

Cojos y miserables en la portada románica de Echano (Navarra)

AGUSTÍN GÓMEZ GÓMEZ*

A Arantza y Miguel Ángel

En la portada del despoblado de Echano¹ están representados veintiséis personajes bajo el baquetón de una de sus cuatro arquivoltas (Láms. 1-8). La principal peculiaridad iconográfica la constituye el primer y tercer personaje de la izquierda, que tienen amputado el pie izquierdo y apoyan la pierna en una pata de palo². Este tipo de prótesis no aparecen en el ámbito peninsular; sin embargo, como más adelante señalaremos, existen en diversas representaciones al otro lado de los Pirineos.

* Universidad del País Vasco.

1. Sobre el despoblado de Echano véase IDOATE, F., "Desolados navarros", en *Príncipe de Viana*, 1967; OLCOZ y OJER, Francisco, "Monasterios, basílicas y ermitas baldorbeses", en *Príncipe de Viana*, 64, 1956, pp. 247-327, señala que la actual ermita fue la iglesia del lugar de Echano, indicando que en el siglo XIV existían aún ocho fuegos; YÁRNOZ ORCOYEN, J. M., "Restauración de la iglesia de San Pedro de Echano", en *Príncipe de Viana*, 1978, pp. 479-481; BIURRUN, Tomás, *El arte románico en Navarra*, Pamplona, 1936, señala que se trataría de una capilla del señor de Orba. En realidad no existe ninguna referencia histórica de los orígenes de esta iglesia, y sólo vagamente se dice que el señor de Orba tuvo allí un castillo.

2. En las descripciones realizadas sobre la portada hay casi unanimidad en omitir la presencia de los dos cojos, OLCOZ y OJER, *op. cit.*; YÁRNOZ ORCOYEN, *op. cit.*; LOJENDIO, L. M., *Navarra románica*, Madrid, 1982, p. 431; BIURRUN sólo cita la existencia de músicos; URANGA e ÍÑIGUEZ sí señalan su presencia en un breve apunte: "hombrecillos prensados por el rollo forman una orquesta de cojos", *Arte medieval navarro*, Pamplona, 1972, vol. III, p. 11. Las filiaciones que se han establecido con ella son muy variadas: la arquitectura con el grupo de expansión de Loarre y derivaciones de Azuelo, Olleta y Catalán; estilísticamente, con el llamado maestro de San Juan de la Peña e, iconográficamente, con el de Uncastillo, estas dos últimas relaciones parecen dudosas.

Los cojos tocan instrumentos musicales de viento, una tuba y flauta (Láms. 2 y 3 y Fig. 1), instrumentos que se vuelven a repetir en otros dos personajes de la arquivolta (Láms. 5 y 6). Además, el primero de los cojos, el que sopla la tuba, lleva en la mano un cuchillo. Muchos de los personajes tienen el pelo largo y suelto, algunos levantan las manos para mesarse los cabellos, y trece de ellos tienen curiosas y alborotadas barbas. Además, uno de ellos tiene la camisa rota en la costura de las mangas (Lám. 7).

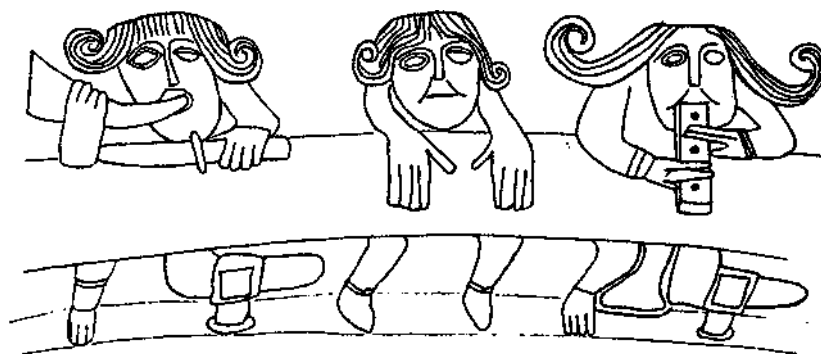


Fig. 1. Arquivolta de Echano.

A grandes rasgos, estas escasas pero resaltadas características —pelos y barbas alborotadas, cuatro músicos, un personaje con el traje roto y, sobre todo, dos cojos— son lo suficientemente explícitas para que los identifiquemos como un grupo de pobres y marginados.

Dentro de la tipología de los pobres y marginados, los historiadores coinciden en señalar a las deficiencias físicas como una de sus principales características, además de ser uno de los elementos básicos para ser reconocidos como tales y para poder ejercer la mendicidad³. En una sociedad como la medieval, en donde el trabajo se entiende como una penitencia, consecuencia del pecado original, y de la que sólo están exentos los estamentos que se dedican a la oración (*oratores*) y a la protección (*pugnatores*), no extraña que algunos autores medievales establezcan una diferenciación para el resto de la sociedad (*laboratores*) entre los idóneos para el trabajo y los no aptos, entre los que lógicamente se encuentran los lisiados. Según esta concepción, los hábiles para el trabajo que renunciaban a él, eran vistos

3. Entre la amplísima bibliografía sobre la pobreza y marginalidad en la Edad Media, señalan este aspecto MOLLAT, Michel, "Les problémes de la pauvreté", en *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen-Age XVI siècle)*, París, 1974, vol. I, pp. 11-30; Id. *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale*, París, 1978 (trad. cast. *Pobres, humildes y miserables en la "Edad Media*, México, 1988); GOGLIN, Jean-Louis, *Les misérables dans l'occident médiéval*, Tours, 1976; LÓPEZ ALONSO, Carmen, *La pobreza en la España medieval*, Madrid, 1986; LE GOFF, Jacques, "Los marginados en el occidente medieval", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, 1985, pp. 129-135; Id. "Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval", en *Lo maravilloso, op. cit.*, pp. 40-43; GEREMEK, Bronislaw, *La piedad y la borca*, Madrid, 1989; SIGAL, Pierre André, "Pauvreté et chanté aux XI^e et XII^e siècles d'après quelques textes hagiographiques", en *Etudes sur l'histoire de la pauvreté jusqu'au XVI siècle*, París, 1974, pp. 141-162; GUGLIELMI, Nilda, "Reflexiones sobre marginalidad", en *Anuario de Estudios Medievales*, 20, 1990, pp. 317-348.

como orgullosos y soberbios. No falta tampoco quien consideraba a la pobreza en sí misma, como una situación indigna y generadora de males, entre los que se citan la pereza, libertinaje, engaño, embriaguez, envidia, blasfemia, orgullo, traición o codicia⁴.

