

**GRADU AMAIERAKO LANA**

**HISTORIAKO GRADUA**

**2020-2021 IKASTURTEA**

**MUSULMANAREN IRUDIA *VITA DOMINICI SILENSIS*-EAN (XI-XII.  
MENDEAK)**



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea

LETREN  
FAKULTATEA  
FACULTAD  
DE LETRAS

Gasteizen, 2021eko maiatzaren 31n

**Ikaslea:** Irati Alvarez Castellanos

**Tutorea:** Juan José Larrea Conde

## Laburpena:

Lan honek XI eta XII. mendeen artean idatzia izan zen *Vita Dominici Silensis* hagiografian musulmanaren inguruan ematen den irudia dauka hizpide. Hagiografiaren bultzatzaileek hasiera batean haien santuari sendatzaile funtzioa eman zioten monastegiaren ospea handitzeko eta inguruko komunitateetan bere eragina finkatzeko helburuarekin. Alabaina, arrakasta izan zuen santuaren alderdia mirari gutxi batzuetan agertzen den gatibuen askatzailearena izan zen, Gonzalo de Berceok erromantzean idatzitako hagiografiak (1236) eta Pero Marinen *Miraculos romançados* lanak (1285-1293) adierazten duten moduan. Musulmanekin hain lotuta dagoen santuaren funtzionaltasun horren arrakastaren gakoak ulertzeko asmoz, hagiografiaren edukia, erabilitako hiztegia eta idatzi zen testuinguru historikoa analizatzea da lan honen helburua; hau da, A. García de la Borbollak planteatutako hagiografiaren plano idealaren eta errearen azterketaren bidez, Gaztelako biztanleriaren, eta bereziki eliteen ideologiaren alderdi bat hobetu ezagutzea. Metodologiaren aldetik, hiztegiaren analisia burutzeko konkordantzien sistema erabili da, AntConc software librea oinarrizkoa izan delarik, eta *Patrologia Latina* datu basea emaitza batzuk kontrastatzeko erabili da.

Anthony Lappin ikerlari ingelesak adierazitakoaren kontra, musulmanak aipatzen diren testuinguruak eta pasarte horietan erabilitako hiztegiaren azterketaren bidez musulmanaren irudia oro har negatiboa dela ondorioztatu da. Bestalde, analisiaren emaitzek *Vita*-ren I-II. liburuetan eta III. liburuan ematen den irudiaren artean ezberdintasunak daudela aditzera ematen dute, III.ean askoz homogeenagoa delarik eta gatibutasunari zuzenean lotuta agertzen delarik. Fenomeno hori azaltzeko testuinguruaren aldaketari (erregeen ekimenez egindako konkisten aurrerakadari) eta santutasun ereduaren erabilgarritasun sozialari heldu zaio, koiuntura historikoarekin bat datorren kezka eta arazoei erantzuna emateko bidea izan zen heinean.

## **AURKIBIDEA**

<b>SARRERA</b>	<b>3</b>
<b>1. VITA DOMINICI SILENSIS: HAGIOGRAFIAREN EZAUGARRIAK ETA HELBURUAK</b>	<b>3</b>
Vitalino Valcárcelen edizioa eta kontserbatutako manuskritoak	4
Kronologia eta autorea	5
Testuaren helburuak	6
<b>2. HAGIOGRAFIAREN MARKO KRONOLOGIKO ETA ESPAZIALA</b>	<b>7</b>
Domingo Manso eta Siloseko monastegia	7
Gaztela eta Leongo erresuma(k) XI eta XII. mendeetan	10
<b>3. MUSULMANAREN IRUDIA VITA-N ZEHAR</b>	<b>14</b>
Aipamenen kopurua eta testuingurua	14
Hiztegiaren analisisa	21
<i>Musulmanak izendatzeko erabilitako terminoak</i>	21
<i>Musulmanekin batera agertzen diren izenondoak</i>	22
<i>Musulmanaren irudi negatiboa gatibutasunaren deskribapenetan</i>	25
<i>Gatibuen askapenen pasarteen arteko ezberdintasunak</i>	26
<b>ONDORIOAK</b>	<b>31</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>34</b>

## SARRERA

Lan honen helburu nagusia Grimaldoren *Vita Dominici Silensis* hagiografian ematen den musulmanaren irudiaren analisisa egitea da. *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos* liburuan Anthony Lappin ikerlariak “oso orekatu”-tzat jotzen du Grimaldok eta haren osteko hagiografo anonimoek emandako irudia, eta lan honek adierazpen hori baieztatu edo bestelako ikuspuntu bat emateko xedea dauka. Bestalde, hagiografiak ematen duen musulmanen irudia Gaztelan eta Iberiar Penintsulan XI eta XII. mendeetan gertatzen ari ziren prozesu historikoekin harremanetan jarriko dira. Honen harira, adituek *Vita* mende oso batean zehar idatzia izan zela adierazi baitute, analisisa obraren atal ezberdinen artean musulmanaren irudiari dagokionez antzematen diren ezberdintasunak aditzera ematera zuzenduta egongo da. Lanaren funtsa literatura lan baten analisiaren bidez Gaztelako biztanleria eta bereziki eliteen ideologiaren alderdi baten azterketa da. Izan ere, testuaren naturak berak aukera ezin hobea ematen du horretarako, Ángeles García de la Borbollak adierazi duen moduan (1999: 692), “hagiografiak mentalitateen historia berreraikitzeke dokumentu pribilegiatuak” baitira.

Helburu hauek guztiak betetzeko, lana hiru atal handitan banatua izan da. 1) Lehenengoak hagiografia eta honen ezaugarriak ditu aztergai, eta baita Vitalino Valcárcelen itzulpen kritikoaren (1982) aurkezpena ere. 2) Bigarrenak Domingo abadearen bizitza eta hagiografia idatzia izan zen testuinguru historikoa aztertzen ditu. 3) Azkenengoak musulmanak aipatzen dituzten pasarteen testuingurua eta hiztegia analizatzen ditu haien inguruan ematen den irudia ezagutzeko.

### **1) VITA DOMINICI SILENSIS: HAGIOGRAFIAREN EZAUGARRIAK ETA HELBURUAK**

Lehenengo atalean lanaren oinarria den hagiografiaren ezaugarrien eta analisirako erabilia izan den edizio kritikoaren aurkezpenari heldu zaio. A. García de la Borbollaren proposamenari jarraituta, lanean bi maila figuratibo daudela esan daiteke, bata erreala eta bestea ideala. Hau da, hagiografian gizonaren bizitzaren elementuak eta santua santutasun eredu batera egokitzeke elaborazio intelektualaren emaitza direnak nahasten dira. *Vita Dominici Silensis*aren kasuan are hobeto ikus dezakegu hau, hagiografoa santua ezagutu zuen monje bat izan baitzen. Mentalitateen historiarekin bat

egiten duen heinean, lan honen xedea betetzeko maila idealaren parte diren elementuak dira bereziki interesgarriak, baina ezin dezakegu baztertu maila erreala, kontatzen dena obraren helburuei heltzeko nahierara aldatua dagoen arren, egiazko oinarri sendoa duelako kasu gehienetan (García de la Borbolla, 2001: 127-8). Edukia modu egokian interpretatzeko, beraz, hagiografia zein baldintzatan idatzia izan zen aztertzea ezinbestekoa da:

Sin duda, estos trabajos son el resultado de la introducción del elemento subjetivo en la realidad. De este modo, no podemos estudiar un texto hagiográfico sin conocer o sin intentar determinar el espíritu, las circunstancias, el medio y el fin en el que han sido redactados. No obstante, esto no significa que estas fuentes carezcan de valor histórico. (García de la Borbolla, 2002: 87).

### **Vitalino Valcárcelen edizioa eta kontserbatutako manuskritoak**

Lan honetan erabilitako edizioa Vitalino Valcárcel filologoak, Erdi Aroko latinezko literaturan adituak, 1982. urtean argitaratu zuen<sup>1</sup>. Valcárcelena gaur egun egindako itzulpen kritiko bakarra izateaz gain, itzulpenarekin batera datorren ikerketa literarioak gaiaren inguruko informazio aberatsa ematen du.

Edizioa egiterakoan kontserbatutako lau manuskritoak hartzen ditu kontuan, V, S, R eta P izendatutakoak. Zaharrenak S eta R manuskritoak dira, lehenengoa XIII edo XIV. mendekoa eta bigarrena XV. mendearen bigarren erdialdekkoa izanik. Gainerako biak XVII eta XVIII. mendeetako edizio paleografiko-interpretatiboak dira (Valcárcel, 1982: 21-4). Filologoaren arabera, kontserbatutako manuskritoek jatorrizko testuarekiko aldaketaz beteriko bertsioak ematen dituzte. Ematen duen arrazoia santuaren kultuaren zabalkundearen ezaugarriak ulertzeko interesgarria da: Santo Domingoren inguruko tradizio latindarra bizirik egon zen bitartean, lana kopiatzerakoan testu zaharra transkribatzea ez zen helburu bakarra, baizik eta testua luzatzeko eta elementu berriak txertatzeko asmoarekin ere kopiatzen zen (Valcárcel, 1982: 77). Beraz, manuskritoen ikerketaren bidez ondorioztatzen da denbora luzean zehar idatzitako hagiografia dela, eta hortaz Grimaldo ez dela egile bakarra.

---

<sup>1</sup> Erreferentzia osoa bibliografian.

## Kronologia eta autorea

V. Valcárcelek Domingoren *Vita*-ren jatorrizko testua 1088/1091 eta 1109 artean idatzi zela adierazten du, *ante quem* data finkatzeko Menéndez Pidalen ikerketa jarraitu zuelarik (Valcárcel, 1982: 98-9). A. Lappin Domingoren kultuaren inguruko ikerlariak (2002: 9), aldiz, kanonizazio prozesua garatu bitartean kokatzen du erredakzioaren hasiera, 1076 baino lehenago. Bestalde, 1120an ipintzen du *ante quem* data. Biek bat egiten dute, hori bai, jatorrizko testuari erantsitako pasarte gehigarriak daudela esaterakoan (Valcárcel, 1982: 29; Lappin, 2002: 11). Edozein modutan ere, segurtasunez esan daiteke testua XI. mendearen bukaeran idazten hasi zela.

Hagiografiaren autoreak Grimaldo monje frantsesa dugu. Ikerketa literarioek Toul-eko eskualdetik datorren monjea dela diote, bertan idatzitako hagiografia batzuekiko parekotasun estilistikoak kontuan hartuta (Valcárcel, 1982: 92). Autorearen izena baieztatzeko lanetik kanpoko informaziorik ez zaigu iritsi, baina Valcárcelek adierazi zuen moduan, ez dago III, 11 pasartean aipatzen dena ukatzeko arrazoirik<sup>2</sup>. Hala ere, esan behar da Grimaldok ez zuela obra osoa idatzi, aurretik esan den moduan. Ikerlariarentzat ordea, ez da hain erraza gehigarrien egitura eta kronologia identifikatzea. Valcárcelen arabera jatorrizko *Vita* II, 39-an bukatuko litzateke, gainerakoa autore ezberdinen eskuei dagokiela adierazten duelarik (1982: 36-9). Bestalde, gaur egun ezagutzen duguna XII. mendearen bukaerara arte ez zutela idazten amaitu adierazi zuen (1982: 77). Anthony Lappinen iritziz (2002: 10, 20), aldiz, II, 5 pasartera arte soilik luza daiteke Grimaldok idatzitakoa, eta 1088. urte inguruan bigarren autore batek II, 21 arteko pasarteak idatzi zituelakoan dago. II, 40-tik aurrerako pasarteak 1090. urtetik aurrera kokatzen ditu. Azkenik, Ángeles García de la Borbollak (2001: 129) Grimaldok II, 40 arteko pasarteak idatzi zituela, XII. mendearen lehenengo laurdenean II. liburuaren azkenengo 20 pasarteak eta III.aren lehenengoak txertatu zirela eta XII. mendearen azken urteetan 52 pasarte gehitu zitzaizkiola defendatzen du, bat egiten duena Valcárcelek adierazitakoarekin.

