF, Jacques (1985), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa.
- LE GOFF, Jacques (2003), *En busca de la Edad Media*, Barcelona: Paidós.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, ed. (1906), *Primera Crónica General de España o sea Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid: Bailly-Baillière e hijos, Editores. On line: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=16550>
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, ed. (1971), *La leyenda de los Infantes de Lara*, Madrid: Espasa-Calpe.
- MINOIS, Georges (1994), *Historia de los Infiernos*, Barcelona: Paidós.
- MONTANER FRUTOS, Alberto, edición, prólogo y notas (2007), *Cantar de Mio Cid*, Estudio preliminar de Francisco Rico. Barcelona: Centro para la edición de los clásicos españoles - Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores.
- NIETO PÉREZ, María de los Reyes (2000-2001), “Sobre la importancia poética del llanto en la tirada inicial del *Cantar de Mio Cid*”, *Philologica canariensis: Revista de filología de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, 6-7, pp. 253-278.
- PAYÁS PUIGARNAU, Alba (2010), *Las tareas del duelo*, Barcelona: Paidós.
- RAMOS VÁZQUEZ, Isabel (2008), “El proceso ordinario en el fuero de Andújar”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 197, pp. 221-256.
- RIQUER, Martín de, ed. (2003), *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro*, Barcelona: El Acantilado.
- SEGURA URRRA, Félix (2003), “Raíces historiográficas y actualidad de la historia de la justicia y el crimen en la Baja Edad Media”, *Anuario de historia del derecho español*, 73, pp. 577-678.
- TANNER, Norman P. (2003), *Los concilios de la Iglesia, Breve historia*, Madrid: BAC.
- UBIETA LÓPEZ, José Ángel (dir.) (1998), *Nueva Biblia de Jerusalén revisada y aumentada*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

recibido: agosto de 2016

aceptado: mayo de 2017