

COLOQUIO ALMERIA ENTRE CULTURAS

CONFERENCIA INAUGURAL

SOCIEDADES FRONTERIZAS

Angus Mackay

Instituto de Estudios Almerienses
Departamento de Historia
1990

SOCIEDADES FRONTERIZAS

Angus Mackay

Desde que el historiador norteamericano Frederick Jackson Turner escribió su famoso estudio a principios de este siglo sobre lo que significaba “la frontera” en el proceso dinámico de la historia de los Estados Unidos, los demás historiadores no han tardado en aplicar su modelo a distintos países dentro y fuera de Europa, y desde luego a la España medieval también (1).

En líneas muy generales lo que el modelo propone es más o menos lo siguiente: donde había una frontera había también un estado de guerra permanente, o por lo menos la amenaza de una posible guerra permanente.

Por lo tanto la sociedad fronteriza tenía unas necesidades o prioridades bien marcadas. Los hombres fronterizos, por ejemplo, tenían que ser duros y acostumbrados a participar en empresas militares tanto de defensa como de ataque. Y, como nunca se podía estar seguro de dónde iba a atacar el enemigo a lo largo de la frontera, el sistema militar se caracterizaba por los rasgos siguientes: una descentralización marcada, una movilidad que premiaba al caballo (y por tanto al caballero), y un porcentaje alto de participación militar por parte de la población. Ahora bien en el contexto de las teorías del sociólogo Stanislav Andreski este último rasgo tenía que ser de gran importancia, porque un porcentaje alto de participación militar hacía que la sociedad fronteriza fuera paradójicamente más libre, menos jerarquizada y, aunque la frase sea un anacronismo bestial, más “democrática” (2).

Pero estas sociedades fronterizas también se caracterizaban normalmente por otros rasgos notables e importantes. Detrás de los soldados y caballe-

ros venían los pobladores o repobladores, porque una vez conquistadas, las tierras de la frontera tenían que ser colonizadas y tenían que sostener la población. Por estas razones desde la frontera del río Elba, entre alemanes y eslavos, hasta la frontera musulmana en Castilla encontramos a los reyes y príncipes concediendo tierras, organizando repartimientos y ofreciendo privilegios y facilidades para aquellos que se atrevieran a emigrar a la frontera (3). Incluso había casos en que los reyes daban privilegios al enemigo para facilitar este proceso de colonización. En los siglos XII y XIII, por ejemplo, los tres reyes más fuertes de la dinastía Prémislid (Prémysl Otakar I, Wenceslas I, y Prémysl Otakar II) invitaban a los alemanes a poblar las tierras de Bohemia y Moravia, eximiéndoles de impuestos e incluso afirmando que podían vivir según sus propias leyes y quedando exentos de las leyes de Bohemia (4).

La poesía épica (tanto escrita como oral) y los romances solían florecer en estas sociedades fronterizas, tal vez por ser tan militarizadas y por encontrarse lejos de los grandes centros de la cultura europea. Pensemos en la poesía épica de Escocia, *The Bruce*, en el norte, la *Alexandreida* de la literatura checa en el este, y el *Poema de Mio Cid* (5). Claro está que esto no quiere decir que otros países no tuvieran sus poemas épicos, con la Francia de *La Canción de Rolando* en primera línea. Pero parece que la frontera estimulaba y atraía a la literatura épica. En el caso de Rolando la leyenda se difundía hacia las periferias; al mundo escandinavo y a la península ibérica, por ejemplo, llegando incluso a fomentar una tradición literaria importante entre los cristianos de Kerala, en la India (6). Aunque queda mucho para investigar, parece que los romances también eran típicos de aquellas sociedades fronterizas donde tanto el poder del rey como la cultura escrita eran débiles: por ejemplo, Dinamarca, la frontera entre Escocia e Inglaterra, y desde luego España. Casi todos estos romances tenían aquellas características tan bien delineadas por Menéndez Pidal: vivían en variantes, empleaban frases formuláticas, y sabían “callar a tiempo” (7).