Grimaldok Domingoren ondorengoa izan zen Fortunio abadearen aginduz idatzi zuen hagiografia. Fortunioaren abadetzaren garaian (1073-1116) monastegiaren eraikin

---

<sup>2</sup> *VDS*, III, 11: 26. "... *est autem famulus domni Grimaldi, librum mee conversationis facientis*".

multzoa eta domeinua nabarmen handitu ziren errege-dohaintzei esker. 1088 arte monastegiaren ekialdeko esparrua zabaltzeko lanak egin ziren santuarekiko debozioak bultzatutako fidelen etorrera errazteko (García de la Borbolla, 2001: 138).

### **Testuaren helburuak**

V. Valcárcelen arabera, *Vita*-ren bultzatzaile eta idazlearen helburuak askotarikoak izan ziren, eta bi multzo handitan sailka ditzakegu: alde batetik, helburu erlijioso edo espiritualak; bestetik helburu ekonomiko eta politikoak. Sailkapen hau oinarrian, Valcárcelek aipatutakoak eta beste batzuk sailkatu ahal ditugu.

Lehenik eta behin, *Vita* santuaren kultura finkatu eta zabaltzeko helburuarekin sortu zen (Valcárcel, 1982: 100), eta, Lappinen analisia hartuta, kanonizazio prozesua laguntzeko ere egin zela pentsa daiteke (Lappin, 2002: 7). Kultura zabaltzeko ahalegina mirarien ezaugarrietan antzeman daiteke: orokorrean kontakizun generikoak dira, xehetasun gutxikoak, fededun bakoitzaren testuinguru zehatzera modu errazean egokitzeak, literatura erromaniko erlijiosoan ohikoa zen moduan. Hala ere, hasieran kultuaren zabalkundea txikia izan zen, inguruko herrietara mugatu zelarik (Boto Varela, 2008: 35-7); izan ere, hasiera batean, Donejakue bidean zehar Santo Domingo de la Calzada edota Naiarako monastegia bezalako nukleo erlijioso berrien sorrerak monastegi zaharrentzat kompetentzia espiritual eta ekonomikoaren agerpena suposatu zuen, eta espazio sakratuaren sagarapen eta legitimazioa hagiografoaren helburu garrantzitsuenetakoa izango zen. Horretarako, santuaren gaitasun guztiak erakusten zituen narrazioa sortzea beharrezkoa zen (García de la Borbolla, 2001: 132). Hagiografiaren beste helburu erlijiosoen artean hezkuntza erlijiosorako tresna izatea, monjeendako jokaera eredu sortzea eta komunitatearentzako santu-babesle propioa sortzea daude, lana monjeen komunitateari zuzenduta zegoen heinean (Valcárcel, 1982: 100-2, 105). Kontuan hartu behar da hagiografien helburu nagusietakoa bizitzeko eredu sortzea zela, eta protagonista besteendako *exemplum*-a izan behar zela, hagiografoa santuaren bizitzaren narrazioa elementu irrealen bidez aldatzera eramaten zuena (García de la Borbolla, 2002: 85).

Bestetik, santu boteretsu baten sorkuntzak patronatu ekonomikoa bultzatzea zuen helburu, eta, azaldu den moduan, horretan arrakastatsua izan ziren hagiografia eta

santuaren kultuaren sorkuntza. Kontuan hartu behar da, gainera, testua idazten hasi zen garaian Siloseko monastegiak almorabideen erasoek eragindako ezegonkortasuna bizi izan zuela. A. García de la Borbollaren arabera (2001, 128-9), testuaren helburuetako bat ahultasun egoera horri santuaren gorespenaren bidez aurre egitea izan zitekeen.

Azkenik, Valcárcelen arabera, gatibuen askapenen inguruko episodioek helburu politikoa izan lezakete. Hurrengo atalean sakontasun handiagoaz aztertuko denez, Gaztela-Leongo errege-etxearen eta monastegiaren arteko hurbiltasuna kontuan hartuta, Alfonso VI.aren konkista asmoekin eta erresumako eliteen interesekin bat egiten duen elementua dela pentsa daiteke. Noski, Fortunio abadea bera, hagiografiaren bultzatzailea, erresumako monastegi boteretsu baten zuzendaria zen heinean, elite horren partaidetzat hartu eta zabalkunde politikarekin bat egingo zuela pentsatu behar dugu, dohaintzen bidez onura zuzena ateratzen baitzuen konkistatutako lurraldeetatik. Kontuan hartu behar da Siloseko monastegiaren “urrezko garaiaren” dohaintzen zatirik handiena errege-erreginek egin zituztela, eta Alfonso VI.ak hauen %18 egin zituela (García, 1990: 36-7).

## **2) VITAREN IDAZKETAREN TESTUINGURU HISTORIKOA**

Jadanik aipatu dudan García de la Borbollaren planteamenduari helduz, santutasun eredu eta horren atzean dagoen mentalitatea berreraikitze beharrezkoa da gizakia eta bere testuingurua identifikatzea, horretan oinarritzen baita sortutako irudikapenen mundua. Atal honek Domingo eta monastegiaren testuinguru sozial eta politikoa aztertzen ditu. Horretarako, bi azpiataletan banatu da informazioa: bata, Domingoren bizitzaren ingurukoa, eta bestea hagiografiak islatzen duen testuinguru sozial eta politikoari dagokiona, XI. mendearen bigarren erdialdea eta XII. mendea hartzen dituenatik bat.

### **Domingo Manso eta Siloseko monastegia**

Domingo Manso (c. 1000-1073) Siloseko monastegiaren abadea izan zen 1041/1042. urtetik 1073.era. Hil eta handik gutxira, santu egin zuten eta bere bizitza eta mirariak narratzen dituen hagiografia idatzi zuten Siloseko monastegian. *Vita*



Domingoren bizitzaren inguruko iturri nagusia izanik, askotan nahasiko dira santuaren irudia eta gizonaren bizitza, halaberrez.

Domingo Manso Errioxako Cañas herrian jaio zen 1000-1010 inguruan<sup>3</sup>. *Vita*-ren autorearen arabera, Domingoren aita noblea zen. Horrek azalduko lituzke Donemiliaga Kukulako monastegian izandako igoera azkarra eta noblezia gaztelarrarekiko harreman estuak (Lappin, 2002: 32). Hala ere, kontuan izan behar da hori *topos* literarioa izan daitekeela, ikerlari batzuek nekazari familia batean jaio zela adierazi baitute (García de la Borbolla, 2001: 132). Bere gaztaroan urte eta erdi batez nonbaiten eremita moduan bizi ostean, Donemiliagako monastegian hasi zuen bere bizitza monastikoa, 1038. urtea baino lehen (Lappin, 2002: 34). Hagiografiaren autoreak aurkezten duen moduan, Santa Maria de Cañaseko monastegia berpizteko lana haren obedientzia frogatzeko modua izan zen, beneditarren funtsezko botoa dena (“*statuerunt inter se obedientiam beati viri utrum vera an falsa foret probare*”, *VDS*, I, 5: 148-50). Honetan lortutako arrakastan Siloseko zaharberritzaile bezala izango duen papera ikusten du hagiografoak (Valcárcel, 1982: 113). Monastegiaren jabetza batzuen inguruan Gartzia III.a Iruñeko erregearekin (1035-1054) izandako enfrontamenduen ondorioz Donemiliagatik aldentzera eta, azkenean, komunitatetik irtetera bultzatu zuten. Gartziak, diru-beharra zuen momentu batean, bere arbasoek fundatutako monastegiaren jabetza batzuk bereganatzeko asmoa zuen. Domingok, aldiz, ez zien erregearen eskakizunei men egin, XI. mendeko erreformatzaileen jarrera mantenduz: monastegia Jainkoarena eta santuarena zen, eta ez gizonena. Liskarraren ondorioz, Donemiliagako abadeak Tres Celdaseko monastegira bidaliz Donemiliagatik aldentu zuen, baina Iruñeko erregearen jarrera arbuiatzen zuelarik, obedientzia botoei uko egin eta erresumatik irten zen (Lappin, 2002: 37-8). Honen ostean, priore garaia aztean utzi eta, Fernando I.a Gaztelako erregearen aginduz, Siloseko abade bihurtu zen (*VDS*, I, 6: 60-82).

Domingoren bizitzaren aldi berri hau ulertzeko, beharrezkoa da Siloseko monastegiaren XI. mendeko historiaren inguruko datu batzuk ematea. J. J. García

---

<sup>3</sup> Miguel C. Vivancos-en ustez (Vivancos 2003, 229. orr.), Manso familiako kidea zela esateko arrazoirik ez dago, XVII. mendeko iturri bakarrean oinarrituta dagoen baieztapena delako. Hori argitzea ez da, ordea, lan honen helburua.

González-en ikerketan argi ikus daiteke Domingoren abadetzak monastegiaren historian izandako garrantzia. X. mendearen bukaeran erresuma kristauen eta kalifa-herriaren arteko enfrontamenduen hurbiltasunak Siloseko San Sebastianen monastegiaren endekapena eragin zuen, manuskrito, dohaintza eta salerosketen eskasiak adierazten duen moduan (García, 1990: 40). Arrakastarik gabeko berrezartze saiakeraren ostean, Fernando I.ak Domingo abade izendatu zuen 1041 edo 1042. urtean (Lappin, 2002: 40). Horrek bat egiten du Silosen “urrezko garaia” hasierarekin<sup>4</sup>.

Domingoren arrakasta bi alderditan ikus daiteke: alde batetik, monastegiaren berrezarpen fisikoa; bestetik, monjeen komunitatearen eraginaren areagotzea inguruko populazioaren herri-pietatean. 1056. urteko San Migelen monastegiaren anexioa Silosen nagusigoaren eta honen berrezarpenaren finkatzearen adierazle bezala hartu ohi da (García, 1990: 41; Vivancos, 2003: 243-4). Beraz, XI. mendearen erdialderako Domingoren berrezartze ahaleginen emaitzak hautemangarriak dira. Arrakastaren arrazoi nagusia, García González-en arabera (1990: 40-1), Domingok eta Siloseko monastegiak Gaztelako boterean finkatzen ari zen sektore sozialarekiko mantendu zuten harreman estua da, Grimaldok hagiografian zehar aditzera ematen duena<sup>5</sup>. J. J. García González-en hitzetan, Donemiliaga Kukuluan hartutako esperientziaz bazekien haren ahaleginek ahalik eta emaitza hoberenak izateko beharrezkoa izango zela ahalegin horiek konpentsatuak izango ziren agertoki batean kokatzea; bestela esanda, erregearekiko hurbiltasuna funtsezkoa zen Siloseko monastegiaren berrezarpenaren arrakasta bermatzeko. Hala, 1067. urtetik aurrera errege-dohaintzen berri ematen dituzten dokumentu ugari ditugu (Vivancos, 2003: 244). Aldi berean, Domingoren abadetzak Europa mailan gune erlijiosoetan ematen ari zen pizkundearekin bat egin zuela kontuan hartu behar da, eta horrek monastegiaren berrezarpen proiektura partaide berriak erakarri zituela (Lappin, 2002: 70).

---

<sup>4</sup> J. J. García Gonzálezek, dohaintza eta salmenta kopurua, jabetzako lurren zabalkundea eta haren eragin-esparrua kontuan hartzen ditu “urrezko garaia” 1041. urtetik 1175. urtera arteko epean kokatzeko (García 1990: 41).

<sup>5</sup> Ikus, adibidez, abade izendatzen duten pasartea: *Omnes [comites cum obtimabitus] gratias et laudes Deo pro adventu illius referebant unanimiterque famulo Dei applaudebant* (I, 6: 55-7). I, 22 pasartea ere aipatzekoa da: Silosen gosetea zegoela, Fernando I.ak 60 *quartella* gari bidaltzen dizkio abadeari.

