

# LA CUADERNA VÍA CASTELLANA DEL SIGLO XIII Y LOS LÍMITES DE LA ENUNCIACIÓN: FRONTERAS DE UNA POÉTICA SUSTANCIALISTA

Juan García Única  
Universidad de Jaén

## RESUMEN

Este trabajo indaga en cómo se articula la enunciación de la cuaderna vía castellana del siglo XIII. Pensamos que ésta no debe ser explicada por la acción de un supuesto sujeto enunciador autónomo, a la manera del apriorismo kantiano del siglo XVIII, puesto que se configura a partir de un serie de categorías que conviene analizar a la luz del sustancialismo aristotélico. En ese sentido, hablamos de una poética sustancialista, para la cual expondremos los conceptos de tiempo sustancial y espacio sustancial. Finalmente, partiendo de los postulados de dicha poética, abordaremos la oposición entre «juglaría» y «clerecía» de la cuaderna segunda del *Libro de Alexandre*.

PALABRAS CLAVE: alteridad, enunciación, cuaderna vía, sustancialismo, poética

## ABSTRACT

This paper investigates how the Castilian *cuaderna vía* is articulated from the thirteenth century onwards. We think that such enunciation cannot be explained by the action of a supposed autonomous self-speaking subject, in the manner of an eighteenth-century Kantian apriorism, given the fact that it is formed from a series of categories that should be analyzed in the light of Aristotelian substantialism. In this sense we speak of a substantialist Poetics, and to this end we set forth the concepts of substantial time and substantial space. Finally, taking into account the principles of such Poetics, we shall deal with the opposition between *juglaría* and *clerecía* in the *Libro de Alexandre's* second stanza.

KEYWORDS: alterity, enunciation, cuaderna vía, substantialism, Poetics

## INTRODUCCIÓN: EL CREPÚSCULO DE UNA NOCHE DE VERANO

Entre 1781 y 1787, en Königsberg, la vieja capital prusiana, Immanuel Kant forja y sistematiza lo que ya venía siendo desde hacía tiempo una norma vital con importantes implicaciones literarias. Podemos resumir parte de su labor de manera sencilla, al menos en apariencia: en la *Crítica de la razón pura* se emplea Kant en demostrar que el tiempo y el espacio son intuiciones *a priori* de nuestra sensibilidad. Esto, «en román paladino», es decir, en literatura, significa casi todo. Significa que podemos construir, objetivándolo mediante la escritura, un mundo



que previamente no existe más que como intuición interna del sujeto que lo enuncia. Por ello puede decirse con propiedad que la norma enunciativa de la modernidad, o norma enunciativa burguesa, es apriorística<sup>1</sup>.

En los aledaños de ese mismo rango de fechas, entre 1779 y 1790, en el Madrid de los últimos años de Carlos III, el bibliotecario del rey, Tomás Antonio Sánchez, se da pacientemente a la labor de reunir y publicar su *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV*. «Poesías» es un término que conviene tomar en este caso en un sentido muy estricto, pues Sánchez ya no ve en el *Cantar de Mio Cid* un «cantar», sino el *Poema del Cid*; no reconoce en la heterogénea producción de Berceo más que las *Poesías de don Gonzalo de Berceo*; no puede plantearse siquiera que haya alguna razón para llamar al *Libro de Alexandre* «libro», sino *Poema de Alejandro Magno*; ni tampoco un único libro, tras cotejar los diversos manuscritos, parece considerar que se halle tras las coplas del Arcipreste, sino las *Poesías del Arcipreste de Hita*. Aunque sabemos que a la postre sería muy importante, lo cierto es que ante los ojos de sus contemporáneos la *Colección* ideada por Sánchez llegó a un punto de no retorno en 1790<sup>2</sup>. Lo delata así no sólo que dicho año

---

<sup>1</sup> Por enunciación entenderemos siempre en este artículo el mecanismo a través del cual pueden existir y ser dichos tanto la escritura como el mundo que construye o –caso de la enunciación de la Sacralización feudal– que glosa. Por razones que irán quedando claras a lo largo de nuestro trabajo, distinguiremos nítidamente esta idea de la de «expresión». Expresión significa literalmente ‘presión hacia afuera’, es decir, plasmación en tanto objeto externo de ese mundo que previamente sólo existe en el interior de un sujeto. No es casual dicho empeño, dado que en estas páginas pretendemos mostrar cómo la enunciación de los poemas por la cuaderna vía castellana está regida por reglas completamente ajenas a las que sustentan esa idea mucho más moderna de la expresión. Por lo demás, hemos empezado también hablando de «norma enunciativa», lo cual requiere de alguna aclaración: una norma enunciativa, en el sentido en que la entendemos aquí, se convierte en hegemónica en el momento mismo en que deja de percibirse como tal norma para ser percibida como «naturaleza». O dicho de otra manera: una norma enunciativa funciona tanto mejor cuanto más invisible resulta para nosotros su origen. Así, por ejemplo, para poder escribir *Cien años de soledad*, y para que a nosotros la historia nos resulte verosímil, fue necesario que García Márquez objetivase fundamentalmente un espacio singular (el territorio mítico de Macondo) y un tiempo singular (los cien años de soledad de la familia Buendía sobre la tierra). Hoy nos referimos a su «mundo personalísimo» sin necesidad de haber leído –ni nosotros ni el propio García Márquez– la *Crítica de la razón pura* o de haber estudiado la estética transcendental kantiana. Esto es así porque hablamos, escribimos y leemos a través de la norma sin ser conscientes de ella. Ésta rara vez aparece de manera explícita en el discurso literario, pero no por ello deja de estar implícita en todo momento. De hecho, es la que lo construye y lo enuncia. A propósito del concepto de norma véase J.C. RODRÍGUEZ, *La norma literaria*, Madrid, Debate, 2001, pp. 11-32; la norma kantiana o propiamente burguesa de enunciación, así como su historicidad, quedan brillantemente expuestas por el mismo autor en su imprescindible *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*, Madrid, Akal, 1990, 2.ª ed., pp. 5-28.