Lejos de los centros del poder, las sociedades fronterizas gozaban de bastante autonomía y tenían sus propios estilos de vida. Normalmente organizadas alrededor de grupos de familias extensivas (el linaje, el bando, el *clan* etc.), parecían vivir a base de recriminaciones, represalias, e incursiones en tierras de enemigos para robar vacas, ovejas, y caballos, quemar cosechas, prender cautivos, y asaltar casas fuertes e incluso castillos. A

veces se ha utilizado la frase “the surname society” para describir esta realidad; es decir, “sociedad de apellidos”, porque normalmente se hablaba de verdaderos *clanes* agrupados bajo un apellido, como por ejemplo el famoso clan de los Armstrongs de Escocia que tenía su propia historia oral celebrando sus héroes y hechos épicos (8).

Pero aunque estas sociedades fronterizas estaban lejos de los centros del poder, o para ser más exacto lejos de la corte real, no por eso podían los reyes descuidarse de los problemas de la frontera porque al otro lado estaba el enemigo, y el deber principal del rey era proteger a sus súbditos (eso por lo menos) y, siempre que fuera posible, conquistar o reconquistar tierras, logrando así que la frontera avanzara. Así que “la frontera” era una de las pruebas que determinaba si un rey era “bueno” o “malo”. Eduardo II de Inglaterra, por ejemplo, decide atravesar la frontera, se enfrenta con el ejército escocés en 1314 y sufre una derrota humillante en la famosa batalla de Bannockburn. Unos años después los ingleses descubren que siempre ha sido un rey inútil, afeminado, y rodeado por privados siniestros: destituido del trono y asesinado, Eduardo II acaba mal (9). Siglo y medio más tarde lo mismo iba a pasarle a Enrique IV de Castilla. Se acusaba al rey de que no le interesaba la guerra contra los moros; al contrario tenía caballeros moros en su corte, y los extranjeros que le visitaban se extrañaban de que este rey cristiano comiera y se vistiera como un moro, y que no hiciera caso de la sagrada tarea de la reconquista. Como Eduardo II de Inglaterra, pues, Enrique IV acabó mal, destronado en efigie en la ceremonia humillante en la Farsa de Avila de 1465 (10).

¿Y qué decir de los reyes de Bohemia? No se limitaban a reclutar alemanes para poblar la tierra sino que invitaban a poetas alemanes a la corte real. Como Enrique IV de Castilla estos reyes eslavos admiraban la civilización del “otro” y querían ser alemanes culturalmente. Los *Minnesinger* de Alemania, pues, aparecían en la corte real de Bohemia, comparando a estos reyes eslavos a los héroes de la biblia o de la historia mítica: Wenceslas I, por ejemplo, era un Salomón o rey Arturo *redivivus* (y todo esto en alemán). Para los eslavos que resentían la presencia alemana, esto era inquantable (11).

En cambio “la frontera” también era importante para la fama de reyes “buenos”. Por ejemplo el rey de Escocia, Robert I Bruce, vencedor en la

batalla de Bannockburn y héroe de la guerra de independencia contra Inglaterra, rápidamente consiguió una reputación casi mitológica, por no hablar de la poesía épica que celebraba sus hechos. Incluso después de morir existía aquel episodio épico de cuando su mesnada de caballeros escoceses llevaron el corazón del rey dentro de un cofre a la frontera musulmana y lo echaron en medio del ejército de los moros en la batalla de Teba de Ardales (12).

Aún más impresionante era el caso de Fernando el Católico. Este, después de sus éxitos contra Granada en la década de 1480, llegó a ser proclamado nada menos que el último emperador del mundo, el encubierto o murciélago que iba a conquistar Granada, el Norte de Africa, Jerusalén, y todo el mundo; y eso no por ser culto, no por respetar a las cortes, o lo que sea, sino por cumplir con la sagrada misión fronteriza (13).