Otro aspecto en el que insisten algunos autores medievales es en la concepción de la pobreza como designio divino y vía para que los ricos, a través de la caridad, puedan purgar sus pecados. En este sentido es como se ha visto el conocido texto de la *Vida de san Eloy*. "Dios habría podido hacer ricos a todos los hombres, pero quiso que hubiera pobres en este mundo para que los ricos tuvieran ocasión de redimir sus pecados"⁵, enfoque en el que ya habían incidido otros autores cristianos⁶.

Una de las principales peculiaridades de la portada de Echano reside en la propia formulación que se hace de la pobreza. Frente a las tradicionales representaciones de la lucha de virtudes contra vicios —la pobreza en relación con la *Humilitas*, *Caritas* y *Largitas*—, o frente a la, según Thérrel, nueva valoración teológica del gesto de la caridad representada, fundamentalmente, por Martín partiendo su capa⁷, la portada navarra presenta a un grupo de pobres sin otro referente narrativo que ellos mismos. Los pobres comienzan a ser un tema por sí mismos.

La codificación iconográfica habitual de la pobreza pasaba por la ejemplificación de algunos personajes bíblicos y la vida de algunos santos venerados en la Edad Media: Martín, Job, Lázaro, Benito, Alejo, Macario, etc.⁸. Los tres primeros son los predilectos en las iglesias románicas. Más aún, la iconografía que se desprende de ellos es la principal para la identificación de

4. Cfr. GEREMEK, B., *op. cit.*, pp. 36-39. El Antiguo Testamento señala en repetidas ocasiones la pereza como causa de la pobreza (*Prov.* 6, 9-11; 10, 4; 12, 11; 14, 23; 19, 15; 20, 4; 20, 13; 23, 21; 24, 34; 28, 19; *Ecl.* 10, 18; *Ecl.* 25, 3), y también la codicia (*Prov.* 21, 17; 23, 21; *Ecl.* 19, 1).

5. *Potuit nemque Deus omnes homines divites faceré, sed pauperes ideo in hoc mundo esse voluit, ut divites haberent quomodo peccata sua redimerent*, P.L. 87, col. 533.

6. Agustín de Hipona, *Enarraciones* (PL 37, col. 1649), Id. *Sermones* (PL 38, col. 243 y 523); León Magno, *Sermones* (PL. 54, 446); Gregorio Magno, *Homilía sobre el profeta Ezequiel* (PL. 76, col. 850). Los padres griegos también incidieron en este aspecto: Clemente Romano, *Carta Primera a los Corintios*; Clemente de Alejandría, *El pedagogo*; Basilio, *Homilía Destruam horrea mea*; Juan Crisóstomo, *Discurso sobre el hado y la providencia* y *Contra las maledicciones y maldiciones*, etc.

7. THERREL, Marie-Louise, "Caritas et paupertas dans l'iconographie medievale inspirée de la psychomachie", en *Etudes sur l'histoire de la pauvreté jusqu'au XVI^e siècle*, París, 1974, pp. 295-317. Es un hecho conocido que en el poema de Prudencio, la caridad no aparece como virtud; esta ausencia es una de las principales modificaciones que se producen a la hora de interpretar la lucha de vicios y virtudes: Fortaleza en su lucha contra Avaricia es sustituida por *Operatio* o *Largitas*.

8. La principal base literaria sobre la pobreza y curación de enfermos se encuentra en la literatura testamentaria. Existen diferencias notables entre ambos textos, mientras que en el Antiguo la pobreza voluntaria no existe, en el Nuevo sí se da. Pero en los dos testamentos la polivalencia de valores es lo dominante; aunque en la mayoría de las ocasiones hay una expresa simpatía y ayuda hacia los marginados, sobre todo hacia los enfermos (*Job* 5, 15; *Sal.* 72, 12-14; *Ecl.* 35, 13-24; *Dt.* 15, 7-18; *Lc.* 18, 35; *Mt.* 9-27; *Mt.* 20, 30; *Mc.* 10, 46; *Jn.* 9, 8; *Act.* 3, 2; etc.), no faltan los casos en los que existe una manifiesta posición de vergüenza y rechazo hacia la pobreza y mendicidad (*Ecl.* 40, 20-30; *Sal.* 109, 10; *Lc.* 16, 3; etc.); véase también supra nota 4.

pobres y miserables⁹. Así, el pobre al que Martín ofrece su capa va casi invariablemente semidesnudo, Job descubre también su cuerpo para mostrar las llagas y Lázaro se presenta, si no desnudo, mal vestido¹⁰. Una segunda característica, que ahora interesa más, es la deformación física. El pobre al que Martín asiste o el propio Lázaro, se apoyan en ocasiones en muletas, signo inequívoco de debilidad física.

Pero la iconografía de los cojos o lisiados es más amplia que la mera referencia a los pobres que son ayudados por los santos. En efecto, ésta abarca una tipología que se extiende a personajes populares o es utilizada para representar a hombres que simbolizan algún mal.

Las amputaciones desde época antigua están testimoniadas en las obras médicas de Hipócrates, e igualmente aparecen representaciones en el arte antiguo¹¹. Sin embargo, es en época románica cuando se encuentran diversas escenas de cojos, en una iconografía que se generalizará hasta convertirse en género artístico, con un amplio desarrollo, sobre todo, a partir del siglo XVI con la obra de Brueghel el Viejo.