<sup>2</sup> Es en ese año cuando Juan Pablo Forner, en pleno cruce dimes y diretes con Sánchez, se despacha a gusto con este último, describiéndolo como alguien enfrascado en la escritura de «gruesos tomos de notas sobre algún cartapelon del siglo XIII en loor de las bragas del Cid» (J.P. FORNER, *Carta de Bartolo: el sobrino de don Fernando Perez, terciario de Paracuellos, al editor de la carta de su tío*, Madrid, Imprenta Real, p. 66). No queda, pues, muy impresionado el ilustrado extremeño con el hoy considerado poema fundacional de nuestra literatura. También en esa fecha ve la luz cierto texto de Jovellanos en el que el asturiano recomienda, sin ningún éxito, que las *Poesías de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita* salgan sin cercenar por el editor, pero no porque las tenga en muy alta estima,

sea el de la publicación del último tomo, sino sobre todo que éste ya apareciese precedido por el acta de defunción de la serie. La redactó, como sigue, Juan Sempere y Guarinos en 1789: «á pesar del mérito de la coleccion del Señor Sanchez, como el estudio de las antigüedades patrias, y mucho mas el de la Historia literaria, está tan poco extendido, D. Antonio Sancha, que se habia encargado de su edicion, se ha visto precisado á suspenderla, por falta de despacho<sup>3</sup>. O sea, que la *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo xv* se quedó en un mal negocio para la casa editorial. Debido a la falta de suscriptores acabó suspendiéndose de forma prematura, pues según parece Sánchez tenía previsto al menos un quinto volumen consagrado a Pero López de Ayala.

Estas dos anécdotas, lejos de quedarse en nada o de guardar tan poca relación entre sí como en principio pudiéramos pensar, revelan cada una a su manera dos directrices que han condicionado nuestra percepción de las letras del Medioevo desde el siglo XVIII; por una parte, es en ese momento cuando asistimos al triunfo definitivo de la noción de sujeto enunciador autónomo, por utilizar la precisa denominación de Paul Zumthor<sup>4</sup>, que si bien venía fraguándose desde mucho antes halla su armazón teórico más logrado en la estética trascendental kantiana, muy pronto universalizada y convertida en «razón común<sup>5</sup>»; por otra, también entonces empezamos a detectar la opacidad que adquiere el mundo de la Sacralización feudal, así como las reglas específicas por las que se rigió, cuando tratan de abordarse desde los criterios de este pujante y triunfante modo de subjetividad burguesa, tal cual evidencian tanto la imprecisión –comprensible– de los títulos propuestos por Sánchez como el fracaso comercial –inevitable– de su *Colección*.

---

pues Jovellanos apenas reconoce en ellas un documento auxiliar para el conocimiento de los modos del lenguaje antiguo y de la Historia Civil, sino porque poco peligro advierte en el hecho de dar a la imprenta un libro que no habrá «á quien no se le cayga de la mano antes de leer ocho ó diez coplas» (G.M. DE JOVELLANOS, «Censura de la Real Academia de la Historia», en T.A. SÁNCHEZ, *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo xv. Tomo iv. Poesías del Arcipreste de Hita*, Madrid, Antonio de Sancha, 1790, p. xxxi; este texto lo fecha el autor el 23 de junio de 1789).

<sup>3</sup> J. SEMPERE Y GUARINOS, *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reynado de Carlos III*, Tomo V, Madrid, Imprenta Real, 1789, p. 97.

<sup>4</sup> Véanse los siguientes trabajos, a mi juicio importantísimos: P. ZUMTHOR, «Y a-t-il une 'littérature' médiévale?», *Poétique*, vol. 66 (1986), pp. 131-129; y, del mismo autor, *Parler du Moyen Age*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, donde ya escribe esta incisiva observación: «Indépendamment de cette *contradictio in terminis*, une 'littérature' ne fut guère, et peu à peu, identifiée comme classe particulière de discours qu'à partir du xvii<sup>e</sup> siècle. La notion s'en constitua, au sein des traditions existantes, par l'imposition de plusieurs schèmes de pensée alors nouveaux, et fonctionnant de manière occulte comme paramètres critiques: idée d'un 'sujet' énonciateur autonome, de la possibilité d'une saisie de l'autre, la conception d'un 'objet' réifié, la précellence accordée à la référentialité du langage et, simultanément, à la fiction; présupposition de quelque sur-temporalité d'un certain type de discours, socialement transcendant, suspendu dans un espace vide» (pp. 30-31).