Domingo 1073. urteko abenduan hil eta berehala hiru urte iraungo zuen kanonizazio prozesuari eman zitzaion hasiera: 1076rako hasiera batean lurperatua izan zen elizatik gertuko hilobitik eliza barrura mugitu zuten haren gorpua, San Martinen aldarearen aurreko espazio batera, eta santua gurtzeko aldarea eraikia izan zen (Boto, 2008: 34).

### **Gaztela eta Leongo erresuma(k) XI eta XII. mendeetan**

Aurreratu den bezala, Fernando I.aren (1029/1037-1065) eta Alfonso VI.aren (1065/1072-1109) erregealdietan eta, Valcárcel eta García de la Borbollaren ikerketak kontuan hartzen baditugu, XII. mende amaierara arte gertatutako prozesuak *Vita*-n islatzen den testuinguruarekin harremanetan jarri behar ditugu. Errege hauen jarduera Penintsulako hegemonia politikoa al-Andalusetik iparraldeko erreinu kristauek igarotzeko prozesuan funtsezkoa izan zen. Gizarte feudalaren dinamika demografikoak eta berregituraketa soziopolitikoak Mendebaldeko kristauteriaren boterearen sendotzea ekarri zuten, al-Andalus krisian sartzen zegoen bitartean. Krisi horren adierazle politikoak dira, hain zuzen, Kordobako kalifa-herriaren desagitea eta taifa erresumen sorrera (Guichard, 2015: 178). 1037. urtetik aurrera Leongo erregea zen Fernando parien politikaren bidez taifa erreinuen ahultasun militarri probetxu ekonomikoa atera zioten buruzagi kristauen artean dago, eskatu zituen lehenengo erregea izan zela esaten dutenak ere badaudela (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 342). Erresuma musulmanen arteko gatazkek bidea ireki zioten kristauen esku-hartze militarri; hala, kontingente militarrek bidaltzearen, aliantza egitearen edo bakea bermatzearen truke taifetako erregeek dirua ordaintzera behartuta zeuden. Honek nabarmen areagotu zuen zama fiskala, errege musulmanen ospea zikindu zuena (Guichard, 2015: 179).

Parien politikak Fernandoren arrakasta militarrek, bai gainerako erresuma kristauen aurkakoek (Leongo Bermudo III.a eta Gartzia III.aren gaineko garaipenak) eta baita musulmanen aurkakoek ere (Beira eskualdeko hirien aurkako kanpainiak), boterea sendotzen lagundu zioten, hauei esker aristokraziaren leialtasuna bermatzeko eta Leonen bere boterea finkatzeko beharrezkoak zituen eskubide eta ondasunak birbanatzeko aukera izan zuelako. Dinamika berdinarekin baitan ulertu behar dugu parien politikaren gogortzea. Hau da, parien diruak, gerrako harrapakinak eta eskuratutako

lurrek Leongo elitearen leialtasuna eskuratzea eta erreinu osoko aristokrazia eta elizgizonekiko aliantza sendoak bermatzea ahalbidetu zioten leondar erregeari (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 328, 332).

Hasieran, beraz, erregeen helburua ez zen konkista izan, baizik eta boterea eta aristokraziaren leialtasuna bermatzea ahalbidetuko zuten baliabide ekonomikoak erdiestea. Baina XI. mendearen azken herenean konkistako politika pariena gradualki ordezkatzuz joan zen. Fernando I.ak 1056 eta 1064 artean Duero eta Mondego ibaien arteko espazioa konkistatu zuen (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 344), lorpenik garrantzitsuena Coimbrako hiriarena izanik (Guichard, 2015: 179). Aldi berean erregearen prestigioa handitzeko helburua zuten ekimenak aurrera eramane zituzten (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 333): hauen artean San Isidororen erlikien traslazioa azpimarratu behar da, P. Martínez Sopenaren arabera “tradizio bisigodoa monopolizatzeko” erregeek zuten interesa adierazten duelako (Martínez, 2006: 92).

Konkistako politikarako aldaketa nabariagoa da Alfonso VI.aren garaian. 1076. urtetik aurrera agintari kristauen artean nagusia bihurturik, taifa erresumen gaineko presio diplomatiko eta mehatxu militarra erabili zituen etekin ekonomikoa eta erresumako lurraldeen aurrerakada lortzeko. Parien politikari heldu zion arren, bere kokapen estrategikoa baliatuz Al-Andaluseko taifen kontura bere erreinua zabaltzeari ekin zion. Erresuma musulmanen gaineko presioaren *crescendo*ari (De Ayala, 2013: 502) buru eman ziona 1085eko Toledoko konkista izan zen. Honek eragin sakona izan zuen mugaren bi aldeetan. Lehenik eta behin, Al-Andaluseko hiri garrantzitsuenetakoa eta kontrolatzen zuen zonalde guztia kristauen eskuetan erortzeak andalustar gizartean eragin handia izan zuen, zatiketa nagusi zen taifa erresumen aurkako kolpe latza izan zen heinean. Beste alde batetik, Toledo bisigodoen erresuma zaharraren hiriburua izanik, konkistak Alfonso VI.ari bere burua errege bisigodoen jarraitzaile bezala aurkezteko aukera eman zion, erresuma bisigodoaren berreraikuntzaren ideologiari helduta. Ildo berean, musulmanek konkistatutako espazioen berreskurapena erakustea ahalbidetu zion, tokiko biztanleria musulmanen etorretatik 350 urte igarota botere berriarekin identifikatzen ez bazen ere (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 329, 331).

Alfonso VI.ak segituan (1086) Zaragoza setiatzeari ekin zion, konkistatzeko helburuarekin (De Ayala, 2013: 508; Guichard, 2015: 181).

Almorabideen behin betiko etorreratik aurrera (1090), errege leondarrak parien politikari heldu nahi izan bazion ere, haren gehiegikerien aurrean taifetako erregeek almorabideen babesa eskatzeko aukera izan zuten. Gainera, azken hauen politika erasokorrek ez zuten epe-luzeko pakturik egitea ahalbidetu. Ondorioz, Alfonso VI.aren erregealdiaren azken urteetako ahalegin militarra Al-Andalusen erasora baino gehiago, honengandiko defentsara bideratu zen (De Ayala, 2013: 508-511). Aurreko atalean aipatu bezala, A. García de la Borbollak (2001: 128) 1085 eta 1098 arteko erasoen testuinguruan kokatzen du jatorrizko *Vitaren* idazkera. 1114-1115. urteetara arte luzatu zen garaipen esanguratsuen aldiaren ostean, haien eraginkortasuna ezbaian geratu zen kristauen aurkako zenbait porrot militarren ondorioz. Almorabiden kaliferriaren desagerpenak eragindako zatiketa politikoko garaiak konkista kristauen aurrerakada ahalbidetu zuen, urte berean egindako Almeriako konkista esanguratsuen delarik (1147). Almohadeek 1148an bateratze politikoko prozesua hasi zuten, baina nahiko geldoa izan zen (1148-1172) eta almorabideek galdutako lurralde asko ezin izan zituzten berreskuratu. Beraz, almorabideek kontrolatutakoa baino espazio txikiagoa gobernatu zuten (Guichard, 2015: 205-6, 253).

Momentu batzuetan kalifa almorabide eta almohadeen ahalmena erakusten duten porrotak izan baziren ere, XII. mendean zehar gerrari lotutako aristokraziaren ahaleginean eta konkista legitimatzen zuen diskurtsoaren garapenean oinarritutako aurrerakada oso esanguratsua izan zen, eta 1200. urterako gaur egungo Extremadurako iparraldea, Mantxako zati handi bat, Ebroko arroa eta Iberiar mendikatearen zati handi bat kristauen eskuetan zegoen (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 444). Finean, feudalismoaren finkapenean ezinbestekoak izan ziren Al-Andalusen kontura eskuratutako lurak, hauen banaketa aristokraziaren fideltasunaren oinarria baitzen.

Beste aldetik, beharrezkoa da jarduera hauek legitimatzeko erregeek mantendu zuten Elizarekiko hurbiltasunari eta garatutako diskurtsoari heltzea. Mendebaldeko kristauteria osoan bezala, Eliza transformatzea helburu zuten joera erreformistak Gaztela-Leongo erresumara iritsi ziren. Eta erregeek eraldaketa hauek babestu zituzten,

honen adibide argia 1055ko Coyanzako Kontzilioa delarik. Alfonso VI.aren garaian joera are argiagoa da (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 326, 333). Cluny ordenarekiko hurbiltasuna, erritu mozarabiarretik erromatarrerako aldaketa eta eliz-erakunde garrantzitsuenen patronatua honen adierazleak dira. Izan ere, Siloseko monastegia adibide argia da: azaldu den moduan, monastegiaren hazkundearen arrazoi nagusietakoa parietatik eta lurraldeen konkistatik lortutako baliabideekin ordaindutako errege-dohaintzak izan ziren.

Alfonso VI.ak, finean, Erreformaren “instrumentalizazioa” egin zuen bere boterea sendotzeko, “enperadore hispaniar” bezala aurrera eramandako politikaren baitan (Dorronzoro, 2012: 28). Horren harira, Carlos de Ayalak “*cruzadismo peninsular*”-aren bezperako gertakari bezala interpretatzen ditu aipatutako adierazleak. Haren ustez “*hacer patente la sacralidad de la empresa reconquistadora era objetivo prioritario del monarca leonés*” (De Ayala, 2013: 512) eta zalantzarik gabe lotzen ditu Alfonso VI.aren garaiko ekintza militarrik Penintsulan eragin handia izan zuen gurutzadaren ideologiarekin (De Ayala, 2013: 524). XII. mendearen hasieratik bisigodoen erresuma berrezartzeko ideia eta gurutzadaren ideologiaren arteko sinbiosia gauzatu zen, zenbait kasutan gatazkatsua. Gregorioren Erreformaren eta gurutzadaren ideologiaren arteko lotura estua zen, eta ideia erreformatzaileak zabaltzen ziren heinean, gurutzadaren ideologia ere hedatu zen; ondorioz, erresuma kristauen zabalkundean ikuspegi horrek eragina izan zuelako zantzu argiak daude. Lehenengo Gurutzadatik aurrera eragin hori gero eta handiagoa izan zen, eta 1147. urtean aipatutako Almeriaren konkista gurutzada moduan planteatu zuen Alfonso VII.ak, haren burua kristauteriaren buru bezala aurkeztuz, erresumako apezpikuen babesarekin (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 448-9)<sup>6</sup>.

Atal honen helburua ez da *Vita*-ren eta bisigodoen erresumaren berrezarpenaren ideiarekin edota gurutzadaren ideologiaren arteko lotura zuzena ezartzea, baizik eta garaiko erregeen diskurtso eta politikekin harremanetan jartzea haren edukia modu egokian interpretatu ahal izateko, Siloseko monastegiak, jaun feudala eta erreinuko eragile politikoetako bat zen heinean, prozesu hauetan guztietan parte hartu baitzuen. Ez

---

<sup>6</sup> Almeriako “gurutzada” eta Alfonso VII.aren jarrera Aita Santuaren eta errege kristauen arteko tirabiren adierazle argia da.

dugu ahaztu behar errege-dohaintzetan azaleratzen den monastegiko abadeen eta errege-erreginen arteko kidetasuna. Hala ere, helburuen atalean esan den moduan, *Vita* monjeen komunitateari eta inguruko populazioari zuzendutako lana da batik bat, eta honen helburu nagusia santuaren kultura finkatu eta zabaltzea izan zen, lehenengo eta bigarren liburuen kasuan bederen, erregearen goraiamena eta musulmanekiko aurkakotasuna bigarren mailakoak direlarik. Beste alde batetik, testuingurua begiratuta, argi dago lehenengo pasarteetan hagiografoek eta azkenengoen bizi izan zuten egoera soziopolitikoaren arteko aldea handia izan zela. Honek bere garrantzia dauka hagiografiaren barneko ezberdintasunak interpretatzerakoan, hurrengo atalean ikusiko den moduan.

