

*Diálogos*  
Las noches  
de las  
tres culturas  
2012





El Festival Murcia Tres Culturas ofreció en 2012 una nueva entrega del ciclo de “Diálogos. Las Noches de las Tres Culturas”, un encuentro de escritores e intelectuales donde se comparten experiencias y conocimientos sobre la historia común que inspira el Festival de la Tolerancia.

Entonces, y por cuarto año consecutivo, “Las Noches de las Tres Culturas” nos permitieron compartir el mensaje de tolerancia, entendimiento y diálogo de la coexistencia multicultural de nuestro pasado.

Este nuevo CD recopila las ponencias de los Diálogos que nuevos ponentes nos ofrecieron en el Museo de la Ciudad y ahora ponemos al alcance de todos los interesados.

Gracias una vez más a todos ellos: Idoia Arbillaga, Pilar Garrido Clemente, P. Alonso Bermejo, Francisco Nicolás Alacid, Antonio Gea Barberá, José Antonio García-Lorente, Salvador Sandoval Martínez, Cristina Morano, Robert Pocklington y M<sup>a</sup> José Espín Sáez. Y en especial al coordinador de este ciclo, nuestro apreciado poeta Soren Peñalver.

**Rafael Gómez Carrasco**  
*Concejal de Cultura*

# índice

- 6 *Proemio I*  
Soren Peñalver
- 10 *Los géneros de viaje en la literatura de Occidente: los viajes a Tierra Santa*  
Idoia Arbillaga
- 18 *El lenguaje simbólico en las Tres Culturas: las letras y los números*  
Pilar Garrido Clemente y P. Alonso Bermejo
- 28 *El Camino de Santiago: pisando y descubriendo*  
Francisco Nicolás Alacid
- 36 *Proemio II*  
Soren Peñalver
- 40 *Alcazarquivir, paradigma intercultural*  
Antonio Gea Barberá
- 50 *El cristianismo como religión de la razón*  
José Antonio García-Lorente
- 62 *Miguel de Molinos o la mística en entredicho*  
Salvador Sandoval Martínez
- 76 *Proemio III*  
Soren Peñalver
- 80 *Traidoras (creadoras actuales de las Tres Culturas: Marjane Satrapi, Paula Rego y Sigalit Landau)*  
Cristina Morano
- 88 *Las Tres Culturas en los orígenes de Murcia*  
Robert Pocklington
- 100 *La troupe du Toulouse Lautrec*  
M<sup>a</sup> José Espín Sáez



*Proemio I*

**Soren Peñalver**

**La** suya es una de las grandes historias de la humanidad. Un amor que trasciende el género, la edad, el sexo. Es la esencia del amor. Se encontraron dos océanos, como han repetido a lo largo del tiempo muchos de sus seguidores... Shams de Tabliz, el derviche errante, le dijo a Jalaluddin Rumi: "Ahora tienes que vivir todo lo que has leído". Tiró Rumi todos sus libros a la fuente. Así se cuenta que se conocieron.

En la ciudad de Konya, la antigua Yconium, en el centro de Turquía, a mediados del siglo XIII, un destacado erudito religioso llamado Jalaluddin Rumi se vio repentinamente separado de su maestro y amigo espiritual. En su dolor se agarró a una columna y empezó a girar. Comenzaron a brotar de él versos de poesía de una calidad excepcional. Sus alumnos escribieron esos versos... Escucha la historia que cuenta el junco sobre la separación. Esta es la historia contada por el junco:

“Desde que me cortaron  
hago este ruido plañidero.  
Cualquiera que esté separado  
de su amor, me entenderá.  
Cualquiera que haya sido arrancado  
de su origen, anhela regresar”.

(Agradecemos poder haber terminado este texto a Hassina Sherjan, Coleman Barks, Huston Smith, Robert Bly, Zahra Eghbal-Mahdjoub, Simone Fattal, Michael Meade, Sheikh Jelaluddin Loras, Deepak Chopra y demás miembros del colectivo The friends of poetry, en San Francisco, California; y en la memoria, a Bawa Muhayaidín.)

Idoia Arbillaga nos conduce a Jerusalén, La Meca, etc., y a través de la literatura medieval, hacia la ambientación de ese tiempo. Pilar Garrido Clemente nos habla de la simbología del lenguaje hablado y el lenguaje escrito, comunicación y espíritu de las Tres Culturas. Francisco Nicolás Alacid nos hace seguirle por los infinitos caminos de Santiago, al encuentro de la vida interior y de los seres encontrados al paso.





*Los géneros de viaje en la literatura  
de Occidente: los viajes a Tierra Santa*

**Idoia Arbillaga**



**A**l igual que la épica, el cuento o la historia, la literatura de viaje ha existido y evolucionado secularmente en la literatura universal vinculada a esos géneros u otros; ha existido desde los inicios de la literatura oral y escrita; se ha visto sujeta a variaciones cualitativas y cuantitativas por causas políticas, religiosas, económicas y otros factores sociales y humanos, y se ha manifestado a través de distintos géneros<sup>1</sup>. La literatura de viajes puede aparecer de las formas más diversas; el tema del viaje puede quedar subsumido de manera reducida o de manera prominente en una biografía o autobiografía, en memorias, utopías, poemas, etc. No obstante, la maduración de su discurso hará prevalecer las manifestaciones en forma de epístola, diario y, en general, la narrativa en primera persona.

Como es evidente, el interés histórico de esta literatura resulta muy considerable si se tiene en cuenta toda la información que ha procurado acerca de la historia, de la geografía, la historia de los desplazamientos propiamente dichos (transportes, rutas de comercio, de navegación, etc.), la historia de la economía y la política (épocas, conquistas, producción de los países, etc.), la historia religiosa (santuarios y centros de interés religioso, lugares de devoción, etc.); pero fundamentalmente esta literatura brinda información acerca del descubrimiento de otras mentalidades y visiones del mundo (información de interés antropológico, sociológico, etc.)<sup>2</sup>. El conocimiento de otras culturas siempre lleva a relacionar y cuestionar la propia. Por ello, la literatura de viajes constituye para el hombre de conocimiento y para el estudioso comparatista en particular un ámbito de indagación privilegiado, en cuyo seno cobran un particular relieve e interés las obras de viaje a Tierra Santa.

---

<sup>1</sup> A este respecto, véase P. Adams, *Travel literature and the evolution of the novel*, Kentucky, University Press of Kentucky, 1983, p. 39.

<sup>2</sup> Cf. J. Richard, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turn-hout, Brépols, 1981, pp. 76-84.

A continuación serán referidas, de forma sucinta, algunas de las más importantes obras de viaje que surgen a propósito de los viajes a Tierra Santa que, de forma especialmente prolija, fueron realizados en el medioevo por árabes, judíos y cristianos.

Estos textos encuentran su origen en los *itineraria* o guías, que son por definición composiciones frías y monótonas que se concentran en informar sobre las distancias, localizaciones, facilidades de transporte, recomendaciones útiles, etc<sup>3</sup>. Será la posterior evolución de los *itineraria* la que sirva de germen a lo que más tarde se constituirá como *libro de viaje*. Con la formación de la cristiandad, la demanda de guías aumenta, pues un vasto número de personas desea desplazarse hasta los lugares santos, a los lugares de devoción y a Jerusalén<sup>4</sup>. Este afán de desplazamiento motivado por un móvil religioso eclosionará en la Edad Media, espacio histórico en el que esta clase de prácticas echará hondas raíces y dará lugar a la elaboración de numerosas obras.

Acerca de los viajes a Tierra Santa se ha dicho que <<se trata de un viaje cuyo trasfondo implica una aventura existencial de iniciación en lo divino, viaje en el que se puede alcanzar el “bien vivir” e incluso la muerte>><sup>5</sup>. Siguiendo la opinión de Olschki, Rubio Tovar considera sin embargo que los libros de viaje formaban un grupo aparte dentro de la literatura medieval. Afirma que los otros libros eran más sumisos respecto de la concepción del mundo imperante y que, por el contrario, las obras de viaje se emanciparon de los hábitos espirituales comunes y de las limitaciones dominantes en la época<sup>6</sup>.

Según nuestro criterio, la gran profusión de guías, descripciones de Tierra Santa y narraciones de peregrinaciones de la época medieval prueban el enorme grado de predeterminación de temas y juicio al cual estaba sometida esta literatura, casi siempre sojuzgada por el modelo espiritual y religioso imperante. Entre las formas más habituales de estos textos figuran: a) las guías de peregrinajes o itinerarios o descripciones de Tierra Santa; b) las narraciones de peregrinajes; c) las relaciones de misioneros o embajadores; d) los relatos de exploradores y aventu-

---

<sup>3</sup> Cf. P. Adams, *op. cit.*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>5</sup> E. Popeanga, “El viaje iniciático. Las peregrinaciones, itinerarios, guías y relatos”, en *Id.* (ed.), “Los libros de viajes en el mundo románico”. *Revista de Filología Románica*, anejo I (1991), p. 27.

<sup>6</sup> J. Rubio Tovar, “Rasgos del género <<libros de viajes>>”, en *Id.* (ed.), *Libros españoles de viajes medievales*, selecc. de Díez Borque, Madrid, Taurus, 1986, pp. 36-41.

reros en expediciones lejanas; e) las narraciones de cruzadas. Procederemos a observar cada una de estas categorías según han sido analizadas por sus comentaristas.

a) Según ha mantenido la crítica existe ambigüedad en las guías de peregrinajes, pues en realidad lo menos destacable de ellas es la propia realidad del viajero y la narración de viaje como experiencia personal. En muchos casos, el itinerario descrito es ficticio. Los tres centros de peregrinación medievales eran Jerusalén, Santiago de Compostela y Roma. Las guías más antiguas datan del s.VI y, como ya se ha dicho, suelen reducirse a frías exposiciones sobre itinerarios, rutas marítimas, ubicación de centros de interés religioso, etcétera. En el siglo XI, estas guías comenzaron a incluir historias y leyendas simbólicas. Una de éstas fue *Mirabilia Urbis Romae* (1140), la cual alcanzó una enorme difusión en la época y sirvió para acuñar uno de los más destacados motivos de los libros de viaje medievales, el *mirabilia*, el registro de un hecho asombroso. Esta clase de evolución formal por parte de las guías hizo posible la posterior aparición del libro de viaje.

Uno de los más tempranos itinerarios registrados es el *Itinerarium Egeriae*, del siglo IV, un conjunto de epístolas redactadas desde Jerusalén durante la estancia de una monja o una dama o tal vez una simple peregrina, no se sabe a ciencia cierta. El texto, en latín vulgar, presenta una escasa elaboración e incluye referencias e inquietudes propias de la sociedad a la cual se dirige. También se ha subrayado el tinte personal del texto, cuya descripción de los santos lugares se inserta en la historia de un viaje real con sus fatigas, calores, contratiempos, etc.<sup>7</sup>

En lo que se refiere a itinerarios hay que decir que el propio Petrarca compuso en 1358 uno para sus amigos visitantes de Jerusalén, aconsejándoles ver antes Roma y sus monumentos: el *Itinerarium Syriacum*. No debe olvidarse, por otro lado, que a la práctica del peregrinaje se deben las primeras obras de viaje o guías que incluían en sus itinerarios los dos puntos de referencia italianos: Venecia, por ser el puerto de embarque para Oriente, y Roma, un destino que en unas ocasiones era complementario y en otras, alternativo para el peregrino. La primera de estas guías fue el *Itinerarium* duocentescio de Mathew Paris<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. S. M. Carrizo Rueda, *op. cit.*, y E. Popeanga, *art. cit.*

<sup>8</sup> Cf. A. Brilli, *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale dal XVI al XIX secolo*, Milán, Silvana, 1987, p. 18.

De entre las guías de peregrinajes o descripciones de Tierra Santa, Jean Richard destaca *De locis sanctis* de Theodoricus y la *Descriptio Terrae Sanctae* de Burchard de Mont-Sion, esta última –de principios del s. XIII– es tanto guía como narración de viaje y puede considerarse que fijó las bases de muchas guías posteriores. Popeanga selecciona entre otras obras el *Antonii Placenti Itinerarium*, el itinerario de Antonio de Placentia, fundamentado en un viaje real. Pérez Priego subraya, por su parte, la importancia del libro de Ricoldo de Montecroce.

b) Las narraciones de peregrinajes son obras pías escritas habitualmente por hagiógrafos con el fin de relatar las aventuras de sus héroes religiosos para hacer así resurgir la santidad. Se trata de aventuras llenas de peligros para que el lector aprenda a través de la experiencia ajena. El objeto de la narración no es relatar la expedición, sino mostrar la piedad del santo. El elemento autobiográfico resulta casi totalmente ausente en ocasiones. Este es un subgénero extremadamente variado. Richard destaca las narraciones de San Jerónimo, *Peregrinatio Sanctae Paulae* y la *Peregrinatio* de S. Mélamie a Jerusalén.

c) Las relaciones de misioneros o embajadores respondían, en el primer caso, a fines evangelizadores y daban cuenta de actividades religiosas, ritos y creencias de las diferentes naciones orientales, focos de resistencia; asimismo, incluían cartas u otra clase de documentos que informaban a los superiores religiosos, etcétera. En el segundo caso, las obras respondían a necesidades políticas o económicas por parte de los gobiernos, que comisionaban a los embajadores para adquirir conocimientos provechosos para la nación. Entre estas obras sobresalió sin duda la *Embajada a Tamorlán* de Ruy González de Clavijo, que viajó a Persia entre 1403 y 1406 junto a fray Alonso Páez de Santamaría y Gómez de Salazar, en viaje comisionado por Enrique III. La obra fue muy importante en la época e incluye un itinerario devoto de peregrinación por los santuarios donde se veneraban reliquias santas en Constantinopla. De la Alta Edad Media fue también célebre la embajada de Liutprando. Pérez Priego, entre las relaciones de misioneros o embajadores, pone de relieve las embajadas a Mongolia de los franciscanos Giovanni de Pian del Carpine y Guillermo de Rubruk, de 1245 y 1253, respectivamente, o las descripciones de Oriente de Odoric de Pordenone y el monje Jordanus.

d) Los relatos de exploradores y aventureros que emprendían expediciones por tierras lejanas se centraban más en la captura del detalle exótico de los países visi-

tados y de los hombres hallados en el camino, para aquellos otros que no los conocían. Entre estas obras abundan los libros de literatura geográfica de viajes. A finales del siglo XIV, la acumulación de notas para describir el país será un rasgo común a todas las relaciones de peregrinajes. Indudablemente, los *Viajes de Marco Polo*<sup>9</sup> (1298), considerado el primer libro de viaje escrito en lengua romance, contribuyó –junto al de Mandeville, que se verá más adelante– al desarrollo del género en España. La traducción de Rodrigo Fernández de Santaella, de 1503, publicada en Sevilla en 1518, fue reeditada en numerosas ocasiones durante el siglo XVI.

A pesar de los recelos iniciales o de las sospechas de falsedad que el libro pudo suscitar en origen, Barja de Quiroga hace ver que el éxito de la obra fue enorme y nos recuerda que cuando Cristóbal Colón llegó al Nuevo Mundo llevaba como guía de viaje un ejemplar de este libro mediante el cual pretendió identificar las diversas regiones del descubrimiento. La obra constituyó durante mucho tiempo la mejor guía de viaje para Oriente y sirvió de modelo para los posteriores relatos de exploradores y aventureros. Es importante señalar que, con su edición, Barja ofreció por primera vez en España la versión completa de esta obra de interés general para geógrafos, historiadores, arqueólogos, antropólogos y, cómo no, para el viajero común o el lector curioso<sup>10</sup>.

Otra obra que relata una expedición larga, en esta ocasión por el Mediterráneo, por el Lejano y Medio Oriente, y que alcanzó una enorme difusión, fue la obra *Libro de Viajes* del judío español Benjamín de Tudela (†1173), una fuente de información importante para conocer la diáspora judía. En último lugar, nos referimos al relato viajero de aventuras de Pero Tafur, a sus *Andanças e viajes por diversas partes del mundo avidos*, una obra en la que se relata un viaje efectuado entre los años 1436 y 1439. Dentro del texto se incluyen diversas estancias y recorridos efectuados por el autor en Jerusalén, Constantinopla, El Sinaí, etc.

e) Las narraciones de cruzadas eran obras pías que narraban la lucha contra los infieles en defensa de los cristianos; así, pues, estas narraciones conforman otro de los grupos de obras medievales de viajes que se ven imbuidos de un fuerte carácter religioso.

---

<sup>9</sup> Este fue el título que le dio su autor, quien empleó 27 años de su vida en el curso de sus viajes. Los copistas le dieron otros muchos, quizá más sugerentes, Véase J. Barja de Quiroga en el "Prólogo" a su edición de Marco Polo, *Viajes*, Madrid, Akal, 1983<sup>1</sup>, 1998<sup>2</sup>, p. 11.

<sup>10</sup> J. Barja de Quiroga, *ed. cit.*, p. 14.

Oriente Medio ha sido otro importante foco de interés para los viajeros no ya sólo por los clásicos objetivos de Jerusalén y La Meca, sino también por la visita de amplias zonas de Turquía, Arabia, Egipto, etc. En España ha sido editada la mayor parte de las obras más célebres de Occidente, entre las que sobresalen: AA.VV., *Viaje al Egipto milenario* (Selecc. y notas de J. Groh, Trad. de M. Montalbán, Barcelona, Abraxas, 2000, con textos de Françoise-René Chateaubriand, Flaubert, Loti, Potocki, Nerval, etc.); R. Burton, *Mi peregrinación a Medina y La Meca* (Barcelona, Laertes, 1983-84-85, 3 vols.); A. Blunt, *Viaje a Arabia* (Barcelona, Laertes, 1983); F.-R. Chateaubriand, *De París a Jerusalén* (trad. de M. M<sup>a</sup> Flamant, Barcelona, Laertes, 1982); A. Vespucio, de quien puede verse la obra de M. Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio* (Madrid, Espasa-Calpe, 1999); C. de Villalón, *Viaje de Turquía* (ed. de F. García Salinero, Madrid, Cátedra, 1985); G. Flaubert, *Cartas del Viaje a Oriente* (prólogo, trad. y notas de R. Cano Gaviria, Barcelona, Laertes, 1987); J. L. Burckhardt, *Vida y viajes de John Lewis Burckhardt* (Barcelona, Laertes, 1991), y M. Wortley Montagu, *Cartas desde Estambul* (trad. de C. Filipetto, pref., revisión y trad. del francés de Pallejà de Bustinza, Barcelona, Casiopea, 1998).

Al igual que las sociedades cristianas vieron cómo los desplazamientos a Tierra Santa pasaban a convertirse en una costumbre creciente, por su parte, la civilización arabigoislámica adquirió la dinámica viajera en primer lugar a causa de la obligación musulmana de visitar la otra gran ciudad santa de Oriente Medio, La Meca<sup>11</sup>. Esta costumbre en la Edad Media, y más aún que hoy, movía a un gran número de personas. Desde al-Ándalus y la península, muchos árabes se desplazaban hasta Oriente y describían su peregrinación; tal fue el caso de Ibn ʿYubayr (†1217), cuya obra de viaje fue traducida al español hace poco más de una década<sup>12</sup>. También se realizaron viajes geográficos, lo que originaría el libro de viaje científico. Por otra parte, M<sup>a</sup> Jesús Rubiera confirma que las concomitancias existentes entre nuestra civilización y la árabe con relación al tema de las “maravillas” descritas en la literatura de viaje, *mirabilia* en tradición greco-latina, son obvias: «El nómada de la Península Árabi-ga siempre tuvo interés por los lugares que recorría y ya entonces hablaba de las co-

<sup>11</sup> Para este conciso comentario acerca de la cultura y la literatura de viaje en el seno de la cultura arabigoislámica medieval seguimos la lograda síntesis de M.<sup>a</sup> J. Rubiera Mata, *Literatura hispanoárabe*, Madrid, Mapfre, 1992. Véase también J. Andrés, “Viajes literarios”, en *Id.*, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, trad. de Carlos Andrés, ed. de J. García Gabaldón, S. Navarro Pastor y C. Valcárcel Rivera, dirigida por P. Aullón de Haro, Madrid, Verbum / Biblioteca Valenciana, 1997, vol. 1, pp. 122-123. Acerca de esta relación entre Occidente y el mundo árabe pueden verse los estudios plurilingües acerca de Isabelle Eberhardt, Edith Wharton, Ali Du’agi, Toni Morrison, etc., contenidos en la compilación de R. Ben Amara (ed.), *Viaggiatori d’Oriente e d’Occidente: variazioni sul mito di Ulisse*, Atti del Convegno internazionale, Cagliari, 27-29 aprile 1998, 1999.

<sup>12</sup> Cf. F. Maillou, *Ibn ʿYubayr. A través de Oriente*, Barcelona, 1988.

sas extraordinarias, las maravillas que había visto en su camino: ruinas extrañas, espejismos, a los que daba una explicación más o menos fabulosa; un *jábar* “maravilloso” que creará un género literario llamado *ayā'ib*, es decir, “maravillas”. Este gusto por el viaje y las maravillas acompañó al árabe en la conquista islámica [...]»<sup>13</sup>.

Por razones de espacio, no podemos ocuparnos aquí de otras obras de menor relieve y proyección. No obstante, era nuestra intención subrayar la importancia e interés que las obras de viajes a Tierra Santa poseen dentro del conjunto general de la literatura de viaje.

---

<sup>13</sup> Cf. M.<sup>a</sup> J. Rubiera Mata, *op. cit.*, p. 224.



*El lenguaje simbólico en las Tres Culturas:  
las letras y los números*

**Garrido Clemente, P., y Alonso Bermejo P.**



## **K**alenda Maia

La opacidad con que el pensamiento ajeno se nos muestra, la maraña inco-nexa con que pobremente tratamos de expresar el nuestro, la dolorosa frontera entre pensamiento y acto tantas veces cruzada penosamente con la palabra son discretas lecciones de humildad, pruebas de pequeñez nunca superadas desde que el hombre trató de sobrepasar su propia condición y surgió Babel.

Restos de Babel son las lenguas de las Tres Culturas, armazones comple-jos, pero insuficientes mientras no hallemos la palabra perdida (*verbum dimis-sum*), mas también luminarias que nos recuerdan la vía de excelencia encon-trada en Abraham, que, descubriendo quién debía ser en la inmensa trama, aceptó su papel y lugar, sumándose al proceso de la Creación.