<sup>5</sup> Léase esto, si no: «Las ideas fundamentales de la parte práctica del sistema kantiano sólo han sido motivo de disputa entre los filósofos; sin embargo el conjunto de la humanidad, y me comprometo a demostrarlo, ha estado desde siempre de acuerdo con ellas. Si se las libera de su forma técnica, aparecen como sentencias antiquísimas de la razón común y como hechos de aquel instinto moral que la sabia naturaleza da al hombre como tutor, hasta que un discernimiento claro lo hace mayor de edad» (F. SCHILLER, *Cartas sobre la educación estética del hombre* [J. FEIJÓO y J. SECA, eds.], Madrid, Anthropos, 1990, p. 113).



La crítica ilustrada, en su lucha contra todo vestigio sacralizador procedente del feudalismo, forjó una potente maquinaria hermenéutica: el sujeto moderno tal como lo hemos conocido desde entonces; pero al mismo tiempo, y a través precisamente de dicha herramienta, volvió para siempre opaco y mudo a un mundo cuya lógica difícilmente podrá ser hoy detectada sin tener en cuenta la «incongruencia original entre la realidad histórica medieval y las herramientas para analizarla» que hemos heredado<sup>6</sup>. Establezcamos, pues, que la primera frontera de la que hemos de ser conscientes se sitúa en nuestra percepción de lo que llamamos Edad Media, una noción que se forjó en su día para dar la imagen de un todo homogéneo y diferenciado de la Modernidad, pero interpretado de forma ineludible a partir de la asimilación de conceptos típicamente modernos.

No me atrevería a juzgar con equidad, a partir de ahí, si Sempere y Guarinos tenía o no razón en su queja respecto al escaso interés de los españoles por la «Historia literaria», pero sí creo aconsejable cierta cautela ante lo que tal sintagma denota a esas alturas del siglo XVIII. Si damos por hecho que equivale a nuestras categorías actuales nos estaremos dejando llevar por un espejismo. Entre otras razones, porque el adjetivo «literaria» se refiere en este caso a la erudición, y en consecuencia el marbete alude a la historia del saber en sentido lato. De este modo, por «Historia literaria» hemos de entender, sin más, una rama de esa disciplina típicamente dieciochesca que dio en llamarse Historia Civil. Y esta última, como es bien conocido, supuso precisamente el contrapeso ilustrado a la vieja concepción de la crónica, más preocupada por dar cuenta de las grandes gestas y figuras<sup>7</sup>.

Como muestra, un botón. En 1791, al año de suspenderse la *Colección* de Sánchez, se publica en Madrid cierto volumen titulado *Historia literaria de la Edad Media*. Se trata de la traducción –a través del francés– de un extracto de las *Philological Inquiries* del gramático y político inglés James Harris<sup>8</sup>. El título que acaba teniendo la obra en español no hace sino acentuar aun más cierta brecha que el propio Harris había delimitado sin proponérselo en su trabajo: si la «Historia literaria» constituye el relato del saber humano, de la erudición, y si dicha disciplina

---

<sup>6</sup> La cita entrecomillada se encuentra en el espléndido libro de A. GUERREAU, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 214.

<sup>7</sup> Léase si no esta apreciación surgida de la pluma de dos eruditos hermanos franciscanos: «la perfeccion de la disciplina militar, el buen exito de los combates, assi maritimos, como terrestres, la destreza, y acierto en la expedicion de los negocios, la prudencia, y penetracion politica, y en una palabra, todas las grandes acciones externas que ilustran á la Patria, y á los Heroes que las executan, deben su origen, ó su perfeccion á la cultura de las Ciencias, siendo cierto que las operaciones racionales proceden del entendimiento mas ó menos ilustrado» (P. y R. RODRÍGUEZ MOHEDANO, *Historia literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*, Tomo I, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1766, pp. XVI-XVII).

<sup>8</sup> Hablo de la traducción que M.A. DE CAMPO Y RIVAS hace de J. HARRIS, *Historia literaria de la Edad Media*, Madrid, Imprenta Real, 1791. Como decimos, no la traduce del original inglés sino de la versión francesa que BOULARD titula *Histoire Littéraire du Moyen Age*, París, J.-R. Lottin de S. Germain, 1785, que es a su vez traducción de una parte del volumen tercero, póstumo, de J. HARRIS, *Philological Inquiries in Three Parts*, Londres, C. Nourse, 1781. Notemos que sólo a partir de la versión francesa se lee la obra de Harris como «Historia literaria» de la Edad Media, pues él mismo no la llama así.



puede considerarse hija de la Ilustración y de las luces, nada más paradójico entonces que entregarse a la tarea de escribir la «Historia literaria» de una larga noche de mil años, como acabaría llamando Michelet a la Edad Media. La metáfora que emplea Harris resulta inevitable: los pocos eruditos que mantuvieron la continuidad del saber en tiempos en que las ciencias y las artes permanecían oscurecidas deben ser considerados –escribe– «like the *Twilight* of a Summer's Night<sup>9</sup>».