Pero si las fronteras medievales gozaban de unas características en común, también había diferencias importantes. Por un lado había, por así decirlo, fronteras “de menos intensidad”. Las fronteras entre Castilla y Portugal, Castilla y Aragón, Escocia e Inglaterra, por ejemplo, eran al fin y al cabo fronteras entre “parientes”, fronteras entre culturas más o menos semejantes. En cambio las fronteras entre Castilla y Granada, y entre los alemanes y los eslavos eran muy diferentes, por lo menos en teoría si no siempre en la práctica. Porque si los reyes de Inglaterra y Escocia podían negociar tratados de paz, e incluso aspirar hacia una paz perpetua, esto era imposible en la frontera musulmana donde la paz definitiva era inconcebible. Sólo se podía pensar en treguas de corta duración, de unos pocos años: tanto cristianos como musulmanes concebían la frontera en términos de una guerra religiosa y santa que iba a perpetuarse hasta una victoria definitiva. La noción de *jihād* en la España musulmana era fundamental no solamente para la sociedad de la Granada nassirí sino para los voluntarios beréberes que acudían a Andalucía para practicar la guerra santa. Por eso Ibn Hudhayl de Almería dedicaba el segundo capítulo de su tratado sobre *jihād al ribat* o convento fronterizo, mientras que al mismo tiempo enfatizaba que la lucha contra los cristianos era un deber permanente para los musulmanes. En teoría, pues, los que predicaban las cruzadas o los que escribían sobre *Jihad* pensaban en términos de una guerra santa y permanente (14).

Sin embargo, a pesar de esta distinción teórica entre dos diferentes tipos

de fronteras, los datos a menudo demuestran que en la práctica todas las fronteras tenían mecanismos prácticos para resolver problemas transfronterizos y que incluso, a veces, la colaboración, la amistad, y procesos de aculturación afectaban a estas sociedades de una manera impresionante. No podía ser de otra manera cuando había más años de paz que de guerra. Entre 1350 y 1460, por ejemplo, la frontera entre Castilla y Granada gozaba de 85 años de tregua (si no de paz) y solamente 25 años de guerra abierta u oficial. Las comunidades fronterizas (tanto de moros como de cristianos) por lo tanto tenían sus propias instituciones para organizar un sistema de convivencia durante los años de tregua (15).

Estas instituciones, aunque respaldadas por los reyes de Castilla y de Granada, sólo podían actuar eficazmente dentro de un contexto fronterizo. Desde el siglo XIII por lo menos alfaqueques cristianos y musulmanes, nombrados por las distintas autoridades de ambos lados de la frontera, gozaban de una inmunidad diplomática y libremente cruzaban la frontera para negociar la redención de prisioneros y resolver las querellas transfronterizas. Aun más sofisticado era el sistema de cooperación policial fronterizo. Las villas de ambos lados de la frontera tenían equipos de rastros, y estos cooperaban de una manera impresionante. Basta, por ejemplo, leer las actas capitulares de Jaén de la década de 1470 para tener una idea del mutuo respeto y cooperación entre moros y cristianos (16). Por ejemplo un día de junio de 1479 dos rastros moros, uno de Cambil y el otro de Montejícar, se dieron cuenta de que el rastro que estaban investigando cruzaba la frontera y entraba en territorio de Jaén. Actuando según las normas de la frontera, pues, entregaron la investigación a tres rastros cristianos de Jaén. Pero éstos, después de seguir el rastro, descubrieron que los delincuentes habían dado la vuelta y que el rastro de nuevo cruzaba la frontera en dirección hacia tierras musulmanas. Cuando notificaron esto a los rastros moros, éstos naturalmente tenían sus dudas, y por eso los rastros cristianos les invitaron a entrar en territorio cristiano para averiguar los hechos. Los dos equipos de rastros, pues, de nuevo investigaron el caso y averiguaron que los rastros de Jaén tenían razón (17). En otro caso de un intercambio de prisioneros acordado entre los moros de Colomera y los cristianos de Jaén, los de Colomera no lograron devolver un pastor llamado Pedro. ¿Duplicidad? De ninguna manera. Era el mismo Pedro que no quería volver a territorio cristiano y los moros daban mil disculpas. Como lo explicaban en una carta a las autoridades de Jaén,

"..se tornó moro, e nosotros ovimos mucho pesar dello, e le deximos que fuese con sus compañeros e no quiso. Mandad que venga su madre e parientes aquí a Colomera e trabajen con el moço para que se vaya con ellos, y nosotros lo dexaremos yr; y vengán los que vernán seguros" (18).