### 3. MUSULMANAREN IRUDIA *VITA*-N ZEHAR

Behin hagiografiaren ezaugarriak azalduta eta idatzia izan zen testuingurua aztertuta, *Vita*-n musulmanen inguruan ematen den irudia zehaztasunez analizatzea izango da atal honen xedea. Horretarako musulmanak aipatuak agertzen diren pasarteetan ezaugarriak aztertuko dira, arreta bi elementutan jarrita: pasarte horien testuingurua eta erabilitako hiztegia.

Analisia ahalik eta zehaztasun handienaz egin ahal izateko *Vita*-ren testua eskaneatu, textfile (.txt) formatura tranformatu eta Lawrence Anthony irakasleak sortutako *AntConc* software librea erabiliz prozesatu da<sup>7</sup>. Software honek testuko hitz guztiak prozesatu eta bilatzeko eginkizuna modu argi eta sistematikoan egitea ahalbidetzen du. Konkordantzien sistemari esker dokumentu handietan errepikatzen diren hitz eta sintagmak aurkitzen ahal dira, eta hauen testuinguruaren inguruko informazioa biltzea nabarmen errazten du. Softwarea bereziki baliagarria izan da lexikoaren analisiaren atalean, baina era berean aipamenean testuinguruak jorratzen dituen atalaren oinarria izan da musulmanen aipamen guztiak topatzea ahalbidetu duelako.

---

<sup>7</sup> <https://www.laurenceanthony.net/software/antconc/>. Azken ikustaldia: 2021/05/17.

## Aipamen kopurua eta testuingurua

Gaingiroki, *Vitan* bi mirari mota daude: taumaturgikoak eta gatibuen askapenak. Praktikotasun arrazoiengatik ez bata eta ez bestean sartzen ez diren mirariak “beste batzuk” kategorian sartu dira. Mirari gehienak taumaturgikoak dira, gatibuen askapenenak gutxiengoa direlarik: 138 pasartetatik (Domingoren bizitzaren ingurukoak barne) gatibuen askapenak zortzi dira; hau da, %5,8. Zalantzarik gabe, *Vita*-n agertzen den Santo Domingo ez da Gonzalo de Berceok XIII. mendean idatzitako hagiografian agertzen den gatibu kristauen askatzailea, baizik eta gaixoen sendatzailea oren gainetik. Era berean, musulmanen aipamenen kopurua ez da handia: 19 aldiz agertzen dira *Vita* osoan zehar, 14 pasarte ezberdinetan, hots, pasarte guztien %10,14n. Baina analisirako esanguratsua dena haien testuingurua da, eta ez haien kopurua. Izan ere, gutxi badira ere, aipamenak ez dira ausazkoak, baizik eta kasuen erdian baino gehiagotan (zortzitan) gatibuen askapenen pasarteetan agertzen dira. Gainerako mirarien artean lau taumaturgikoak dira<sup>8</sup>, eta bi “beste batzuk” kategoriakoak. Hona hemen musulmanen aipamen guztiak eta hauen testuinguruak biltzen dituen taula, lanaren ordenan (letra lodian, gatibuen askapenak):

Pasartea	Mirari mota	Testuingurua	Musulmanak izendatzeko modua
I, 5: 341-2	BB	Gartzea III.a Iruñeko erregearen ahalmen militarren goraiipamena.	gentem Agarenorum
<b>I, 12: 2-4</b>	<b>GA</b>	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa	Sarracenis
I, 16: 11-14	BB	“ <i>Divina revelatio</i> ”. Siloseko monastegiak preso dituen gatibu musulmanen ihesaldia.	Sarraceni
<b>Grimaldoren testuaren eta ondorengo autoreen arteko muga A. Lappinnen arabera (II, 5)</b>			
<b>II, 21: 2</b>	<b>GA</b>	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa.	Gente sarracenorum
<b>II, 25: 9, 53-79</b>	<b>GA</b>	Zaldun kristau baten harrapaketa musulmanen aurkako harrapakeria saio batean	Agarenos Gens Ysmahelitarum, Ysmahelitarum gens
<b>II, 26: 2-3 , 9-14</b>	<b>GA</b>	Gaztelako erregearen menpeko musulmanen aurkako harrapakeria saioa (erregeak gartzelaratuak zaldunak)	Gens Ysmahelitarum Castelli Ysmahelitarum Ysmahelite

<sup>8</sup> \*II, 34 pasartea bere ezaugarriengatik taumaturgiko bezala sailkatu da, baina berez fedegabekoa izateagatik Jainkoak itsutu duen gizon baten “sendatzea” da, hau da, fedearen bidea erakustea.



Pasartea	Mirari mota	Testuingurua	Musulmanak izendatzeko modua
II, 28: 1-3	T	Jatorri musulmaneko ume baten sendatzea. Musulmanen aurkako harrapaketa saioa.	Gentem Ysmahelitarum Sarracenorum
II, 30: 2	T	Musulmanek eraikitako kastroaren aipamena.	Ysmahelitica gente
II, 34: 11-12	T	“Itsu” baten sendatzea*. Gaizkile talde batek artzain baten ahuntzak saltzen ditu musulmanen hiri batean.	Civitatem Ysmahelitarum
<b>Grimaldoren testuaren eta ondorengo autoreen arteko muga V. Valcárcelen (II, 39) eta A. García de la Borbollaren (II, 40) arabera</b>			
<b>Lappinek 1090. urtetik aurrera kokatzen ditu hurrengo pasarteak</b>			
II, 42: 1-4	T	Alfonso VI.ak Granadako musulmanen aurkako gerra prestazen du.	gentem Hysmahelitarum
<b>XII. mendearen azken urteetan idatzitako pasarteak -azkenengo 52-ak- A. García de la Borbollaren arabera</b>			
III, 9: 1	GA	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa	Sarracenis
III, 10: 2	GA	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa	Sarracenis
III, 20: 1-3, 3-4	GA	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa	Sarracenis Principis Hysmahelitarum
III, 36: 9	GA	Musulmanen ezusteko eraso eta harrapaketa	Agareni

### 1. Taula: Musulmanen aipamen guztiak eta hauen testuinguruak biltzen dituen taula.

Mirari moten siglak: Gatibuen askapena (GA), taumaturgikoa (T) eta beste batzuk (BB). A. Lappinek, V. Valcárcelek eta A. García de la Borbollak Grimaldo eta beste hagiografoen artean proposatzen duten muga eta emandako erreferentzia kronologiko batzuk markatu dira.

Gatibuen askapenak kontatzen dituzten pasarteetan nolakotasunak eta hauek obran duten garrantzia aipatzekoak direla esateko zenbait arrazoi daude. Lehenik eta behin, mirarien narrazioa hasi eta berehala agertzen da gaia, laugarren mirarian, Domingo bizirik dagoela. I, 12 pasarteetan Domingo izeneko gizon baten gatibualdi luzea eta haren askapena kontatzen ditu Grimaldok, xehetasun handiz<sup>9</sup>. Kontakizun honen xehetasun maila gainerako gatibuen askapenen mirarrietan mantenduko da oro har; izan ere, hagiografia osoan zehar luzeenak dira hauek (Valcárcel, 1982: 104). Bigarren askapena (I, 21) Domingoren heriotzaren ostean agertzen da, elizaren sagarapenaren urtean (1088). 99 lerroko pasarte luzea da<sup>10</sup>, zeinetan Medinacelin preso dagoen Servando

<sup>9</sup> Aurreko hiru kapituluek 30-40 lerro inguru hartzen dituzte, eta I, 12-ak, aldiz, 62 hartzen ditu.

<sup>10</sup> Aurreko eta atzeko mirari taumaturgikoek zortzi eta hamahiru lerro dituzte.

izeneko gizon baten askapena kontatzen baita. Oso pasarte garrantzitsua da bi arrazoirengatik: bata, 1088ko elizaren kotsagrazioari buru ematen dion miraria delako (Valcárcel, 1982: 104); beste aldetik, Santo Domingoren kultuaren sinbolo bereizgarrietako bat aurkezten duelako: kateak edo girgiluak. Santuak berak apurtutako kateak bere hilobira eramateko eskatzen dio Servandori, III. liburuan errepikatuko den (III, 9) ohitura bati hasiera emanez. Hau da, episodio honek Domingoren kultu eta sinboloak gatibuen askapenarekin lotzeko joerari bidea irekitzen dio, hori lana idatzi zen momentuan bere funtzio nagusia ez bazen ere. Hau da, hain zuzen, Gonzalo de Berceo eta Pedro Marinen XIII. mendeko hagiografietan arrakasta izango duen sinboloaren eta santuaren funtzioaren abiapuntua. Gatibuen pasarteek, beraz, kopuruari erreparatzen diogunean agerikoa dena baino garrantzi handiagoa dute.

Hurrengo bietan (II, 25 eta 26) Domingok bi zaldun askatzen ditu gatibutasunetik, baina pasarteetan testuingurua oso ezberdina da. Lehenengoan Pedro izeneko zalduna, “*non infime nobilitatis*” sintagmarekin deskribatzen duena, Aledoko gazteluan dauden musulmanen aurkako harrapakaria saioa antolatzen du, baina garaituak izaten dira eta musulmanek haien artean banatzen dituzte harrapatutako kristauak. Pedro zaldun (“*miles*”) baten eskuetan geratzen da, putzu sakon batean preso. Pasarte honen garrantzia Grimaldok *dies Veneriseko* ospakizun erlijiosoaren inguruan ematen duen deskribapenean datza, autoreak Islamaren inguruko ikuspuntua argien islatzen duen episodiora delako. Autorearen narrazioetik aldentzen da lerro batzuetan zehar musulmanen erlijioari buruzko burutazioak txertatzeko, eta segituan narrazioa modu honetan itzultzen da: “*Sed omissis omnibus inutilibus, ad ordinem redeamus*” (II, 25: 78-9). Bigarrenak, aldiz, mugako egoeraren inguruko informazio aberatsa ematen digu, bai gertakizunaren eta baita autoreak honekiko agertzen duen jarreraren ikuspuntutik. Kasu honetan, zaldunak gartzelaratzen dituztenak ez dira musulmanak, baizik eta Alfonso VI.a erregeak berak. Hitako *castrumean* bizi diren zaldun batzuek Guadalajarakoan zeuden musulmanak erasotzen dituzte. Baina hauek Alfonsoren mendeko zintzoak zirelarik (“*tributis ac vectigalibus seu omnibus aliis reditionibus servientes*”), zaldunek ez zuten eraso egiteko eskubiderik. Grimaldok gogor kritikatu ditu zaldun horien ekintzak, lotsagarriak bezala definituz (“*flagitii*”). Grimaldok leondar erregearekin bat egiten du mendeko zintzoak defendatu eta

asaldatzaileak suntsitu behar direla adieraziz (II, 26: 23-4). Hala ere, Santo Domingok taldeko zaldun bat gartzelatik askatzen du bere fedea saritzeko asmoz. Pasarte honek modu argian azaleratzen du mugako lurraldeetako fenomeno oso orokorra: tokiko komunitateek erregearen edo bestelako agintarien baimenik gabe antolatutako musulmanen aurkako lapurreta espedizioak (García Fitz, 2001: 178).

Azkenengo lau askapenak, III. liburukoak, deskribatutakoak baino motzagoak dira, eta ez dute hainbeste informaziorik ematen. Hala ere, lanak musulmanen eta gatibutasunaren inguruan ematen duen irudia berreraikitze oso baliagarriak dira, lexikoaren inguruko atalean ikusiko den moduan. Guztietan ezustean harrapatzen dituzten gizonak dira Domingok askatzen dituenak, zaldun gehiagorik agertzen ez delarik. Gizon hauen inguruan ematen den informazio bakarra haien bizilekua eta, gazteen kasuetan, haien adin-tartea (III, 9 eta 10). Nabarmentzekoa da III. liburuan musulmanak gatibuen askapenen pasarteetan besterik ez direla aipatuak agertzen. Hori adierazgarria da lanean zehar musulmanaren irudia aldatzen den modua aztertzeo, hurrengo atalean erakutsiko denez.