Ya sabemos que la contraposición entre las luces de la razón y la noche de la superstición constituyó una de las metáforas predilectas de los ilustrados. Ni es mi propósito tratar de desmontarla ahora ni tan siquiera lo creo necesario, pues hace mucho que la literatura crítica no está por la labor de alimentar el mito del oscurantismo medieval. Tampoco me propongo abordar la tarea, por lo demás imposible, de tomar todos los discursos poéticos de la Sacralización feudal por objeto de este estudio. Nos centraremos, y de manera muy parcial aunque esperamos que enjundiosa, en una ínfima parte de ellos: la cuaderna vía castellana del siglo XIII. Ahora bien, si la metáfora ilustrada basada en la oposición luz/oscuridad supuso el punto de arranque de la crítica moderna al feudalismo sacralizante, propongo pensar las letras que produjo este último a partir, por ejemplo, de esta otra imagen: «el mundo es como libro, e los omes como letras e las planas como los tiempos, quando se acaba una plana se comienza otra»<sup>10</sup>.

Hubo un tiempo, en efecto, en que se predicaba del mundo que «quasi quidam liber est scriptus digito Dei<sup>11</sup>»; un tiempo anterior a que Galileo proclamase que «prestar atención al gran libro de la naturaleza, que es el objeto propio de la filosofía, es el modo de elevar las miras<sup>12</sup>», convirtiendo así «a la naturaleza en una imagen geométrica, literal, rompiendo para siempre con la visión de la naturaleza como conjunto de signaturas en las que bullía la voz de Dios<sup>13</sup>». Haremos el ejercicio de considerar la metáfora ilustrada en la dirección inversa a la habitual: no como si la oscuridad medieval recayese sobre las luces de la razón, sino –lo cual me parece una imagen mucho más exacta– como si al brillo de las luces quedase opacada toda una compleja y rica cosmovisión que hoy, en su alteridad, no sigue suscitando no pocas preguntas<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 245-246.

<sup>10</sup> *Libro de los cien capítulos. Dichos de sabios en palabras breves e complidas* (M. HARO, ed.), Madrid, Iberoamericana, 1998, p. 105.

<sup>11</sup> H. DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, VII, en *PL* 176, col. 811.

<sup>12</sup> Dedicatoria al Serenísimo Gran Duca en GALILEO GALILEI, *Diálogo sobre los dos máximos sistema del mundo ptolemaico y copernicano* (A. BELTRÁN MARÍ, ed.), 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Alianza, 2011, p. 3.

<sup>13</sup> J.C. RODRÍGUEZ, *La norma literaria*, p. 18.

<sup>14</sup> A propósito de la alteridad de la literatura medieval, el trabajo clásico (inexplicablemente no traducido nunca de manera íntegra al español) sigue siendo el de H.R. JAUSS, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Turín, Bollati Boringheri, 1989; el modelo –así lo llama él– de la cosmovisión medieval, diferenciado y confinado en sus propios límites, queda lujosamente expuesto en el precioso libro de C.S. LEWIS, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Península, 1997; un estimable intento de adaptar el modelo de Lewis al caso español lo encontramos en S.J. McMULLAN, «The World Picture in Medieval Spanish Literature», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Romanza*, vol. 13 (1971), pp. 27-105; y un destacable trabajo escrito en nuestra lengua, pero con miras más amplias, lo constituye el libro de F. CARMONA FERNÁNDEZ, *La mentalidad literaria medieval. Siglos XII y XIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 2001.



Por ejemplo: ¿cómo se enunciaba la poesía antes de que existiese la noción moderna de sujeto? Tomemos por caso la cuaderna vía castellana del siglo XIII.

## 1. ESPACIO SUSTANCIAL

Pudiera escapársenos, al albur de la lectura silenciosa y de su cercanía a una estrofa célebre, la literalidad de este alejandrino de Gonzalo de Berceo: «el que dicen de Silos que salva la frontera» (3d)<sup>15</sup>. Yo me sospecho que los lectores menos dotados, con el libro siempre en la mano (y no es ése un detalle menor), tendemos a leer un verso así de manera más bien mecánica, mientras andamos distraídos, o demasiado concentrados, pensando todavía en las numerosas implicaciones que la estrofa segunda de la *Vida de Santo Domingo de Silos*—la de la «prosa en román paladino» y el «vaso de bon vino»— pueda tener para la historia de la literatura española. Otros más capaces, sin embargo, nos han hecho ver hasta qué punto un verso suelto puede llegar a complicarnos la vida: ¿se refiere Berceo con «el que dicen de Silos» al monasterio burgalés, como creyó Brian Dutton, o por el contrario al santo que le da nombre, como defiende Isabel Uría<sup>16</sup>; ¿y cuál de los dos, el monasterio o el santo, «salva la frontera»? Más: ¿qué quiere decir exactamente el verbo «salvar» en el vacilante castellano del siglo XIII?

Como se barrunta que tirando del hilo de la última pregunta podemos llegar hasta el ovillo y dar con la clave de las otras dos, vamos a empezar por ella. La defensa de la opción que me parece más lógica ha de toparse, no obstante, con un serio inconveniente que no quisiera ocultar a quienes lean este trabajo, y es que me resultará imposible avalarla recurriendo a la autoridad de Corominas en materia de etimologías. Con todo, quisiera intentarlo. En principio, y según los datos que aporta el insigne lexicógrafo, lo adecuado sería leer que Santo Domingo, ya se trate del santo ya del monasterio, «protege la frontera», es decir, que la resguarda de algo. Y sin embargo no se diría descabellado que «salvar» significase aquí «traspasar» una línea o «ir más allá» de ella. En ese supuesto se estaría aludiendo a un lugar que está al pasar la frontera, que la rebasa. O quizá, de un modo hartamente más impreciso, a un punto cercano a ella o situado en sus inmediaciones. De lo que estoy casi seguro es de que el campo semántico de nuestro verso —y de nuestro verbo— no es el de la guerra sino el de la peregrinación. El monasterio salva la frontera porque se halla lisa y llanamente tras cruzarla. Y a esa lectura apostaré mis cartas<sup>17</sup>. Veamos.