Una de las obras románicas más conocida es el mosaico de *Lascar*, en donde un personaje se apoya con una pata de palo similar a la de Echano. Este cojo, de rostro oscuro, sostiene en las manos un arco y en la espalda lleva un cuerno de caza (Fig. 2). La escena la completan diversos animales y otro cazador que clava su lanza en un jabalí. Aunque en los primeros momentos se pensó que se trataba de una obra galo-romana, hoy se sabe

9. Las dos principales características que les definen son la indumentaria y la debilidad y enfermedad, véase GARNIER, François, "Figures et comportements du pauvre dans l'iconographie des XI^e et XIII^e siècles", *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, vol. I *Mentalités et sociétés*, París, 1987, pp. 303-318. El caso de Lázaro y Job tiene su extensión en la literatura, al derivarse de ellos una serie de campos semánticos que definen la pobreza: de Lázaro: *Lazerar/lazeiral/lazarado*; de Job: *pobre como Job*, cfr. PIEL, Joseph M., "Pobreza e riqueza no espelho da lingua", en *A pobreza e a assistência aos pobres no Península Ibérica durante a Idade Média*, Lisboa, 1973, vol. II, pp. 775-781.

10. A estos personajes habría que añadir la de los ermitaños que, invariablemente, van pobremente vestidos. En este sentido, un caso paradigmático lo constituye la representación de la escalera celeste en el *Hortus Deliciorum* de Herrade de Landsberg, en donde el ermitaño ocupa el peldaño más alto de la sociedad, junto a *Caritas*; si bien los bienes materiales hacen que todos los personajes, incluido el ermitaño, caigan de la escalera. No obstante, este personaje tanto desde el punto de vista tipológico como en la relación caritas-ermitaño-pobreza, incide en los aspectos que aquí tratamos. Para esta representación véase KATZENELLENBOGEN, Adolf, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, Toronto, 1989, p. 24; LABANDE-MAILLEFERT, Yvonne, "La pauvreté dans Piconographie romane", en *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI siècle)*, París, 1974, t. I, pp. 326-327; THEREL, Marie-Louise, "Caritas et paupertas dans l'iconographie medievale inspirée de la psychomachie", *op. cit.* pp. 314-315; CAMES, Gérard, *Allegories et symboles dans l'Hortus Deliciorum*, Leiden, 1971, pp. 88-90.

11. Se ha discutido el origen de las representaciones de los cojos, sobre todo a partir de un vaso griego del Louvre del siglo IV a. C. En realidad no se trata de un cojo sino de un cómico que recoge su pierna derecha y se apoya en un largo bastón, lo cual le da apariencia de prótesis. Otra figura en un fragmento de un bote, presenta una escena de caza, en donde se aprecian una liebre, un perro y un hombre desnudo que toca una lira. A éste le falta la pierna derecha y desde el muñón le sale un tipo de prótesis que, a decir de los médicos, es desconocida, véase CHARCOT, J.-M. et RICHER, Paul, *Les difformes et les malades dans l'art*, París, 1882, reed. Amsterdam, 1972, espec. pp. 52-68; RIVIERE, Émile, "Prothese chirurgicale chez les anciens: deux jambes de bois á l'époque gallo-romaine", en *Gazette des hôpitaux*, 17-XI (1883).

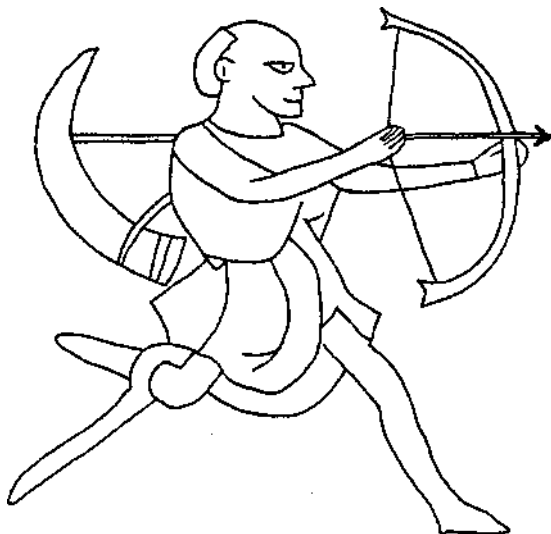


Fig. 2. Mosaico de Lesear (Bearn).

que los mosaicos son de época románica, relacionando a los personajes con un tipo de iconografía popular plenamente románica. Se ha considerado también la posibilidad de que fuese un árabe, tanto por el color del rostro, como por la utilización de este tipo de prótesis por los cirujanos musulmanes¹². No es el único caso en el que encontramos a un cojo armado. Con una maza aparece en un capitel de una ventana del muro norte en *Saint-Hilaire de Melle*¹³.

Pero mayor relación iconográfica guarda con los capiteles de la portada de *San Aventín*, donde se narran las escenas del nacimiento, vida y martirio del santo titular de la iglesia. En el momento de su arresto, uno de los dos soldados árabes, armado con escudo y espada, es cojo, y lleva una prótesis similar a las vistas hasta ahora (Fig. 3). Aquí, la identificación de la cojera de un soldado de otra religión en relación con el martirio del santo ha sido vista como signo de vicio moral, de enfermedad síquica propia de los paganos¹⁴.

12. Para Lesear véase DANGIBEAUD, Ch., "La mosaïque de Lesear est-elle romane?", en *Rev. de Saintonge et d'Aunis*, 13 (1903), p. 383-402; LANORE, M., "La cathédrale de Lesear", *Bull. Monum.*, 68 (1904), pp. 246-259; ANDRAL, M. Gabriel, "Remarques sur les mosaïques de l'abbaye Saint-Jean de Sorde et de la cathédrale de Lesear", en *Congrès archéologique, Bordeaux-Bayonne*, 1939, pp. 412-414; STERN, Henri, "Mosaïques de pavement préromanes et romanes en France", *Cahiers de civilisation médiévale*, 1962, pp. 23-24; BARRAL I ALTET, Xavier, "Les débuts de la mosaïque de pavement romane dans le sud de la France et en Catalogne", en *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 3 (1972), p. 122; DURLIAT, Marcel y ALLEGRE, Víctor, *Pyrénées romanes*. La Pierre-qui-vire, 1978, pp. 237-248.