Pensamiento y Verbo son manantial de la multiplicidad, pero a través de ella nos está permitido inferir la Unidad y ascender por la escala de éter que pare-ce no tener fin. Porque el poder del Verbo trasciende la mera descripción, co-mo prueba la raíz hebrea D-V-R, que puede expresar a la vez "cosa" y "pala-bra". Por eso, en el *Sepher Yetsirah*, Dios crea trazando, pesando, modelando signos, en realidad como un alfarero hace sus vasijas, pues la raíz de *yetzirah*, *yatzar* "formación" es la utilizada en el *Génesis* II,7 al describir el modelado del hombre.

'*Oth*, letra en hebreo, significa signo y milagro, como el que siempre signifi-có, de alguna manera, la ciencia de la combinación de las letras y sus valores

numéricos, con los que jugaremos en esta ocasión, evocando la magia de las noches de mayo en un jardín de Murcia.

No diremos "vamos a saber", no diremos "queremos saber", tan sólo balbucearemos el "hágase" escalonado de la Creación, corriendo con dedos inexpertos el velo de Maia, madre de Hermes.

Queremos tejer y destejer, como Penélope, aquel atardecer de mayo, lo textual y lo textil de la siempre recreada trama en la que nuestros sentidos naufragan y son presos —en instantes, felices— de lo accesorio, mientras lo esencial escapa entre nuestros dedos cada noche.

Tal y como parece infinita la trastienda del maestro, la espera del acólito, la diminuta buhardilla del alquimista, el museo de esta ciudad muestra tanto, que queda velado ante la aparente evidencia: es la puerta que lleva a un jardín que exuda enloquecido en mayo sus aromas.

Su puerta lleva al mediodía, a una pequeña plaza con naranjos, que vaticinan la fortuna embriagadora de la palabra azahar. El viento que mueve las hojas del lado sur se llama Noto: que al soplar, pronuncia las letras creadoras: *K a L Ma N*.

Del lado de Oriente, el museo encuentra un pasillo de escondidas damas y galanes de noche que asoman, nunca se muestran por entero, pero sí se dejan sentir, y un muro de buganvillas, y el fin de una acequia que comunica los distintos pilares de este universo de palmeras volátiles. El viento que agita las buganvillas, el viento del este, se llama Euro, y al soplar a través de las hojas pronuncia las letras creadoras: *A B J a D*.

El lado norte es el más amplio e innumerable la variedad de especies comunicadas entre sí por el agua, entre las que se ve brincar a los mirlos. Posee delicadas puertas sin muros cubiertas de jazmines y rendidas al ímpetu de cualquier enemigo que esgrima las armas de Amor. El viento que agita y hace caer los jazmines es Bordo, Bóreas, y mientras lo hace pronuncia las letras creadoras: *H a T a Y*.

Al fin llegamos a Poniente, donde el viento Céfito mece las inmensas flores del gran magnolio. A finales de la primavera, su aroma desborda el jardín, penetrando

por capilaridad las almas, y mientras lo hace, el magnolio pronuncia las letras: *Ha Wa Z*.

Y es que al permanecer junto a este árbol crecido, tras escuchar la palabra *Kun*, el imperativo divino (¡se!, ¡cobra existencia!), y alimentado por el paseo de los amantes, la oración de los piadosos, la meditación del justo, el silencio del sabio, uno es testigo de la existencia.

El número cabalístico de la palabra magnolia es 144. ¡Pero no nos precipitemos! Descendamos pausadamente, adentro en la espesura... Pues 116 es el número para la palabra alquimia y la palabra palomos, como los que persiguen incansables a sus pupilas en la cúpula de las Agustinas. Nada más próximo a la alquimia que esta mixtura de aromas, como tomamos del *Cantar de los Cantares* y la trascendental traducción de Guido Ceronetti: "*aggán hassábar*", el ombligo es un alambique cuyas redondeces son abisales, el vaso de vino, el puñado de trigo, las rosas que esconden la trampa donde nos precipitamos. Dice: "Amigo ven / Salgamos al campo / Pasaremos la noche entre los huertos [...]. Cervatillos tus pechos / Gemelos de gacela". 115 es el valor numérico en hebreo para la palabra regadío, árbol pequeño, mujer bonita y gacela, esta última en el *Cantar*, como "*tzevaot*" o "*tzeví*", que nos tienta al correr por la campiña.

114 es el número del conocimiento, de la palabra llorar, de fluir, de gotear, de lágrima, de oración y súplica, de la palabra ocultar y también de la palabra infierno.

113, al fin, es el número de la palabra alambique, a la que hemos llegado desde la 116 de alquimia. 113 es refugio, asilo, y el número de una sura coránica recitada buscando protección, y dice: "Di: yo busco un refugio cerca del Señor del alba naciente". También es el número del salmo que canta "Desde la salida del sol hasta su ocaso, alabado sea el Nombre del Eterno". Por eso, será también que 113 es el número de la palabra música.

112 nos devuelve al jardín; es el número para dulce, para grato, para aromático y para la palabra cúpula.

111 es el centro, la unidad en los tres mundos, casi mágica prueba del origen divino de las letras, pues si en la ciencia de las letras (y números) islámica repre-

senta al *Alif* y al eje, en la cábala hebrea es el número de la palabra *Aleph* y las palabras loto y joya, por lo que el más conocido mantram budista "Om mani padme hum" (la joya está en el loto) permite comprender una poderosa exaltación de la triple presencia de la Unidad a través de la Belleza.

Uno de los números para la palabra vegetación es el 144, el mismo que para magnolia, para la palabra palmeral, para los colores purpúreo y rojizo, para la palabra "apresurar", que tanto conviene a los amantes y nos devuelve al recuerdo de que este lugar es una puerta cuyo pestillo está impregnado de mirra, puerta cuyo abridor (*mafte'ah*) es un asa de crátera (*shórer*), ánfora de vino especiado.

Según Ramón Llull, "la significación es la revelación de los secretos que son mostrados con el signo"; como bien recoge Cirlot en su diccionario de simbolismo, en esta afirmación se acentúa el valor del signo, como hecho y como realidad. Diel afirma que el símbolo es a la vez un vehículo universal y particular. Así, tiene una función explicativa y creadora, y ambas articulan un vasto sistema de relaciones, que siempre mantiene una dialéctica de carácter polar, ligando o vinculando los mundos físico y metafísico. La sentencia de Platón, repetida por el seudo Dionisio Aeropagita, nos refleja esta interrelación en breves palabras: "Lo sensible es reflejo de lo inteligible". De este modo, seguirá existiendo y coexistiendo el símbolo desde los comienzos de la Creación, actualizándose a cada instante.

El esquema ontológico que forma y sostiene la realidad epifánica de los lenguajes sagrados de las tres tradiciones abrahámicas es el símbolo. Nos recuerda el filósofo José Antonio Antón que "es también la instancia definidora del arte tradicional y la que homogeniza las diferentes artes tradicionales". "Es, el símbolo, esa realidad sustantiva y sustentadora".

El valor esencial metafísico que el pensamiento tradicional concede al símbolo radica en que éste sintetiza la representación y el concepto, aúna significante y significado. Concilia lo sensible y lo suprasensible, sirviendo de istmo entre los dos. Reúne y unifica, en un doble ejercicio de unión de contrarios, al menos, de aparentes contrarios que mediante el símbolo son conciliados y complementarios.

El lenguaje simbólico siempre contiene parte de realidad inteligible y parte de realidad sensible, sin ser netamente ninguna de las dos partes, sino síntesis de am-

bas. El símbolo actúa de mediador, siendo el vehículo más adecuado del sentido espiritual. Posibilita articular lo inefable, convierte en imagen lo que es figurativamente tangible, apalabra lo que no tiene nombre. Interactúan nombres e imágenes incesantemente, lo real y lo imaginario, llegando siempre a un estadio intermedio, unificador. En esta cualidad simbólica se basa el carácter revelador ontológicamente hablando del lenguaje tradicional que hace que éste posea esencia sacra. Tanto en filosofía, en arte o en espiritualidad, se propone como arquetipos o prototipos simbólicos las instancias que responden a la función ontológica de mediación (mundo imaginario, alma del mundo, *malakūt*, etc.). Adentrándonos, así, en el mundo intermedio, intermundo o mundo imaginario, donde el símbolo es imaginación creadora. Un arte concebido desde lo real y lo imaginario, lo sensible y lo suprasensible, desde lo trascendente y lo inmanente, desde lo universal y lo particular, lo manifiesto y lo oculto, desde todas las sutilezas del ser.

En la mística islámica, los términos *tanzīh* y *tašbīh* articulan ambas dimensiones de la Unidad. El *tanzīh* representa el aspecto trascendente de la Unidad, inefable, lo oculto (discurso apofático), mientras que el *tašbīh* sería lo inmanente, lo representativo, lo comunicable y lo manifiesto de la Unidad (discurso catafático). Tanto en el lenguaje sacro como en el arte tradicional asistimos a una teología simbólica en relación dialéctica con una teología apofática.

El arte (todo lenguaje simbólico) se expresa entre lo sensible, cercano y lo inteligible. La imaginación empleada por el autor o intérprete es la imaginación creadora, vivencial, orientada, que supone, como en el símbolo, una experiencia y una transformación en el ser (alquimia). El autor imagina contemplando los prototipos inteligibles; así, su obra está inmersa en estos modelos superiores. El símbolo es analogía. Y por esto mismo precisa de un intérprete. Sin perder su especificidad y lo particular participa de lo universal. Estando en consonancia y en dinámica dialéctica el ser con la creación: macrocosmos y microcosmos. El símbolo es el ente que está siendo por el ser, pero no el ser mismo. Asume la intersección genuina de la diferencia ontológica, que también es el encuentro. Sería una integración de la forma en la materia. Así, el contenido simbolizado se adapta a la capacidad de aceptación del símbolo.

Mediante la unión de los contrarios y por analogía, el símbolo, desde su estructura metafísica, resuelve el aparente conflicto entre lo universal y lo particular,

entre lo manifiesto y lo oculto, aúna macrocosmos y microcosmos. Estamos ante una hermenéutica metafísica y ontológica. Un prototipo, una imagen, una letra, un cuatro, tienden a partir de su lógica interna a ser traducidos como universales, es decir, instancias válidas para todos, atemporales e independientes del lugar donde se apliquen. Este es el aspecto universal del símbolo, que lo lleva a convertirse en una categoría del espíritu. Desde lo inmanente o sensible, el simbolismo nos muestra las proyecciones metafísicas y teológicas, nos traslada al estadio de lo supra-sensible o trascendental, al estadio del espíritu. Como nos expresa con acertadas palabras José Antonio Antón en su magistral obra *El ser y los símbolos*: “En definitiva, el símbolo, a través de su interpelación esencial, exige y posibilita la interpretación”. Si trasladamos estas consideraciones al lenguaje y al arte, ámbitos por naturaleza específicamente simbólicos, comprenderemos las consecuencias tan decisivas que se derivan para la propia comprensión del arte tradicional. Todo esto es posible por la estructura metafísica del símbolo y el lenguaje (o el arte) como símbolo. Sólo esa sustantividad ontológica permite que se establezcan todas las experiencias cognoscitivas y vivencias espirituales que lleva a efecto el lenguaje o el arte al que nos estamos refiriendo. Su heteronomía misma es condición de posibilidad de su capacidad de significar.

El símbolo es polivalente, siempre está preñado de significados, y en esto radica la riqueza del lenguaje simbólico, sacro, y la riqueza del arte tradicional. De ahí que el ser tenga la labor crucial de ser traductor, intérprete, mediador entre lo universal abstracto del símbolo que necesita ser actualizado para ser vivido, concretado para ser conocido y experimentado. Sólo así el símbolo transmite, significa y hace accesible el contenido espiritual que representa y del que está preñado. Cada actualización de un símbolo de las distintas que pueda realizar cada ser será lo que permita que todo símbolo pueda y deba ser continuamente actualizado por cada uno que lo viva, lo piense y experimente, es decir, por cada uno que lo haga suyo. Es universal si tiene la capacidad de ser llevado a cada instante a la presencia por cada uno; el Ser haciéndose uno en cada uno. Todo un recorrido de hermenéutica ontológica donde el simbolismo forma parte del modalismo del Ser. El aspecto vivencial de lo simbólico es esencial.

Los lenguajes sagrados (incluyendo el arte) son, sobre todo, puertas que descubren y se abren a la Presencia, que se abren desde lo universal y lo particular a través de la comprensión al círculo hermenéutico, aperturas posibilitantes entre to-

do y parte, manifestación y ocultación, objetividad y subjetividad, silencio y voz, Ser y ente. Puertas comunicantes que, inmersas en el círculo concéntrico del Ser y del universo dentro de un tiempo circular, nos permiten visitar los dos mundos, lo sensible y lo inteligible; nos permiten, sobre todo, vivenciar el intermundo.

Cuando hablamos de sagrados aclaramos que pueden ser o no ser religiosos, o sea, adscritos a unas directrices o delimitaciones confesionales particulares, pero no necesariamente: lenguaje sagrado es todo aquel que tiene la capacidad de llevar a cabo un descubrimiento de lo numinoso.

Otra característica intrínseca y primordial de los lenguajes simbólicos, por tanto, lenguajes sagrados, es que son lenguajes tradicionales. La tradición es una cualidad esencial inherente a este tipo de lenguajes. Hermenéutica y tradición son dos términos que se suceden, se inducen entre ellos y son ambos necesarios para la inteligencia del símbolo. No se puede interpretar desde la nada, en abstracto, ni desde la falta de experiencia, sino a partir de otras experiencias interpretativas y que sirven de transmisión viva y establecen los referentes para la comprensión de un universo simbólico (letras, números, etc.). La misma tradición se va gestando a base de experiencias, vivencias concretas y otras interpretaciones, que van formando ese humus o sustrato de acumulación cualitativa y sirve para crear la comunicación y ser el lugar para la propia manifestación del Sentido. No responde a parámetros historicistas, sino metafísicos. Por todo ello, la tradición no es nunca una repetición simple y automática, sino reactualización y recreación continuas. Viene a significar una eterna renovación a cada instante.

La Ciencia de las Letras es la ciencia esotérica del Islam que constituye un aspecto fundamental de la espiritualidad islámica, ejemplo implícito y explícito de un lenguaje simbólico, sacro y tradicional. Es la ciencia de la transmutación de la palabra (*Al-simiyā'*). Ibn Masarra (m. 931), cuyo magisterio es reconocido y está vigente hasta nuestros días, fue el primero en la historia del pensamiento islámico que dedicó un tratado íntegro, llamado *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* (Libro de los significados de las letras, sus realidades metafísicas y sus fundamentos), sobre las catorce misteriosas letras aisladas del Corán en tanto que instancias espirituales metafísicas, cosmológicas y escatológicas, que constituye una contribución mayor a la Ciencia de las Letras en el sufismo.

En su opúsculo trata sobre el valor simbólico de las letras del alfabeto árabe. El autor explica, clasifica y relaciona catorce de las letras, estableciendo categorías, grados y correspondencias coherentes (simbólicas) en una cosmovisión integradora que las presenta como referente escriturario fundamental de la ontología y la cosmología islámicas. Estas especulaciones nos acercan también, y en plena concordancia, a la esencia de la filosofía masarrí, pues la materia primera del mundo parece ser consustancial a la Palabra divina.

El mundo entero despliega y manifiesta el discurso divino. Todos los seres celestes y terrestres son fundamentalmente entidades lingüísticas llamadas a ser leídas y descifradas: símbolos. Cada “letra enigmática” del Corán es un signo divino, un atributo divino. Los distintos grados que constituyen el Ser corresponden con las *fawātih* (letras enigmáticas o misteriosas que encabezan algunas azoras coránicas), es decir, que existe una correspondencia entre el orden de las letras y el orden del Ser.

Asimismo, el hombre, como refleja Ibn Masarra en su *Epístola de la interpretación (R. al-l`tibār)*, es el hermeneuta (*mu`tabir*) que interpreta los signos de estas tres dimensiones del Libro, contemplando las correspondencias que entre ellas se establecen. Como Sahl al-Tustarī (s. IX), claro predecesor de Ibn Masarra, en su escrito sobre las letras o Ibn `Arabī (s. XII) en diversos pasajes de su obra, Ibn Masarra afirma al comienzo de la *Risālat al-l`tibār* que el Cosmos entero es un libro cuyas letras constituyen el discurso divino. Esta correspondencia –a un tiempo identidad y diferencia– entre la Palabra divina, el Universo y el Libro, es el trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, lo cual puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el Islam como en las otras religiones del Libro.

Para concluir, presento unos fragmentos transcritos plenamente ilustrativos del maestro Ibn Masarra de Córdoba extraídos de mi traducción y edición del tratado completo.

Entre otras interpretaciones simbólicas, así nos transmite Ibn Masarra en su tratado de las letras la significación de la letra *alif*, letra enigmática del Corán e inicial en el alfabeto árabe:

El *Alif* (su “A” corresponde a la primera letra del alfabeto árabe. Gráficamente corresponde a un trazo vertical que no se une a la letra que le sigue. Ibn Masarra ve ahí el nombre de Dios que es “Primero y Último, Apartado y Oculto” (Corán LVII, 3).



El *Alif* manifiesta la voluntad divina (*‘irāda*) absoluta, pues por ella han sido hechas las cosas y por ella dejarán de ser. Resume y contiene todas las otras letras, como un círculo que encierra todo lo que está en su interior: representa el principio y el fin de todas las cosas. Numéricamente, el *Alif* vale uno. En este sentido, también representa al menos la unidad de la divinidad: lo mismo que uno multiplicado por uno dará uno, Dios “ni ha engendrado ni ha sido engendrado” (Corán CXII, 3).

El que los seres sean engendrados no puede provenir, según nuestro autor, más que de la dualidad, como, por otro lado, lo precisa explícitamente el Corán: “Hemos creado todas las cosas por parejas –puede ser que vosotros lo recordéis–” (Corán LI, 49). No puede acontecer si no es por la aparición de otras letras al lado del *Alif*. También el hecho de que el *Alif* no se una en la escritura a las otras letras es considerado como una alusión a la unidad y separación de Dios (Dios inmanente y trascendente). *Alif* con hamza, alude a la indisociable, la necesidad de la unidad y la multiplicidad conjuntas.

Por qué no, como colofón literario-simbólico, un pequeño guiño a Borges y su cuento iniciático *El Alef*. Nos cuenta su protagonista: “Vaciló (Daneri) y con esa voz llana, impersonal, a la que solemos recurrir para confiar algo muy íntimo, dijo que para terminar el poema le era indispensable la casa, pues en un ángulo del sótano había un Aleph. Aclaró que un Aleph es uno de los puntos del espacio que contienen todos los puntos”.



*El Camino de Santiago:  
pisando y descubriendo*

**Francisco Nicolás Alacid**



**Históricamente,** el Camino de Santiago se ha identificado como una proyección hacia el interior del peregrino y un enfoque marcadamente religioso. Las primeras peregrinaciones datan aproximadamente del año **930/950**, aunque es durante el **s. XI** cuando éstas se intensifican hacia Santiago de Compostela y se comienza a construir **puentes y hospitales** en los enclaves necesarios, estableciéndose una ruta principal (El Camino Francés). Eran las órdenes militares, y especialmente los templarios, quienes se encargaban de la protección de los viajeros.

El **Papa Calixto II**, ya en 1122 proclamó Año Santo Jacobeo a cada 25 de julio que cayera en domingo –así sucede desde entonces–. Y es precisamente a mediados del s. XII cuando aparece el “Liber Sancti Jacobi” o “Codex Calixtinus” (Aymeric Picaud), *primera guía escrita sobre el Apóstol Santiago y la peregrinación a Compostela*.

Así, pues, empieza a asentarse la ‘**Vía Láctea**’ o “**campo-de-las-estrellas**” entre los cristianos, al objeto de ganar la indulgencia plenaria y, por ende, la salvación, ya que era tan duro peregrinar por esos caminos que incluso antes de la partida solían dejar hecho el testamento. (Ahora también es duro, doy fe.) Algunas fuentes, sin embargo, indican que Santiago no vino nunca a España, ni vivo ni muerto, y, por tanto, consideran el Camino de Santiago como una invención de la Edad Media para poblar la desierta estepa castellana.

Hasta aquí, un poco de historia de esta ruta milenaria que, además, se trata del itinerario quizá más transitado hoy día en el marco europeo de la cultura. Pero, afortunadamente, este concepto de peregrinación en el Camino de Santiago ha ido evolucionando con el paso del tiempo.

Hoy, los Caminos de Santiago ya no se identifican con esa idea de proyección hacia el interior de uno mismo –o no sólo eso– y podemos decir que existen tantos motivos para peregrinar como peregrinos o caminantes. **Así, pues, la cultura, el misterio, la solidaridad, los personajes y las leyendas que jalonan los paisajes por donde transcurren estas rutas, nos permiten descubrir mucho más allá de lo estrictamente devoto o místico.** Hoy quiero hablar un poco de ese otro Camino de Santiago, el que discurre paralelo al camino interior del caminante; de ese camino mágico que se descubre y se vive pateando sus senderos de barro y agua, de piedra y asfalto, de sol ardiente y sombra húmeda en muchas ocasiones, pero que aun con toda su dureza, nos transmite la magia y el encanto de su cultura, de sus personajes y de sus leyendas. Nos cautiva y nos enriquece, al tiempo que nos hace más fuertes y desde luego más humanos.

**“Caminar es vivir, vivir es compartir”** decía algún sabio de la antigüedad, y razón tenía o lo aseguro.

Una máxima dice igualmente: **“Todo es más hermoso si lo miras con los ojos de la serenidad”**. En estos caminos puedes mirar de esta forma, y disfrutar, y soñar.

Así, pues, desde mi experiencia personal, si me lo permitís, **dentro de la cultura y el misterio** quiero hablaros de los **monasterios** que tenemos la posibilidad de visitar a lo largo de estos caminos; de los **personajes populares** que ya forman una parte indisoluble de los Caminos de Santiago, y, por último, de algunas curiosas **leyendas** que pululan y conviven igualmente en el alma de esta ruta y en la memoria de sus gentes.

## A) MONASTERIOS

1. Monasterio de San Julián (Samos/Lugo).
2. Monasterio de San Juan de Ortega (Burgos).
3. Monasterio de Santa M<sup>a</sup> la Real (Nájera/La Rioja). Aquí se encuentra el panteón de los reyes del reino de Nájera-Pamplona, antecesor del reino de Navarra. *Me llamó mucho la atención el coro monacal y la sillería de madera, de estilo gótico.*
4. Monasterio de San Salvador de Cornellana (Oviedo).
5. Monasterio de San Salvador de Valdediós (Villaviciosa/Asturias).
6. Monasterio de Santa M<sup>a</sup> la Real de Oseira (Orense).