Gainerako aipamenen testuinguruak ez dira baztertzeko modukoak, aurrekoak bezala mugako dinamikaren eta musulmanekiko jarreraren inguruko informazioa ematen dutelako. Lehenengo liburuko bostgarren pasarteetan (*De conversatione et constantia illius*), Gartztea III.a Iruñeko erregearen ahalmen militarren deskribapenarekin batera aipatzen ditu Grimaldok: “(...) *frequentes et nobiles ac memorabiles ipsius victoriae super spurcissimam gentem Agarenorum facte et insuper restitutio Calagurritane civitatis* (...)” (I, 5: 341-2). Musulman “zakarren” aurkako gaitasun militarra, beraz, goraiatzeko moduko bereizgarria da, deskribatzen ari den pertsona santuaren aurkaria denean ere<sup>11</sup>. Aipatzekoa da, gainera, “*restitutio*” edo musulmanek konkistatutako lurraldeetan berrezartzearen ideia agertzen dela. Hurrengoak (I, 16) Siloseko monastegiko gertakizun baten berri ematen digu. Monastegian preso zeuden musulman batzuen ihesaldiak komunitatea atsekabetzen du: “(...) *de tam maximo dampno quod contigerat monasterio omnibus contristatis*” (I, 16: 22-3). Baina Jainkoak bisio baten bidez erakusten dio haien ezkutalekua gizon santuari, eta hurrengo egunean monastegira

---

<sup>11</sup> Izan ere, Gartzia, santuaren etsai bezala deskribatua izateaz gain, deabruaren papera ere hartzen du Valcárcelen arabera (1982, 115. orr.).

itzularazten ditu. Pasarte honek argi eta garbi uzten du monastegia, jaun feudala zen heinean, zuzeneko onurak lortzen zituela musulmanen aurkako ekintza militarrek babestearen truke, kasu honetan esklabuak.

II, 28-an, “askotan gertatzen den bezala” (*“ut sepissime fit”*), kristauek musulmanak erasotzen dituzte eta gerrako harrapakinarekin batera ume bat hartzen dute. Umea esleitzen zaion gizonak, “gizon ona izango zelako zantzuak ikusirik” (II, 28: 6-7), zaindu, izena aldatu eta bataiatzen du. II, 30ean San Esteban de Gormaz “Ismaeldarrek” eraikitako kastroa aipatzen da, informazio gehiagorik ematen ez duela. Bigarren liburuarekin jarraituz, 34. pasartean mugako dinamiken inguruko informazio aberatsagoa ematen da. Esteban izeneko gizon batek, deabruak bultzaturik, gaizkile talde batekin elkartu eta abeltzain bati ahuntzak lapurtzen dizkie, gero “Ismaeldarren hiri batean” hauek saltzeko. Azkenengoan (II, 42), Alfonso VI.a Granadaren aurkako gerra prestatzen ari dela adierazten du autoreak.

Pasarte hauek guztiak, zeharka izanik ere, hagiografoek ematen duten musulmanen irudia berreraikitzea ahalbidetzen dute, eta mugako dinamikaren baitan eratzen diren haiekiko harremanak ezagutzeko gakoak ematen dizkigute. Gehien errepikatzen den eszenatokia bai kristauen eta baita musulmanen harrapakeria saioak edo ezusteko erasoak dira (zazpi pasarte). Gartzia III.aren ahalmen militarren goraiamena eta Alfonso VI.aren gerrarako prestakuntzaren aipamena kontuan hartzen baditugu, hamalau pasartetatik bederatzitan agertzen dira enfrentamendu edo erasoen testuinguruetan aipatuak<sup>12</sup>. Hau da, obran zehar musulmanekiko aurkakotasuna da nagusi, paktu eta akordioak baino gehiago.

Ezin daiteke ahatz aurreko mendeetan egitura politikoen egonkortzea bultzatu zuen egonkortasun erlatiboari XI. mendearen azken hamarkadetan amaiera eman zitzaiola konkista kristauen aurrerakadarekin. Pierre Touberten arabera, honen ondorioz mugaren egitura eta funtzioa aldatu zen: 1060ko hamarkadatik aurrera gerrak kolonizazioa bultzatu zuen, eta aldi berean kolonizazioak bi aldeetatik gerra sustatu zuen, almorabideen eta almohadeen etorrerarekin berrindartutako agintari musulmanen

---

<sup>12</sup> Kontatzerakoan Alfonso VI.ak zaldun kristau batzuk atxilotzen dituen pasartea (II, 26) kontuan hartua izan da, baina berez kontrakoaren adibidea ere izan daiteke.

erresistentzia gogorra izan zelarik (Toubert, 2016: 69-73). Testuinguruan azalduenez, Alfonso VI.aren garaian konkisten politikarako aldaketa bistakoa da, Toledoko konkista eta Zaragozaren setioa adibide argiak direla. Hagiografia honen lehenengo zatia, beraz, konkista militar kristauen bultzada erabakigarriaren testuinguru honetan idatzi zen, eta I eta II. liburuek XI. mendearen amaierako eta XII. mendearen hasierako mugako dinamikak islatzen dituzte; ondorioz, musulmanen irudia leondar errege eta eliteen ideologiarekin bat dator. Hauetan islatzen dena ez da XII. mendearen bigarren erdiko edo XIII. mendeko hegemonia kristau eztabaidaezinen testuingurua, baizik eta trantsizio momentu bat, zeinetan errege-erreginak parien politikatik konkistako politika batera aldatzen ari baitziren haien estrategia (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 344). Ondorioz II, 26 pasartean gertatzen dena<sup>13</sup> ez da harritzekoa, oraindik ere “orekako mugaren” ezaugarriak aurki ditzakegulako, zeinetan itunpeko populaketa modu originalak garatu baitziren (Toubert, 2016: 71). Arazoak ematen ez dituzten bitartean, erregeak ez du haren mendeko musulmanekin arazorik, eta zaldun kristauen aurrean defendatzen ditu.

III. liburuko lau pasarteak, aldiz, XII. mendearen bigarren erdian idatzita daudela onartzen badugu<sup>14</sup>, konkisten aurrerakada areagotzen ari zen momentuan kokatu behar ditugu. Testuinguru-aldaketak musulmanen inguruan ematen den irudian bere isla badauka. I-II liburuetan ez bezala, III. liburuan agertzen diren musulmanak testuinguru bakarrean agertzen dira: gatibuen askapenen pasarteetan. Salbuespenik gabe, pasarte guztietan bat-batean erasotzen duten etsai arriskutsu bezala agertzen dira. Honen ondorioz, musulmanen irudi askoz homogeenagoa transmititzen dute lau pasarteek, eta gatibutasunarekin zuzenean lotzen dute. Hurrengo atalean lexikoak musulmanaren irudiaren homogeneizazioari zein modutan laguntzen dion aztertzen da.

Bestalde, gatibuen askapenetako zortzi pasarteek garaiko gizartearen beldur nagusietako baten isla dira. Konkistek aurrera joan ahala eta enfrentamenduen ugaritzearekin batera, gatibutasunak ekarritako bakardade eta bebesgabetasunari izandako beldurra ere areagotuko zen (Cantera, 2014: 372). Pertsona arruntentzat

---

<sup>13</sup> Alfonso VI.ak menpeko musulmanak erasotzen dituzten zaldunak gartzelaratzen dituen pasartea da.

<sup>14</sup> A. García de la Borbolla (2001, 129. orr.) eta V. Valcárcelen (1982, 36-9 eta 77. orr.) ondorioei jarraituta.

“askatasunaren prezioa”, handiki musulmanen diru-iturri garrantzitsu bat (García de la Borbolla, 2001: 138), ordaintzea oso zaila izango zen, eta askatasuna lortuta ere, urteetako gatibualdiaren ostean jatorrizko komunitatera berregokitzerakoan ikara sentituko zuten (Cantera, 2014: 372). XI-XII. mendeetako Domingo santua taumaturgia mirariak egiten dituen santua da batik bat, baina hagiografian zehar aurki ditzakegun gatibuen askapenek, santuari funtzio konkretuagoa emanez haren izaera aberasteaz gain, mugako lurralde batean bizi den gizartearen behar sozial bati erantzuna ematen diote (Valcarcel, 1982: 104).

### **Hiztegiaren analisia**

Terminologiaren analisiak aurreko atalean ikusitakoa zehaztasun handiagoaz analizatzea ahalbidetuko du. Honen helburua musulmanen inguruan transmititzen den irudiaren ezaugarriak identifikatzea izango da. Horretarako musulmanak aipatzen dituzten pasarteetako lexikoa izango da hizpide, haien garrantziarengatik gatibuen askapenen pasarteetan arreta jarriko delarik.

#### *Musulmanak izendatzeko terminoak*

Lehenik eta behin, musulmanak izendatzeko erabiltzen diren hiru terminoetan gelditzea beharrezkoa da: *Sarraceni*, *Agareni* eta *Ysmaheliti*. Obran zehar gehien erabiltzen dena *Ysmaheliti* da (bederatzi aldiz), bigarrena *Sarraceni* (zazpi aldiz) eta azkena *Agareni* (hirutan). Erdi Aroko idazle kristauak ez zuten “musulman” izendapena erabiltzen, baizik eta “arabiarrak” edo “sarrazenoak” bezalako termino etnikoak. “Ismaeldar” eta “agartar” izendapenek, aldiz, Genesiari egiten diote erreferentzia (Tolan, 2002: 15). Isidoro Sevillakoak Etimologietan adierazi bezala, termino hauen arabera arabiarrak Ismaelen eta Abrahamen ohaidea zen haren ama Agarren ondorengoak lirateke (*Etymologiae*, IX, 2. 6). “Sarrazeno” terminoak, ordea, Sara Abrahamen legezko emaztearen ondorengoak direla adierazten du, eta talde etnikoaren kideek haien buruari emandako izena litzateke (*Etymologiae*, IX, 2. 57). Isidorok bezala, Juan Damaskokoak “sarrazeno” terminoa Sararekin lotu zuen, baina azken honek musulmanen inguruko irudi negatiboa emateko erabili zuen, grekerazko Bibliako

esaldi batean oinarritutako etimologia proposatuz<sup>15</sup>. *Agareni* eta *Sarraceni* terminoak ez dira Kordobako Eulogio eta Alvaroren testu polemikoetan agertzen (Biosca I Blas, 2005: 5-7), baina bai, aldiz, mende bereko Albeldako Kronika asturiarrean. Honetan Isidoro Sevillakoaren Etimologietako informazio berdina ematen da, baina autoreak Ismaeldar eta agartar izendapenen erabilera gomendatzen du, “fede gaiztoan” haien buruari emandako izenaren aurrean<sup>16</sup>. Ustezko etimologia honen zabalpenak ez zion terminoaren erabilpenari kalterik egin; izan ere, “sarrazeno” musulmanak izendatzeko terminorik erabiliena izan zen Erdi Aro osoan zehar (Barkai, 1984: 34). *Patrologia Latina* datu baseak Barkaik adierazitakoa baieztatzen du: “sarracen\*”-ek 1968 emaitza (317 lanetan) ematen ditu, “ismaelit\*”-ek 426 (202 lanetan) eta “agaren\*”-ek 358 (167 lanetan)<sup>17</sup>. *Vita*-n, ordea, “Ismaeldar” da izendapenik erabiliena, eta ez “sarrazeno”.

Valcárcel eta García de la Borbollak markatutako muga kontuan hartzen badugu, hots, II. liburuko 39. pasartea Valcárcelen arabera eta 40.-a García de la Borbollaren arabera, Grimaldok *Ysmaheliti* erabiltzeko joera zuela esan daiteke (7); atzetik *Sarraceni* (4) eta *Agareni* (3). Testuinguruari dagokionez, ez du ematen pasarte motaren araberrako erabilera egiten denik, eta dirudienez bata eta bestea bereizi gabe erabiltzen dituzte autoreek. Baliteke analisi sakonago batek izendapenen erabileraren arteko ezberdintasunak aditzera ematea.