13. Cfr. DANGIBEAUD, Ch. "L'école de sculpture romane Saintongaise", en *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et scientifiques*, 1910, p. 52. Ante la posibilidad de que estas representaciones serían ridiculizaciones de personajes concretos, Dangibeaud piensa que podrían tratarse de personajes de narraciones populares.

14. ADHEMAR, Jean, *Influences antiques dans l'art du Moyen Age français. Recherches sur les sources et les thèmes d'inspiration*, Londres, 1939, pp. 204-205; DURLIAT, M., y ALLEGRE, V., *op. cit.* p. 62. Reproducida en PORTER, A. K., *Romanesque Sculpture of the Pilgrimage roads*, Boston, 1923, vol. IV, fig. 507.

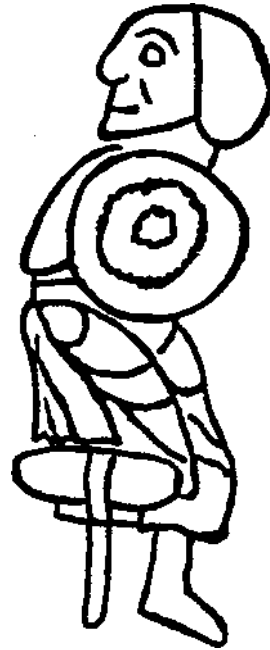


Fig. 3. Capitel de Saint-Aventin (Pirineos).

En *Poitiers*, en un capitel procedente de la iglesia de Saint-Hilaire conservado en el Museo de la ciudad, se representa a dos personajes cojos que se abrazan (Fig. 4). En el centro del capitel dos hombres se tiran de las barbas y se atacan con una herramienta de podar, mientras que cada uno de ellos es sujetado por una mujer. En el lado derecho del capitel una pequeña



Fig. 4. Capitel de Saint-Hilaire en Poitiers (museo de Poitiers).

figura levanta una azada. En la cara izquierda se sitúan los dos cojos con patas de palo que se abrazan, en una clara contraposición a los dos campesinos que se acometen. Este contraste podría referirse a la confrontación discordia-concordia propuesta por Weisbach¹⁵, por lo que los cojos se convertirían así en signo de virtud, aunque muy alejada del prototipo guerrero derivado de la *Psicomaquia* de Prudencio.

En *Colombiers*, en un capitel de la portada, entre roleos que salen de los bigotes de una cabeza de largas barbas, están representados dos hombres en una extraña posición (Fig. 5). Uno de ellos, lisiado de una pierna y con una



Fig. 5. Capitel de Colombiers (Charente-Inferieure).

prótesis de madera, le introduce ésta en la boca al otro personaje que permanece agachado en el suelo¹⁶. El cojo al mismo tiempo le golpea en la cabeza con un objeto largo, parecido a una lanza o hacha, en una posición que recuerda a numerosas escenas de la muerte de Abel a manos de su hermano. La acción de introducir la pata de palo en la boca la volvemos a encontrar, en este caso en la de un monstruo, en la portada de la abadía de Saint-Marie en *Saintes*¹⁷.

En una miniatura de la *Vida de San Edmond* (Pierpont Morgan Library, ms. 736), se representa a un grupo de cuatro pobres que reciben las limos-

15. WEISBACH, Werner, *Reforma religiosa y arte medieval. La influencia de Cluny en el románico occidental*, Madrid, 1949, p. 108; MALE, Emile, no señala la presencia de los cojos, pero analiza el capitel a partir de los dos personajes que se tiran de las barbas en relación al beato de Saint-Server, en donde aparecen dos viejos tirándose de las barbas (*frontibus attritis barbas conscindere fas est*) entre la escena del sexto ángel que derrama su copa sobre el Eufrates (*Apoc. XVI, 12*) y la salida de los espíritus inmundos (*Apoc. XVI, 13-16*), tratándose —según él— de una curiosa licencia popular, *L'art religieux du XII siècle en France. Etude sur les origines de l'iconographie du Moyen Age*, París, 1922, p. 15-16; el capitel completo está reproducido en OURSEL, Raymond, *Poitou Román*, La-Pierre-qui-vire, 1970, figs. 45-46.

16. ADHEMAR, J., *op. cit.*, reproduce este capitel con el título de *Adoration de la jambe de bois*, pl. XXV, fig. 77; también lo reproduce STERN, H., *op. cit.*, fig. 24; DANGIBEAUD, *op. cit.*, pl. XVII; EYGUN, François, *Saintonge Romane*, La Pierre-qui-vire, 1970, fig. 132, pp. 241.

17. Cfr. EYGUN, François, *Saintonge Romane*, *op. cit.* p. 92; CROZET, René, *L'art román en Saintonge*, París 1971, pp. 166-167.

nas del rey (Fig. 6). Uno de ellos, al tiempo que utiliza un largo bastón, apoya su pierna izquierda en una ortopedia de madera igual a la que llevan los dos cojos de Échano, aunque en este caso no existe amputación del pie¹⁸. En el mismo sentido que la anterior, en un capitel en *Loupiac* (Gironde) un cojo con la pata de palo recibe una limosna de un santo¹⁹.



Fig. 6. Miniatura Vida de San Edmond (Pierpont Morgan Library, ms. 736).

En otras ocasiones se encuentran representaciones de cojos con pata de palo sin ningún referente narrativo. Este sería el caso de un canecillo en *Fontenet* (Saintonge) junto a otros de cabezas humanas²⁰.

De los ejemplos señalados hemos visto a los cojos en diversas escenas: en relación a la beneficencia, al martirio de un santo, luchas, concordia, caza

18. Véase LABANDE, *op. cit.*, pp. 331-332; HANN, Cynthia, «*Peregrinatio et Natio*. The Illustrated Life of Edmund, King and Martyr», en *Gesta* 30/2 (1991), pp. 119-193, espec. pp. 122-123.

19. Cfr. DANGIBEAUD, Ch. *op. cit.*, p. 53. De similares características en Bourg-Argental (Loire) una representación de *Caritas* reparte limosnas a unos pobres, cfr. WEISBACH, W., *op. cit.* p. 146-147.