7. Monasterio de Viaceli (Cobreces/Cantabria).
8. Monasterio de Santa M<sup>a</sup> de Zenarruza (Vizcaya).
9. Monasterio de Santa M<sup>a</sup> de Sobrado (Sobrado dos Monxes/A Coruña).
10. Monasterio de San Martín Pinario (Santiago de Compostela). Antiguamente seminario mayor y hasta hace pocos años, albergue de peregrinos.

Estos cenobios, la solemnidad de grandes catedrales y la belleza de las iglesias y ermitas a lo largo de todos estos caminos, regalan al peregrino siglos de historia y de grandes acontecimientos. Se siente, se percibe hasta el olor y la humedad que rezuman sus muros. ***Al tiempo que se agradece –para qué nos vamos a engañar– cuando, en días castigados por el cansancio y el calor, te introduces en su interior para refrescarte y aliviarte un poco de la dura climatología y así continuar la marcha y seguir descubriendo y disfrutando el resto de la jornada.*** ¿Quién no lo ha hecho alguna vez?

Esto es sólo una parte de la cultura que podemos encontrar y saborear en los Caminos de Santiago, pero hay más, mucho más, que te sorprende a cada paso, en cada pequeño pueblo o aldea.

## B) PERSONAJES POPULARES

Es este un apartado muy peculiar, que he decidido incluir aquí porque, si la cultura es un elemento imprescindible e íntimamente ligado al Camino de Santiago, éste no podría entenderse sin la presencia de sus personajes. Y voy a referirme únicamente a algunos de los más recientes, pues a lo largo de la historia sería interminable la lista de los que han podido tener una relación directa con esta ruta (desde el propio *Papa Calixto II* o *Alfonso II el Casto*, hasta el mismísimo *Elías Valiña*, párroco de O Cebreiro –Lugo–, fallecido en 1989, un personaje de gran relieve en la historia y en la promoción del Camino de Santiago).

Pero es a partir de aquí, de mi experiencia vivida, de los personajes que he tenido la suerte de conocer y que a muchos de ellos todavía es posible encontrar y descubrir su entrega y su generosidad con los peregrinos, a quienes quiero recordar hoy. Así, tenemos a:

1. Felisa (Logroño): *agua/higos/sello*. (Fallec. 2002.)

2. Pablito (Azqueta/Navarra): *palos/enseña a caminar*.
3. José M<sup>a</sup> Alonso (San Juan de Ortega/Burgos): *sopa de ajo*. (Fallec. 2008.)
4. Restituto (Castrojeriz/Burgos): *cantos gregorianos*.
5. Tomás (Manjarín/León): *campana/kilómetros*.
6. Nekane/José Mari (Alcuéscar/Cáceres): *generosidad sin límites con el peregrino*.
7. Blas (Fuenterroble de Salvatierra/Salamanca): *cura altruista*.
8. Ernesto (Güemes/Cantabria): *albergue "La Cabaña del Abuelo Peuto"*. Pilares básicos de su existencia: *la juventud, el tercer mundo y los peregrinos*.

Pero existen, además, lugareños solidarios en pueblecitos y aldeas que son capaces de regalarte una sonrisa en algunos momentos de angustia y robarte un trozo de tu corazón para que permanezca siempre en el recuerdo de tu paso por esos lugares de ensueño.

## C) LEYENDAS

**También conviven entre la niebla** –*demasiado densa a veces*– y la claridad perpetrada por la luz que invade las hermosas aldeas que atesoran y engalanan estos caminos, **permanentes ecos de curiosas leyendas**. Meigas, milagros, misterios, batallas y controversias vecinales (libradas al más puro estilo campesino) afloran en sus tierras y en sus gentes como un duende necesario, sin el cual, quizás, no tendrían razón de ser. Ya el "Codex Calixtinus" recoge alguno de sus más afamados mitos.

Me gustaría, por tanto, terminar mi exposición con el relato de algunas de las leyendas con las que me he nutrido, compartiendo animadas veladas de luna y refrigerio con otros caminantes, en los propios lugares de donde proceden estos atractivos testimonios.

1. EL MILAGRO DE O CEBREIRO (Lugo).
2. LA LEYENDA DE MAÑERU/CIRAUQUI (Navarra).
3. EL MISTERIO DE OBANOS (Navarra).
4. LA LEYENDA DE "EL PASO HONROSO" (León).
5. EL MILAGRO DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA (La Rioja).
6. LA LEYENDA DE LA FUENTE RENIEGA (Navarra).

## EL MILAGRO DE O CEBREIRO

Un día del s. XIV en el que la nieve borraba los caminos, Juan Santín, un vecino de Barxamaior, labriego, sintió el deseo de oír misa y, sin reparar en el tiempo que hacía y el difícil camino, se dirigió al monasterio de Cebreiro; el frío no le contiene, la tormenta de nieve desencadenada le da fuerzas. Por fin llega al templo, cansado y empapado, sin apenas aliento.

Un monje de Aurillac menosprecia el sacrificio del campesino, se mofa del esfuerzo realizado y le dice que una misa no merece tanto. La falta de fe del monje se estrella ante la firmeza en la fe del campesino.

Comienza la santa misa. El monje que la oficia y que se burló del campesino no ha olvidado el incidente. En el momento de la consagración, el monje percibe, asombrado, como la hostia se convierte en carne sensible a la vista y el vino que contiene el cáliz, en sangre. El monje sólo puede exclamar: “¡Señor mío y Dios mío!”.

## LA LEYENDA DE MAÑERU Y CIRAUQUI

Entre estos pueblos siempre hubo problemas de límites. Cada pueblo se creía engañado por el otro a la hora de fijar las lindes de sus territorios.

Para resolver este conflicto, ambos pueblos decidieron dirimir sus diferencias mediante un duelo singular. Las protagonistas fueron dos viejas, una de cada pueblo, que se retaron mutuamente a beberse una cántara de vino cada una que sería llenada por la gente del otro pueblo. La que antes terminase impondría sus condiciones sobre las lindes en litigio.

**El duelo tuvo lugar junto a un crucero.** Los de Mañeru, con la intención de ganar a toda costa, metieron una rata muerta en el cántaro que tenía que beberse la anciana de Cirauqui. **La vieja de Mañeru** bebió su cántaro de un solo trago y apenas dejó los posos en el fondo. **La de Cirauqui**, por beber más deprisa, no dejó ni los posos, o sea, que se tragó sin rechistar la rata que le habían metido, con lo cual venció la apuesta.

Una vez reconocida su victoria, le preguntaron cómo había podido beber tan rápidamente y si no había notado algo extraño. La vieja confesó que, cuando iba por la mitad de la cántara, le pareció que se le había atravesado una mosca en la garganta, pero que al siguiente trago todo se había pasado.

## EL MISTERIO DE OBANOS

Se cuenta que la princesa **Felicia**, tras recorrer el Camino de Santiago abandonó la corte y optó por la vida religiosa, disimulando su condición y escondiendo su rango.

Su hermano **Guillermo**, ofendido, descubrió el refugio de Felicia y pretendió rescatarla al mundo de las ilusiones. Como no lo lograra, la mató.

Arrepentido por su crimen peregrinó a Santiago y a su regreso se recluyó en la ermita de **Arnotegui**, cerca de Obanos, donde atendió a los necesitados, penando así su crimen hasta el final de sus días.

Este **auto sacramental** se representa en la plaza de los Fueros de Obanos cada dos años y durante una semana –la semana del 25 de julio–, de sábado a sábado.

## LA LEYENDA DE “EL PASO HONROSO”

Año 1434. Don **Suero de Quiñones**, para conquistar a su dama doña **Leonor de Tovar**, organizó un torneo de armas escoltado por nueve caballeros. Las justas comenzaron el 12 de julio y duraron 13 días, hasta la festividad del apóstol, en los que Suero y sus hombres debían proteger el paso del puente y romper la lanza de todo caballero que intentase atravesarlo, solo o acompañado de dama.

Arriesgando su vida por doña Leonor, Suero y sus hombres **rompieron hasta 300 lanzas** de sus rivales, entre los que hubo franceses, italianos, portugueses, alemanes y españoles. Hubo un muerto y muchos heridos. La iglesia tomó carta en el asunto y negó entierro sagrado a todo el que participara en el duelo.

El puente desde aquel día fue denominado “**El Paso Honroso**” y los nombres de los diez caballeros quedaron tallados en un monolito de piedra sobre el puente.

Don Suero de Quiñones murió 24 años después, en otro duelo contra don Gutiérrez de Quijada en los campos de Valladolid.

## **EL MILAGRO DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA**

Año 1417. Un matrimonio con su hijo, un mozo apuesto del que se prendó una sirvienta en una posada del Camino. Como él no le hiciera caso, en venganza la sirvienta escondió en su mochila una copa de plata. Lo denunció a su patrón como robo, y el joven fue condenado y ahorcado. Los padres continuaron hasta Santiago y a su vuelta fueron a rezar a su horca, donde lo encontraron vivo y les dijo que era gracias a un hombre desconocido que le sujetaba los pies.

Fueron al juez a darle cuenta del suceso. Éste estaba sentado a su mesa, en la cual había un gallo y una gallina asados. El juez dijo que no daría crédito al extraño evento a no ser que el gallo y la gallina del plato cantaran. Y, efectivamente, así lo hicieron. Con lo cual fue la delatora la que sufrió la horca y, en su caso, sin remisión.

## **LA LEYENDA DE LA FUENTE RENIEGA**

Cuenta la leyenda que un peregrino consiguió coronar el Alto del Perdón exhausto, muerto de sed y de cansancio. Ya recuperado un poco de la subida buscaba una fuente donde saciar su avariciosa sed. Mientras indagaba descubrió a alguien con aspecto de peregrino y se dirigió a él preguntándole si conocía alguna fuente cercana.

Éste, revelando su verdadera identidad, se presentó como el diablo y le contestó que sí, que sabía de una, pero que para beber de ella debía renegar de Cristo y de Santiago y entregarle su alma.

El peregrino, negándose a aceptar sus condiciones, cae desfallecido y el diablo se marcha abandonándolo a su suerte. Fue entonces cuando el apóstol Santiago, en reconocimiento a la fortaleza de su fe, recoge al peregrino y, haciendo brotar de las piedras la que en adelante se llamaría la Fuente Reniega, le da de beber de su propia vieira.



*Proemio II*

**Soren Peñalver**

**En** 1964, hace casi medio siglo, Larbi Layache (Menarbiyaa, 1937- California, 1986), que para la historia de la literatura ha pasado con el retórico pseudónimo de Driss ben Hamed Charhadi, impulsado por Paul Bowles, se convirtió en un maestro de la narración con *A life full of holes* (Una vida llena de agujeros).

El autor magrebí era totalmente analfabeto, pues procedía de una lejana región montañosa de Marruecos, al margen de las grandes ciudades de su país con influencia internacional. Su lengua, como la de un campesino bereber, “salpicada de proverbios” y expresiones de la tradición oral, le destinó a la ficción y a la autobiografía literarias –conjuntamente–, haciendo de un pobre muchacho huérfano, del que todos abusaban desde la infancia, un autor de culto, más allá de ultramar, *Ham-doul’lah* (gracias a Dios)

Para Larbi Layachi fue efectiva la época del magnetofón, pero el impulso narrativo le venía de muy lejos en el tiempo y se manifestaba en los caracteres que en la arena del desierto imprimía el viento, al dictado misterioso de una voz:

“Incluso una vida llena de agujeros,  
una vida en la que no hay nada  
salvo la espera, es mejor que ninguna vida”.

Siguiendo este comentario de Driss ben Hamed Charhadi a un proverbio magrebí, nos disponemos a seguir a Antonio Gea Barberá (nacido en Axdir, capital del Rif, en 1947) a través de sus recuerdos de infancia y juventud, en el amado Marruecos. Gracias a su esposa, M<sup>a</sup> Rosa Penalva Moraga, a sus hijos y hermano, dis-

ponemos de sus palabras que no pudo llegar a pronunciar, pues nos dejó el 10 de mayo de 2012, pocos días antes de su intervención, que tanta ilusión le hacía...

José Antonio García Lorente nos acerca a la “razón del corazón” de Cristo, con palabra clara y persuasiva. Salvador Sandoval Martínez, nos expone, bajo renovada luz, al gran Miguel de Molinos, durante tanto tiempo relegado, que definía de tres maneras el silencio: “El primero es de palabra; el segundo, de deseos, y el tercero, de pensamientos”.





*Alcazarquivir, paradigma intercultural*

**Antonio Gea Barberá**



**Gracias** a todos por vuestra presencia y gracias también al Excmo. Ayuntamiento de Murcia y al Museo de la Ciudad por darme la oportunidad de hablar de Alcazarquivir, localidad a la que me unen grandes vínculos afectivos.

Aunque nacido en Axdir, Alcázar (como solemos llamarla los que hemos vivido allí y “pateado” sus calles) ha sido el escenario de mi infancia y el *leitmotiv* de mis primeros recuerdos.

Alcazarquivir está situada en el norte de Marruecos, cerca de Larache y a mitad de camino entre Tetuán y Rabat. Su emplazamiento o asentamiento primitivo fue una llanura bañada por el río Lukus, que se expandió rodeando ese primer núcleo o medina antigua. Hay que decir que la vega del Lukus es la zona más rica de todo lo que fue nuestro protectorado.

Si atendemos a la historia sabemos que formó parte de la provincia romana de Mauritania Tingitana, ya que desde el año 146 a. C. los romanos comenzaron su tutela por estas tierras. La primera noticia que se tiene es la del *Itinerario de Antonino*, a principios del s. II, denominándola *Oppidum Novum* (plaza fortificada o castillo nuevo).

El cristianismo parece que entró en Mauritania por el apóstol San Marcos, según Ben Jaldun, destacando dos santos mauritanos, San Marcelo y San Casiano, como mártires predicadores de la nueva fe. Fue sede episcopal *Opiscopus Oppidonovensis*, anterior aún a la de Larache. Y aunque la ciudad desapareció antes de la llegada de los árabes, en 683, quizás por los ataques de los vándalos y otros pueblos bárbaros, quedan restos arqueológicos en la mezquita grande.

Resurgió en la Edad Media con la tribu de bereberes de Ketama, quienes la fortificaron y la denominaron Ksar Ketama. Posteriormente, en el siglo XI, el almohade Al Manssur (“el vencedor”) la reformó, construyó sus murallas, además de baños y mezquitas, denominándola Ksar el Kebir (fortaleza grande), para diferenciarla de Ksar el Seguer (fortaleza pequeña).

El acontecimiento histórico más conocido se produjo el 4 de agosto de 1578: la batalla de los Tres Reyes o batalla de Alcazarquivir; sucedió a orillas del río Makhacin o río de la “podredumbre” (por el hedor que produjo la descomposición de los cadáveres). Esta batalla tuvo como protagonistas al joven rey Sebastián de Portugal, su aliado el depuesto Mohamed “el negro” y el sultán Abdel el Malek (“el moluco”), en ese momento rey legítimo. En ella murieron los tres reyes y un gran número de personajes ilustres y supuso el fin de las aspiraciones de Portugal por conquistar Marruecos. Este hecho histórico acabaría por convertir a Sebastián en un mito, dando lugar a una leyenda con versiones diferentes. Para unos, el monarca portugués estaba vivo y camuflado en pastelero con el nombre de Gabriel de Espinosa; otros decían que sólo se trataba de un familiar suyo que había suplantado su personalidad.

El tema del “pastelero de Madrigal” ha sido utilizado en varias obras literarias desde entonces. Entre ellas destaca como la primera *El pastelero de Madrigal*, comedia del dramaturgo Jerónimo Cuéllar, en el siglo XVIII, así como la pieza teatral del poeta y dramaturgo del Romanticismo José Zorrilla que lleva por título *Traidor, infame y mártir* (1849); la novela histórica de Patricio de la Escosura *Ni rey ni Roque* (1835), y el *Cocinero de su majestad o el Pastelero de Madrigal* (1862), del folletínista Manuel Fernández y González, la más popular, de la que se vendieron en aquella época más de doscientos mil ejemplares.

Ya en el siglo XX, el recuerdo de aquellos hechos llega incluso a las pantallas cinematográficas con el largometraje titulado “La batalla de los Tres Reyes” o “Tambores de fuego”, de 1990, que tuvo como protagonistas a Claudia Cardinale, Ugo Tognazzi y Fernando Rey, entre otros.

A partir de ese suceso, el interés por la ciudad fue creciendo y aumentando el número de viajeros que recalaban en ella atraídos por la curiosidad, incluso algunos disfrazados de árabes, como el caso del que se hacía llamar Alí Bey (Domingo Badía).

Ha sido una ciudad de paso (almohades y benimerines) o de frontera (ss. XV al XVII, con portugueses, ingleses y españoles). Luego frontera con la zona francesa del protectorado.

Después de varios vaivenes y de la visita de distintos sultanes, en 1889 entró en la ciudad el sultán Muley Hassan I (1873-1894), quien pasaba el tiempo viajando y conociendo lugares, llegando a decir que “su trono era su caballo”. En su visita oró en los santuarios de Sidi Bugaleb y Lal-la Fatima Andalusia, los santos de Alcázar. La tumba y morabito del patrón de la ciudad aún se conservan y están situados a la entrada de la localidad.

En el pasado reciente, el sultán Mohamed V y su hijo Hassan II han estado en varias ocasiones en Alcázar, no así el actual rey Mohamed VI, que yo sepa.

En la Conferencia de Algeciras de 1906, le tocó a España la peor zona del Imperio Cherifiano, siendo Alcazarquivir quizás su mejor parte, por ser la más profundamente marroquí de todo el antiguo protectorado.

Hay que decir que la ciudad musulmana es muy distinta a la villa cristiana. Desde el Atlántico hasta el Golfo Pérsico, las ciudades islámicas son similares. Están montadas en razón de la vida privada y la religiosa. En el zoco, la alcaicería o el bazar es donde se concentra la gente, el bullicio. Las puertas de las medinas son importantes. Puertas afuera se celebran los zocos o mercados, fuera de las murallas, aunque Alcázar tuvo pocas. Calles llenas de recodos, con casas sin fachadas importantes o vistosas, con muros que no dejan ver si dentro hay un palacio o una casa miserable.

En cuanto a población, en la década de los 50 del siglo XX tenía unos 30.000 habitantes, de los cuales alrededor de 3.500 eran españoles, 1.700 hebreos y aparte una población militar de unos 5.000. En la actualidad, no se sabe los habitantes reales que posee, pero supera los 150.000 según su alcalde. Ya no queda ningún hebreo en la ciudad y en todo Marruecos quedarán unos 4.000, siendo su presidente el Sr. Berdugo, apellido español procedente de Alcázar. En cuanto a españoles habrá empadronados unos 10, que son empresarios, así como unas cuantas monjas.

La ciudad, a la llegada de los españoles, era muy pobre. La Medina Antigua tiene forma de ocho, es decir, estaba dividida en dos núcleos. En el más antiguo se situaba la Gran Mezquita, el santuario de Lal-la Fatima Andalusia, el palacio del Bajá, la alcaicería de la calle Real, etc. Y en el otro habían, por lo menos, cuatro mezquitas, el zoco de la leche, la plaza del Mers y, sobre todo, la mezquita de Sidi Yacub, más conocida como la de las Palmeras, que se convirtió en el símbolo de Alcazarquivir.

Alrededor se desarrolló la Medina Moderna o el ensanche, un hospital civil recientemente rehabilitado por nuestra ONG y en espera de hermanarlo con un hospital de nuestra Región, con el fin de mejorar prestaciones sanitarias, además de una carretera de circunvalación, magníficos cuarteles como el de Regulares 4, cines (Astoria) y teatro (Pérez Galdós), donde también se proyectaban películas en árabe, así como alcaicería, mercados, matadero, etc.

Se publicaban alguna pequeña publicación, como el *Anunciador Comercial*, nunca comparable a las que se editaban en Tetuán, Tánger o Larache.

Lo que se diga sobre Alcázar puede ser extrapolable a otras ciudades del protectorado con ciertos matices. Vivíamos bastante mezclados; había españoles que habitaban en la Medina Antigua, junto a hebreos y musulmanes, y viceversa. Cierto es que en la capital, Tetuán, había mucha población española, al igual que en Larache, y muchos españoles se relacionaban poco con los otros habitantes, pero en Alcázar la mezcla era mayor. En mi caso y en las dos casas que tuvimos allí vivíamos pegados a la Medina Antigua y nuestros vecinos eran hebreos. Recuerdo que la ciudad tenía su importancia, cosa que quedó reflejada por ejemplo en la presencia de sellos locales desde finales del siglo XIX y ya en la centuria siguiente quedaron plasmados en ellos varios lugares de la ciudad, así como en carteles turísticos obras del gran pintor Mariano Bertuchi.

En lo concerniente a la sociedad estaba compuesta por tres elementos básicos: los españoles, los marroquíes y los hebreos. Los primeros se dividían en tres categorías: militares, funcionarios y paisanos. Los militares gozaban de unas prebendas que no tenían en la península: un sueldo doble, economato, asistentes, casas en pabellones militares, etc. Los funcionarios (maestros, profesores, cargos de ministerios, etc.) también tenían sueldo doble, pero no economatos ni pabellones aparte; esto les

permitía convivir con musulmanes y hebreos, incluso en los mismos edificios, estableciendo lazos de amistad que duran en la actualidad. Las buenas relaciones entre la diversa población evitaron, en parte, el odio durante el proceso de la independencia marroquí (1956), que fue una transición bastante pacífica. Por último, los paisanos debían pedir un permiso oficial y pasaporte para viajar y residir en el protectorado; tenían que vivir con decoro, tener algún trabajo y no hacer nada que pudiera “contaminar” a los lugareños, ya que si eso ocurría podían ser deportados inmediatamente a la península (algunos huían y se iban a la zona internacional de Tánger). En este apartado, también se incluían los dueños de comercios de ultramarinos, de tejidos, los que se dedicaban a la construcción, etc. Los casos de mestizaje eran escasos. Había pocos matrimonios mixtos, pues no estaban bien considerados.

En cuanto a los marroquíes existía una burguesía indígena que se dedicaba al comercio o a ser proveedores del ejército. Apenas hubo una élite intelectual, cosa que sí ocurrió en el protectorado francés, mucho más rico, con buenas ciudades y universidades islámicas. Se notó la influencia del sur en el norte después de la independencia con la llegada de numerosos funcionarios totalmente afrancesados.