---

<sup>15</sup> Citaré siempre la *Vida de Santo Domingo de Silos* por la edición de A. RUFFINATTO en el volumen coordinado por I. URÍA: G. DE BERCEO, *Obra completa*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 259.

<sup>16</sup> Véase, respecto a la primera tesis, la importante y bien documentada nota de B. DUTTON, «¿Ha estado Berceo en Silos?», *Berceo*, vol. 58 (1961), pp. 111-114; y, sobre todo, la notable profundización y mejora de ésta por parte del mismo autor en su trabajo «Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos», en F. PIERCE y C.A. JONES (eds.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, The Dolphin Book, 1964, pp. 249-254. La otra tesis queda expuesta en I. URÍA, «El que dizen de Silos que salva la frontera» (Santo Domingo 3d)», *Revista de Literatura Medieval*, vol. 7 (1995), pp. 159-172.

<sup>17</sup> Bien es cierto que la acepción del verbo que defiende no la documenta J. COROMINAS hasta 1570, muy entrado ya el siglo XVI, como puede verse en la definición que da de la entrada «Salvo»

Sabemos que la *Vida de Santo Domingo de Silos* no la escribiría Berceo antes de 1236, puesto que de dicho año data la renovación de la Carta de Hermandad entre los dos monasterios benedictinos a los que destinó nuestro poeta el favor de sus hagiografías, el de San Millán de la Cogolla y el de Santo Domingo de Silos. Conviene recalcar lo de renovación, pues es sabido que el primer documento se remonta a 1090, transcurridos tan sólo diecisiete años desde la muerte del santo. Por esa misma fecha, y amparándose en su condición de testigo presencial, debió de componer un monje silense, Grimaldo, la *Vita Beati Dominici*, que no es otra que la misma que casi siglo y medio más tarde trasladaría Berceo al romance recurriendo a la proporción y la regularidad de la cuaderna vía. Todo indica que a la altura de 1236 estaba el monasterio de San Millán procurándose una cierta reubicación dentro de su propia historia. Como ha sido señalado, a comienzos del siglo XIII el eje sur-norte del Camino de Santiago comenzaba a desplazar, merced a la aparición de las ferias, al eje este-oeste de la Península, lo que supuso «quizás, la decadencia de muchas de las ciudades asentadas en esta vía»<sup>18</sup>. Su cercanía a la ciudad de Nájera pudo, durante mucho tiempo, hacer de San Millán de la Cogolla un desvío a tiro de piedra del camino jacobeo, lo que resultaría sin duda un azar muy lucrativo para el monasterio, pero por los años en que por allí rondó Berceo sus tiempos de enclave privilegiado y santuario accesible para los peregrinos a Compostela comenzaban a ser cosa del pasado.

Si ya es fácil suponer que con esta nueva situación hubo de bregar lo suyo el monasterio de San Millán de la Cogolla de cara a mantener su prosperidad, no digamos el más alejado y subordinado enclave de Silos. Éste había perdido a su principal benefactor con la muerte de Alfonso VIII en 1214, abocándose a partir de ahí a un periodo de decadencia. La pérdida progresiva en la transferencia de bienes, la instalación de los franciscanos en el burgo de Santo Domingo o las querellas en torno a la tierra entre los benedictinos y los campesinos dan buena cuenta de ello<sup>19</sup>. Por eso no debe extrañarnos en absoluto ni la revitalización de las Cartas de Hermandad ni, lo que es más de nuestro interés, la intensificación de la hagiografía como herramienta privilegiada para el llamamiento de peregrinos de diversa índole, desde los que todavía transitaban por las inmediaciones de un Camino de Santiago que había conocido tiempos más esplendorosos, hasta los lugareños de las vecindades próximas, más susceptibles que nunca de ser exhortados a tomarse en serio la santidad de ambos monasterios.

---

en su *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, Gredos, 1973, p. 523. Con todo, creo que las razones que voy a esgrimir, amén de coherentes, no son demasiado rebuscadas.

<sup>18</sup> F. RUIZ GÓMEZ, «El Camino de Santiago: circulación de hombres, mercancías e ideas», en J.I. DE LA HUERTA DUARTE (ed.), *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 188.

<sup>19</sup> Véase el trabajo de J.J. GARCÍA GONZÁLEZ, «El dominio del monasterio de santo Domingo de Silos (954-1214)», *Studia Silensia*, vol. 1 (1990), pp. 43-66; un excelente estudio de la iconografía fronteriza del santo que tiene en cuenta todos estos factores puede consultarse, además, en Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, «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*, vol. 31, 1 (2001), pp. 127-145.