20. El canecillo se encuentra en el muro sur de la nave junto a una cabeza de hombre con barbas, otras dos imberbes y dos femeninas; cfr. LAVALLEE, Pierre, *Eglises romanes en vals de Saintonge*, Saint-Jean-d'Angély, 1991, p. 23.

o descontextualizado en un canecillo²¹. Esta variedad de escenas no contradice la identificación de los cojos en un amplio abanico de personajes marginados. Lejos de ello, la relación, mejor identificación, entre tullidos y pobres o marginados está extendida en buena parte del derecho medieval. Tanto las normativas eclesiásticas como las seculares recogen numerosos cánones que muestran variadas disposiciones sobre el lugar que ocupaban los lisiados en la sociedad. En el Concilio IV de Toledo del año 633, en el canon XIX *De ordinatione episcoporum*, se hace una mención sobre la imposibilidad de ser promovidos al episcopado "aquellos que se amputaron a sí mismos, o se echa de ver que están tullidos, sea por la falta de natural de algún miembro, sea por mutilación"²².

Por otro lado, la amputación podía ser vista como un signo distintivo para aquellos que habían cometido una infracción, puesto que aparecía como uno de los castigos posibles a los transgresores de la ley. En el Fuero de León de 1017-1020, en el canon 48, se hace una lista de castigos para quien infringiese el fuero, entre los que figura la amputación de mano y pie²³. En otras ocasiones se castigaba a aquellos que amputaban a otros. En el fuero de Cuenca, escrito hacia 1189-1190, en el Cap. XII, 13, *Del que la pierna quebrare a otro*, se condenaba tanto a quien *quebrare* la pierna como *tajare* el pie: "Quien quebrantare a otro la pierna peche cincuenta maravedís; e quien el pie tajare, peche cien maravedís, e si lo negare, sálvese con doce vecinos o responda a su par"²⁴.

Este tipo de disposiciones, en las que el castigo era una pena pecuniaria, era más frecuente que las penas de carácter corporal, si bien éstas eran en ocasiones subsidiarias o sustitutivas de las económicas²⁵.

21. Además de las representaciones mencionadas, hay que añadir otras que poseen personajes cojos: Ourde (Pirineos), Maubourguet (Pirineos), Salons (Corrèze), Besse-en-Chandesse (Auvergne), Loupiac (Gironde), Nouaillé (Vienne), Saint-Hilaire de Melle (Poi-tou), Montils (Saintonge), Dampierre-Sur-Boutonne (Saintonge).

22. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. de VIVES, José, MARÍN MARTÍNEZ, T. y MARTÍNEZ DÍEZ, G., Barcelona-Madrid, 1963, p. 199.

23. *Quisquís ex nostra progenie, vel extranea hanc nostram constitutionem sciens frangere temptaverit, fracta manu, pede et cervice, evulsis oculis, fuis intestinis, percussus lepra, una cum gadió anathematis in eterna dampnatione, cum diabolo et angelis eius, luat penas*. El texto del canon 30 del Fuero de Castrocalbón (1156) coincide literalmente con el del Fuero de León (redacción ovetense), véase GARCÍA-GALLO, Alfonso, *El Fuero de León. Su historia, textos y redacciones*, Madrid, 1969, pp. 143 y 168.

24. UREÑA, Rafael, *Fuero de Cuenca*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1935; VALMAÑA VICENTE, Alfredo, *El fuero de Cuenca*, Cuenca, 1977, p. 119. Entre las sanciones personales del Fuero de Cuenca, además de la mutilación ya mencionada, se encuentran la de despeñar, apedrear, enterrar vivo sobre el muerto, descuartizar, quemar, azotar y trasquilar, cfr. ALCALÁ-ZAMORA Y CASTILLO, Niceto, "Instituciones judiciales y procesales del fuero de Cuenca", en *Anuario de Estudios Medievales*, 12 (1982), pp. 59-132, esp. pp. 102-103.

25. ORLANDIS, José, "Sobre el concepto del delito en el derecho de la alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho en España*, 16 (1945), pp. 112-192. En el Fuero de Ledesma se dice en su cañón 182 *De tayar miembros*: Quien oyó ayeno tortar, o dedo tayar o mano o pie o diente, o lisar, o algún miembro de su cuerpo de omne, peche CCC sóldos e se negar e firme non ovier, iure con XLI; en el de Alba de Tormes se hace una distinción entre el pago por herir y *non perferir membro* (can. 26) y *membro perdiere* (can. 32); lógicamente la diferencia va de los XX maravedís a los LX; CASTRO, Américo y ONÍS, Federico, *Fueros leoneses de Zamora, Salamanca, Ledesma y Alba de Tormes*, Madrid, 1916, p. 248 y 305-306; en el Concilio de Santiago de Compostela de 1124 se condena con el duplo a quien mutilare o

Del mismo modo que en el fuero de León visto anteriormente, los textos de carácter eclesiástico incluían en sus colofones maldiciones para aquellos que infringiesen las disposiciones acordadas. Entre las alusiones a Datán, Abirón y Simón Mago, no faltan otros deseos de destrucción física. En este sentido, en el Concilio de Oviedo de 1115 se señala que a quien infringiera lo establecido se le cortará la mano, el pie y la cerviz, se le arrancarán los ojos y, herido de lepra, destrúyale Dios²⁶.

Todas estas disposiciones de carácter legal o ejemplificador coinciden en señalar a la deformidad física como un signo de degradación social. Frente a ella se sitúa la belleza, una de las características que define a los caballeros en la literatura medieval, mientras que los villanos son descritos con rasgos deformes y demoníacos²⁷.