Miles de marroquíes estaban en el ejército español, que permitía mantener con su sueldo a una familia y fueron fieles a España hasta el final. Por otra parte, existía una gran masa de campesinos, que trabajaban sus fincas o eran asalariados de los españoles que las habían adquirido mediante compra, incluso antes del protectorado, recibiendo por su trabajo un sueldo también aceptable.

La construcción de viviendas en las ciudades y las obras públicas (carreteras, red de ferrocarriles, alcantarillado, cuarteles, líneas eléctricas, etc.) atrajo a una gran masa de profesionales y trabajadores. Éstos disfrutaban de un buen nivel de vida. Muchos años después, todavía se acuerdan de aquella prosperidad.

Por último, los hebreos se dedicaban fundamentalmente al comercio; eran artesanos, joyeros, financieros, industriales... y residían casi en su totalidad en las ciudades, formando parte de las élites cultural y comercial de las mismas. No había agricultores y sí lograron tener intelectuales entre ellos, ya que mandaban a sus hijos a estudiar a España. Poseían en la ciudad seis sinagogas, siendo la de Rabi Yuda Yabali la más importante (en la actualidad están en ruinas).

Hay que señalar que antes del protectorado estaban marginados, vivían en un barrio especial “la mellah”, vestían de forma diferente a los demás para que se distinguiesen. Sufrían con frecuencia situaciones humillantes que fueron suprimidas en el mismo instante del inicio de los protectorados. Muchos solicitaron la nacionalidad española; iban a escuelas e institutos españoles y a partir de 1948, fecha de la creación del Estado de Israel, muchos de ellos emigraron, pese a no existir ya ningún tipo de discriminación antisemita. A partir de la Guerra de los Seis Días (1967), se intensificó el éxodo hacia Israel, España y América del Norte.

Con respecto al sistema educativo hay que tener en cuenta que el respeto religioso de las autoridades españolas hacia los marroquíes hizo que la integración de éstos fuese menor. El analfabetismo era enorme, pero con el protectorado todas las ciudades, pequeñas poblaciones y núcleos rurales contaron con modernas escuelas. Las había de tres tipos acordes con la población: marroquíes, españolas e israelitas. En nuestra ciudad, la enseñanza era mixta. Sin embargo, los musulmanes tenían escuelas de niños y de niñas en las que se enseñaba en lengua árabe y castellana; en las españolas en castellano, y en los grupos israelitas, también, aunque disfrutaban de clases especiales en hebreo.

Para los musulmanes existían además escuelas de enseñanzas coránicas. Entre los españoles estaba el Grupo Escolar España (que ahora está en fase de rehabilitación), inaugurado en la visita que efectuaron los reyes Alfonso XIII y Victoria Eugenia, en 1927, con motivo de la paz de Marruecos. Como dato anecdótico diremos que la primera maestra que llegó a la ciudad (doña Julita), como no había caminos, lo hizo en barca por el río Lukus y se quedó ya para siempre, jubilándose allí. La escuela hebrea de Alcazarquivir se llamaba Grupo Escolar Israelita Benchaprut. Fue el primer edificio que se construyó en la ciudad con la llegada de los españoles, con el nombre de Alfonso XIII. Allí íbamos niños y niñas españoles, hebreos y musulmanes, incluso algunos hindúes. Los hebreos tenían fuera de horarios estudios de lengua y religión hebreas. También destacaremos La Aliance, que era para hebreos fundamentalmente y se impartían las clases en francés.

La enseñanza media era en castellano. Hubo una muy buena experiencia de bachillerato mixto español-árabe al que optaban muchos marroquíes, pero los hebreos hacían el bachillerato español, al igual que los marroquíes integrados y, posteriormente, estudiaban con becas en España carreras medias y superiores. En Alcázar

no había ninguna universidad, pero sí un instituto de Enseñanza Media. La enseñanza era mixta, prácticamente en todos los niveles. No se cantaban canciones patrióticas. En otras ciudades con una gran población española había colegios de niños y niñas, pero en Alcazarquivir no.

Teníamos libertad de cultos no sólo de las tres religiones, sino de otras como protestantismo e hinduismo. No obstante, los cristianos apenas podíamos hacer actos litúrgicos externos (por ejemplo, procesiones). La diferencia con la península era abismal. En el siglo XVIII, el sultán Mohamed III ya permitió la tolerancia religiosa, en especial a los cristianos, influenciado por los padres franciscanos, que habían construido pequeñas iglesias. Así, pues, en Alcázar teníamos, además de iglesias, mezquitas, zauias y sinagogas. Las iglesias, regentadas por los franciscanos, tuvieron cierta capacidad de movimiento en Marruecos desde 1220 (en ese año, cinco frailes fueron martirizados) y con alguna interrupción han estado presentes siempre en el Imperio Cherifiano.

Por lo que respecta a la beneficencia diremos que los hebreos tenían un pequeño impuesto, la siza, y que los libros, ropa y comedores eran gratis para parte de la población, los pobres de las tres religiones.

Esta magnífica situación de convivencia de las tres comunidades en nuestro protectorado se vio deteriorada por culpa de Francia: el 23 de agosto de 1953, Francia destituyó al sultán Mohamed V y lo expulsó de Marruecos, deportándolo a Madagascar y sustituyéndolo por su primo Muley Ben Arafa. La población consideró ilegítimo su reinado, llegando a sufrir un atentado del que salió ileso. A consecuencia de esto, se desató en el sur una fuerte conmoción, con manifestaciones y movimientos a favor de la independencia, seguidos de una dura represión. En 1955, Ben Arafa renuncia al trono y Francia permite el regreso del monarca exiliado y en 1956 se proclamó la independencia de Marruecos, convirtiéndose este país en una monarquía constitucional y de derecho divino.

En 44 años de protectorado (1912-1956) y con guerras como la del Rif, nuestra guerra civil, dos guerras mundiales y una crisis económica mundial pasó Marruecos de la Edad Antigua a la Contemporánea.

En la actualidad podemos decir que aquel espíritu que imperaba en otra época no ha desaparecido, aunque ya no haya ni españoles ni hebreos, pero podemos ci-

tar algunos ejemplos: hoy hay en la ciudad una asociación de marroquíes llamada Andalucía, cuya misión es hablar en castellano entre ellos cuando se reúnen. Por otra parte, hay directores de escuelas que enseñan fuera de horario el español a niños marroquíes (el propio alcalde ha tomado clases de castellano) y las personas mayores, te conozcan o no, procuran expresarse en la que fue también su lengua hace ya muchos años. Los españoles visitamos con alguna frecuencia nuestra tierra y somos tan bien recibidos como aceptadas son las monjitas del municipio y de otros muchos lugares de Marruecos.

Quedan todavía ejemplos de letreros en castellano y edificios importantes como el Cuartel de Regulares 4, la Junta Municipal, el Grupo España, la iglesia, el hospital, etc. Pero ha desaparecido el cementerio español. Los restos de los allí enterrados se trasladaron al de Larache.

Mi memoria conserva todavía intactos tantos y tantos recuerdos que sería imposible plasmarlos en estas páginas, pero como diría Marcel Proust: "No hay melancolía sin memoria ni memoria sin melancolía". He dicho.





*El cristianismo como religión de la razón*

**José Antonio García-Lorente**



**Antes** de comenzar, si me lo permiten, quisiera agradecer profundamente a Sorren Peñalver por las palabras que me ha dirigido y, sobre todo, por su amor a la cultura y por el servicio inmenso que está prestando a la ciudad de Murcia. También quiero expresar mi agradecimiento a don Manuel Fernández-Delgado y Cerdá por haberme hecho esta invitación para participar en el XIII Festival Internacional por la Tolerancia Murcia Tres Culturas, en el Museo de la Ciudad, en esta maravillosa noche.

Hoy quiero hablar del cristianismo como religión de la razón, en la esperanza de poder vivir con todos ustedes una experiencia de lo que los griegos han llamado *symphilosophein*, esto es, filosofar juntos. Espero que esta ponencia nos permita establecer un diálogo que sea enriquecedor para todos nosotros.

Así, esta exposición se divide en tres partes fundamentales. En primer lugar, quiero hacer referencia al prólogo del evangelio de san Juan, que enmarcará el contexto de esta presentación. A continuación, haré un comentario del discurso de san Pablo en el Areópago contenido en los Hechos de los Apóstoles, es decir, el anuncio del *Kérygma* de san Pablo a los griegos. Finalmente, ofreceré unas pinceladas sobre la universalidad del cristianismo, que hace posible el diálogo con las demás religiones. Con estos puntos quiero poner de manifiesto que el cristianismo se ha constituido como religión del *logos* o de la razón y que, junto con la fe en Jesucristo, forma parte de uno de los pilares que lo sostienen.

## 1. El prólogo de san Juan

De los cuatro libros canónicos que contienen el anuncio de la “Buena Nueva”,

sentido de la palabra griega evangelio, los tres primeros, Mateo, Marcos y Lucas, presentan entre sí tales semejanzas que pueden ponerse en columnas paralelas y abarcarse con una sola mirada. Así se justifica su nombre de evangelios “sinópticos”. Por contra, el evangelio de san Juan, como sabemos, no forma parte de este grupo. El texto joánico presenta rasgos que atestiguan su composición tardía y lo distinguen de los evangelios sinópticos, pero su contenido es fundamental para comprender qué era realmente el cristianismo primitivo.

El comienzo del evangelio de san Juan es el famoso “prólogo”, que constituye un primitivo himno cristiano, compuesto probablemente en círculos joánicos. Así comienza este evangelio en su versión griega:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος,  
καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν,  
καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος<sup>1</sup>.

El texto latino dice así:

*In principio erat Verbum,  
et Verbum erat apud Deum,  
et Deus erat Verbum<sup>2</sup>.*

Y en castellano podemos traducirlo del siguiente modo:

*En el principio existía la Palabra (Verbo)  
y la Palabra estaba junto a Dios  
y la Palabra era Dios.*

Pues bien, este maravilloso texto dice algo profundísimo respecto a Dios. Dios es *logos*, esto es, razón. Ciertamente, los componentes básicos del término “palabra” o “verbo” (*logos*) en este contexto se inserta en un trasfondo semítico que va más allá del concepto griego. Sin embargo, lo que es importante destacar es que el autor sagrado para expresar qué es Dios lo ha hecho a través de este término por las connotaciones que éste tenía en el mundo helenístico. Por tanto, el autor sagra-

<sup>1</sup> Cito por la edición de José M. Bover y José O’Callaghan en Nuevo Testamento trilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

<sup>2</sup> Cito, igualmente, por la edición de José M. Bover y José O’Callaghan, que se corresponde con el texto de la Neovulgata, *Novum testamentum et Psalterium iuxta Novae vulgatae editionis textum*, Ciudad del Vaticano, 1974.

do afirma que a Dios se le puede reconocer como *logos* porque realmente es *logos*. Dios es pensamiento que crea. De ahí que todo cuanto existe es racional en su origen (en el principio), pues procede de la razón creadora.

Esta revelación del texto sagrado no es totalmente ajena al pensamiento filosófico en sus orígenes. Como sabemos, los así denominados filósofos presocráticos versaron su investigación sobre el principio de la naturaleza. Ellos trataron de buscar un principio que pudiera explicar el origen de todo lo que existe. Por ejemplo, Heráclito de Éfeso, nacido en torno al año 540 a. C., sostuvo que el principio de la naturaleza es el *logos*. Heráclito pensó que todas las cosas están gobernadas por este *logos*, una especie de ley universal, como una estructura de la realidad y, por tanto, como una ley divina. Así, pues, como el autor sagrado del prólogo del evangelio de san Juan, Heráclito reconoce que lo que gobierna todas las cosas es inteligencia, es razón, es una ley común universal, esto es, *logos*.

## 2. El discurso de san Pablo a los atenienses (*Hch 17, 16-34*)

El discurso de san Pablo a los atenienses recogido en los Hechos de los Apóstoles, compuesto en el siglo I probablemente por el evangelista Lucas y cuyo contenido proviene del propio san Pablo, constituye otro ejemplo de la relación entre el cristianismo y la razón. En realidad, este texto es uno de los testimonios más antiguos y autorizados del intento por parte de la primera comunidad cristiana para unir el nuevo mensaje evangélico con la cultura griega y, en concreto, con la filosofía<sup>3</sup>.

La importancia de este texto se manifiesta incluso de modo oficial por ejemplo en la encíclica del beato Juan Pablo II, *Fides et ratio*. En este bellissimo texto del año 1998, Juan Pablo II resalta la importancia del texto paulino a la hora de comprender la relación adecuada entre fe cristiana y filosofía<sup>4</sup>. En definitiva, este discurso es la

<sup>3</sup> Para este apartado soy deudor de los admirables artículos de mi profesor Enrico Berti de la Universidad de Padua. Ver Berti, E., "Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia greca classica", en *Nuovi Studi aristotelici IV/1-L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo e Rinascimento*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 43-50; "Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli Ateniesi, en op. cit., pp. 51-61.

<sup>4</sup> Juan Pablo II, carta encíclica *Fides et ratio*, Ciudad del Vaticano 1998, n. 36: "Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, el anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época. El mismo libro narra la discusión que san Pablo tuvo en Atenas con «algunos filósofos epicúreos y estoicos» (17, 18). El análisis exegético del discurso en el Areópago ha puesto de relieve repetidas alusiones a convicciones populares sobre todo de origen estoico. Ciertamente, esto no era casual. Los primeros cristianos, para hacerse comprender por los paganos no podían referirse sólo a «Moisés y los profetas»; debían también apoyarse en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre (cf. Rm 1, 19-21; 2, 14-15; Hch 14, 16-17). Sin embargo, como este conocimiento natural había degenerado en

ubicación del cristianismo en favor de algunos elementos de la filosofía griega en detrimento de las religiones paganas. En concreto, es la posición de los primeros cristianos en favor de lo que se podría definir como el “Dios de los filósofos”, es decir, el Dios de Platón y de Aristóteles, sin contraposición alguna con el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y, admirablemente, de Jesús. Vayamos al texto neotestamentario.

San Pablo, después del fracaso de su evangelización en Asia, siente una inspiración: ir a evangelizar a Occidente, a Atenas. Allí, el apóstol discutía en la sinagoga con los judíos, pero también conversó con algunos filósofos epicúreos y estoicos que se interesaron por su predicación acerca de “divinidades extranjeras”, porque “anunciaba a Jesús y la resurrección” (*Hch* 17, 18). Entonces, san Pablo fue llevado al Areópago, que probablemente designa al consejo supremo de Atenas que en otro tiempo tenía las sesiones en la colina situada al sur del ágora, para que explicara con más detalle el significado de su doctrina (*Hch* 17, 19). A continuación, san Pablo, en medio del Areópago, dice:

“Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: «Al Dios desconocido». Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar”<sup>5</sup>. Con estas palabras, el apóstol reconoce que el Dios que los griegos profesan se parece mucho al Dios que se le ha revelado a él. San Pablo estima a los griegos, porque han sabido entender cómo podría ser la divinidad. Por eso dice con una exuberante firmeza: “Eso os vengo yo a anunciar”.

El texto continúa diciendo: “El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra”<sup>6</sup>. Ciertamente, expresiones como esta tienen su origen en la Biblia: se encuentra con las mismas palabras en *Is* 42, 5. Sin embargo, esta doctrina paulina, y por consiguiente cristiana, se encuentra también en el diálogo platónico titulado *Timeo*. En efecto, Platón (427-347 a.C.) dice que Dios es ha-

---

idolatría en la religión pagana (cf. *Rm* 1, 21-32), el apóstol considera más oportuno relacionar su argumentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místéricos conceptos más respetuosos de la trascendencia divina. [...]”.

<sup>5</sup> *Hch* 17, 22-23. Las citas del texto bíblico están recogidas de la traducción de la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

<sup>6</sup> *Hch* 17, 24.

<sup>7</sup> Platón, *Timeo* 28 B-C. 30 C.

cedor y padre de este todo<sup>7</sup> y, además, “este universo se tornó en verdad en un ser viviente con alma e inteligencia gracias al buen juicio de Dios”<sup>8</sup>. En realidad, no podemos hablar de una auténtica y propia creación, entendida como *creatio ex nihilo sui et subiecti*, pues el demiurgo platónico presupone la existencia de los modelos ideales para crear las cosas. Pero también es cierto que la noción rigurosa de creación se aclaró para los propios cristianos en un tiempo posterior. Así, pues, el filósofo Filón (15/10 a.C. - 45/50 d.C.) interpreta la narración bíblica de la creación en consonancia con la génesis del cosmos narrada en el *Timeo* de Platón. El filósofo hebreo identifica las aguas y las tinieblas a las que el libro del *Génesis* hace referencia como preexistentes a la creación<sup>9</sup>.

Pero también Aristóteles (384-322 a.C.), en el diálogo *Sobre la filosofía*, expresa la idea de un dios como hacedor y señor de todo. Como testimonia Cicerón, Aristóteles “pone a un cierto dios a cargo del mundo y le atribuye la función de regir y conservar el movimiento del mundo por medio de una cierta revolución”<sup>10</sup>. Se trata, sin duda, del famoso motor inmóvil del libro *Lambda* de la obra de Aristóteles que ha sido titulada por sus editores como *Metafísica*. En este lugar, Aristóteles compara a este dios como un general, un amo de casa e incluso al único rey del que habla Homero<sup>11</sup>.

Esta misma idea de Dios está también en una obra que se encuentra en el *corpus aristotelicum* transmitida por el famoso editor Andrónico de Rodas (siglo I a. C.), esto es, el famoso tratado *De mundo*, pero cuya autenticidad es controvertida. En cualquier caso, aquí se presenta una obra de cosmología, que contiene una parte de teología filosófica, perteneciente a la tradición aristotélica. En el *De mundo* se presenta, como una antigua doctrina transmitida de padres a hijos a todos los hombres, lo siguiente: “Todas las cosas provienen de Dios y han sido constituidas por medio de Dios, y ninguna realidad, en sí y por sí, basta por sí misma si viene privada de la conservación que deriva de Dios”; se dice que “Dios es verdaderamente el conservador y generador de todas las cosas”, y que Dios es “el señor y el generador de todas las cosas”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Platón, *Timeo* 30 C. Cito por la traducción de José María Pérez Martel, en Alianza Editorial, Madrid, 2004.

<sup>9</sup> Cfr. Filón, *De officio mundi*, 8-9.

<sup>10</sup> Aristóteles, *De phil.* fr. 26 Ross (*Aristotelis Fragmenta selecta*, Clarendon Press, Oxford, 1955). Cito por la traducción de Álvaro Vallejo Campos, en la edición de Gredos, Madrid, 2005.

<sup>11</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica* XII, 1075a 13-15; 19-23; 1076a 3-4.

<sup>12</sup> Aristóteles, *De mundo*, 6, 397b 14-15; 397b 20-21; 399a 30-31. Cfr. Reale, G., Bos, A., *Il trattato Sul cosmo ad Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

Como ha indicado el profesor Enrico Berti es posible que san Pablo hubiese conocido el *De mundo*, porque el famoso pasaje de *Rm* 1, 20<sup>13</sup> recuerda casi a la letra la afirmación del *De mundo*, según la cual Dios es “invisible a otros salvo que a la razón”, y también, “a pesar de ser invisible a cualquier ser mortal, sin embargo, es visible por sus obras”<sup>14</sup>.

En cualquier caso, sea que san Pablo conozca sea que no conozca el *Timeo*, el *De philosophia* y el *De mundo*, el autor quiere recuperar la idea de Dios elaborada por los filósofos griegos. De este modo, podemos entender porqué san Pablo se defiende de la acusación de predicar un Dios extranjero. El Dios que san Pablo anuncia a los atenienses es el mismo Dios del que han hablado Platón y Aristóteles.

El discurso de san Pablo continúa así: “[Dios] no habita en santuarios fabricados por mano de hombres; ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado”<sup>15</sup>; y más adelante añade: “No debemos pensar que la divinidad sea algo semejante al oro, la plata o la piedra, modelados por el arte y el ingenio humano”<sup>16</sup>. En este caso, se está poniendo de manifiesto la polémica anti-idolátrica. El apóstol de los gentiles denuncia y critica el culto a los templos fabricados por hombres y a las estatuas de los dioses. También estos conceptos se encuentran en el *Timeo* de Platón y en el *De philosophia* de Aristóteles. En efecto, como testimonia Plutarco, Platón afirmaba y Aristóteles decía en su diálogo que el mundo es “un templo santísimo y máximamente apropiado a Dios”. Y sigue diciendo: “El hombre es introducido en él por su nacimiento no como contemplador de estatuas fabricadas manualmente e inmóviles, sino de entidades que el intelecto divino reveló, según dice Platón, como imitaciones sensibles de entidades inteligibles, con un principio innato de vida y movimiento”<sup>17</sup>. El mismo Aristóteles en este diálogo acusaba de grave ateísmo a quienes sostenían que no había ninguna diferencia entre el dios visible [el cosmos, templo de la divinidad] y las cosas fabricadas a mano<sup>18</sup>.

También la idea de que Dios no tiene necesidad de ser servido por manos humanas se encuentra en Aristóteles. Esta vez, en uno de los tres tratados de *Ética*,

---

<sup>13</sup> “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables”. *Rm* 1, 20.

<sup>14</sup> Aristóteles, *De mundo*, 6, 399a 31; 399b 21-22. Cfr. Berti, E., op. cit., p. 55.

<sup>15</sup> Hch 17, 24-25.

<sup>16</sup> Hch 17, 29.

<sup>17</sup> Aristóteles, *De phil.*, fr. 14 Ross.

<sup>18</sup> Cfr. Aristóteles, *De phil.*, fr. 18 Ross.

concretamente, la *Ética eudemia*. Aquí, Aristóteles afirma que Dios no gobierna dando órdenes, como hacen los señores con sus esclavos: “Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes [...], puesto que Dios no necesita nada”<sup>19</sup>. Así, pues, el filósofo y el apóstol concuerdan en su oposición a la idolatría, basándose sobre la misma concepción de Dios.

Inmediatamente después, san Pablo continúa diciendo: “A todos da la vida, el aliento y todas las cosas”<sup>20</sup>. Pues bien, Aristóteles, en uno de sus tratados físicos, *De caelo*, que deriva seguramente del *De philosophia*, afirma: “De esta realidad [Dios] viviendo por toda la eternidad con la vida mejor y más suficiente para todos los seres depende el ser (existencia) y el vivir”<sup>21</sup>. Y en el *De mundo*, refiriéndose a Dios dice: “por medio del cual vivimos”<sup>22</sup>. Esta idea de Dios como autor de la vida pertenece también a la tradición de la teología filosófica griega a la que san Pablo hace referencia. Precisamente, para el apóstol, Dios no es solamente el autor de la vida, sino el que establece los tiempos y lugares de esta vida para los hombres. En efecto, san Pablo declara: “Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar”<sup>23</sup>.