Aunque no debemos exagerar esta cooperación demasiado, no cabe duda de que los intentos para mantener una paz precaria constitufan un fenómeno característico de todas las sociedades fronterizas. En este caso el ejemplo tal vez más sofisticado fuera la frontera entre Inglaterra y el país de Gales donde se empleaba la noción de *cydfod* (literalmente "convivencia") para apoyar mecanismos transfronterizos, tales como la *littera marchie o littera de kedevot* (cartas oficiales de diplomacia transfronteriza) y los *dies amoris* (días oficialmente reconocidos por ambos lados para llegar a acuerdos; "días de amor") (19).

A pesar de enfrentamientos religiosos o ideológicos, había también procesos de aculturación tanto de tipo formal y consciente como de tipo informal (aunque en realidad es difícil a veces de distinguir entre los dos procesos). La transmisión de textos llevada a cabo por los llamados "traductores de Toledo" era desde luego un proceso de aculturación formal; un proceso además que no solamente atraía eruditos de todos los países (Geraldo de Cremona, Abelardo de Bath, Herman de Carinthia etc.) sino que, a la hora de traducir, necesitaba la colaboración de cristianos, judíos, musulmanes, y mozárabes (20).

Del lado musulmán, por otra parte, tenemos el ejemplo de las pinturas en la Sala de Justicia de la Alhambra. Estas pinturas, que remontan a la segunda mitad del siglo XIV, nos introducen en una confusión o aculturación tan intensa de elementos cristianos y musulmanes que hay teorías de las más variadas acerca de la identidad del artista o artistas que las efectuaron: por ejemplo, el artista era un musulmán que imitaba el estilo gótico del norte; el artista era sin duda un cristiano, probablemente un italiano; el artista era un prisionero de guerra de origen francés, etc. Según la teoría más atractiva los artistas eran mudéjares que trabajaban para el rey Pedro I de Castilla, y éste los envió a su aliado, Muhammad V de Granada, para ayudar con estas empresas artísticas. Si este fuera el caso, pues, estos mudéjares, que eran musulmanes viviendo en el reino cristiano de Castilla, y que estaban acostumbrados a pintar escenas para cristianos (pero utilizando

técnicas musulmanas) introdujeron elementos de leyendas cristianas en la Alhambra: por ejemplo, el encuentro debajo del árbol de la leyenda de Tristán e Isolda; el tema de la fuente de la juventud; el episodio de Lancelote cruzando el puente de espadas que deriva del ciclo del rey Arturo; y el tema del hombre salvaje. Este último episodio es el más misterioso. Un hombre salvaje amenaza a una mujer que va acompañada de un león encadenado; un caballero cristiano salva a la dama, pero luego un caballero moro mata al caballero cristiano. Se trata, tal vez, de una variación de la leyenda de Enyas, leyenda que circulaba en la Francia y la Inglaterra del siglo XIV (21). ¿Pero cómo es que llegó a la Alhambra?