Una de las peculiaridades de la arquivolta de Echano es la reunión de veintiséis personajes marginados. Raramente se halla una representación iconográfica tan numerosa. Sin embargo, las uniones de pobres son un lugar común en los actos de caridad y en las ceremonias o conmemoraciones importantes a lo largo de toda la Edad Media. Algunas de ellas debían mucho a la parábola de los convidados descorteses de Mateo XXII, 1-10 y Lucas XIV, 7-24. Este último texto se refiere concretamente a pobres, mancos, cojos y ciegos²⁸, lo que le acerca a los personajes de Echano. No obstante, la escasez de representaciones que hacen referencia a este pasaje²⁹

sacare los ojos, véase TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América*, Madrid, 1859, vol. m, p. 253. La mutilación como castigo ejemplificador e identificador para los infractores es también apuntada en otros ámbitos fuera de lo jurídico; así en el sermón *Veneranda dies* del *Codex Calistinus*, condena a la vergüenza, cortándoles las narices, a las meretrices, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calistinus*, ed. MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J., Santiago de Compostela, 1951, p. 216. Sobre este último texto y su posible relación con una representación del transepto de la catedral compostelana véase MORALEJO, Seraffín, "Artistas, patronos y público en el arte del Camino de Santiago", en *Compostellanum*, 30 (1985), nota 63, pp. 422-423.

26. TEJADA Y RAMIRO, J., *op. cit.*, p. 244.

27. Un ejemplo que muestra plenamente la fealdad de los estamentos "inferiores" la realiza Cretien de Troyes en *Yvain o el caballero del león* cuando hace la descripción del pastor de toros, quien se parece más a un demonio que a un ser humano: "un villano que parecía moro, desmesuradamente grande y asqueroso... la cabeza más gruesa que la de un rocín u otra bestia, los cabellos alborotados y la frente pelada casi de dos palmos de anchura, las orejas grandes y peludas iguales a las de un elefante, las cejas grandes, la cara chata, los ojos de lechuza, nariz de gato, la boca hendida como la de un lobo, dientes de jabalí agudos y rojizos, barba negra, bigote retorcido y del mentón pegado al pecho, la espalda ancha, torcida y jorobada...", CRETEN DE TROYES, *El Caballero del León*, ed. de Isabel de RIQUER, Madrid, 1988, pp. 37-38; esta descripción coincide en muchos elementos con la de Raúl Glaber en su visión del demonio, véase LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, p. 226.

28. El texto, cuando el siervo por mandato del señor va en busca de convidados, especifica en Lc. XIV, 13 y 21 a pobres, inválidos, cojos y ciegos: *pauperes, débiles, claudos, et caecos*. A la hora de referirse a los marginados, este tipo de personajes aparecen con mucha frecuencia en los textos medievales; así, el obispo Pelayo de León en 1084 da orden de construir una hospedería ante la puerta de la iglesia para pobres, cojos, ciegos, mudos y peregrinos, cfr. URÍA RÍU, Juan, "La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje", en VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M. y URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, reed. Pamplona, 1993, Gobierno de Navarra, vol. I, p. 297.

29. No conozco ninguna representación escultórica románica que aluda a la parábola del banquete. En algunos evangelarios se ilustra el texto de Lucas. Entre las imágenes más

y, por el contrario, la amplia difusión de celebraciones en las que los pobres participan, dificulta una identificación concreta. En efecto, son múltiples las celebraciones en las que los pobres son convidados o son personajes a los que se ensalzó por su celo en el ejercicio de la caridad. Recordemos el caso de Roberto el Piadoso, de quien su biógrafo Helgaud dice que doce pobres estaban permanentemente con él³⁰, o los ciento trece pobres que se alimentaban diariamente de la mesa de Carlos el Bueno de Flandes³¹. En otros casos, aparte de esa política de munificencia cotidiana, existen innumerables celebraciones puntuales en las que los pobres desempeñan el papel de convidados. En el mundo hispano podemos mencionar la coronación de Alfonso VII en 1126 en León, en donde la crónica señala que, después de la misa, se dieron *magna stipendia* a obispos, abades y nobles, y limosnas para los pobres, *magna elemosinas pauperibus*³². Fuera del ámbito regio, en el estrictamente religioso está, por ejemplo, el Concilio de Coyanza de 1055, donde se especifica que en los convites, después de las exequias a los difuntos, no coman los clérigos y legos, pero que se invite a pobres y enfermos, *pauperes et débiles*³³.

Por otra parte, la caridad estaba codificada en un amplio ritual, variable según las fechas y celebraciones importantes y, en ocasiones, cuando la situación económica lo permitía, se ejercía durante todo el año. En cualquier caso, la protección y acogida a pobres y enfermos era una obligación que estaba extensamente regulada³⁴, circunstancia que quedaba ampliamente de manifiesto en las rutas de peregrinación, en donde todas las instituciones medievales participaron en la labor hospitalaria y de protección a los pobres y peregrinos. En muchos casos los peregrinos iban en busca de un poder

conocidas de este texto se encuentra el Codex Aureus (s. XI), de Enrique III, que, en cualquier caso, difiere notablemente respecto a la arquivolta de Echano, véase CALKINS, Robert G., *Illuminated Books of the Middle Ages*, Cornell, 1983, pp. 147-150, reproduce el Codex Aureus de Echternach (Nuremberg), Ms 156142, fol. 77v; el Codex Aureus del Escorial Cod. vitr. 17, también recoge la escena, vid. reproducido parcialmente en *La Biblia en los códices de España*, Madrid, 1970, fig. 80; no he podido ver el Codex Aureus de la Staatsbibl. de Munich clm 1400 (cim. 55).

30. HELGAUD, *Epitoma vitae Roberti Regis*, P.L. 141, col. 924.

31. Cfr. LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, op. cit., p. 322.

32. *Chronica Adefonsi Imperatoris*, ed. SÁNCHEZ BELDA, pp. 55-56; SÁNCHEZ ALBORNOZ, "La 'ordinatio Principis' en la España goda y postvisigoda", *Cuadernos de Historia de España* 35-36 (1962), p. 29.