La idea de que todas las naciones de los hombres proceden de un solo principio es ciertamente bíblica, pero que Dios ha establecido los tiempos, esto es, las estaciones y los espacios, es decir, los territorios habitables de la vida humana, se encuentra una vez más en el *De philosophia* de Aristóteles. En un fragmento de este diálogo, recopilado por Filón, se dice que los signos del orden del mundo impuesto por Dios son: “La tierra erigida con sus montañas y sus llanuras, repleta de cultivos, árboles y frutos y con toda clase de seres vivos, extendiéndose sobre ella mares, lagos y ríos que nacen en cada región o se alimentan de las crecidas invernales, y la bonanza de aires y vientos, los cambios armoniosos de las estaciones en el año, y sobre todo el sol, la luna, los planetas, las estrellas fijas y la totalidad del cielo, constituido con su propio ejército en formación, un verdadero cosmos que se mueve circularmente en orden [...]”<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Aristóteles, *Eth. Eud.*, VIII, 3, 1249b 13-15. Cito por la traducción de Julio Pallí Bonet, en la edición de Gredos, Madrid, 2011.

<sup>20</sup> Hch 17, 25.

<sup>21</sup> Aristóteles, *De caelo*, I, 9, 279a 17 - 279b 3.

<sup>22</sup> Aristóteles, *De mundo*, 7, 401a 15.

<sup>23</sup> Hch 17, 25.

<sup>24</sup> Filón, *De praem. et poenis* 7, 41-42; Aristóteles, *De phil.*, fr. 13.

Pero las palabras más famosas del discurso, que revelan el origen estoico de las doctrinas utilizadas por el apóstol, son las inmediatamente sucesivas a la afirmación de que Dios ha creado a los hombres “con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros (*Hch 17, 27*)”, esto es:

“Pues en Él vivimos, nos movemos y existimos, como han dicho algunos de vosotros. Porque somos también de su linaje”<sup>25</sup>.

Estas últimas palabras reproducen a la letra el verso 5 del poema más famoso, *Fenómenos*, de Arato de Soli, poeta estoico del siglo III a.C., alumno del fundador del estoicismo antiguo, Zenón de Citio, al que san Pablo podría estar aludiendo cuando dice “como han dicho algunos de vosotros”. La intención del texto es clara: hacerse eco de una de las fuentes que inspiraba a los “filósofos estoicos”, como la encíclica *Fides et ratio* también ha puesto de manifiesto<sup>26</sup>. Es muy interesante resaltar la idea de que somos linaje de Dios. En la filosofía griega, por ejemplo en Aristóteles, existe una afinidad entre el hombre y Dios en virtud del intelecto (*noûs*), del que se dice que en el hombre es divino, pues Dios es intelecto o algo superior al intelecto<sup>27</sup>.

En definitiva, en este texto de san Pablo encontramos una coincidencia entre el “Dios de los filósofos” y el Dios de la Biblia. La idea platónica de un demiurgo generador y señor del mundo, la concepción aristotélica de un intelecto divino del que todo depende y la reflexión estoica de Dios como origen del género humano constituye, la base de un teísmo filosófico. Estas concepciones “teológicas” están en total consonancia y armonía con el reconocimiento de un absoluto trascendente personal, creador y señor del cielo y de la tierra, donde el hombre es obra e imagen, fundamento de la concepción teísta cristiana. Ciertamente, como se ha indicado, las características del “Dios de los filósofos” no son suficientes para individuar el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, porque el Dios de los filósofos no se ha revelado al hombre, es decir, no ha establecido una alianza con el hombre y no ha intervenido en la historia. Sin embargo, dichos atributos divinos son necesarios para caracterizarlo como Dios, pues si Éste no fuese absoluto y trascendente, ni siquiera sería Dios. El Dios de los filósofos griegos, por tanto, es un Dios abierto a la revela-

---

<sup>25</sup> Hch 17, 28.

<sup>26</sup> Cfr. *Fides et ratio*, n. 36.

<sup>27</sup> Cfr. Aristóteles, *Protreptico*, fr. 10c Ross; Sobre la oración, fr. 1 Ross.

ción bíblica, como comprendieron los filósofos hebreos (Filón) y abierto al mensaje cristiano, como comprendió san Pablo<sup>28</sup>.

### 3. La universalidad del cristianismo

En un texto precioso del Nuevo Testamento se lee lo siguiente: “Despojaos del hombre viejo con sus obras, y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos”<sup>29</sup>. Una vez más, el apóstol san Pablo ofrece una característica esencial del cristianismo: la universalidad. En efecto, en Cristo no existen diferencias, griego o judío, esclavo o libre. El mensaje de Cristo es para todos los hombres, para toda la humanidad, independientemente de la raza, del sexo o de la nación.

Pues bien, la universalidad es también un rasgo esencial de la filosofía, una disciplina que bien podría denominarse “ciencia de la razón”. El inicio de la *Metafísica* de Aristóteles comienza con este exordio solemne: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>30</sup>. Esta referencia griega a “todos los hombres” resulta ser revolucionaria, porque, para la antigua sociedad griega, que establecía grandes diferencias sociales, los hombres somos todos: hombres y mujeres, griegos y bárbaros, esclavos y libres. Así, pues, todos los hombres desean saber, pero, además, Aristóteles añade el término “por naturaleza”; no por educación, por alguna contingencia histórica o por algún hecho casual, sino por naturaleza, esto es, en virtud de su ser humano. En este inicio de la *Metafísica*, Aristóteles está diciendo al mundo griego que cualquier hombre, que cualquier ser humano, independientemente del sexo –varón o mujer–, independientemente de la raza o nación –griega o bárbara–, e independientemente de la condición social –esclavo o libre– desea, por naturaleza, saber. Esta igualdad radical tiene su paralelismo en las palabras que acabamos de escribir de san Pablo.

Es muy relevante darse cuenta de que entre las diversas formas culturales en las que el cristianismo se asentó, éste eligió a la filosofía, a la razón como base necesari-

---

<sup>28</sup> Berti, E., op. cit., pp. 59-60.

<sup>29</sup> Col 3, 9-11; cfr. Gal, 3, 28.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980a 1. Cito por la traducción de Valentín García Yebra, en la edición trilingüe, Gredos, Madrid 1982.

ria para su constitución. Como ha declarado el entonces cardenal Joseph Ratzinger: “La fe cristiana buscó su prehistoria ante todo en la ilustración, es decir, en el movimiento de la razón contra una religión que tendía al ritualismo. Los textos patrísticos que hablan de las «semillas de la palabra» se relacionan precisamente, en su dicción original, no con las religiones, sino con la filosofía, con una «piadosa» ilustración<sup>31</sup>.

Esta reflexión filosófica ha propiciado un “teísmo filosófico”, que reconoce a Dios como *logos*, es decir, como razón. Un texto famoso del ya sumo pontífice Benedicto XVI pone de manifiesto con brillantez qué o quién es Dios: “Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable; el Dios verdaderamente divino es el Dios que se ha manifestado como *logos* y ha actuado y actúa como *logos* lleno de amor por nosotros. Ciertamente, el amor, como dice san Pablo, “rebas” el conocimiento y por eso es capaz de percibir más que el simple pensamiento (cfr. *Ef* 3, 19); sin embargo, sigue siendo el amor del Dios-Logos, por lo cual el culto cristiano, como dice también san Pablo, es (*latreía*), un culto que concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón (*Rm*, 12, 1)”<sup>32</sup>.

## Conclusión

Con estas palabras he intentado poner de manifiesto que el cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *logos*, como la religión según la razón. En este sentido, el cristianismo no ha encontrado a sus precursores en las otras religiones, sino en esa ilustración filosófica que ha limpiado el camino de las tradiciones para salir en búsqueda de la verdad y del bien, del único Dios que está más allá de todos los dioses.

¿Implica esta idea la superioridad del cristianismo, de Europa y de la tradición filosófica de Occidente frente al resto de continentes, tradiciones y religiones? Lo que realmente quiero afirmar en esta noche “Murcia Tres Culturas” es que el cristianismo, precisamente por su universalidad, hace posible algo maravilloso y sorprendente: reconocer el valor y los elementos de verdad de todas las tradiciones y, ade-

---

<sup>31</sup> Ratzinger, Joseph, “Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo” (5ª ed.), *Sígueme*, Salamanca, 2005, p. 75 (comillas del autor).

<sup>32</sup> Benedicto XVI, “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”. Discurso que pronunció Benedicto XVI en el encuentro que mantuvo con representantes alemanes del mundo de la ciencia en Aula Magna de la Universidad de Ratisbona. Martes 12 de septiembre de 2006.

más, encontrar esos elementos que nos unen a todos y nos hacen semejantes en Cristo.

De la misma manera que el anuncio de la “Buena Nueva” está dirigido e incluye a todo el género humano, la filosofía no es producto exclusivo de los griegos, sino para toda la humanidad. ¿Cómo se explica esto? ¿Cómo es posible afirmar algo universal desde un contexto cultural condicionado y contingente? ¿Cómo se puede establecer un anuncio universal desde una situación necesariamente particular?

La clave de la respuesta se encuentra en las siguientes palabras: “En el principio existía la Palabra (*logos*) y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios” (*Jn* 1, 1). Es la razón o el *logos* la instancia universal que permite el auténtico y verdadero diálogo entre las diferentes culturas y religiones. De ahí que una cultura deba estar potencialmente abierta al diálogo si quiere establecerse como una cultura universal.

Muchas gracias.



*Miguel de Molinos o la mística  
en entredicho*

**Salvador Sandoval Martínez**



**E**l sacerdote aragonés Miguel de Molinos fue condenado por la Inquisición en 1687 acusado de enseñar y practicar el quietismo, herejía mística reiteradamente censurada por el magisterio. Esta condena lo ha mantenido relegado al apartado de la heterodoxia en los manuales clásicos de espiritualidad. Sin embargo, la figura de este «clérigo oscuro», como le calificara Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, ha suscitado un enorme interés en la historiografía actual, que está intentando reconstruirla o, al menos, valorarla en su justa medida. No son pocos los obstáculos por superar. La documentación que hubiese facilitado considerablemente la tarea —es decir, las actas del proceso— fue destruida por la Inquisición, en un gesto que invita a la sospecha, un siglo después de la condena. Por lo tanto, a falta de los documentos originales, los historiadores han tenido que recurrir, principalmente, a fuentes tan poco objetivas como los escritos de autores antimolinistas —en no pocos casos, plagados de prejuicios y siempre basados en fuentes indirectas— y a los del propio Molinos, de manera especial a su obra más importante: la *Guía espiritual*.

## LA POLÉMICA

Este sacerdote, natural de Muniesa, es enviado a Roma en 1663 como postulador de la causa de beatificación del venerable Jerónimo Simón de Rojas. En la capital de la cristiandad desarrolla una fulgurante labor de cura de almas que le abre las puertas de los ambientes más selectos de la espiritualidad romana y le permite trabar amistad con cargos importantes de la curia vaticana, entre ellos el propio Inocencio XI.

Pero su doctrina sobre los modos de oración despertó ciertas dudas, que más tarde se tornarían enérgicas protestas, especialmente por parte de los jesuitas, que veían en la enseñanza de Molinos un ataque contra la práctica de la meditación según los *Ejercicios espirituales* ignacianos.

En 1675, Molinos publica su obra cumbre, la *Guía espiritual*, que originalmente aparece en italiano y español. En muy pocos años es traducida a varias lenguas y alcanza hasta 20 ediciones. Va prologada por Fr. Juan de Santamaría, provincial de los Frailes Menores en Nápoles, y lleva la aprobación de destacados teólogos y calificadores de la Inquisición.

La intención de Molinos al publicarla no era otra que explicar su visión de la contemplación y mostrar a sus censores que no despreciaba la meditación, sino que, por el contrario, la consideraba un ejercicio santo y bueno, aunque inferior a la contemplación. De este modo pretendía acallar las protestas.

Según el P. Dudon, historiador que se ha ocupado en profundidad de la figura de Molinos, aunque con cierta parcialidad, «la *Guía* provocó rápidamente los primeros contradictores. Entre el clero de Roma, los jesuitas, amén de algunos otros, reprochaban a Molinos que hablase de la meditación en términos tales que algunos lectores inexperimentados o pretenciosos pudiesen concluir que, en la vida espiritual, la meditación es un ejercicio superfluo cuando no despreciable<sup>1</sup>». Toda Roma se implicó en la polémica. El 12 de abril de 1682, el cardenal Albizzi lee ante el Santo Oficio un informe en el que da cuenta de la escisión de la ciudad en dos facciones por haberse introducido en ella un nuevo modo de practicar la oración mental, «que se llama oración de quietud».

Tres jesuitas combaten la *Guía* con especial ahínco: Paolo Segneri, Gottardo Bell'Uomo y el P. Couplet, misionero en China durante muchos años y primer traductor a una lengua europea, el francés, de los escritos de Confucio.

En un principio, Molinos cuenta con importantes apoyos, como el cardenal Petrucci y el propio Inocencio XI. Sus rivales arremeten contra la *Guía* con verdadero encono, aunque sus ataques no prosperan.

---

<sup>1</sup> Francisco Trinidad Solano, en Miguel de Molinos, *Defensa de la contemplación*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 37.

Pero los enemigos no se rinden. Como sus argumentos contra la doctrina no han tenido éxito cambian de táctica y atacan a la persona. Se mueven con prontitud y decisión. Aparecen testigos contra él de más que dudosa credibilidad y se busca la herejía en sus cartas. Para colmo, le buscan en España ascendentes judíos o moros y le acusan de inmoralidad sexual.

La nueva estrategia da resultado y pone al clérigo aragonés contra las cuerdas. El 18 de julio de 1685 es detenido por el Santo Oficio, junto con algunos de sus discípulos. Su detención produjo en Roma un enorme revuelo. Probablemente bajo tortura, la Inquisición consigue que Molinos se confiese culpable de ciertas inmoralidades sexuales. Se le llega a acusar incluso de prácticas de sodomía y bestialismo. Fausto Nicolini, uno de los más destacados especialistas en quietismo (*Sobre Miguel de Molinos y algunos quietistas italianos*, 1959), a propósito de las acusaciones de perversión sexual hechas contra Molinos, escribe: «Se pecaría de injusticia si no se recordase una vez más que en dos años de minuciosas pesquisas, durante los que se hurgó fatigosamente en toda su vida presente y pasada, es decir, romana e ibérica, no se consiguió probarle más pecado carnal que algún *enfantillage* más o menos inocente, cuya falta de significación se suplió inflándolo hasta lo inverosímil, es decir, en medida no menos calumniosa que inverecunda<sup>2</sup>».

Dos años más tarde, el 2 de septiembre de 1687, el Santo Oficio lo condena. El 13 de septiembre abjura solemnemente en la iglesia de Santa María sopra Minerva. Es condenado a prisión perpetua en una cárcel de la Inquisición. El 20 de noviembre, el papa ratifica la condena en la Bula *Coelestis pastor*, en la que se reprueban 68 tesis declaradas como «heréticas, sospechosas de herejía, erróneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas para los oídos piadosos, temerarias, relajadoras de la disciplina cristiana, subversivas y sediciosas». Muere el 21 de diciembre de 1696.

## CAUSAS DE LA CONDENA

Varios fueron los factores que se conjugaron en la condena de Molinos y con una incidencia desigual. Muy resumidos podrían ser los siguientes:

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47.

En primer lugar, una marcada atmósfera antimística generada a partir de la Contrarreforma y liderada especialmente por los jesuitas, cuyo general prohíbe a los suyos escribir sobre mística.

En segundo lugar, cierto miedo a que el pueblo llano se «contaminara» de misticismo. El cristiano sin preparación teológica no comprendía los oscuros conceptos expresados en los escritos de Ruysbroeck, Enrique Herp, Taulero, Susón, etc., y esa ignorancia lo mantenía a salvo del peligro de descarriarse por el camino de la herejía. Sin embargo, la *Guía* era una obra de una claridad expositiva como nunca antes se había dado en esta materia, escrita en un lenguaje fácil de comprender; una obra que, según un autor contemporáneo de Molinos, se podía leer en apenas dos horas. Este hecho facilitaba al cristiano común, sobre todo a las mujeres, el acceso a la experiencia mística como trato íntimo y personal, y por tanto libre, con Dios. Y esto preocupaba tremendamente a la jerarquía de la Iglesia, bien o mal asesorada.

En tercer lugar, la preeminencia de la teología escolástica sobre la mística. La Iglesia, entonces como ahora, abunda en teólogos y escasea en místicos, de manera que lo intelectual se erige en criterio y norma de una experiencia que, por ser sobrenatural, va más allá del intelecto. Francia nos ofrece un famoso ejemplo. En la polémica sobre el quietismo entre Fenelon, obispo de Cambrai y discípulo de Mme. Guyon, y el eminente teólogo Jacques-Bénigne Bossuet, éste, que al final logra la condena de su oponente en 1699, reconoce no saber nada de mística ni haber leído a los autores más importantes sobre dicha materia.

En cuarto lugar, la necesidad de un chivo expiatorio, un castigo ejemplar para acabar no ya con el quietismo, sino con la mística tal y como se había conocido hasta entonces, para dar prioridad a la ascética.

## MOLINOS, REIVINDICADO

La bula de condena cubrió al personaje y su obra con el manto del desprestigio. Las acusaciones de sostener doctrinas demasiado cercanas al budismo —como hizo entonces Couplet y ha sostenido en época más reciente Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*— no han hecho más que aumentar la prevención contra Molinos. Sin embargo, este «clérigo oscuro» ha contado, sobre todo en el último tercio del siglo XX, con entusiastas defensores de su doctri-

na mística y fervorosos partidarios de su rehabilitación para la ortodoxia. Ya algunos de sus contemporáneos defendieron firmemente su integridad moral frente a la gravedad de los cargos que le imputaban en materia de moral.

Ciertos estudiosos argumentan que Molinos no es en absoluto original, pues se limitó a recoger en la *Guía* lo que otros muchos, nada sospechosos de herejía, habían escrito y enseñado antes que él. Y es cierto. La falta de originalidad de Molinos es hoy ampliamente admitida, hasta el punto de imputársele el plagio de textos del mercedario Juan Falconi<sup>3</sup>. Por eso, no se entiende cómo se condenaron en la *Guía* afirmaciones que en las obras de otros autores no levantaron sospecha alguna.

El arzobispo Rojas escribe que la obra de Molinos abraza «la doctrina común al sentir de los Santos Padres y muy común a los místicos<sup>4</sup>». Y entre los destacados teólogos que dan el *nihil obstat* a la *Guía*, fray Domingo de la Trinidad habla de «bellísimos documentos espirituales, proporcionados al precioso fin del autor, que es el de conducir al alma devota por medio de la negación de las cosas terrenas y de la aniquilación de sí misma a la perfecta contemplación<sup>5</sup>»; el jesuita Esparza estima que la *Guía* contiene una «profunda explicación de la contemplación divina [...] y encamina a ella hasta su cumbre y última perfección<sup>6</sup>».

No es de extrañar que Ellacuría Beascoechea (*Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, 1956) sostuviera que las 68 tesis condenadas no se encuentran, en modo alguno, en la *Guía espiritual*, y lo argumenta: «Si en esta obra estuvieran estas proposiciones contenidas explícita o implícitamente, sin duda alguna no hubiera tenido las aprobaciones que obtuvo de teólogos notables de la época<sup>7</sup>».

El carmelita fray Eulogio de la Virgen del Carmen escribe: «La *Guía de Molinos* [...] encierra capítulos de excelente doctrina espiritual, en nada diferente de la enseñanza tradicional. Si comparamos sus proposiciones más comprometedoras con las de otros santos y autores de alta reputación en la historia de la Iglesia, apenas si es dado a los muy versados en la materia hallar sensibles diferencias<sup>8</sup>».

---

<sup>3</sup> E. Pacho, «Molinos, Miguel de», *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002, p. 1265.

<sup>4</sup> José Ignacio Tellechea Idígoras, en Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, FUE, Madrid 1976, p. 55.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Citado en José Ángel Valente, o.c., p. 44.

<sup>8</sup> *Ibid.*

El propio Molinos escribió en su *Defensa de la contemplación* que no había que condenar afirmaciones ni doctrinas porque en su corteza y por el sonido de las palabras se parezcan en algo a las falsas. Cuando se extraen proposiciones de su contexto, se puede retorcer su sentido original y dar lugar a situaciones tan patéticas como la ocurrida con el arzobispo Carranza, en cuyo proceso se condenaron sentencias que no eran suyas, sino de san Agustín, san Jerónimo y san Juan Crisóstomo.

## EL QUIETISMO

Hay que destacar que casi todos los manuales de espiritualidad, incluidos los escritos en el siglo XX, cuando abordan la figura de este sacerdote aragonés, siguen basándose en las 68 tesis condenadas, nunca en la *Guía espiritual* ni en *Defensa de la contemplación*. Adolphe Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange, etc., realizan su crítica sobre la base de la *Coelestis pastor* y se limitan a repetir los mismos tópicos de siempre, bien tomándolos de los escritos antimolinistas de los siglos XVII y XVIII bien del P. Dudon, a quien muchos historiadores acusan de falta de objetividad y de inclinar toda su labor de documentación, sin duda importante, en favor de las tesis oficiales.

El «quietismo» es un concepto escurridizo, difícil de definir, pues bajo esa denominación se aglutina una diversidad de sectas de lo más variopinto: begardos, cártaros, Libre Espíritu, alumbrados, etc.

En términos generales, podríamos decir que el quietismo que se pretendía condenar en Molinos se trata de un camino interior por el que el hombre aspira a la unión con Dios sin mediaciones. La meta es llegar a cierto estado de quietud mediante el hábito del recogimiento y perseverar en ese estado esperando a que Dios actúe, en total pasividad. En este tipo de oración, el hombre no ha de hacer nada, no ha de pedir nada, no ha de desear nada, no ha de pensar en nada, hasta alcanzar una total indiferencia hacia todo lo que le rodea. El hombre, mero instrumento en manos del Espíritu Santo, llega por esta vía interior a tal estado de inocencia que ya no sería responsable ni siquiera de una acción inmoral.

Pero esto, que es quietismo condenable y condenado, nada tiene que ver con la enseñanza de Molinos en la *Guía espiritual*.