### *Musulmanekin batera agertzen diren izenondoak*

Kasu batzuetan musulmanak izendatzeko erabiltzen den terminoa izenondo edo sintagma batekin agertzen da: I, 5; II, 21; II, 25 eta II, 42 pasartean kasua da, eta kasu guztietan kutsu negatiboko izenondo eta sintagmak dira. *Spurcissimus* (oso zakarra) izenondoa bitan agertzen da (I, 5; II, 25), eta *barbara gens* (barbaroak) (II, 21), *atragens* (doilorrak) (II, 25) eta *turpissima gens* (oso nazkagarriak) (II, 42), aldiz, bakarrean agertzen dira. Nabarmentzekoa da bost izenondo hauetatik bi II, 25 pasartean agertzen

---

<sup>15</sup> ἕκ της Σαῖρας κενούς: “Sararen ondorioz ezer ez dutenak” (περὶ ἀῖρέσεων, 1. Biosca I Blas, 2005: 5-6).

<sup>16</sup> Alb. XVI, 1: *Sarraceni perberse se putant esse ex Sarra; verius Agarenia ab Agara et Smaelite ab Smael filio abraam et Agar*. J. L. Moralejok ez zuen “perberse” fede gaiztoan/maltzurkeriaz bezala itzuli, baizik eta “erróneamente” bezala.

<sup>17</sup> Azken ikustaldia: 2021/05/15.

direla, musulmanen erlijioa kritikatzeko duen paragrafoan, alegia. Terminoen konnotazioa zehazteko lagungarria da obran zehar zein beste testuingurutan erabiltzen diren ikustea. *Atra* eta *barbara* musulmanekin batera bakarrik agertzen dira obra osoan zehar. *Spurcissimus* eta *turpissimus*-en erabilerak, aldiz, adierazgarriak dira. *Spurcissimus*, musulmanekin batera bi alditan agertzeaz gain, San Millanek garaitutako deabruak deskribatzeko ere erabiltzen da I, 4 pasartean (“*contra insidias spurcissimorum demonum pugnavit*”). *Turpissima* I, 5 pasartean Kristoren heriotza deskribatzeko erabilitako hitza da: “*Dominus Iesus, (...) non solum turpi morti (omnis enim mors turpis) se tradidit, sed etiam, quod est turpius, turpissima morte crucis (morte enim crucis nil turpius) se occidi pertulit*”. II, 24-ean deabru batek emakume baten ahoa estaltzen du “zapi nazkagarri” batekin (“*turpissimo pitaciolo*”). II, 27-an Momalega izeneko neska deabrutzen duten hamabost demonioen izenak deskribatzen ditu hitz horrek (“*nomina sua turpissima*”).

Bi kasutan zentzu positiboa duten hitzak erabiltzen dira: *devotos subditos* (II, 26) eta *spem future bone indolis* (II, 28). Hala ere, esan behar da oso testuinguru konkretuetan erabiltzen direla: *devotos subditosek* Alfonso VI.aren mendeko musulmanei egiten die erreferentzia, eta *spem future bone indolis* kristauak harrapakaria saio batean harrapatu eta bataiatzen duten ume bati. Gainerako pasarteetan izendapenaren bidez besterik ez zaie erreferentzia egiten.

Sarreran aurreratu bezala, A. Lappinen ustez lexikoaren erabileraren eta musulmanak agertzen diren testuinguruen bitartez haien inguruko irudi “oso orekatua” ematen dute hagiografoek<sup>18</sup> (Lappin, 2002: 188). Alabaina, musulmanak irudikatze modua oro har negatiboa dela esateko zenbait arrazoi daude. Aipamenen testuinguruen atalean aztertua izan den moduan, oro har enfrentamenduko testuinguruetan agertzen dira aipatuak, eta kategoria honetatik kanpo geratzen direnak ez dira halabeharrez positiboak: II, 34-ean Estebanek, deabruak bultzatuta, abeltzain bati ahuntzak lapurtzen dizkio eta musulmanen hiri batean saltzen ditu, hagiografoak gaitzesten duen ekintza. Bestalde, ezin daiteke aipatu gabe utzi II, 25-a, autoreak Islamaren inguruan duen ikuspegia modu zuzenean ezagutarazten duen episodio bakarra dela obra osoan

---

<sup>18</sup> “Given the limitations of time and place, the view that the *Vita Dominici* offers is remarkably balanced” (Lappin 2002, 188. orr.).



musulmanen aurkako hizkerarik bortitzena erabiltzen duena. Grimaldoren hitzetan, lotsagabeko (*“soluta a iugo omnis pudicicie”*) musulmanak, fedegabeko paganoak direnak (*“infidelis pagani”*), oker eginez, Venus emagalduari ostirala kontsakratu zioten, eta astero kultu gorrotagarria (*“execrabili cultura”*) aurrera eramaten dute haien profeta faltsuek (*“pseudoprophete eorum”*) emandako lege kaltegarri eta gaitzesgarriak agintzen duen moduan (II, 25: 68-77). Aurreko atalean adierazi den bezala, deigarria da autorea narraziotik aldentzen den modua: sentimenduei jarraituta gatibuaren askapenaren narrazioa alde batera uzten du musulmanen erlijioarekiko mesprezua adierazteko.

Musulmanak pagano izendatu zituzten lehenengoak Islamaren zabalkunde eta goraldia ikusi zituzten Ekialdeko kristauak izan ziren eta joera bera dokumentatzen da Kordobako martirien mugimenduaren testigantzetan. Al-Andalusen menpeko lurraldeen konkisten eta Gurutzadetako kronikariek ideia barneratu eta musulmanen izendapenekin parekatu zuten kontzeptua (Monteira, 2013: 116); hala, XI-XII. mendeetan monoteistak zirela eta Mahoma haien profeta zela adierazi zuten autoreak oso gutxi izan ziren. Era berean, profeta faltsuaren ideia XI eta XII. mendeetako autore kristauen testu polemikoetan oso orokorra da (Tolan, 2002: 110, 148). Joerak Penintsulan tradizio luzea zuen, Leireko monastegiko Mahomaren bizitza horren adibidea delarik (Tolan, 2002: 91). Hala ere, *Vita*-ko pasarte honek ez du Islamaren ezagutza handirik adierazten<sup>19</sup>: profeta bat baino gehiago dagoela aditzera ematen du eta Venusen gurtzarekin lotzen du ostiraleko festa. Islamaren aurkako lehen testuak egin zituzten Ekialdeko autoreek Ka’ba-ko gurtza Venusen omenezko kultu aurreislamikoekin lotzen zuten (Tolan, 2002: 106). Baieztapen honen eragina nabarmena izan zen Erdi Aro osoan zehar, honen oihartzuna George Bacon frantziskotarraren XIII. mendeko lanetan ere dagoela (Tolan, 2002: 226). Kasu honetan, halako adierazpenak García de la Borbollak jatorrizko *Vita*-ren sorkuntzarekin lotzen dituen 1085 eta 1098 arteko almorabideen erasoei emandako erantzun bezala interpreta ditzakegu (García de la Borbolla, 2001: 128-9).

Beste alde batetik, ondorengo orrialdeetan ikusiko den moduan, gatibutasunaz ematen den ikuspegia musulmanen irudi negatiboa azpimarratzeko erabiltzen da. Izan

---

<sup>19</sup> Kontuan hartu beharko litzateke lanaren helburua ez dela, inolaz ere, Islamaren aurkako argudiaketa teologikorik egitea.

ere, gatibutasunaren deskribapenak, musulmanek harrapatutako kristauen askapenen pasarteetan ematen diren heinean, aurretik aipatutako elementuak bezain garrantzitsuak dira hauen irudiaren sorkuntzan eta ezin ditzakegu analisisa egiterakoan alde batera utzi.

### *Musulmanen irudi negatiboa gatibutasunaren deskribapenetan*

Gatibuen zortzi askapenen pasarteetan ematen diren gatibutasun egoeraren deskribapenak oso adierazgarriak dira, lehenengo eta bigarren liburuetakoak batik bat. Lehenengo liburuko askapen bakarrean Grimaldok Domingo gatibuaren eta bere familiaren atsekabea deskribatzen ditu: “...*nimum contristati et non modica anxietate consternati, magna ui ingentis doloris in intolerabili tribulatione constituto condolebant et eum ab ea quantotius liberare cupiebant*” (I, 12: 10-13). Esaldi bakarrean haien sentimenduei erreferentzia egiten dieten hitz eta sintagma ugari erabiltzen ditu, gatibutasunak dakarren sufrimendua behin eta berriro azpimarratuz. II. liburuko askapenak parekoak dira: Servandoren (II, 21) sufrimenduak eta minak hiltzorian uzten dute (“*morti proximus*”) eta Pedro zaldunaren (II, 25) sufrimendua heriotza bera baino askoz ere okerragoa da (“*omnique dira mortem deteriozem*”).

Aipatutako hiru pasarteetan sufrimenduari erreferentzia zuzenak egiteaz gainera, gartzelaren iluntasuna, estutasuna, hezetasuna edota hotza deskribatzen dutenak agertzen dira. Domingoren zelda “*tenebrosi et continua nocte dampnati carceris*” bezala deskribatzen du Grimaldok (I, 12). Servando gartzela sakon batean zegoen ziega ilun eta hotzean sartzen dute (“*ceco ac luteo abditissimoque ergastulo imi atque omni luce carentis carceris erat retrusus*”) eta hain estua da espazioa non ezin baituen bere gorputza otoitz egiteko jarreran kokatu (“*quia corpus omne funditus artatum ergastuli angustia (...) orationi subdere non poterat*”) (II, 21). Orobat harrapakinaren banaketan Pedro zalduna egokitzen zaion musulmanak putzu sakon, ilun eta heze batean sartzen du (“*in altissima voragine lutulendi lacus eum demersit*”) bere etxean gartzelarik ez dagoelako (II, 25). Azkenik, Domingo santuaren sinboloetako bat bihurtuko diren girgiluak behin eta berriro aipatzen dira, III. liburuko askapenetan duten garrantzirik ez badute ere.

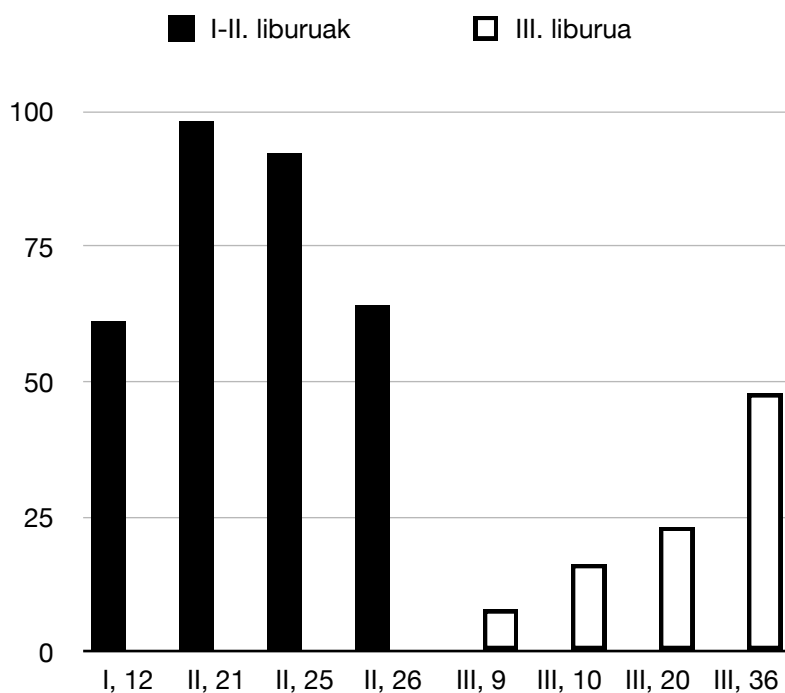
Oro har, gatibuen egoera tamalgarriaren deskribapenen helburu nagusia santuaren eginkizunaren onura nabarmentzea da. Hala ere, aldi berean, oso modu argian

azaleratzen dute etsaien krudeltasuna. Honen aurrean santua gatibutasunak eragindako bizi-larritasunaren berri duen mugako gizartearen babesle bezala agertzen da: hagiografiaren egileek fidelek espero zuten santuaren irudia sortzen zuten, haien itxaropen eta nahiak asetzeko asmoz (García de la Borbolla, 2002: 98).