33. TEJADA Y RAMIRO, op. cit., pp. 97-98.

34. La obligación de acogida la encontramos en las diferentes reglas monásticas: san Isidoro en el cap. 22 de su regla; san Fructuoso, cap. 10; san Benito cap. 53. Por otra parte, la protección a los pobres —dentro de un ámbito que incluía a clero, monjes, peregrinos, mercaderes, campesinos y viudas— de los abusos de los caballeros estaba recogido en concilios y asambleas eclesíásticas: Vich (1027), Elna (1027), Vich (1029), Vich (1033), Tulujas (1065), Gerona (1068), Vich (1068), Compostela (1114), León (1114), Oviedo (1115), Compostela (1124), Narbona (1127), Palencia (1129), Letrán II (1139), Letrán DI (1179), etc. Por otra parte, el *Derecho de Asilo* era una protección para toda clase de persona por cualquier pena que hubiese cometido, especialmente significativo es el canón 12 del Concilio de Coyanza (1055), en el que se concreta que a treinta pasos de la iglesia todo hombre quedará protegido por cualquier culpa que hubiese cometido y se le perdonará la vida y la mutilación (*corporis deturpatione*), véase GARCÍA-GALLO, Alfonso, *El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media*, Madrid, 1951, pp. 350-257; TEJADAY RAMIRO, op. cit., p. 98-99.

curativo, a los que hay que sumar el gran número de personas que enfermarían en el Camino. Todo ello hizo que los Caminos de Santiago contasen tempranamente con un considerable número de hospitales de recogida y asistencia a los enfermos³⁵. El propio Santiago aparece muy pronto con poder curativo. Aimeric señala que Santiago "Devolvía la vista a los ciegos, el paso a los cojos, el oído a los sordos, el habla a los mudos, la vida a los muertos..."³⁶, y que Cristo le dio poder para curar a los enfermos de la gota, los jorobados y los cojos³⁷. Este poder taumaturgo está extendido a otros santos venerados en el camino. Un ejemplo hispano conocido es el culto a Emiliano y la veneración de sus reliquias en San Millán de la Cogolla; en la misma arca que contenía sus reliquias son varios los paneles que muestran escenas de curación³⁸.

Siguiendo con el *Codex Calixtinus*, un texto interesante que nos relata la protección a los pobres lo constituye el momento en el que Aigolando llega junto a Carlomagno para bautizarse y pregunta a éste por trece pobres vestidos con trajes miserables. Ante la respuesta de Carlomagno de que eran nuncios de Dios, el sarraceno se niega a bautizarse señalando que:

"mal sirve a su Señor quien tan vergonzoso recibe a sus enviados. Gran vergüenza hace a su Dios quien así trata a sus siervos. Ahora demuestras que es falsa esa religión tuya que decías era buena"³⁹.

Seguidamente, este pasaje es aprovechado para hacer un alegato a favor de los pobres:

"De aquí hay que deducir cuán gran culpa adquiere cualquier cristiano que no atiende a los pobres con todo cuidado. Si Carlomagno por haber tratado mal a los pobres perdió para el bautismo a aquel rey y a su pueblo ¿qué será el día del juicio final de aquellos que los maltrataron aquí?"⁴⁰.

Por el contrario, en el ya citado *Veneranda dies*, entre mesoneros, cambistas, hospederos, especieros y meretrices se advierte sobre determinados

35. Sobre la hospitalidad y medicina en el camino de Santiago véase URÍA RÍU, J., "La hospitalidad con los peregrinos y el hospedaje", *op. cit.*, pp. 281-399; Id. "La peregrinación compostelana en el aspecto médico", en *Las peregrinaciones a Santiago*, *op. cit.* pp. 401-461.

36. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Lib. I, cap. VI, *op. cit.*, p. 67.

37. Cfr. URÍA RÍU, J., "La peregrinación compostelana en el aspecto médico", *op. cit.* p. 425.

38. Son varios los paneles que tienen representaciones de curaciones: san Millán sanando a la hija de Máximo, san Millán curando a la mujer tullida, dando vista a una mujer ciega, mujer dando gracias al santo por haberla curado, la curación de la ceguera a los ladrones del caballo, la resurrección de la niña muerta, dos ciegos que recobraron la vista, curación del diácono endemoniado, curación de la mujer parálitica, dando salud a la mujer llamada Bárbara y curación del monje Armentario. A pesar de la desaparición de algunos marfiles, contamos con la descripción de SANDOVAL, Prudencio: *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso padre san Benito*, Madrid, 1601, fols. 23-27v; para el arca véase también PEÑA, J., *LOS marfiles de San Millán de la Cogolla*, Logroño, 1978; HARRIS, Julie A., *The Arca of San Millán de la Cogolla and its Ivories*, Pittsburgh, 1989; íd. "Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 9 (1991), pp. 68-85.

39. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, *op. cit.*, p. 442.

40. *Ibidem*.

hipócritas que, alegando enfermedad, se sientan en el camino para pedir limosnas. Entre los que simulan enfermedad están ladrones a los que les han cortado algún miembro por robo, los cuales impregnan el muñón con sangre de conejo para aparentar como si lo hubieran perdido en el camino⁴¹. Esta situación de alerta contra determinados personajes y oficios en el Camino se incorpora a la iconografía románica, así ha sido vista en Andlau por Beatriz Mariño, concretamente contra el tabernero que falsea la medida en el vino y contra el cambio de moneda de los malos banqueros⁴². No podemos extrapolar esta iconografía al caso de Echano, donde no aparece definida una condena concreta, sin embargo el grupo de pobres sí pueden participar del tipo de personajes populares frecuentes en las rutas de peregrinación.

La propia polivalencia y ambigüedad con la que se muestran los textos referentes a los pobres es la que hemos visto en los ejemplos artísticos citados. Si la amputación o cojera es un síntoma de marginalidad en el amplio sentido de la palabra, ésta no es necesariamente entendida por los autores medievales como sinónimo de pecado o mal. Y aunque la pobreza está ligada a una de las virtudes, no faltan tampoco los ejemplos en los que es presentada como un vicio. Así lo ha visto M.-L. Thérél en las puertas de bronce de Novgorod, donde un soldado aplasta a la *paupertas* o en los mosaicos de San Donato en Murano, donde *mendicitas* figura con *felonia* y *foribundia* en la representación de los vicios⁴³.

Concluimos señalando que los personajes de Echano se convierten en un prototipo de personajes marginales. En algún caso se les puede identificar con un personaje de otra religión, en otras ocasiones se ve a través de los cojos determinados vicios, pero todo ello no hace sino redundar en el aspecto de marginalidad de determinados personajes que se definen como los "otros".