Podiera ser que el mapa que acabo de reconstruir de la situación no fuera del todo exacto; pudiera incluso significar ese «salva» que el santo protege o defiende la frontera en tiempos de guerra contra los moros, si bien es cierto que ésta ya había sido desplazada a una considerable distancia de Silos en vida de Berceo<sup>20</sup>. No me parece, sin embargo, que en cualquiera de esas situaciones probables se nos esté dejando de señalar un lugar concreto, una referencia netamente espacial que apunta desde las tierras altas de La Cogolla, donde sin duda se recitaban los versos de Berceo, hasta la ribera del río Matavejas en Silos, donde se encontraba la tumba del santo.

Únicamente quisiera llamar la atención sobre un detalle a propósito del verso citado que, en su humildad, tal vez nos lo esté revelando todo: «el que dicen de Silos que salva la frontera». A pesar del complejo sistema prosódico tan característico de la cuaderna vía (y que Berceo ni mucho menos rehuye si consideramos en conjunto su producción), habrá que admitir que el verso en cuestión es sencillo en grado sumo y, por ende, muy fácil de recordar. Podemos conjeturar, entonces, que se concibió así porque antes tenía la pretensión de entrar con facilidad por el oído que la de confundir con complicadas metafísicas a quienes lo escuchaban. Fijémonos: son apenas dos hemistiquios heptasílabos que escuchados, más que leídos, al tan-tan característico de la cuaderna vía hispánica no presentan la más mínima complicación. Atendiendo a la estructura de las figuras rítmicas de la poesía castellana de clerecía del siglo XIII, que de manera canónica ha sido fijada por doña Isabel Uría<sup>21</sup>, estaríamos ante un caso típico de 4+3 sílabas (el-que-dicen + de-Si-los) y 3+4 sílabas (que-sal-va + la-fron-te-ra) con la siguiente caracterización de cláusulas acentuales: tetrasílaba llana (òóóó) + trisílaba llana (oóó); y trisílaba llana (oóó) + tetrasílaba llana (òóóó). Parece como si la cesura que divide el verso fuera la distancia que media entre una imagen y su reflejo especular, dispuestas entre sí de manera geminada (4+3 / 3+4). Pero que no nos confunda esta maraña de tecnicismos: si el verso nos parece complejo, una vez así desmenuzado, no es ni mucho menos porque pretenda serlo; si nos parece complejo todavía es por el añadido del discurso académico que volcamos sobre él. Que, en materia de poesía, el hombre moderno fie toda interpretación al sentido hermenéutico no significa que el hombre medieval también lo haga. Y ésa es otra frontera crucial entre nosotros, porque el hombre del Medioevo contaba con un sentido del sentido –valga la redundancia– extremadamente poderoso: su propio oído.

Interpelando al peregrino a través del oído, en efecto, el verso le fija un lugar y se lo señala. El mecanismo no es exclusivo de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, pues no hay más que ver cómo también la tercera cuaderna de la *Vida de San Millán*

---

<sup>20</sup> Y así se percibe en el momento de composición de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, como decimos no antes de 1236, cuando se relatan unos hechos acaecidos con anterioridad al año 1090: «Eran en essi tiempo los moros muy vezinos, / non osavan los omes andar por los caminos» (353 ab.). Edición citada, p. 347.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, el brillante apartado que dedica al sistema rítmico de la cuaderna vía del siglo XIII en I. URÍA, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000, pp. 92-126; de imprescindible lectura resulta también su artículo «Ritmo, prosodia y sintaxis en la poética del mester de clerecía», *Revista de Poética Medieval*, vol. 7 (2001), pp. 111-130.





de la *Cogolla* sitúa, al emplazar el lugar de nacimiento del santo con gran prurito de exactitud, uno de esos desvíos significativos para el peregrinaje:

Cerca es de Cogolla de parte d'orient',  
dos leguas sobre Nágera, al pie de Sant Lorent',  
el barrio de Verceo Madriz li yaz present',  
y nació sant Millán, esto sin falliment'<sup>22</sup>.

No pasemos por alto que la propia cuaderna tercera de la *Vida de Santo Domingo de Silos* interpela a su auditorio con un propósito muy claro: «metervos en carrera» (3b)<sup>23</sup>. Por tanto, parece evidente que está pensada así para que un recitador exhorte a quienes lo escuchan a que emprendan el camino hacia Silos<sup>24</sup>. Se trata sin más de declarar en lengua romance la historia de Santo Domingo, dejando de paso muy claro dónde se encuentra su tumba, que por supuesto será milagrosa. Y el objetivo último consistirá en conseguir que el peregrino se decida a emprender un pequeño desvío desde San Millán hacia otro de los lugares marcados por la santidad<sup>25</sup>. Podríamos llamarlo solidaridad benedictina, sí, pero quizá no haga falta buscar la complejidad gramatical en donde no se encuentra<sup>26</sup>.

No obstante, la dificultad a la que nos enfrentamos es de muy distinto signo. Para empezar, es conveniente recordar que nuestro sentido cuantitativo del mundo ya no tiene nada que ver con el sentido cualitativo que orientaba los pasos del glosador medieval, para quien —y esto es algo ciertamente axiomático, como con sumo tino

---

<sup>22</sup> Cito la *Vida de San Millán de la Cogolla* por la edición de B. DUTTON, nuevamente en el volumen coordinado por I. URÍA: Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 127.

<sup>23</sup> *Vida de Santo Domingo de Silos*, edición citada, p. 259.