Hitz eta izenondo hauek guztiak, ordea, ez dira erabiltzen Alfonso VI.aren aginduz gartzelaratzen dituzten zaldunen gatibualdia deskribatzerakoan. Aurrekoekin parekatu dezakegun bakarra “*artissime*” da, “oso estua”, zelda deskribatzeko erabilia. Beraz, musulmanen gartzelekin lotuta agertzen dira, eta ez edozeinekin. Halaber, Siloseko monastegiak dituen gatibu musulmanen ihesaldiaren pasarteari esker, argi geratzen da gatibutasunaz ematen den ikuspegia ez dela orokorra, baizik eta kristauen gatibualdiei dagokiela soilik. Monastegiko presoen egoeraz ez dago daturik. Esaten den bakarra zera da: zaindariaren arduragabekeriaren ondorioz gauez ihes egin eta kobazulo batean ezkutatu zirela. Are gehiago, oso adierazgarria da gertatzen den mirarian Jainkoak Domingori non dauden erakusten diola; hau da, Jainkoak gatibu kristauak sufrimenduarengandik ihes egiten laguntzen dituen bitartean, musulmanak sufrimendu berdinerara kondenatzen ditu. Laburbilduz, oso egoera zehatza deskribatzen da: musulmanen eskuetan erortzen diren kristauen gatibualdiak.

#### *Gatibuen askapenen arteko desberdintasunak lanean zehar*

Lehenengo eta bigarren liburuetako eta hirugarren liburuko askapenen arteko aldea nabarmena da. Luzeagoa den azkenengoaren salbuespenarekin (III, 36), gatibuen sufrimenduari eta zeldaren ezaugarriei egindako aipamenak badaude ere, ez dira hain luzeak ez eta adierazgarriak. III, 9 eta 10 pasarteak, mirari taumaturgiko gehienen ezaugarriekin bat eginez, oso motzak dira (ikus 2. grafikoa), eta gatibualdiari egindako erreferentziek zehaztasun gutxi ematen dituzte: biek gartzelan emandako denbora luzea gogora ekarri ostean (“*Ibique longo carceris et conpedum labore maceratus*” eta “*Illic vero duobus annis longa carceris maceratione fatigatus*”) haien askapenak kontatzen dituzte.



**2. Grafikoa: Gatibuen askapenen inguruko pasarteen luzera, lerroetan.**

Aurrekoekin alderatuta mantentzen den elementu bakarra girgiluak, eskuburdinak edota kateak (gatibuak lotzeko erabilitako edozein tresna) dira. III, 9-ak I, 21 pasartearen hasitako tradizioari jarraipena ematen dio askatutako gazteak santuaren hilobira haren girgiluetako bat eramaten duenean (6-7). Era berean, 10.ean girgiluek garrantzi handia dute narrazioan, Domingok egiten duen bakarra girgiluak apurtzea baita, askapenaren zehaztasun gehiagorik ez dagoela. Beste bietan (III, 20 eta 36) gatibuen egoeraren deskribapenean girgiluek eragindako sufrimendua da kontakizunen ardatza. 20.ean musulmanek Ximeno izeneko gizona eta beste gatibu bat zepo estu batean jartzen dituzte (*in cipo arctissimo*) eta biak girgilu beretara lotzen dituzte; halaber, askapenean hauen protagonismoa bistakoa da: Domingok zepoa irekitzen du eta gatibuek girgiluak apurtzen dituzte. III, 36 ezaugarri berdinak ditu: zepo batean jartzeaz gain, Avito eta Oliverio gatibuei girgiluak eta eskuburdinak jartzen dizkiete; askapenari dagokionez, zaindariak eskuburdinak jartzea ahazteari esker ihes egiten dute girgiluak eta zepoa ireki ostean.

García de la Borbolla eta Valcárcelen analisisien emaitzen arabera hirugarren liburuko pasarteak XII. mendearen azken hamarkadetan idatzi ziren (Valcárcel, 1982: 77; García de la Borbolla, 2001: 129). Hori kontuan hartuta, pasarteen arteko ezberdintasuna autorearen helburuak azal lezake. Arestian esan den moduan, XI.

mendeko egileak santuaren kultua finkatu eta zabaltzea zuen helburu. XI. mendearen bukaeran eta XII. mendean zehar monastegiaren hazkundera nabarmena izan zen, Domingo abadeak sortutako eta bere ondorengo Fortuniok mantendutako harreman-sistemak emaitzak izan zituelako. Alfonso VIII.aren erregealdira arte (1171), Gaztelako errege-erregina eta handikiek, 44 *villa* eta 21 eliza eman zizkioten monastegiari beste ondasun batzuen artean. Sistema feudalaren artikulazioan errege-erreginen eta monastegiaren arteko elkarlana oso emankorra izan zen: dohaintzen truke, monastegiak nekazari komunitateen kontrola eta hegoaldeko lurraldeen birpopulaketa bermatzen zituen eta abade santuaren mirarien bitartez gatibutasunak eragindako ikara arintzen zuen populazioaren artean (García, 1990: 42, 45). Ildo honetan, I. Martín Visok Erdialdeko Sistematik iparraldera dauden lurraldeen egoeraren inguruan ondorioztatutakoa kontuan izatea komeni da:

Los territorios al norte del Sistema Central constituyeron una frontera carente de linealidad –o, al menos, de una linealidad bien definida en el espacio– y ordenada desde instancias locales sin una relación directa con autoridad centralizada alguna. (...) Esa situación se expresa en el plano político en la ausencia de un control directo por parte de un poder central. En el caso de los reinos cristianos septentrionales tal carencia resulta evidente, pues únicamente se puede sostener una integración de algunos sectores, de forma temporal y sin ningún éxito sólido hasta mediados del siglo XI. (Martín Viso, 2005: 110).

Beraz, XI. mendearen erdialdetik aurrera Siloseko monastegia bezalako entitateek berebiziko garrantzia izan zuten botere hutsunea zegoen lurralde hauen artikulazioan, errege-erreginek sustatutako prozesuen konkista eta zabalkunde prozesuen baitan.

Monastegiaren egoera ekonomiko oparoaren erakusgarri dira XII. mendearen hasierako klaustroaren monumentalizazioa eta mende horren amaieran monjeen eguneroko bizitzarako eraikitako bigarren pisua, santuaren kultuaren zabalkundeak beheko galeriaren “santifikazioa” eta fidelen zirkulazio jarraitua eragin zituelako sortua. Kultuaren zabalkunde geografikoa ere aipagarria da: XII. mendearen bukaerarako Domingori sagaratutako elizen kontzentrazio handiena Cuenca eta Sigüenzako diozesietan zegoen, eta ez monastegiaren inguruko lurraldeetan (Boto, 2008: 38-41, 52). Beraz, XII. mendeko autorearentzat kultuaren finkapena ez zen jadanik lehentasuna izango.

Bestalde, konkista militarren aurrerakadarekin batera zabalduetako kultura izan zela esan behar da (Boto, 2008: 52), eta pentsatzekoa da gatibuen askatzaile funtzioak berriki konkistatutako lurraldeetako mugako populazioaren artean harrera ona izan zuela: XII. mendearen azken hamarkadetan Sigüenza eta 1176. urtean konkistatutako Cuencan Silosekoari sagaratutako elizen kontzentrazioak adierazten du hori. Honen arabera III. liburuko pasarteen ezaugarriei azalpena ematen ahal zaie: XII. mendeko azken hamarkadetan santuaren askatzaile alderdia jadanik ezaguna izango zen herritarren artean<sup>20</sup>, eta gatibuen egoeraren deskribapen zehatzak egin baino, eraginkorragoa izango zen elementu adierazgarrienei erreferentzia egitea; kasu honetan kateak eta girgiluak, ordurako santuarekin lotuta fidelen irudimenean. Honek bat egiten du XII. mendearen azken hamarkadetan eraikitako elizate monumentalaren ikonografiarekin, Nebreda abadeak 1590 baino lehen deskribatu zuena:

“un santo Domingo vestido de pontifical con los captivos a los pies y al otro lado tres figuras.

En el lado derecho del arco de la puerta un rey, y al otro lado una reyna, como fundadores de este monasterio” (Boto, 2008).

Mirari gehienak taumaturgikoak izan arren, Domingoren ikonografiak gatibuen askapenei erreferentzia egiten die, eta ez bere sendatzaile funtzioari. Mezu propagandistikoa bistakoa da: gerra santuarekiko konpromezua adieraziz, monastegiak Islamaren aurkako garaipenean laguntzen zuen (Boto, 2008: 46-7). Izan ere, Cuenca eta Sigüenzako diozesietan hari sagaratutako elizen kontzentrazio handiena izateak kultuaren zabalkundearen baldintzen inguruko informazioa eman lezake. 1179 eta 1185 artean idatzi zen Cuencako foruan (Pérez, 1996: 101) eta honen familiakoetan musulmanen aurkako ekintza militarren eta gatibuen inguruko arautzea oso esanguratsua da: testu hauek gerra eta gatibuen harrapaketa inguruan alderdi guztiak arautzen dituzte, musulmanei armak saltzen zituztenei ezarritako zigorretik, gatibu musulman eta kristauen arteko trukeen baldintzetara (Díaz, 2010: 285-288). Cuencako foruak mugako lurraldeetako zuzenbidean eragin handia izan zuen, batzuek “mugako” testuen eredu bihurtu zela diotelarik (Duñaiturria, 2014: 589). Hots, Santo Domingoren

---

<sup>20</sup> III, 10 pasarteak kultuaren finkapen eta zabalkundearen testigantza ematen du: Bellido gatibuak Domingori laguntza eskatzen dio zaldun kristau batek Domingo askatzaileaz gogoratzeko aholkatu ostean. Ez da kasu bakarra: III. liburuko gatibu guztiek, beste bi liburuetan ez bezala, santuaren mirariak “gogoratzen” dituzte (*reminiscor/recordor*).

kultuak berriki konkistatutako mugako lurraldeetan izan zuen arrakasta<sup>21</sup>, zeintzuetan lehenago edo beranduago (Alfonso VIII.aren garaian edo beranduago) Cuencakoaren eragina zuten foruak ezarri baitziren. Izan ere, Cuencakoa zen mugako baldintzetara hobekien egokitzen zen testua.