41. *Ibidem*, p. 219-220; la formulación de los mendicantes deshonestos se establece primeramente en los *Decretum Gratiani* y en los decretistas del siglo XII que siguen fundamentalmente a Juan Crisóstomo y san Ambrosio, véase GEREMEK, Bronislaw, *La piedad y la horca*, *op. cit.*, esp. pp. 32-39 (sigue a Brian TIERNEY "The Decretists and the 'Deverning Poor'", en *Comparative Studies in Society and History*, 1, 1955) y pp. 58-59 sobre los enfermos que son curados contra su voluntad.

42. MARIÑO, Beatriz, "ludas mercador pessimus. Mercaderes y peregrinos en la imaginería medieval", en *Actas VI C.E.H.A., Los caminos y viajes en el arte*, Santiago de Compostela, 1989, pp. 31-43.

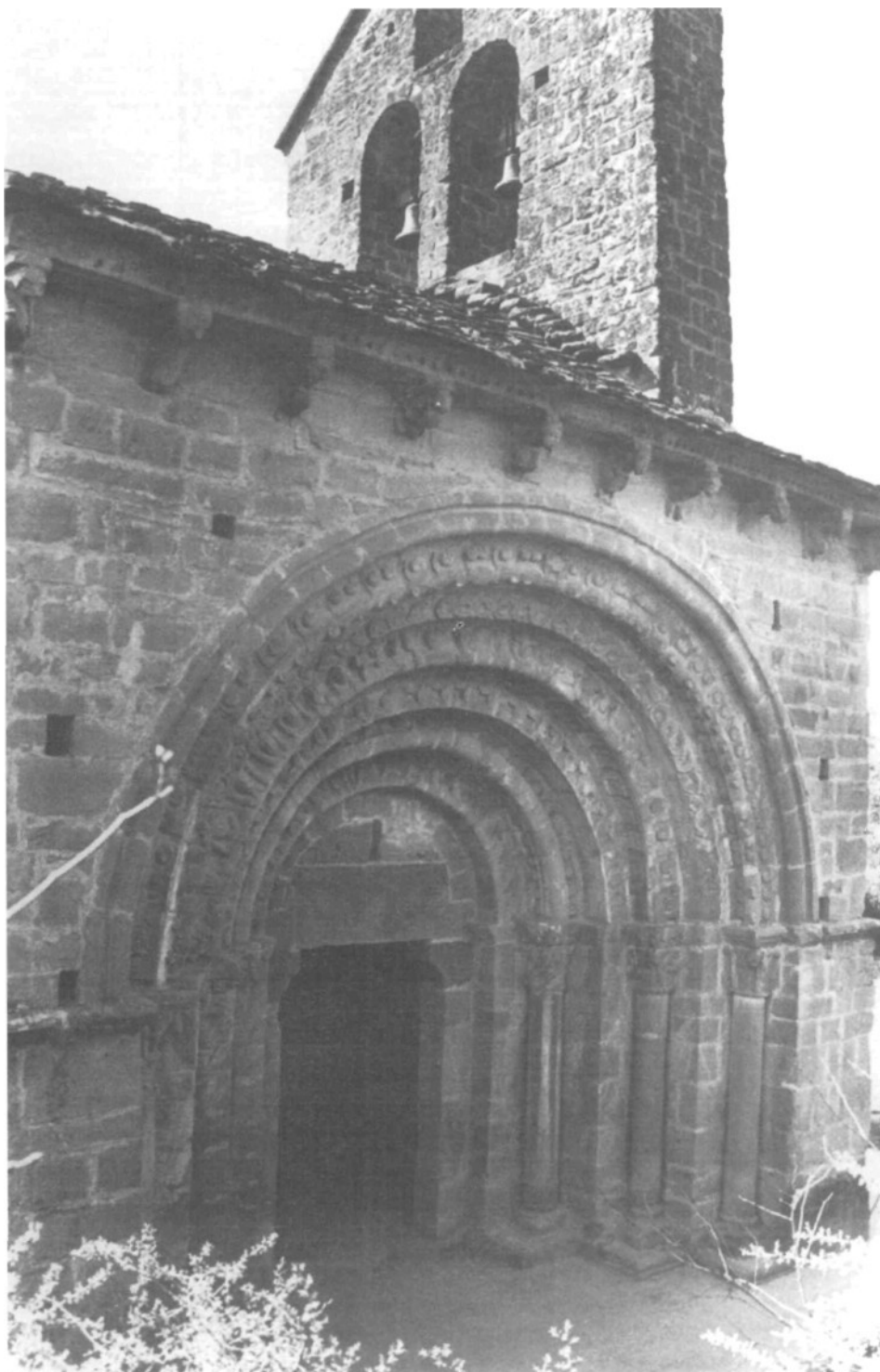
43. THEREL, M.-L., *op. cit.*, p. 303.

RESUMEN

En la portada románica de Echano (Navarra) están representados veintiséis personajes de condición marginal. Este grupo de individuos poseen las características iconográficas de los personajes que se identificaban en la Edad Media con los pobres, miserables o marginados. La presencia de dos cojos con prótesis de madera no deja lugar a dudas. Los textos medievales se ocupan de ellos desde una perspectiva de caridad y de condena. En cualquier caso, la forma que adoptan en Echano los convierte en un grupo de los "otros", sin otro referente narrativo que ellos mismos.

SUMMARY

On Echano (Navarra) romanesque façade there is a group of twenty six figures with those traditional medieval iconographic features for poor, mean and marginal people in the Middle Age. There is no doubt of that because there are two maimed peoples with wooden legs. The medieval texts judge them with both charity and disapproval. But somehow, the shape they adopt in Echano makes them turn into a group of "marginal people" without any other narrative referente but themselves.



Lám. 1. (foto Miguel A. Gómez).



Lám. 2 y 3. (foto Miguel Á. Gómez).

COJOS Y MISERABLES EN LA PORTADA ROMÁNICA DE KCIANO (NAVARRA)



Lám. 4 y 5. (tolo Miguel Á. Gómez).



Lám. 6 y 7. (foto Miguel Á. Gomez).

COJOS Y MISERABLES EN LA PORTADA ROMÁNICA DE ECILIANO (NAVARRA)



Lám. 8. (Foto Miguel A. Gómez).