## LA CONTEMPLACIÓN EN MOLINOS

La *Guía espiritual* se inserta dentro de la tradición de la teología apofática o negativa. Ésta sostiene que Dios es un misterio insondable para el intelecto humano, pues mora en una luz inaccesible. Nadie ha visto a Dios ni puede verlo en este mundo. Sobrecogidos ante su presencia ponemos, como Job, el dedo sobre nuestros labios.

Esta visión de Dios se origina en los padres capadocios (los dos hermanos Gregorio de Nisa y Basilio de Cesárea y Gregorio Nacienceno) y llega a su plenitud a fines del siglo V con la «divina tiniebla» del Pseudo Dionisio Areopagita, quien introdujo en el cristianismo el término de «teología mística» con su famoso tratado homónimo.

Gregorio Nacienceno afirma que de Dios sólo podemos conocer su existencia, pero no su esencia. Curiosamente fue acusado de ateísmo por quienes sostenían que el intelecto humano es capaz de comprender y explicar la naturaleza de Dios (Eunomio). Él, sin embargo, parafraseando a Platón, escribe: «Yo pienso que hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más imposible todavía<sup>9</sup>».

El hombre, incapaz de comprender a Dios por medio del intelecto, debe, como Moisés en el Sinaí, entrar en una nube de oscuridad. Envuelto en esa tiniebla, desprendido de todo, incluido el pensamiento, se adentra en esa nube del no saber. Y allí encuentra a Dios. De hecho, según Gregorio de Nisa, no hay para el hombre otra forma de conocer lo divino: «No ver es la verdadera visión, porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento. Por todas partes le separa como una tiniebla la incomprendibilidad<sup>10</sup>». Todo concepto en el que se intente encapsular la naturaleza divina, se convierte en un ídolo de Dios. Y los ídolos caen.

Esta visión de Dios, que es, más bien, una no-visión, tiene consecuencias evidentes en el modo en que el hombre puede relacionarse con Él. Aquí, el razonamiento discursivo, la especulación, toda operación de los sentidos ha de ser desechada. Sólo mediante la fe pura y la fuerza del deseo, esto es, del amor, el hombre puede tener una experiencia de Dios, pues «lo que es inconcebible en la

---

<sup>9</sup> *Los cinco discursos teológicos*, 28, 4, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, Madrid, 1995, p. 98.

<sup>10</sup> *Vida de Moisés*, 163, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 104.

esfera del pensamiento lógico, es alcanzable por vía existencial» (Sophrony Sakharov).

El Pseudo Dionisio, el autor más influyente de la mística cristiana, utilizando conceptos neoplatónicos, explica la elevación del espíritu a Dios como un camino o proceso de despojamiento total. Según él hay que arrojar por la borda cualquier fardo, romper cualquier atadura que impida el vuelo místico, pues, como todo tiende por naturaleza a su origen, el espíritu, libre de las adherencias de los sentidos y del pensamiento especulativo, tenderá a Dios como a su lugar natural:

«Entonces, es cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber. Allí, renunciando a todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que escapa a todo conocimiento. Por lo mismo que nada conoce, entiendo sobre toda inteligencia<sup>11</sup>.»

Molinos ha bebido en esta tradición. En la *Guía* cita algunas de sus fuentes: el Pseudo Dionisio, San Buenaventura, Ricardo y Hugo de San Víctor, Taulero, Susón, Enrique Herp, Ruysbroeck; por supuesto, san Juan de la Cruz (a quien en la *Guía* cita continuamente sin nombrarlo) y santa Teresa de Jesús. Aunque pretende haberlo sacado todo del pozo de su propia experiencia, lo cierto es que había leído mucho.

Su tesis central es el primado de la contemplación sobre la meditación. Sin rechazar ésta, sí afirma claramente que la contemplación es más perfecta, siendo la meditación una iniciación buena para principiantes:

«Dos modos hay de ir a Dios, uno por consideración y discurso, y otro por pureza de fe, noticia indistinta, general y confusa. El primero se llama meditación; el segundo, recogimiento interior o adquirida contemplación. El primero es de principiantes, el segundo de aprovechados. El primero es sensible y material, el segundo es más desnudo, puro e interior<sup>12</sup>.»

---

<sup>11</sup> *Mística teología*, I, 3.

<sup>12</sup> *Guía espiritual*, proemio, «Advertencia» I, 1. Las citas pertenecen a la edición de José Ángel Valente en Alianza Editorial, Madrid, 1989. En adelante citada como GE.

Después de que el alma se ha ejercitado durante cierto tiempo en la meditación, si siente la llamada de Dios a la contemplación, debe abandonarla. Así lo expresa Molinos no sólo en la *Guía*, sino también en *Defensa de la contemplación*:

«Siempre que se alcanza el fin (=contemplación) cesan los medios (=meditación), y llegando al puerto la navegación. Así el alma, después de haberse fatigado por medio de la meditación, llegada a la quietud, sosiego y reposo de la contemplación, debe entonces cercenar los discursos y reposar quieta, con una atención amorosa y sencilla vista en Dios, mirándole y amándolo, y desechando con suavidad todas las imaginaciones que se le ofrecen, quietando el entendimiento en aquella divina presencia, recogiendo la memoria, fijándola toda en Dios, contentándose con el conocimiento general y confuso que de él tiene por la fe, aplicando toda la voluntad en amarle, donde estriba todo el fruto<sup>13</sup>».

«El lugar y centro de Dios no está en la boca ni en la lengua: está en lo íntimo del alma [...] Si un hombre está hablando con el rey en su camarín, será locura salir a la sala para hablar con su retrato, dejando en el camarín el original y al mismo rey. Si Dios está como en su centro en lo íntimo del alma, ¿para qué salir fuera y hablar con la boca? [...] Y es cierto que vale más, por mil razones, oír la voz de Dios que hablar de Dios y con Dios<sup>14</sup>».

Dios inhabita al hombre. Está en el fondo u «hondón del alma», efectivamente, como un rey en su trono. Pero, como Dios nunca se impone, es necesario por parte del hombre un esfuerzo por desembarazar el alma de todo apego a lo criado:

«Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios. Pero para que el gran rey descansa en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos; quieta de temores; vacía de afectos, deseos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones<sup>15</sup>».

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, «Advertencia» II, 12, p. 39.

<sup>14</sup> Miguel de Molinos, *Defensa de la contemplación*, XXIII, edición de Francisco Trinidad Solano, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 240.

<sup>15</sup> *GE*, I, c. I, 1, p. 45.

El alma sin paz interior es como una charca cuyas aguas han sido agitadas desde fuera: la turbiedad resultante impide ver el fondo. Pero cuando, al cabo de un tiempo, recupera su quietud original ofrece a los ojos una vista clara y limpia:

«Tu principal y continuo ejercicio ha de ser pacificar ese trono de tu corazón para que repose en él el soberano rey. El modo de pacificarlo ha de ser entrándote dentro de ti mismo, por medio del interior recogimiento [...] Vuélvete a quietar siempre que te alteres; porque sólo quiere este divino Señor de ti, para reposar en tu alma y hacer un rico trono de paz en ella, que busques dentro de tu corazón, por medio del interior recogimiento y con su divina gracia, el silencio en el bullicio, la soledad en el concurso, la luz en las tinieblas, el olvido en el agravio, la resistencia en la tentación, la paz en la guerra y la quietud en la tribulación<sup>16</sup>».

La tarea del contemplativo no es vaciarse de todo o quedarse quieto sin más, ensimismado o mirándose el ombligo sin pensar nada, como escribió Migne que hacían los hesicastas en el monte Athos. Como muy bien escribe Francisco de Osuna en *Tercer abecedario espiritual* —cuya lectura recomendaba santa Teresa y conocía, sin duda, Molinos—, los que practican el recogimiento no ponen la perfección en no pensar nada, pues así los que duermen, cuando no sueñan, y los pasmados serían perfectos. Si este no pensar se reduce solo a eso, no solo carece de perfección, sino que se pierde un tiempo precioso que se podía aprovechar en algún buen pensamiento. Con ese «no pensar» se refiere el místico español a no ocupar la mente, durante el tiempo de la oración, en las cosas criadas, sino solo en Dios. Y para ello es menester, sobre todo en los principiantes, aprender a desechar todo pensamiento que nos descentra y nos derrama<sup>17</sup>.

El alma no permanece en una pasividad absoluta. Sí es cierto que Molinos minimiza la importancia de la actividad exterior en favor de la interior. Pero con esto no dice nada que no hayan dicho otros muchos antes que él. Enrique Susón, después de años de durísimas penitencias que casi acaban con su vida, se dio cuenta de que su cuerpo estaba exhausto, pero su ego, en perfecta forma. Así que, con decisión, cogió los instrumentos de tortura y los arrojó al Rin. La imagen del perro con un trapo en la boca simboliza el camino de la verdadera mortificación: el abandono absoluto en manos de Dios. En una de sus cartas lo expresa como sigue:

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, I, c. I, 4-5, p. 46.

<sup>17</sup> *Cf. Tercer abecedario espiritual*, trat. 21, 5.

«El jirón de tela deja al perro hacer con él lo que quiera, que lo tire al aire, que lo arroje al suelo o que lo pisotee. Eso es —me decía yo— lo que tienes que hacer: te pongan arriba o abajo, o escupan sobre ti, tú debes aceptarlo de buen grado, como el jirón de tela si pudiera hablar<sup>18</sup>.»

Es en este sentido en que puede hablarse de «pasividad». Pero es el hombre exterior el que la percibe como tal, no el hombre interior, que experimenta la aspereza de la pedagogía divina, que purifica al alma con la «noche del sentido» con el único fin de unirla a Él.

La obra que hace Dios en el contemplativo no es de construcción, sino de demolición. Dios siempre crea «de la nada», en este caso de la nada de la criatura, que ha de aniquilarse para dejar a Dios hacer. Esta aniquilación no es ontológica, sino moral. Así lo expresa Molinos:

«Sabrás que esta aniquilación, para que sea perfecta en el alma, ha de ser en el propio juicio, en la voluntad, en los afectos, inclinaciones, deseos, pensamientos y en sí misma; de tal manera que se ha de hallar el alma muerta al querer, al desear, procurar, entender y pensar, queriendo como si no quisiera; deseando como si no deseara; entendiendo como si no entendiera; pensando como si no pensara, sin inclinarse a nada, abrazando igualmente los desprecios como las honras, los beneficios como los castigos [...] ¡Oh, qué dichosa es el alma que así se halla muerta y aniquilada. Ya ésta no vive en sí, porque vive Dios en ella; ya con toda verdad se puede decir que es otra fénix renovada, porque está trocada, espiritualizada, transformada y deificada<sup>19</sup>.»

Por este camino de purificación, el hombre conoce su propia miseria, es decir, su propia nada y su absoluta dependencia de la misericordia de Dios. Ambas son el mejor medio para que Dios obre maravillas en el alma:

«Vístete de esa nada y de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sean tu continuo sustento y morada, hasta profundarte en ella; yo te aseguro que siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma<sup>20</sup>.»

---

<sup>18</sup> Bienhereux Henri Suso, *Oeuvres complètes*, édition de Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1977, pp. 485-486.

<sup>19</sup> *GE*, III, c. XIX, 185, p. 168.

<sup>20</sup> *Ibid.*, III, c. XX, 187, p. 169.

Todas estas ideas, ciertamente, ya no se predicán. A la mística siempre le ha costado abrirse camino dentro de la Iglesia. Se prefiere la seguridad de rutinas devocionales a la libertad de dejarse moldear por Dios en una relación viva y profunda. Hoy tendemos a una espiritualidad más suave, más *light*, más en consonancia con el hombre moderno adicto a la tecnología y poco dado al esfuerzo ascético. De ahí el éxito de la espiritualidad de la *new age*, que tanto habla de la necesidad de desprenderse del ego, aunque aspira a llenar el vacío interior del hombre con técnicas encaminadas a reforzar su autoestima. Lo importante, predicán los autores *new agers*, es sentirse bien con uno mismo, aceptarse tal como se es. La producción bibliográfica de este movimiento abunda en este tipo de terapias. Y el Dios presente en esas páginas no es más que un fantasma sin rostro, una energía fría y distante. Demasiado parecido al corazón del hombre actual.





*Proemio III*

**Soren Peñalver**



**Dos** mujeres importantes en mi vida nacieron en 1912. Una de ellas ha cumplido, precisamente, los 100 años de edad, el pasado 12 de este mes de mayo; la otra pasó fulgurante, por el mundo del *bel canto*, como la estrella que fue y todavía alienata, pervive y embelesa al escuchar su bella voz de contralto, interpretando a Mahler, Brahmsa, Bach, Handel, Gluck o Pergolose. Era esta última bella, sencilla, simpática, para nada diva. Murió a la edad de 41 años, en 1953, y todavía se la recuerda y no únicamente por las grabaciones de su maravillosa voz. Kathleen Ferrier, la portentosa cantante inglesa, se convirtió al catolicismo durante la corta enfermedad que la llevó a la muerte; dejó un hermoso testimonio a través de la monja que la atendió en sus postreros días, en el que se destaca la serenidad de su ánimo y el manifiesto amor para los que dejaba: padres, esposo, hijos, su público... Esta noche escuchamos su voz, en homenaje a su memoria...

La mujer que sobrevivió a Kathleen Ferrier, y con la que el día de su reciente cumpleaños escuchamos y vimos en una filmación, juntos y felices, ha tenido un destino diferente; ha sobrevivido casi setenta años, toda una vida (una segunda vida proyectada en los hijos, los nietos, sus biznietos). La mañana del día en que le llevé flores y su regalo (estábamos solos en la casa, como cuando me trajo a este mundo) a mi madre, María de los Remedios Zapata López, me dijo: “¿Sabes? Hoy cumpla 1.000 años...”. Contesté yo que, efectivamente, ambos ella y yo, teníamos esos años, por la capacidad de la memoria portentosa, que yo heredé de ella, recordando con alegría lo que nos decía su esposo y mi padre, pasmado y riéndose de nosotros. El origen de mi madre y el mío es el pueblo morisco de Albudeite, de costumbres ancestrales y peculiar lengua coloquial, al abrigo de un misterioso entorno de *bad lands*. No puedo entenderla a ella ni a mí mismo sin los sedimentos humanos y geológicos de nuestra tierra.

Cristina Morano nos convoca en un círculo de mujeres de secreta voz y diversa cultura, historia e intrahistoria, emoción y belleza. Robert Pocklington nos traslada a la Murcia histórica y sus fundamentos culturales. M<sup>a</sup> José Espín Sáez nos llena de color y ritmo con el París del siglo XIX.





*Traidoras (creadoras actuales de las  
Tres Culturas: Marjane Satrapi,  
Paula Rego y Sigalit Landau)*

**Cristina Morano**



**Decía** Roberto Calasso, a propósito de los mitos griegos, que la función heroica de la mujer es la traición: su eficacia sobre los acontecimientos no es menor que la muerte de los monstruos.

Acabar con el monstruo (el minotauro, el león de Nemea, la hidra de Lerna, la esfinge...) es la misión civilizadora del héroe: pues acabado el peligro, el camino se hace transitable, se comercia, se fundan ciudades, se cura a los ciudadanos, etc.

Los efectos de la traición femenina son menos rápidos, pero no menos devastadores: la traición de Helena siega la estirpe de los héroes, de los que sólo se volverá a hablar en poemas. Los efectos “civilizadores” de las traidoras son, al correr de los años, mayores que los seguidos a la muerte de los monstruos: si estableciéramos una línea “temporal” en los mitos arcaicos podríamos ver a Ariadna causando la ruina de Creta, a Antíope luchando contra las amazonas, su propio pueblo; a Medea que abandona la isla de su familia para llegar a Atenas; a Antígona tricionando Atenas por enterrar un cadáver que no es de la ciudad... Cuando esta línea se cierra, los griegos han abandonado la zona de la magia para llegar a la zona de la ley, es decir, se ha fundado Atenas. Al igual que una espiral, la traición se envuelve sobre sí misma en capas y capas de mujeres que reniegan de lo que les ha sido dado una y otra vez. Fecundan así, doblemente, la historia: por un lado, se impulsa una evolución; por otro, sus hijos e hijas obedecen a más de una patria, introducen matices, sirven a la duda.

Esta función de traición encarnada en la heroína femenina no acaba con los mitos griegos: según el Libro de Ruth, cuyo nombre significa “compañera”, Ruth, al enviudar muy joven y sin hijos, emigra y se ofrece a otro clan en el campo de trigo de Booz. De esta traición nacerá la estirpe del rey David. María, hija de Joaquín y de

Ana, según el evangelio de san Mateo, traiciona a su prometido, José, para dar a luz al Mesías cristiano, en cuya figura el cristianismo entiende superado (traicionado) todo el anterior protocolo religioso contenido en la Torá, que a partir de María pasará a ser sólo el Antiguo Testamento.

Para hablaros de algunas de estas traidoras que siguen fecundando el mundo con su labor, os traeré a la autora de cómic Marjane Satrapi, iraní residente en Francia que utiliza el estilo naif para denunciar el régimen de los ayatolás. También hablaré de Paula Rego, pintora portuguesa figurativa que con cuadros de gran formato y las fábulas occidentales clásicas como Blancanieves denuncia los problemas familiares derivados del patriarcado europeo. Recientemente, artistas israelíes como Sigalit Landau (videoartista y performance) están denunciando la situación de Oriente Medio desde su perspectiva feminista.

## **Marjane Satrapi**

Hija única de una familia de Teherán descendiente de la dinastía kayar, que reinó en Persia de 1781 a 1925, hasta que su último representante, Ahmad Shah, bisabuelo de Marjane Satrapi, fue depuesto en 1925 por Reza Pahlevi.

Sus padres, muy progresistas, la mandaron a estudiar al Liceo Francés hasta que fueron suprimidos los colegios bilingües por las autoridades islámicas que surgieron de la revolución de 1979.

En 1983, cuando tenía 14 años, sus padres decidieron enviarla a estudiar al Liceo Francés de Viena (Austria), viendo con consternación las restricciones de las libertades individuales, la represión, la imposición del velo femenino y el estallido de la guerra Irán-Iraq, que el nuevo régimen utilizó para consolidarse. Marjane no hablaba alemán, pero en ese momento era más fácil para un iraní conseguir un pasaporte para Austria que para Francia. Tras completar los estudios primarios regresó a Irán para estudiar Bellas Artes, pero poco después decidió marcharse a Francia y desde entonces reside en París.

Satrapi, que iba para pintora, se introdujo en el mundo del cómic de la mano del dibujante y guionista David B., quien le sugirió narrar sus recuerdos de infancia en Irán. Nace así la novela gráfica *Persépolis*, la cual, publicada en cuatro volúmenes,

alcanzó un gran éxito de crítica y público y fue adaptada por ella misma y Vincent Paronnaud al cine en 2007.

En 2003 publicó *Bordados*, un cómic sobre las mujeres iraníes que fue nominado para el premio al mejor álbum en el Festival del Cómic de Angulema de 2004. *Bordados* no obtuvo el premio, pero sí lo hizo en 2006 su siguiente obra, *Pollo con ciruelas*.

“Mi abuela me explicaba que, en su día, el sha prohibió que las mujeres llevaran velo o pañuelo en la cabeza y recordaba haber asistido a situaciones grotescas, como la de unos soldados exigiendo de unas lavanderas que se quitasen el pañuelo y éstas cubriéndose la cabeza con las faldas y dejando al descubierto otra cosa. Para que el velo desaparezca hace falta una evolución. En Europa, el corsé desaparece cuando las mujeres tienen que realizar determinados trabajos. En Irán, a finales de los sesenta, veías chicas con las minifaldas más atrevidas, pero, al mismo tiempo, había que llegar virgen al matrimonio, no existía la pastilla y el aborto era un crimen.”

### *Persépolis*

Como he dicho, *Persépolis* es una historia autobiográfica de la infancia de Marjane. El cómic empieza a partir del año 1979, cuando ella tiene diez años y desde su perspectiva infantil es testigo de un cambio social y político que pone fin a más de cincuenta años de reinado del sha de Persia en Irán y da paso a una república islámica. Además de diferenciarse de los demás niños por haber sido educada al estilo occidental dentro de una familia de clase alta y por unos padres de ideología progresista, “Marji” (como la conoceremos al principio de la historia) también presume de una considerable inquietud intelectual y notable imaginación que la llevan a mantener conversaciones con Dios –al que dibuja con un curioso parecido con Karl Marx– o a soñar con llegar a ser algún día la última profeta que siga los pasos de Jesús y Mahoma. En las siguientes entregas del cómic veremos llegar la guerra entre Irán e Irak a mitad de los ochenta y el inicio de la adolescencia de Marjane, donde conoceremos, por ejemplo, su afición a grupos musicales prohibidos y algunos de los problemas en que se mete por su carácter. Una vez enviada por sus padres a Viena veremos las múltiples penurias y peripecias vitales que vivirá entre 1984 y 1989. Por último, presentará su regreso a Irán y cómo acostumbrarse a las condiciones de vida bajo el régimen chiita de los ayatolá. Aunque ella no se acostumbra mucho.

El cómic está realizado en blanco y negro y consta de cuatro entregas, aparecidas en Francia entre noviembre de 2000 y septiembre de 2003. Una vez finalizada, L'Association editó un volumen integral recopilando la obra completa. En España ha sido publicada por Norma Editorial en castellano y catalán.

Además de buenas críticas tanto en publicaciones especializadas en cómic como en prensa generalista y un considerable éxito de ventas para una obra de sus características, *Persépolis* ha cosechado una buena lista de premios y nominaciones en los principales galardones del sector. En Francia recibió en el Salón del Cómic de Angouleme el Premio al Autor Revelación (Coup de coeur) en 2001 por el primer álbum y el Premio al Mejor Guión en 2002 por el segundo volumen. En Estados Unidos fue nominado doblemente en los Premios Eisner 2004, en las categorías de Mejor Novela Gráfica y Mejor Obra Extranjera, y repitió nominación en la edición de 2005 en la categoría de Mejor Obra Extranjera. En España fue nominado en los Premios del Salón del Cómic de Barcelona en la categoría de Mejor Obra Extranjera de 2002. Entre otros premios menos conocidos, en EEUU ganó el Premio Harvey a la Mejor Obra Extranjera 2004 y en España fue galardonada con el Primer Premio de la Paz Fernando Buesa Blanco.