<sup>24</sup> En ese sentido, la acepción de la palabra «carrera» como camino no es difícil de documentar. En el *Libro de Alexandre*, por ejemplo, se nos dice de éste, una vez emprende con sus tropas el camino a Asia, «que con tan pocas gentes, iva en tal carrera» (c. 248b). Cito por la monumental edición de J. CASAS RIGALL del *Libro de Alexandre*, Madrid, Castalia, 2007, p. 197.

<sup>25</sup> Lugar que, al igual que sucede con San Millán de la Cogolla, no aparece mencionado entre los puntos de peregrinación peninsulares en el Libro v del *Códice Calixtino*, como sí lo hace Santo Domingo de la Calzada. No descartemos, pues, que ese «el que dicen de Silos» tenga por objeto especificar el lugar propio de los benedictinos para diferenciarlo de La Calzada sin confundir al peregrino.

<sup>26</sup> En contra de este parecer se podría argüir que el segundo hemistiquio del verso que venimos analizando —«que salva la frontera»— no se predica del monasterio de Silos sino del santo mismo, al objeto de «destacar en el Prólogo la faceta de Santo Domingo que, en el siglo XIII, era considerada como lo más importante y valioso de su poder taumatúrgico» (I. URÍA, «El que dizen de Silos que salva la frontera», p. 172). No es ésta una interpretación incoherente, ni mucho menos, y en su favor pesa que concuerda a la perfección con la imagen bastante convencional de un santo «que faze ennos moros grandes escarnimientos, / quebrántalis las cárceres, tórnalos sonolientos, / sácalis los cativos a los fadamalientos» (374bcd de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, p. 353). Por ello no me atreveré a negarle legitimidad. Pero, con todo y con eso, no creo necesario forzar el texto hasta el punto de construirle una sintaxis que requiera de un grado de abstracción excesivo si tenemos en cuenta que está pensado para —insistamos siempre en ello— estimular el peregrinaje a Silos empezando por estimular, no el intelecto, sino el sentido del oído. Se refiera al santo o se refiera al monasterio, lo que queda claro en todo momento es el lugar en el que ambos se encuentran.



nos recordó C. S. Lewis<sup>27</sup>— «las cosas perfectas, por naturaleza, son anteriores a las imperfectas»<sup>28</sup>. Así, en el sustancialismo escolástico-aristotélico propio de la Sacralización feudal, el espacio no es algo que se construya como intuición *a priori* del sujeto que enuncia la escritura, en la medida en que el espacio ha de ser captado, ya de por sí, dentro de una arquitectura externa y bien jerarquizada que no ha sido forjada, ni mucho menos exteriorizada, por la voz poética. Mediante ésta, como mucho, puede aspirarse a glosar una cosmología cuya causalidad es extremadamente robusta.

En dicho horizonte sustancialista, el mundo sublunar es un compuesto de cuatro elementos. Hay dos leves (el aire y el fuego, en orden de menor a mayor levedad) y dos graves (el agua y la tierra, mencionadas también de menor a mayor gravedad). Por su parte, el éter o quinto elemento, del que se compone el mundo celestial, no es ni leve ni pesado. Cada uno de ellos tiene asignado un lugar natural dentro de un Cosmos articulado a partir de una serie de ejes direccionales, lo que a su vez da lugar a la idea de un movimiento natural particular para cada cual: el movimiento perfecto, circular y rotatorio, se da en el mundo celestial; el imperfecto, rectilíneo hacia arriba (aire y fuego) o hacia abajo (agua y tierra), es propio del mundo sublunar. Dentro de tal orden, las cosas tienden a su lugar natural y encuentran su esencia (*id est*, la actualización máxima de su potencia) cuando llegan a él, alcanzando el estado privilegiado del reposo. Si, de acuerdo con la máxima aristotélica, todo lo que se mueve es movido por otra cosa, en el principio de todo movimiento se hallará —y son palabras de San Buenaventura *concordes rationi et Scripturae*— el «influxus divinae potentiae»<sup>29</sup>. En cierta medida, el lugar natural atraerá a las cosas hacia él, dado que las cosas tienen una *virtus* insuflada por Dios y una *apetentia* de satisfacerla<sup>30</sup>.

Para trazar el camino que nos lleve de nuevo hacia el verso de Berceo indicaremos, valiéndonos de las palabras de José Ángel García de Cortázar, que el viaje en la Edad Media es siempre un «signo de provisionalidad, de desarraigo de la tierra, de disponibilidad para el cielo», y que su fin último consiste en «*sedere*, estar quieto, asentado, instalado»<sup>31</sup>. No parece rebuscado reconocer en esa imagen del peregrino como ser en tránsito hacia la quietud una plasmación concreta de la lógica que acabamos de exponer: las cosas se mueven hacia su lugar natural, donde alcanzan el estado de reposo<sup>32</sup>. Pero no todos los lugares

---

<sup>27</sup> En *La imagen del mundo* (edición citada, p. 170) nos recuerda que el modelo medieval, asentado sobre dicho axioma, es involutivo; a diferencia del nuestro, que es evolutivo.

<sup>28</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo, lo recogerá en *Summa Theologiae* I, Qu.77, a.4.

<sup>29</sup> SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, II, dist. XIV, pars I, art.3, qu.2

<sup>30</sup> Nos servirá para entender esto el símil del imán que excita la virtud del hierro atrayéndolo hacia sí, que aparece en varios pasajes de ROGER BACON. Por ejemplo en sus *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*: «adamas non movet ferrum, set solum excitat virtutem ipsiusferri».