Los romances fronterizos constituyen un buen ejemplo de procesos informales de aculturación (22). En la mayoría de los casos seguramente nacieron de una manera más o menos espontánea y, aunque tal vez fueron la obra de menestres profesionales, después circulaban libremente en variantes. Y desde luego incorporaron elementos transfronterizos. Armistead y Silverman, por ejemplo, han encontrado las huellas de una *kharja* de finales del siglo XI en el romance que empieza "La mañana de San Juan al punto que alboreaba" y que por otra parte describe la fiesta de *Ansara* que los moros celebran en la vega de Granada (23). Bien pudiera ser, pues, que el romance de *Abenamar* fue compuesto por un moro latinado o que el romance de *Moraima* fue una versión cristiana de una canción musulmana (24). Además en el romance de *La Morica de Antequera*, que trata del amor entre un cristiano y una musulmana, parte del diálogo (la parte que corresponde a la morica) está en árabe (25). ¿Qué tipo de público oyente correspondería a este romance? Si era un público cristiano estaría constituido por personas quienes, como el cristiano en el romance de *Moraima*, entendían o incluso hablaban *algarabia*. Pero también pudiera ser que se tratara de un público de moros latinados o tal vez de moros y cristianos. De hecho más tarde en el siglo XVI el morisco Román Ramírez, procesado por la Inquisición por artes diabólicas, ganaba el pan narrando cuentos caballescicos en reuniones de caballeros cristianos (26).

En todas estas fronteras medievales había dos tendencias contradictorias: de odio y de amor. El enemigo podía ser amigo, y de hecho los romances de *La Morica de Antequera*, *Abenamar*, y Fajardo nos introducen en un mundo fronterizo de amor frustrado, colaboración, admiración, y respeto hacia "el otro".

La influencia de estas sociedades fronterizas perduraba a través de los

siglos, sobre todo en España. Después de la conquista de Granada las fronteras mentales seguían existiendo dentro de las cabezas tanto de los vencidos como de los conquistadores. Los moriscos, por ejemplo, seguían arrimándose clandestinamente a su cultura y a su religión. Para los moriscos del siglo XVI que ya no dominaban el árabe, o lo dominaban mal, allí estaban los textos aljamiados como otra línea de defensa. Podían prestar atención a los trece artículos fundamentales de la religión islámica, o tal vez escuchar aquellos cuentos o historias musulmanes y moriscos donde el hijo político de Muhammad, Alí, era una especie de Santiago morisco y donde figuraban otros protagonistas que actuaban como Roldán, los Doce Pares de Francia, Tirant lo Blanc, o Amadís de Gaula (27).

NOTAS

1. Para un buen resumen de todo este tema, ver Robert I. Burns, 'The Significance of the Frontier in the Middle Ages', en *Medieval Frontier Societies*, ed. Robert Bartlett y Angus Mackay (Oxford, 1989), pp. 307-30.

2. Stanislaw L. Andreski, *Military Organization and Society* (Londres, segunda edición, 1968).

3. Ver, por ejemplo, Manuel González Jiménez, 'Frontier and Settlement in the Kingdom of Castile (1085-1350)' en *Medieval Frontier Societies*, pp. 49-74; Edgar N. Johnson, 'The German Crusade on the Baltic', en *A History of the Crusades*, vol. III: *The Fourteenth and Fifteenth Centuries*, ed. Harry W. Hazard, pp. 545-85.

4. Alfred Thomas, 'Czech-German Relations as Reflected in Old Czech Literature', en *Medieval Frontier Societies*, pp. 199-200.

5. Es difícil establecer una distinción entre "lo escrito" y "lo oral" en cuanto a estos poemas épicos. El autor del poema *The Bruce*, por ejemplo, era un arcediano de Aberdeen, John Barbour; pero a pesar de ser la obra de un hombre culto se difundía oralmente: Alexander Grant, *Independence and Nationhood: Scotland, 1306-1469* (Londres, 1984), pp. 56, 106.

6. Angus Mackay, 'Religion, Culture, and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier', en *Medieval Frontier Societies*, pp. 233-4; D.D.R. Owen, *The Legend of Roland: A Pageant of the Middle Ages* (Londres, 1973); Zacharias P. Thundyil, 'La Tradition de Charlemagne chez les chrétiens de Kerala (Inde)', *Actes du VIe Congrès International de la Société Rencesvals* (Aix-en-Provence, 1974), pp. 389-98.