El dibujo de Satrapi es el mejor factor del cómic, ya que el grafismo recuerda a los dibujos infantiles y aumenta la sensación de estar observando el mundo precisamente a través de los ojos de una niña. No es la primera vez que el mundo del cómic utiliza el estilo de dibujo de los tebeos infantiles para hacer crítica política o social. Tenemos el ejemplo de toda la parodia underground americana en los años 70 y 80. Sin duda, Marjane los conocía de la etapa de sus estudios que pasó en Viena, viviendo en grupos o en casas de artistas como una punki más. A este punk tan europeo, ella añade en sus viñetas algunos fragmentos de estilo persa como son las repeticiones de personajes que se muestran dibujados de perfil, unos sobre otros; los adornos circulares o espirales con que plasma la cabellera de algún personaje, etc.

## **Paula Rego**

Paula Rego nació en Lisboa, dentro de una familia adinerada durante los años del régimen de Salazar, lo que quizás fuera una primera influencia para sus pinturas, donde aparecen personajes como de cuento infantil, siniestros y dominantes. Cuando sus padres emigraron a Londres ingresó en la prestigiosa Slade School of Art y

fue alumna de William Coldstream. En la Slade School conoció al también artista Victor Willing, con quien contrajo matrimonio. Ambos dividieron su tiempo entre Portugal e Inglaterra hasta 1975, cuando se trasladó definitivamente a Londres. En 1988, Willing muere después de sufrir durante años de esclerosis múltiple.

Una influencia muy importante en su trayectoria como pintora la ejerció Ron Mueck, escultor hiperrealista australiano casado con una hija de Paula, cuyo origen profesional estuvo en el mundo de los efectos especiales para el cine, trabajando para Jim Henson en películas como *Labyrinth* (donde llegó a interpretar a uno de los personajes, Ludo) o *The Dark Crystal*. Fue Ron quien la animó a pintar de manera independiente, pues ella trabajaba en galerías de arte o ayudaba a su marido. En 1989 entró en la lista de candidatos al Premio Turner y en 2005 se le concedió el grado de doctor honoris de letras por la Universidad de Oxford.

Con 76 años cumplidos, Paula Rego es hoy una de las grandes artistas figurativas del panorama internacional y una de las más poderosas voces femeninas de la pintura contemporánea. Ahora que la economía está tan de moda diremos que sus cuadros superan el medio millón de euros en las subastas. Tras las primeras exposiciones en Portugal y en Londres, su firma se convirtió en una de las más codiciadas por los coleccionistas de arte, tras incorporarse, en 1987, a la cartera de artistas de la prestigiosa galería Marlborough. Una exposición en la Serpentine Gallery de Londres, al año siguiente, le abrió las puertas del éxito. Podemos admirar obra suya en la National Gallery o la Tate Britain de Londres, así como en Casa das Histórias, un museo de construcción muy reciente, de arquitectura poderosa, dedicado enteramente a la autora, en Cascáis, en Portugal.

### **Algunas claves para entender su pintura**

El nombre del museo dedicado a Paula contiene la clave para comprender su arte: Casa das Histórias. Así es: en los cuadros, sobre todo en los últimos, los de grandes dimensiones que le han dado fama, nunca se trata de enunciar un concepto o de exhibir una escena, sino que la autora nos narra un suceso completo, cuyo resumen o cuyo punto culminante constituye el tema central del cuadro.

Como en los cuentos infantiles, en los cuadros de Paula Rego (Lisboa, 1935) los animales tienen cualidades humanas, encarnando, a menudo, situaciones clave

o a la misma artista. En su obra *Coneja embarazada contándoselo a sus padres*, de 1982, Rego recrea un episodio de su propia biografía: el momento en el que la artista anunció a su padre su embarazo, resultado de una relación con un hombre casado, el artista británico Victor Willing, con el que contraería finalmente matrimonio en 1959. Como hemos dicho, Willing falleció en 1988, tras luchar casi dos décadas contra los estragos progresivos de la esclerosis múltiple. Cuidarle, alimentarle, darle las medicinas era un proceso duro que la artista plasmaría en una serie de cuadros, *Niña y perro*, en los que Willing está representado como un perro y ella, como una niña empeñada en abrirle las mandíbulas para hacerle tragar una medicina.

Rego se ha reconocido siempre como una artista feminista. A partir de los años 80, cuando su estilo se consolida plenamente, las mujeres se harán omnipresentes en todos sus cuadros. Y no suelen ser frágiles. Más bien sólidas damas, musculosas, con rostros que denotan dureza y determinación. Estas damas, que a mí particularmente me recuerdan a las sibilas de Miguel Ángel del techo de la Capilla Sixtina, realizan un perpetuo sondeo de los ritos de paso a los que todos estamos sometidos, desde el nacimiento hasta la muerte. Acabaré citando que Paula se considera heredera de Goya y Hogarth, también cronistas urbanos próximos al monstruo y a la crítica despiadada.

## **Sigalit Landau**

La obra de Sigalit Landau (Jerusalén, Israel, 1969) bien pudiera ser heredera directa de la producción de aquellas artistas de principios de la década de los setenta que, como Marina Abramovic o Gina Pane, utilizaban el cuerpo tanto como campo de experimentación como lugar de resistencia política. El denominado Body Art manipulaba el cuerpo, lo hería, lo laceraba, lo denigraba o exaltaba en un intento desesperado por parte del artista de hallar su propia identidad, así como de denunciar la presión política y social ejercida sobre el mismo.

Para Sigalit Landau, su propio cuerpo es la metáfora más habitual para enunciar la frontera, preferiblemente aquella entre opuestos o contrarios: la vida y la muerte, la masculinidad y la feminidad, la patria y el exilio. Es decir, la *performance* particular que Sigalit lleva a cabo es un paralelismo con la situación política de su país. A partir de la intervención en su cuerpo y la filmación de ésta entra en una espiral introspectiva desde la que bucear en todos aquellos prejuicios y complejos que con-

forman su identidad cultural y a la vez lo hace en referencia directa al concepto y mitología del territorio.

Para Sigalit, el territorio y la frontera por excelencia no pueden ser otros que Israel y su compulsiva necesidad de definir su espacio y su unidad. Esto se ve muy claro en el tremendo vídeo “Barbed Hula”, donde la artista juega al hula-hop con un aro de acero fabricado con alambradas que parecen directamente sustraídas al muro que separa Israel de Gaza y Cisjordania.

### **Vídeo performance *Barbed Hula***

A través de una proyección vertical, se hace presente el vientre de una mujer desnuda practicando el hula-hop con un aro realizado en alambre de espinos, práctica que a medida que transcurre la trama va hiriendo superficialmente el cuerpo femenino. Como en tantas obras de la artista israelí, la referencia al territorio en sus múltiples acepciones y en casi todas sus metáforas posibles es la temática central de la trama.

La acción se sitúa en una playa del sur de Tel-Aviv, uno de los mayores consumidores mundiales de alambre de espinos, material del que está hecho el aro. Quisiera detenerme en la paradoja de que sea el alambre de espino el símbolo imperecedero de marcación fronteriza, aunque no produzca, por él mismo, otro efecto que el disuasorio. En esta ocasión se mueve de manera circular, sin un principio o final real, recordándonos constantemente la necesidad del estado de Israel por dibujar contornos separatistas y auto-afirmativos.

### **Epílogo: otra capa de la traición**

Recientemente han circulado por internet unos cómics realizados con los dibujos de Marjane Satrapi, pero con el añadido en pequeñas ocasiones de un motivo verde: en un pañuelo, en la manga de algún personaje, etc. Sin embargo, no son cómic de Marjane, sino de los activistas de la Primavera Árabe, que están usando sus viñetas para contar al mundo lo que les pasa. De ahí el añadido del detalle en color verde.

De este modo, la traición, vuelta tras vuelta, sigue dando sus frutos.



*Las Tres Culturas  
en los orígenes de Murcia*

**Robert Poockington**



**Tres** grandes culturas participaron en los orígenes y fundación de la ciudad de Murcia. Sin embargo, no se trata de las *Tres Culturas* tradicionales –cristiana, musulmana y judía–, pues carecemos de noticias de cualquier posible participación de la cultura judía en el nacimiento de esta gran urbe. Se trata, en definitiva, de la **romana**, la **cristiana** y la **islámica**.

## 1. LA CONTRIBUCIÓN ÁRABE

Como se sabe, la ciudad de Murcia fue fundada por Abderrahmán II en el año 825. En realidad, no se trató de una fundación ‘en directo’, en la que el protagonista hubiera subido a una elevación para señalar el lugar donde quería situar la nueva ciudad, ni se programó seguramente una ‘ceremonia de colocar la primera piedra’ como se estima hoy en día. Realmente el emir ni siquiera se acercó a la región en aquel momento, sino que dirigió todas las actuaciones desde su palacio en Córdoba.

De la *cora de Tudmir* (región de Murcia) le llegaban desde hacía tiempo noticias de luchas intestinas entre las tribus árabes de los mudaríes y yemeníes, enemigos eternos que, pese a ello, convivían en las dos principales ciudades de la zona: *Lorca* y *Eio*. Inicialmente, el emir había optado por enviar tropas con el objeto de separar a las facciones en lucha y poner orden. Pero cada vez que se acercaban las fuerzas de Córdoba, los contrincantes se apartaban y en cuanto se marchaban aquéllas volvían a la lucha.

Cansado de la situación y decidido a poner fin a los disturbios de una vez, Abderrahmán escribió una carta a su representante en la región, *Ibn Labid*, ordenándole que trasladara inmediatamente la capital de Tudmir al lugar llamado *Murcia* y

que a continuación arrasara la ciudad de Eio, porque en ella se había iniciado la guerra civil. Esta carta estaba datada en ‘domingo, cuarto día del tercer mes del año 210 de la hégira’, es decir, el 25 de junio de 825. Esta fecha se ha adoptado como la de la *Fundación de Murcia*, si bien el verdadero acto originario sobre el terreno, consistente en la elección exacta de lugar de construcción de los primeros edificios áulicos, sin duda se produciría semanas o incluso meses más tarde.

De esta narrativa podemos concluir, ante todo, que no se trató de una fundación *ex-nihil*, pues se desprende que el topónimo *Murcia* ya existía con anterioridad a la ‘fundación’. El acontecimiento consistió sencillamente en la conversión de un lugar pre-existente llamado *Murcia* en capital, o más literalmente –según los términos de la carta fundacional–, en domicilio de los representantes del emir, es decir, sede de la administración militar y civil de la cora.

Confirmación de que el topónimo *Murcia* ya existía previamente se encuentra en el autor árabe Yaqut (m. 1229), quien escribió: “Abderrahmán la nombró *Tudmir*, pero la gente continuó utilizando el nombre anterior del lugar”, y en el hecho de que una de las batallas de la guerra entre los mudaríes y yemeníes tuvo lugar “en Murcia” en el año 209 de la hégira, es decir, un año antes de la ‘fundación’.

No obstante, durante las primeras décadas de vida de la nueva capital es curioso que los textos no utilizan el nombre *Mursiya* para referirse a ella. En su lugar hallamos expresiones como *La Baylía* “la residencia de los gobernadores”, *al-‘Askar* “el campamento militar”, *Morata* “la morada de los representantes del emir” y, finalmente, *Tudmir* “la capital de la cora de Tudmir”, nombre cuyo uso se generalizó desde finales del siglo IX hasta bien entrado el siglo XI. Solamente a partir de la segunda mitad del siglo XI se impone definitivamente la denominación *Murcia*, la cual, como dijo Yaqut, nunca había dejado de usarse en la región, pese a no contar con el beneplácito oficial.

El nombre de Murcia se escribía en árabe siempre **Mursiya** y sonaba /múrsia/, igual que ahora, pero con seseo. Carecen de base lingüística otras pronunciaciones como /mursía/ o /mursíyya/. Este nombre tiene la estructura de un participio activo árabe de la IVª forma del verbo RSY “afincarse, anclarse”, y en teoría pudo significar “anclándose”. No obstante, esta interpretación es quimérica, ya que el nombre no pudo tener origen árabe por varios motivos:

1. De ser árabe tendría necesariamente que haber llevado el artículo determinado AL-, ya que un topónimo ha de ser siempre un nombre determinado.

2. Los participios activos de los verbos no se emplean en la creación de los topónimos. Por este motivo, no encontramos nunca nombres de lugar castellanos terminados en gerundio (como *Subiendo, Defendiendo, Vigilando, Plantando, Viviendo...*).

3. Si hubiera sido un nombre árabe con un significado tan apropiado para un nuevo asentamiento, ¿por qué se dejó de usar después de la fundación?

Se impone la conclusión de que, aunque la ciudad fue fundada por los árabes, su nombre data de antes y tendrá un origen pre-árabe.

## 2. LA APORTACIÓN ROMANA

Mientras no dispongamos de una abundante información arqueológica, una de nuestras mejores fuentes para conocer los rasgos esenciales del poblamiento preislámico de los alrededores de Murcia es la toponimia.

Según el análisis toponímico del regadío murciano y lorquino que publiqué en 1985, la mayoría de las acequias lorquinas parecen tener un origen pre-árabe. En cambio, aplicando el mismo método de análisis a la huerta de Murcia, prácticamente todo el sistema de irrigación, incluyendo las acequias mayores, tiene nombres árabes, lo que indicaría que su red de cauces fue introducida después de la conquista musulmana.

No obstante, los datos que suministra la toponimia indican que sí existieron bastantes asentamientos romanos en la vega de Murcia, pero, sobre todo, en las proximidades de la sierra y junto al río. Destacan en particular los siguientes emplazamientos:

En *Tiñosa* (encima de Beniaján) y *Sangonera*, cuyos sistemas de regadío son seguramente pre-árabes.

En *La Alberca* y *Monteagudo*, con importantes restos romanos.

En *Alcantarilla*, con abundante material romano, cuyo nombre árabe (*Qantarat Ashkaba*) hace referencia a un antiquísimo puente de barcas por el que debía de atravesar el Segura la vía romana que unía a CARTHAGO con COMPLUTUM (Madrid).

Y en *Murcia*, donde el nombre *Condomina* es también de procedencia latina y significa “soto, arboleda junto al cauce del río”.

En cuanto al nombre de **Murcia**, cabe destacar que, por sorprendente que parezca, resultaba sumamente familiar para los habitantes de la ciudad de Roma. En primer lugar, era la denominación de una de sus más antiguas deidades, *Venus Murcia*, cuyo santuario se encontraba en la VALLIS MURCIA “el Valle de Murcia”, junto al Circo Máximo.

Por este motivo, una de las dos metas de la pista de carreras de carros del legendario *Circus Maximus* (equivalente romano del *Camp Nou* o el *Bernabéu*) se conocía como MURCIAE METAE (la meta de Murcia). El topónimo se ha conservado hasta hoy en el nombre de la calle llamada *Via di Valle Murcia*, una avenida amplia que atraviesa una zona con césped y árboles, sin edificaciones, no muy lejos del río Tíber y las ruinas del *Circo*.

Muy pronto, el nombre de MURCIA atrajo la atención de los filólogos romanos, quienes –debido a que la pronunciación popular del nombre igualaba las terminaciones -TEA, -TIA, -CEA y -CIA– llegaron a atribuirle diferentes orígenes:

1. Unos hipotetizaban la antigua existencia en el lugar de una plantación de *mirtos* (en latín MURTUS < *myrtus*, de origen griego), por lo que el nombre de la diosa remontaría a MURTEA “plantación de mirtos”, cuya pronunciación /múrtsia/ no se diferenciaba de MURCIA en el latín cotidiano. Luego, debido a que el mirto era una planta sagrada para Venus, se interpretó esta veneración a MURCIA como una ramificación del culto a Venus, bajo la advocación VENUS MURCIA.

2. Otros estudiosos, en cambio, preferían relacionar el nombre de la diosa con la voz latina MURCUS “cobarde, perezoso”, ya que el adjetivo femenino MURCEA, derivado de este vocablo y pronunciado también /múrtsia/, significaba “lenta, perezosa, vaga”. Fruto de esta interpretación fue que la deidad VENUS MURCIA se considerase la diosa de la *pereza* y de los *perezosos*.

3. Una tercera corriente derivaba este nombre de MURCUS, antigua denominación de la colina Aventina, a cuyo pie se ubicaba el valle y santuario de MURCIA.

Estas diferentes etimologías del nombre de la deidad romana reaparecen en nuestras hipótesis para la procedencia del topónimo *Murcia*, las cuales examinaremos ahora con algo más de detalle.

### **Cuatro posibles etimologías de Murcia**

1. **Un acto de nostalgia.** El dueño de una villa ubicada sobre la orilla izquierda del Segura habría bautizado su propiedad con el nombre *Murcia* en sentimental recuerdo del romano valle y santuario de MURCIA y la meta del Circo Máximo. No olvidemos que la provincia de Hispania era una *colonia* romana y que los traslados toponímicos de este tipo son muy habituales en las colonias. Abundan en América los asentamientos coloniales cuyos nombres evocan los lugares de procedencia de los primeros colonos. Por ejemplo, *Cartagena de Indias* o *New York*, que toman sus nombres de *Cartagena* de España y *York* de Inglaterra.

2. **Templo de Venus Murcia.** Se habría instalado, durante la época romana, en el lugar en que posteriormente se edificó la ciudad de Murcia, un pequeño oratorio dedicado a la diosa VENUS MURCIA, trayéndose su culto desde Roma. Sabido es que la devoción a Venus estaba muy extendida en Hispania, habiéndose localizado incluso importantes testimonios de su presencia en esta comunidad, en la Cueva Negra de Fortuna y en Bullas.

3. **Plantación de mirtos.** El lugar se habría llamado MURTEA por hallarse creciendo aquí, en un lugar húmedo cerca del río y en el momento en que se produjo el primer asentamiento, una plantación de mirtos. (La presencia de los mirtos también podría haber motivado la dedicación del lugar al culto de Venus, por ser planta sagrada para esta diosa, con lo que esta hipótesis se enlazaría con la anterior.) No obstante, esta alternativa resulta a priori menos convincente, porque no parece que el *mirto* –cuyas denominaciones populares en castellano son *murta* y *arrayán*– creciera de forma espontánea junto al río en este paraje, puesto que no lo encontramos ni es conocido por aquí hoy en día. Por el contrario, los topónimos que contienen los elementos Murta y Arrayán (*mirto* es una palabra culta y no aparece en la toponimia) surgen característicamente en los nombres de fuentes o arroyos de la sierra y no co-

mo parajes del llano. Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta observación choca frontalmente con la afirmación de Cascales acerca de los mirtos, cuya veracidad no estamos en posición de verificar, según la cual “no hay tierra en toda España donde con mayor facilidad y feracidad nazcan”.

4. **Villa de Murcius.** Una persona llamada MURCIUS –antropónimo latino con las variantes MURTIUS y MURSIUS– habría sido el primer propietario importante del asentamiento. MURCIUS se deriva del conocido cognomen romano MURCUS, que a su vez remonta al vocablo latino MURCUS “cobarde, perezoso”, antes mencionado. No era infrecuente que las villas romanas se bautizasen mediante la feminización del nombre de su dueño, forma que se constituía en adjetivo de la voz *villa*: VILLA MURCIA “Villa de MURCIUS”. Pueden remontar a este mismo nombre propio los topónimos peninsulares *Morcín* (Oviedo), *Morzán* (La Coruña), *Murzas* (Orense), *Murchas* (Granada), *Morjana* (Almería), los franceses *Meurcé*, *Meurcí* y *Mursay* y dos *Morzano* italianos.

Por último, dada la importancia de su autor, no debo terminar sin mencionar una quinta hipótesis. Hace más de sesenta años, el gran filólogo Ramón Menéndez Pidal propuso derivar el nombre de la ciudad de Murcia del latín (AQUA) MURCIDA “(agua) perezosa”. Se trata de un adjetivo latino derivado de la misma raíz *murcus* “cobarde, perezoso”. Según su teoría, tal denominación se habría producido por el hecho de que el agua del río Segura se arrastra lánguidamente e incluso se detiene a su paso por Murcia. Sin embargo, esta etimología, aunque surge del mismo entorno léxico-semántico que algunas de las propuestas aquí, resulta muy poco probable por dos motivos. Por una parte, no es normal que los topónimos tengan significados *subjetivos* y *abstractos* como “perezoso” y, por otra, aunque en el castellano la D intervocálica se perdió en el sufijo átono *-ido/-ida* (p.ej. SUCIDUS > *sucio*, TURBIDA > *turbia*), en la lengua mozárabe hablada en Murcia esta consonante se conservó, por lo que el resultado habría sido *\*Múrcida* y no *Murcia*.

### 3. EL COMPONENTE CRISTIANO

El cristianismo se consolidó en la Península Ibérica en el s. III y pasó a ser la religión oficial del Imperio Romano a partir del 380 mediante el *Edicto de Tesalónica*. Muy pocos años después se edificó el *martyrium* de La Alberca, fechado a principios del siglo IV, cuya construcción se ajustó a pautas arquitectónicas paleocristianas orientales.

La más antigua toponimia regional refleja esta temprana extensión del cristianismo:

La acequia de **Santarén**, que riega tierras situadas a orillas del río Segura en las inmediaciones de Alcantarilla, atestigua el culto pre-islámico a santa Irene.

El topónimo **Santomera**, antes *Santamera*, se deriva de SANCTA MARIA. El nombre se debió crear en una época (hacia los siglos V-VI) en que los cristianos aún pronunciaban el nombre de María como /Mária/, como su equivalente masculino *Mario*.

En una fuente árabe del siglo IX (al-`Udri), el topónimo **Santa Pola** se transcribe /Sant Paul/, demostrando que su nombre remonta a SANCTU PAULU. La primera iglesia estaría dedicada a san Pablo.

El nombre del Campo de **Susaña**, que se extiende entre Mazarrón y Bolnuevo, figura en la *Qasida maqsura* de al-Qartayanni y en la obra geográfica de al-Idrisi como la denominación primitiva del Puerto de Mazarrón. Parece atestiguar la existencia en el lugar de un culto pre-islámico a santa Susana. Se localizó en este paraje en el siglo XIX la estela sepulcral de *Epéneto*, primer obispo de Begastri, quien habría querido enterrarse en un lugar sagrado con vistas al Mediterráneo.

Aunque el culto a **san Ginés de la Jara** fue instaurado oficialmente por Alfonso X el Sabio en el s. XIII, el texto de sus milagros y otros datos históricos indican que existió con anterioridad un santuario mozárabe, a todas luces dedicado a *san Lorenzo*.

La ciudad de **Murcia** no parece que tuviera asociada, en sus inicios, ninguna devoción cristiana. En cambio, **Eio** –la ciudad arrasada al fundarse Murcia– sí.