Mende oso bateko aldearekin, egileen helburua eta bizi zuten testuinguru soziopolitikoak ezberdina zen, eta baita ere Domingoren kultuaren ezaugarriak. Honetan gertatutako bilakaeraren ondorioz III. liburuko egile edo egileen narrazioetan gatibuen askatzaile funtzioari lotutako sinboloen finkapena neurri bateraino antzeman daiteke. 1236. urtean Gonzalo de Berceok “bere etxeko hormen artean” irudikatutako askatzaile gaitasunei bultzada eman zien *Vida del glorioso confesor Sancto Domingo de Silos* obran, hagiografoak almohadeen aurkako jarduera militarretan harrapatutako gatibuen askapenak azpimarratu baitzituen (Boto, 2008: 50). Argudiaketa honen ikuspegitik, *Vita*-ren azkenengo pasarteek santuaren alderdi hori ezagutarazteko baldintza ezinbestekoa erakusten dute: sinbolo eta formulen finkatzea eta estandarizazioa. III. liburuko askapenak oso antzekoak dira eta eskema berdina jarraitzen dute: harrapaketa - gatibuen egoeraren deskribapena - santuaren mirarien oroitzapena eta azkenik askapena, girgiluen apurketarekin. Eredu honen finkapenak beste ondorio bat dauka, bigarren atalean jadanik aipatua izan dena: musulmanen irudia aurreko liburuetan baino homogeneoagoa da. Esan bezala, III. liburuan musulmanak gatibuen askapenen pasarteetan besterik ez dira agertzen. Kasu honetan ez dago erregearen mendeko musulmanen defentsarik (II, 26) ez eta gatibu musulmanen aipamenik (I, 16). Musulman guztiak mehatxatzaileak eta arriskutsuak dira, ñabardurarik gabe. Etsai musulmanaren irudiaren homogeneizazioa ulertzeko, hemen adierazitakoaz gain, A. García de la Borbollaren hitzak kontuan izan behar ditugu:

Incontestablemente, se produce una asociación del santo a una función determinada dentro de una comunidad de fieles y mediante la cual se pone al servicio de la misma. Su imagen, definida por oposición al “terrible” enemigo musulmán, adquiere una identidad particular (García de la Borbolla, 2001: 142-3).

---

<sup>21</sup> Ildo berean, XIII. mendeko konkistekin kultuak zabalkunde hadia izan zuen Guadalquivir ibaiaren haranean eta mendilerro penibetikoan. Iparraldeko mesetan, ordea, Santo Domingo de Silos-en inguruaren salbuespenarekin, zabalkundea mugatua izan zen (Boto, 2008: 52).

Santuaren irudia etsai musulmanaren oposizioan sortzen den heinean, etsaiaren irudi finkoagoa sortzen da nahitaez, gatibuen askapenen pasarteetan estandarizazioa berekin ekartzen duena.

Guztiarekin ere, lau besterik ez direla kontuan hartuta, pasarte hauei gehiegizko baliorik ematea ekiditea komeni da.

...

## **ONDORIOAK**

Erabilitako metodologiak literatura lan baten azterketaren bidez Gaztelako XI eta XII. mendeko biztanleriaren ideologiaren alderdi bat eta mende batean zehar honetan gauzatutako aldaketak hobeto ezagutzeko aukera eman du. Konkordantzien sistemak testuaren zati ezberdinen arteko alderaketak egiteko eta hitz bakoitzaren erabilera ezberdinak aztertzeke aukera ematen du, lana erraztasun eta zehaztasun handiagoaz egitea ahalbidetu duena, prozesua eskuz egiterakoan hitzen bat analisitik kanpo geratzea ekiditen baitu. Azken urteetan humanitate digitalen garapena aipagarria izan da, eta lan honek Erdi Aroko testuen inguruko ikerketetan duten aplikagarritasunaren adibide xumea da. Izan ere, eskala handiagoan egindako analisisetan are handiagoa izango litzateke sistema honen erabileraren onura. Bestalde, hagiografia batekin lan egin izanak aztergai dugun gizartearen mentalitatea aztertzeke aukera ezin hobea eman du; izan ere, “santutasunaren irudia, santuaren funtzionaltasuna, irudikapen mental kolektiboari erantzuten dio” (García de la Borbolla, 2002: 88), herriaren ikuspuntua ere islatzen duelarik, eta ez soilik elitearena.

Ikusitakoaren arabera, hemen egindakoa analisi xumea den arren, nekez esan daiteke musulmanen irudia lanean zehar orekatua denik. Alde batetik, aipatzen dituzten pasarteetan testuingurua aztertuz kasu gehienetan (9/14) etsaitasun edo gatazkakoa dela ikusi da. Bestetik, erabilitako hiztegiak musulmanen krudeltasunaren ideia argia transmititzen duela antzeman ahal izan da, gatibuen askapenen pasarteak adibide



garbiena direlarik. Konkordantzien sistemaren bidez musulmanekin batera agertzen diren hitzak behin baino gehiagotan deabruak edo hauen ekintzak deskribatzerakoan agertzen direla oharteman da. Era berean, softwarearen bidez egindako alderaketei esker musulmanek harrapatutako kristauen gatibualdien deskribapenak haien krudeltasuna azpimarratzeko erabiltzen direla frogatu da, eta ondorioz beharrezkoa dela deskribapen horiek kontuan hartzea musulmanen inguruan ematen den irudia aztertzerakoan.

Grimaldo eta beste hagiografo anonimoek musulmanak irudikatzen dituzten modua pasarte-multzo bakoitza idatzi zen testuinguruarekin bat dator, eta *Vita*-n antzematen diren prozesuak errege-erreginek sustatutako politikekin harremanetan jartzea posiblea da. Are garrantzitsuagoa da hau Siloseko monastegiko abadeen eta koroaren arteko lotura estua kontuan hartzen badugu. Lanean ikusi den moduan, santuaren kultuaren sorrera eta zabalkundearen garaian, Domingoren abadetzaren garaitik 1175. urtera arteko errege-dohaintzen bolumenak adierazten duenez, Siloseko monastegia erreinuko eragile politikoetako bat izan zen zalantzarik gabe, abadeak gortean zuen presentzia aipagarria delarik. I-II. liburuetan musulmanak askotariko testuinguruetan ageri dira, bereziki etsai moduan, baina ez eksklusiboki: musulmanak Alfonso VI.aren menpekoak edota Siloseko monastegiko presoak izan daitezke, kasu batzuk aipatzearen. Ñabarduraz beteriko irudia trantsizio-egoerari dagokio, zeinetan errege-erregina gaztelar-leondarren estrategian parien politikaren eta konkistako politikaren ezaugarriak antzematen ahal baitiren. III. liburuaren erredakzioa, ordea, konkisten aurrerakadaren garaian kokatzen da bete-betean, Navas de Tolosako garaipena (1212) baino hamarkada gutxi batzuk lehenago, eta Penintsulan sortutako ordena militarrek azaleratutako “gurutzadaren hispanizazioaren” garaian (Echevarría eta Martín Viso, 2020: 450). Hala, musulmanen krudeltasunaren irudia III. liburuan are argiagoa da, gatibuen askapenen pasarteak musulmanen irudi bakarra eta oso zehatza ematen dutelako aipatzen dituzten pasarte bakarrak diren heinean. Gatibuen askapenei lotutako ikonografiaren sorkuntzaz gain, pasartearen eredu estandarragoak eta sinboloen etengabeko aipamenek santuaren alderdi horren irudikapen zehatzagoa ematen da mirarien kontakizunetan.

Hala, Domingoren kultuaren bilakaera aztertzerakoan hiru elementuen arteko lotura egitea posiblea da: gatibuen askapenen mirarien estandarizazioa eta sinboloaren finkatzea; kultuaren arrakasta berriki konkistatutako mugako lurraldeetan; azkenik, Gonzalo de Berceok erromantzez idatzitako 1236. urteko hagiografia. Santuaren funtzio nagusiaren (sendatzailearena) eta arrakasta izaten duenaren arteko (askatzailearena) kontraesanak mugako gizartearen behar sozial bati erantzuten dio. Lan hau erakusten saiatu den moduan, “egokitze” hori neurri bateraino *Vita Dominici Silensis*-ean antzematea posiblea da horren edukiaz gain idatzia izan zen testuingurua kontuan hartzen badugu.

## BIBLIOGRAFIA

- BARKAI, RON. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*. Madril: RIALP.
- BIOSCA I BLAS, ANTONI. (2005). “Una nueva aportación a los nombres de los musulmanes en latín medieval”. *Euphrosyne: Revista de filología classica*, 33: 315-322.
- BOTO VARELA, GERARDO. (2008). “El santo de Silos: monumenta domésticos, hechuras hagiográficas y expansión devocional (s. XI-XIV)”. In F. Español eta F. Fité (ed.). (2008). *Hagiografía peninsular en els segles medievals*. Lleida: Universitat de Lleida: 33-72.
- CANTERA MONTENEGRO, MARGARITA. (2014). “Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval”. *En la España Medieval*, 37: 363-375.
- GIL FERNÁNDEZ, JUAN; MORALEJO, JOSE L. eta RUIZ DE LA PEÑA, JOSE I. (ed.). (1985) *Crónicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- DE AYALA, CARLOS. (2013). “En los orígenes del cruzadismo peninsular: el reinado de Alfonso VI”. *Imago temporis*, 7: 499-537.
- DÍAZ GONZÁLEZ, FRANCISCO J. (2010). “La normativa sobre los prisioneros y cautivos en la España medieval”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 32: 281-308.
- DORRONZORO, PABLO. (2012). “Los obispos durante el reinado de Alfonso VI: Aproximación metodológica”. *Estudios Medievales Hispánicos*, 1: 23-58.
- DUÑAITURRIA, ALICIA. (2014). “Breve repaso a la historia jurídica de Alfonso VIII”. *Hidalguía*, 366: 681-602.
- ECHEVARRÍA, ANA eta MARTÍN VISO, IÑAKI. (2020). *La Península Ibérica en la Edad Media (750-1250)*. Madril: UNED.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, ÁNGELES. (1999). “La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano”. *Hispania Sacra*, 51: 687-702.
- (2001). “Santo Domingo de Silos: el santo de la Frontera. La imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 31/1: 127-145.
- (2002). “La leyenda hagiográfica medieval. ¿Una especial biografía?”. *Memoria y Civilización*, 5: 77-99.

- GARCÍA FITZ, FRANCISCO. (2001). “Una frontera caliente. La guerra en las fronteras castellano-musulmanas (siglos XI-XIII)”. In C. De Ayala, P. Buresi eta P. Josserand (ed.). (2001). *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madril: Casa de Velázquez y la Universidad Autónoma de Madrid: 159-179.
- GARCÍA GONZALEZ, JUAN JOSÉ. (1990). “El dominio del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1214)”. In *El románico en Silos: IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro (1088-1988)*. Silos: Abadía de Silos: 31-67.
- GUICHARD, PIERRE. (2015). *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada: El legado andalusí.
- ISIDORO SEVILLAKOA. (2004). *Etimologías. Edición bilingüe*. (J. Oroz eta M. Marcosen itzulpena). Madril: Biblioteca de Autores Cristianos.
- LAPPIN, ANTHONY. (2002). *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*. Leeds: Maney Publishing.
- MARTÍN VISO, IÑAKI. (2005). “Una frontera casi invisible: Los territorios al norte del Sistema Central en la Alta Edad Media (siglos VIII-XI)”. *Studia Historica. Historia medieval*, 23: 89-114.
- MARTÍNEZ SOPENA, PASCUAL. (2006). “Herederos, conquistadores y colonos. Sobre el imaginario de las fuentes castellano-leonesas de los siglos IX-XII”. *Cuadernos del CEMyR*, 14: 79-110.
- MONTEIRA, INÉS. (2013). “El islam como paganismo en la escultura románica”. In J. Martínez Gázquez eta J. Tolan (ed.). (2013) *Ritus infidelium: Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madril: Casa de Velázquez.
- PÉREZ MARTÍN, ANTONIO. (1996). “El derecho común y el Fuero de Cuenca”. *Glossae: Revista de Historia del Derecho europeo*, 8: 77-110.
- TOLAN, JOHN V. (2002). *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press.
- TOUBERT, PIERRE. (2016). *En la Edad Media: Fuentes, estructuras, crisis*. Universidad de Granada: Granada.
- VALCÁRCEL, VITALINO. (1982). *La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

VIVANCOS, MIGUEL C. (2003). “Domingo de Silos: historia y leyenda de un santo”. In *Silos: Un milenio: Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. Vol. II: Historia*. Burgos: Universidad de Burgos-Abadía de Silos: 223-264.

***Baliabide elektronikoak:***

AntConc softwarea. (<https://www.laurenceanthony.net/software/antconc/>). Azken ikustaldia: 2021/05/17.

*Patrologia Latina Database*. (<http://pld.chadwyck.co.uk>). Azken ikustaldia: 2021/05/15.