7. W.J. Entwistle, *European Balladry* (Oxford, 1939); Flemming G. Andersen, *The Ballad as Narrative* (Odense, 1982); David Buchan, *The Ballad and the Folk* (Londres, 1972); Ramón Menéndez Pidal, *Obras completas de R. Menéndez Pidal*, vol. XI: *Estudios sobre el Romancero* (Madrid, 1973); Angus Mackay, 'The Ballad and the Frontier in Late Medieval Spain', *Bulletin of Hispanic Studies*, LIII (1976), pp. 15-33; Angus Mackay, 'Los romances fronterizos como fuente histórica', en *IV Coloquio de historia medieval andaluza: Relaciones exteriores del reino de Granada*, ed. Cristina Segura Graiño (Almería, 1988), pp. 273-85.

8. Anthony Goodman, 'The Anglo-Scottish Marches in the Fifteenth Century: A Frontier Society', en *Scotland and England, 1286-1815*, ed. Roger Mason (Edimburgo, 1987), pp. 18-33.

9. Geoffrey Barrow, *Robert Bruce and the Community of the Realm of Scotland* (Edimburgo, segunda edición, 1976), capítulo 12; Anthony Goodman, *A History of England from Edward II to James I* (Londres y Nueva York 1977), pp. 159-63.

10. Claro está que la frontera era solamente un factor entre otros, aunque un factor importante. Angus Mackay, 'Ritual and Propaganda in Fifteenth Century Castile', *Past and Present*, 107 (1985), pp. 3-43; *The Travels of Leo of Rozmital*, ed. M. Letts (Cambridge, 1957), pp. 91-2.
11. Alfred Thomas, 'Czech-German Relations as Reflected in the Old Czech Literature', pp. 199-215.
12. Angus Mackay, 'Andalucía y la guerra del fin del mundo', en *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía: Andalucía entre Oriente y Occidente*, ed. Emilio Cabrera (Córdoba, 1988), pp. 229-30.
13. *Ibid.*, pp. 341-2.
14. José Enrique López de Coca Castañer, 'Institutions on the Castilian-Granadan Frontier, 1369-1482', en *Medieval Frontier Societies*, pp. 127-8; Manuel González Jiménez, 'Frontier and Settlement in the Kingdom of Castile', pp. 49-50.
15. José Enrique López de Coca, *Institutions on the Castilian-Granadan Frontier*, pp. 127-50.
16. Juan de Mata Carriazo, 'Los moros de Granada en las actas del concejo de Jaén de 1479', *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, IV (1955), pp. 81-125, republicado en *Homenaje al profesor Carriazo* (Sevilla, 1971), I, pp. 265-310.
17. *Homenaje al profesor Carriazo*, pp. 275-6.
18. *Ibid.*, p. 280.
19. Rees Davies, 'Frontier Arrangements in Fragmented Societies: Ireland and Wales', en *Medieval Frontier Societies*, pp. 77-100.
20. Angus Mackay, *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500* (Londres, 1977), pp. 81-7.
21. Jerrilynn D. Dodds, 'The Paintings in the *Sala de Justicia* of the Alhambra: Iconography and Iconology', *Art Bulletin*, 61 (1979), pp. 186-97; Angus Mackay, 'Religion, Culture, and Ideology on the Late Medieval Castilian-Granadan Frontier', pp. 222-4.
22. Angus Mackay, 'The Ballad and the Frontier in Late Medieval Spain', pp. 15-33.
23. Samuel Armistead y Joseph Silverman, 'La Sanjuanada: ¿Huellas de una Harga en la tradición actual?', en Samuel Armistead y Joseph Silverman, *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, 1982, pp. 13-22.
24. Ver, por ejemplo, J.M. Sola-Sole, 'En torno al romance de la morilla burlada', *Hispanic Review*, 33 (1965), pp. 136-46.
25. Samuel Armistead y James Monroe, 'A New Version of La morica de Antequera', *La Crónica*, 12 (1984), pp. 228-40-
26. L.P. Harvey, 'Oral Composition and the Performance of Novels of Chivalry in Spain', *Forum for Modern Language Studies*, X (1974), pp. 270-86.
27. Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens: Un affrontement potémique (1492-1640)* (Paris, 1977), p. 33.