Según una leyenda recogida por al-Zuhri (s. XII), los “cristianos de Eio” cegaron su fuente cuando la ciudad fue destruida. *Eio* fue también, junto con Elche y Begastri, una de las tres sedes episcopales existentes en esta región a finales del siglo VII, en el momento de la conquista musulmana. Por último, *Eio* fue una de las siete ciudades mencionadas en el Pacto de Teodomiro –firmado con las fuerzas islámicas tras la conquista en 713–, en el cual se garantizaba a los habitantes el derecho a conservar sus iglesias y su religión cristiana.

Pero ¿dónde se encontraba la legendaria Eio?

Según la opinión de algunos arqueólogos, se hallaría en el Tolmo de Minateda, junto a la carretera Murcia-Madrid, en el sur de la provincia de Albacete. Esta hipótesis tiene a su favor que existen allí los restos de una **ciudad tardorromana** y de una **basílica** que pudo ser sede episcopal, y, sobre todo, hay pruebas concluyentes de que se llamaba **Eio**.

El problema es que hay otros indicios no menos claros, tanto geográfico-históricos como toponímicos, de que *Eio* debió de encontrarse mucho más cerca de Murcia.

#### A) Indicios geográfico-históricos de que Eio estaba cerca de Murcia:

La guerra que se inició en la ciudad de Eio y desembocó en la fundación de Murcia fue provocada por una pelea entre dos agricultores, uno mudarí y el otro yemení, junto al **río de Lorca**, es decir, el Guadalentín o Sangonera. No es creíble que los habitantes de Eio de Albacete tuvieran sus tierras junto al río Guadalentín.

Las dos principales batallas de esa guerra tuvieron lugar en **Lorca** en 822 y en **Murcia** en 824; ninguna en Albacete.

La **destrucción de Eio** al concluirse la edificación de Murcia implica claramente el traslado de su población a Murcia. No parece lógico que se trasladara la gente tan lejos. ¿Qué pasaría con sus tierras?

Las primeras fuentes árabes hablan de la legendaria fertilidad de los campos de **al-Fundún** (Lorca) y **Shanqunayra** (Sangonera). La producción agrícola de *al-Fundún* sería la base de la prosperidad de la ciudad de Lorca, pero si Eio no estuviera cerca de Murcia, ¿a qué ciudad abastecerían los campos de Sangonera con anterioridad a la fundación de Murcia?

*Eio* fue una de las siete ciudades nombradas en el **Pacto de Teodomiro**. Según la versión más fiable del pacto (la de al-Dabbi), las siete ciudades fueron, por este orden: *Orihuela*, *Elche*, *Alicante*, *Mula*, *Begastri*, *Eio* y *Lorca*. Dado que el pacto se firmó en Orihuela es normal que aparezca en primer lugar. Las demás ciudades for-

man tres pares naturales ordenados: primero, dos al este (Elche y Alicante); luego, dos al noroeste (Mula y Begastri), y, finalmente, dos al oeste (Eio y Lorca).

Si *Eio* no hubiera estado cerca de Murcia, habrían quedado desprotegidas por el pacto todas las tierras del fértil llano de Sangonera, muy alejadas de las otras ciudades más próximas: Orihuela (a 35 km) y Lorca (a 50 km).

Según el texto de uno de los milagros *islámicos* de san Ginés de la Jara –fechable aproximadamente en el momento de la fundación de Murcia–, se produjo un gran incendio en el Campo de Cartagena, que por entonces debía de estar densamente poblado de árboles. Se indica que la gente huyó a «*San Ginés de la Jara, Lorca, La Baylía, Todomir y Orihuela*». “La Baylía” y “Todomir” se sitúan en la lista entre Lorca y Orihuela. Ya hemos visto que *La Baylía*, cuyo nombre quiere decir “la sede de los gobernadores”, debe de corresponder a Murcia. Por otra parte, *Todomir* “la capital de la cora de Tudmir”, si no es Murcia (porque Murcia ya está en la lista como La Baylía), debe corresponder a la anterior capital, verosímilmente Eio, que, por consiguiente, debía de hallarse entre Lorca y Orihuela. ¡No es concebible que la gente huyera hasta la provincia de Albacete!

#### **B) Indicios arqueológicos y toponímicos de que Eio se hallaba al pie de la sierra de la Cresta del Gallo:**

Tomando como hipótesis de trabajo que Eio estaría en los alrededores de Murcia y al ser, por otra parte, una sede episcopal (siempre asociada a una basílica) es inevitable ponerla en relación con la *Basílica* de Algezares (ss. VI-VII), el *martyrium* de La Alberca (s. IV) y el nuevamente descubierto *atrium* paleocristiano de Algezares.

Como fortificación próxima, le correspondería el castillo de Los Garres, que data de la misma época.

En el siglo XIII, el piedemonte de La Alberca-Algezares se conocía como *Ayello* y la sierra de la Cresta del Gallo se llamaba, asimismo, la *sierra de Ayello*. Según las fuentes árabes, *Ayello* era un lugar delicioso de esparcimiento, regado por el agua de las fuentes que bajaba por las laderas de la sierra. El nombre *Ayello* es el diminutivo del topónimo **Eio** mediante el sufijo latino -ELLUM, lo que indicaría que *Eio* de-

bía de encontrarse allí mismo. [La agregación de sufijos diminutivos a los topónimos importantes se dio con cierta frecuencia en la Antigüedad tardía y principios del período islámico: **Orihuela** se llamó AURARIOLA, diminutivo de AURARIA “dorada, aurífera”; **Chinchilla** se deriva de SALTIGELLA, diminutivo del nombre ibero-latino SALTIGI; **Toledo** se llamó durante la época árabe *Tuláytula*, diminutivo del latín TOLETUM.]

El topónimo actual **Verdolay**, ubicado entre La Alberca y Algezares, también parece derivarse de la misma raíz, partiendo de un compuesto *Val del Ay*.

Si nuestras indagaciones se confirman, pues, se impone la conclusión de que hubo **dos Eio**, una en el Tolmo de Minateda y la otra en los alrededores de Algezares. De hecho, el autor árabe del siglo XI al-'Udri lo confirma, porque menciona una comarca de la cora de Tudmir llamada **Eio del Llano**, cuya existencia implica la presencia de otra **Eio ‘no del Llano’**.

¿Cómo podría llegar a haber dos *Eio*? Se presentan dos hipótesis:

Se trataría de un topónimo derivado de un nombre común, seguramente ibérico. En tal caso, sería fácil que existieran varios lugares del mismo nombre en distintas comarcas, como hay muchos sitios llamados “Robledo” o “La Torre”. De hecho, existen dos raíces euskéricas perfectamente adecuadas: **egi** “ladera, línea de montes, meseta”, que vemos en apellidos como *Eguiagaray*, *Eguílaz*, *Eguino*, y **ay** “cuesta”.

Tras la ocupación de la franja costera del sur de la península por los bizantinos en los ss.VI-VII, que dejó el valle de Murcia bajo su control durante medio siglo, es plausible que el poder visigodo edificara una nueva sede episcopal de *Eio*, en el Tolmo de Minateda, para poder seguir ejerciendo sus derechos sobre la mitad norte del obispado que aún quedaba dentro de su territorio. Mientras tanto, en Murcia mantendrían el nombre original de *Eio* para referirse a la ciudad de los alrededores de Algezares y para reafirmar sus derechos sobre la otra mitad del mismo obispado.

## CONCLUSIÓN

Murcia fue una fundación **islámica**, mandada edificar en 825 por Abderrahmán II para ser la nueva capital de la cora de Tudmir, residencia de los gobernadores civiles y militares, en tal que representantes del poder central cordobés.

Su nombre es de origen puramente **romano**, estrechamente ligado a la cultura y ciudad de Roma. Puede significar: 1) *Villa de Murcius*; 2) *Santuario de Venus Murcia*; 3) *Lugar de Mirtos*, o 4) Áludir al *distrito de Murcia* de la ciudad de Roma.

Su población fue traída de la cercana ciudad **crisiana** de Eio (Algezares), cuya importancia religiosa queda atestiguada por los restos de su *basílica*, *martyrium* y *atrium* paleocristianos y el nombre de la cual parece conservarse en el antiguo *Ayello* y actual *Verdolay*.



*La troupe du Toulouse Lautrec*

**M<sup>a</sup> José Espín Sáez**



**En** el momento en el que mencione a Toulouse Lautrec, aquellos que lo conozcan dibujarán en su mente una pequeña figura, de oscura barba y gafas redondas, cubierto por un pesado abrigo negro, un sombrero abombado y apoyado en su inseparable bastón de madera.

A pesar de que la idea generalizada de él sea bastante caricaturesca, Toulouse era un personaje desgraciado, melancólico e incapaz de salir adelante en una sociedad que lo ha rechazado desde su misma infancia.

Henri de Toulouse Lautrec siempre fue un niño enfermizo; su débil salud se debía a que sus padres, miembros de la alta aristocracia francesa, era primos.

Y es por esto por lo que el pobre Toulouse se ve encarcelado y el objeto de su pintura no puede ser otro más que lo que allí le rodea: las personas.

Toulouse era capaz de poner al descubierto la esencia de aquellos que pintaba. Los captó como nadie, sin idealizarlos, tal como eran.

Ramón Gaya decía de él:

*“...Toulouse Lautrec no me parece –como se suele decir– un caricaturista de la realidad, sino un realista exaltado, y ve sencillamente a las personas con realismo exaltado, no con caricaturismo. No se ha sabido comprender el amoroso homenaje a la realidad que llevaba en sí esa exaltación... impecable.”*

Efectivamente, Lautrec no caricaturizaba a estos personajes, los plasmaba con un realismo aplastante que hace que veamos la desgracia, la melancolía, el delirio o la pasión de todos aquellos que lo rodeaban.

Lautrec, si bien es verdad que fue un ser tremendamente solitario, jamás dejó de estar acompañado y es precisamente de esas personas que lo rodeaban, unos más causales, otros más permanentes, de los que voy a hablar hoy.

Sus pinturas y sus litografías se cuentan por centenas y es que durante su corta vida, murió tan sólo a los 36 años, Lautrec supo captar como nadie la instantaneidad del momento que vivió.

Motivado por su mayor pasión, la pintura, se trasladó a París, el centro del arte y la vida bohemia del momento. Concretamente, a Montmartre.

Y es en este punto de la historia cuando voy a detenerme. Hablemos del Moulin Rouge...

El espectáculo era delirante. Allí, un conglomerado de razas, culturas y escalas sociales se reunían durante unas horas para sucumbir al placer, al alcohol y a la lujuria.

Estaba iluminado de tal forma que parecía que era de día.

Toulouse asistía allí noche tras noche hasta que cerraba. Sentado en su mesa y esbozando en el mismo mantel las figuras que luego plasmaría en sus pinturas.

Fue llamado un verdadero centro de pecado. Los excesos y la sexualidad que allí se respiraba escandalizaban a una moral que hipócritamente lo juzgaba durante el día y acudía a él por la noche.

Las bailarinas corrían de un lado a otro de la pista alzando sus piernas y mostrando su topa interior a los clientes.

Se dice que, ocasionalmente, un sacerdote iba a controlar que las bailarinas llevaran ropa interior bajo las faldas.

No sólo el molino rojo que presidía el local era espectacular; un enorme elefante que podía transformarse en escenario completaba la locura que lo envolvía.

Henri le Verdier lo describió:

*"Una muchedumbre clamorosa se agitaba entre el vaho luminoso y la rojiza polvareda que subía hasta las lámparas y los apliques de bronce dorado empañando los espejos y los cuadros deslucidos por el humo de los puros y el polvo de los cuadros de bailarinas... Los bailarines se movían sin ocuparse de sus bailarinas, cuyas faldas volaban con un arremango desenfrenado de encajes, dejando ver, bajo la fina tela, la transparencia rosácea de la carne".*

*"En el fondo de la sala, en un estrado bordeado por una barandilla, la orquesta se agitaba con una vivacidad formidable... Unas voces graves de hombres serios se elevaban del vaho rojizo: «Más arriba, Goulue, más arriba aún...» "Unas manos burdas aplaudían la exhibición cada vez más transparente, sobre todo cuando una chica, en el fondo asqueada de ese público que había pagado para ver sus ropillas y que por ese precio deseaba más, daba una palmadita en su hueco pantalón soltando una palabra vulgar o una grosería dirigida a todos esos sucios tipos con los cuales no había nada que hacer."*

Efectivamente, la estrella indiscutible del Moulin Rouge era Louis Weber, o lo que es lo mismo, La Goulou.

De origen judío, Louise Weber como se llamaba realmente, era la artista principal del local, por lo que no es de extrañar que el maestro Lautrec la eligiera a ella para protagonizar su cartel más famoso.

Hija de una lavandera, se cuenta que ya de pequeña bailaba con las sábanas de su madre.

A los 16 años ya comenzó a bailar en el Boulevard de la Chapelle. Allí encandiló a los clientes, que quedaban completamente seducidos ante los movimientos y el desparpajo que mostraba.

Pero la Goulue siempre fue una persona ambiciosa; pronto el Boulevard de la Chapelle dejó de ser suficiente para ella y viajó a Montmartre, donde comenzó su leyenda.

El apodo de la Goulou le venía como anillo al dedo, ya que comía con avaricia y se bebía las copas de los clientes de un trago, como si de agua se tratase.

Las descripciones que a día de hoy llegan de ella hablan de una chica joven, pelirroja, tremendamente maquillada y con el pelo recogido en un moño alto y delgado.

Yvette Guilbert la describió así:

*"La Goulue, con medias de seda negra y el pie de raso negro en la mano, hacía dar vueltas y más vueltas a los sesenta metros de encaje de sus enaguas y enseñaba sus calzas graciosamente bordadas en su pequeño trasero con un corazón que se partía, farsante, cuando ella se inclinaba en saludos irrespetuosos, con sus manojos de lazos de cintas rosas en las rodillas y una sugestiva espuma de puntillas descendiendo hasta sus finos tobillos, que dejaban aparecer y desaparecer sus adorables piernas, ágiles, espirituales y excitantes. La bailarina descubría a su caballero con el pie mediante un golpe suave y elegante en el sombrero y ejecutaba el grand écart, con el busto recto, su delicado talle en la blusa raso azul cielo y su falda de raso negro "cortada" en forma de paraguas, desplegándose en sus cinco metros de diámetro. ¡Era magnífico! La Goulue era bonita y de apariencia vulgarmente espiritual, con el flequillo pelirrojo sobre la frente hasta justo encima de las cejas. El pelo formando un moño en lo alto de la cabeza comenzaba como mecha apretada y retorcida en la nuca para que no se le deshiciese durante la danza. De sus sienes descendía, formando rizos sobre las orejas, la clásica "patilla", y desde París hasta la Bowery de Nueva York, pasando por los tugurios londinenses de Whitechapel, todas las chicas de la época llevaban el mismo peinado y la cinta de color ceñida al cuello".*

Su pierna volaba arriba y abajo desnudando las cabezas de los clientes que extasiados aplaudían el modo en que sus faldas se elevaban, dejando ver sus enaguas, cuando las llevaba, claro.

Casi parecía que estaba poseída por la música.

Posiblemente sin ella, el baile del can-can no habría sido lo mismo.

En el culmen de su carrera, rica y famosa, decidió llevar su profesión de forma individual, y ese fue su gran error. Su negocio fracasó estrepitosamente y, arruinada, consumida por los excesos y por su obesidad, terminó en la mendicidad.

Cuentan que sus últimas palabras antes de morir fueron:

*"Si no me puede curar, no se preocupe, yo estoy muerta desde hace mucho tiempo ya, desde que dejé de bailar".*

Pero la Goulou no actuaba sola en el Moulin Rouge. La acompañaba Valentín le Désossé, el deshuesado.

Su nombre real era Jacques Renaudin, pero lo apodaban así por su increíble capacidad contorsionista.

La historia lo describe como un hombre de mediana edad, muy alto y delgado.

Con el sombrero lograba alcanzar más de dos metros de altura.

Hijo de una familia acomodada defraudó, al igual que le ocurrió a Lautrec, las expectativas de su padre para poder vivir en el mundo de la noche.

Durante el día se dedicaba a vender vino, pero por la noche se dejaba llevar por el alcohol y los clubs nocturnos parisinos.

Adoraba bailar. Tanto es así que actuaba en el Moulin de forma completamente gratuita.

Su extrema delgadez le hacía parecer casi como un esqueleto que danzaba apasionadamente al ritmo de la música.

Sus movimientos eran bellísimos, delirantes y cambiaba de una postura a otra con una gracia innata.

Se desconoce qué fue de él una vez abandonó el Moulin Rouge.

Cuando la Goulue dejó el Moulin Rouge, su hueco quedó reemplazado por la que sería no sólo una de las musas de Lautrec, sino también una de sus grandes amigas: Jane Avril.

Jane Avril era de origen italiano. Fruto de un escarceo amoroso entre su padre el marqués Luigi de Font y una de sus demi-mondaine, una especie de cortesana mantenida.

Nada más nacer, Jane fue abandonada por su padre.

Su infancia no fue fácil.

Su madre era alcohólica e inestable, por lo que hasta los tres años fue criada por sus abuelos maternos, pero una vez que éstos murieron, las monjas la acogieron en su convento. Posiblemente ese fue el periodo más feliz de su vida, pero su dicha acabó pronto. Su madre, a la que hasta ese momento le habían ocultado su paradero, la encontró. La sacó de allí y se la llevó con ella.

Aunque en su juventud había sido amante de hombres acaudalados y distinguidos, ahora había perdido todo su caché y, desequilibrada y alcoholizada, había terminado automedicándose y perdiendo la cordura.

Convirtió a la pequeña Jane en su esclava. Le obligaba a realizar las tareas domésticas y le propinaba tremendas palizas, por las que quedó fuertemente traumatizada. Tuvo que ser ingresada en una institución mental.

Fue precisamente allí donde comenzó a sentir la necesidad de bailar. Y lo hacía tan maravillosamente que tanto los internos como las enfermeras quedaban encantados con su gracia.

Nada más salir de allí, con tan sólo 16 años, ingresó en el Barrio Latino de París como bailarina.

No tardó en conseguir un contrato en el Moulin Rouge, donde Lautrec la llevó a la fama convirtiéndola en la protagonista de uno de sus carteles.

Fue íntima amiga suya y, aunque sustituyó a la Goulue, sus estilos eran completamente opuestos.

Si la pelirroja era todo sexualidad y voluptuosidad, Jane era dulce y delicada; cantaba y bailaba enamorando a los allí presentes.

Su trayectoria fue muy exitosa, cantando en los mejores locales de Montmartre.

Desgraciadamente, la desdicha la acompañó hasta el final de sus días.

A los 42 años se casa con el pintor alemán Maurice Biais. Este matrimonio acabaría con sus bienes, dejándola en la pobreza más absoluta.

Los bailarines eran interminables.

Entre los bailarines podíamos encontrar a Chocolat, al que el mismo Lautrec introdujo en el mundo de la noche. O Momme Fromage, que protagonizó varios cuadros del maestro.

Apodada así por ser una irremediable amante del queso.

También bailaba en el Moulin Rouge. Fue amante de la Goulue y vivieron juntas una vez ésta consiguió éxito y dinero para alquilar un estudio en Montmartre.

Por último, otra de las grandes musas de Lautrec fue Yvette Guilbert. Bailarina que he mencionado antes.

Un verdadero icono de la Belle Époque.

A pesar de que alguien como ella no encajaba en los bohemios clubs nocturnos parisinos, Yvette consiguió transformar todos sus “defectos” en virtudes y eso la hizo única.

Era muy delgada y muy alta, Curiosamente, ahora habría pasado desapercibida por su apariencia, pero entonces era todo lo contrario al canon de belleza que se estilaba.

En lugar de disimular su constitución ensalzaba esa delgadez con sus largos guantes negros y sus vestidos sencillos y desgarrados, consiguiendo de esta forma destacar entre las demás mujeres voluptuosas.

De igual modo, su voz era tremendamente suave y medio cantaba sus melodías; en ocasiones, casi las recitaba.

Bailaba sin bailar, movía sus brazos lentamente, al ritmo de sus trágicas canciones de amor y de pobreza.

Comenzó su carrera musical en diferentes locales parisinos, pero fue en el Moulin Rouge donde definió completamente su estilo y se catapultó a la fama.

*“Estaba buscando una impresión de extrema simplicidad, que estuviera relacionada en armonía con las líneas de mi cuerpo y mi pequeña cabeza...”*

*Por encima de todo quería parecer altamente distinguida, para poder arriesgar cualquier cosa, en un repertorio que yo había decidido que fuera obscuro...”*

*Montar una exposición de números humorísticos con música, retratando todas las indecencias, los excesos, los vicios de mis coetáneos, y darles la oportunidad de reírse de ellos mismos... Esa sería mi innovación, mi gran idea.”*

Allí pasó a ser una de las actuaciones más aplaudidas y fue la musa de los pintores más importantes del momento, entre los que se encontraba, por supuesto, Lautrec.

Un de esos pintores, William Rothestein, la describió así en sus memorias:

*“Una noche, Lautrec se acercó a la rue Ravignan a hablarnos acerca de una nueva cantante que iba a aparecer en el Moulin Rouge por primera vez...”*

*Fuimos y una joven apareció, de aspecto virginal, delgada, pálida, sin colorete, sus canciones no eran para nada virginales, todo lo contrario, pero los clientes del Moulin no se asustaron, sino que se quedaron perplejos ante esta asociación de la inocencia con la horrible doble moralidad. El público observó, se puso en pie y rompió en aplausos”,*

En definitiva, es muy extensa la lista de personajes que influyeron en el artista y sin los cuales su obra habría sido imposible.

Lautrec era un pintor de personas y a ellas les dedicó toda su vida. Fue un verdadero amante de la sociedad nocturna, en la que se escondió rodeado de individuos que, al igual que él, eran imperfectos; en definitiva, eran reales.



# Diálogos

## Las noches de las tres culturas 2012

**Ayuntamiento de Murcia**

**Alcalde-Presidente**

Miguel Ángel Cámara Botía

**Concejal de Cultura**

Rafael Gómez Carrasco

**Museo de la Ciudad**

Manuel Fernández-Delgado Cerdá

Consuelo Oñate Marín

**Festival Murcia Tres Culturas**

Francisco Armiñana

José Manuel Corbalán

**Coordinación**

Soren Peñalver

**Asistencia técnica**

Clara M<sup>a</sup> Alarcón Ruiz

Carmen Clemente Martínez

**Edita**

Ayuntamiento de Murcia

Concejalía de Cultura

**Dirección técnica**

Servicio de Comunicación

**Montaje**

A.G. Novograf

**ISBN**

978-84-15369-36-3

**Depósito legal**

MU 415-2013