<sup>31</sup> J.Á. GARCÍA DE CORTÁZAR, «El hombre medieval como ‘homo viator’: peregrinos y viajeros», en J. DE LA IGLESIA DUARTE (ed.), *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 11.

<sup>32</sup> Sobre el concepto de lugar natural véase, por ejemplo, el trabajo de A. ARISÓ CRUZ, «La noción de lugar en la física aristotélica», *Thémata. Revista de Filosofía*, vol. 45 (2012), pp. 35-50. De gran



hacia los que se va, ni en un caso ni en otro, son siempre los más apropiados para alcanzar dicho estado: hay sitios que podríamos denominar sustanciales, plenos de sentido, como de manera diáfana lo son los santuarios; y hay sitios que diríamos accidentales, que hacen que el hombre se pierda sin rumbo por los caminos del mundo, como veremos le sucede, por ejemplo, a Alejandro en no pocas de las elaboraciones medievales de su leyenda, en las cuales su caída tiene lugar después de un extravío motivado por el deseo de ir más allá de lo permitido a la criatura por el Creador.

Dentro de dicha lógica, las reliquias son sin duda signos sustanciales de la santidad que orientan al peregrino excitando el deseo de éste de hallarse ante su presencia. Tras la *elevatio corporis*, todo lo que viene no hace sino subrayar y señalar esos sitios privilegiados hacia los que todo buen cristiano debe naturalmente tender. Podríamos hablar de la puesta en marcha de un engranaje en el que cada detalle contribuye a estimular esa *apetentia* de la virtud que ha de comunicarle el santo al peregrino: desde la difusión por tierras lejanas de los milagros hasta la disposición de su sepulcro. Éste ha de encontrarse «en lugar visible y también alcanzable al tacto, ya que debía poder ser tocado, palpado, besado y abrazado, pues fue idea extendida en la mentalidad del hombre medieval, que los poderes taumatúrgicos del santo se transmitían por contacto físico, como testimonian las ‘vidas de santos’ y los ‘Libros de los milagros’»<sup>33</sup>. Concluamos entonces que el texto, hoy para nosotros una entidad autónoma y desgajada de este proceso, así como un objeto que observamos casi en exclusividad sublimándolo a la luz de la alta literatura que se estudia en los manuales, no es sino una pieza más –y en absoluto la más importante– al servicio de esta ceremonia mucho más amplia. Como tal vive y como tal se concibe. Otra cosa es que mediante su conversión en objeto en sí mismo «literario», en el sentido moderno del adjetivo, lleguemos a concebir en él la fantástica tautología de que Berceo esté «expresándose» desde los postulados que a la literatura le atribuimos. A saber: la capacidad de producir la propia subjetividad a partir de un supuesto yo autónomo que se enunciaría a sí mismo; y la capacidad para objetivar un «mundo propio» a partir, igualmente, de una noción apriorística del tiempo y el espacio.

---

utilidad son también los estudios de F.R.R. ÉVORA, «Natureza e Movimento: un estudo da física e da cosmologia aristotélicas», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 15, 1 (2005), pp. 127-170; y «Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 16, núm. 2 (2006), pp. 281-301. Lo que llamamos horizonte sustancialista lo tomamos de J. C. RODRÍGUEZ, *Teoría e historia de la producción ideológica*, pp. 59-60. De una manera mucho más extensiva que la mía queda expuesto también por J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Dante Alighieri*, Madrid, Síntesis, pp. 15-22.

<sup>33</sup> M.S.I. DE SILVA Y VERÁSTEGUI, «Los sepulcros de los santos fundadores del Camino a Santiago de Compostela», en M.C. LACARRA DUCAY (ed.), *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005, p. 133.



## 2. TIEMPO SUSTANCIAL

Entre las cuadernas 2508 y 2513 del *Libro de Alexandre* se encuentra el famoso pasaje del viaje aéreo. Un Alejandro en el cenit de su imperio, que ha viajado por el fondo de los mares en una urna de cristal y ahora quiere ver la forma de la tierra desde las alturas, idea una curiosa máquina para poder volar: pone, al frente de un carro tirado por dos grifos, una vara larga con un trozo de carne atravesado en la punta, de modo que los grifos, al querer en vano atraparla, se elevan permitiendo a Alejandro ver desde las alturas que la tierra se corresponde con la figura del hombre y la del hombre con la de la tierra, algo que nadie hasta entonces había podido hacer. Más o menos el mapa que contempla quedaría como sigue: Asia es el cuerpo, el sol y la luna los ojos, puesto que nacen del mismo oriente en el que se produjo la crucifixión y donde hay que situar la cabeza; por eso, sin salir todavía de Asia, los brazos forman la cruz; la pierna del costado izquierdo se corresponde con África, tierra de Mahoma, y la derecha es Europa, lugar del Papa. En un caso de *analogía* se afirma que los cabellos son las hierbas de los prados, la piel el agua que cerca la tierra y los huesos las peñas.

Por supuesto, la imagen del mapamundi antropomórfico no se le había ocurrido de pronto al poeta del *Libro de Alexandre*. En la interpretación de un pasaje sobre el que se ha escrito muchísimo tampoco nos vamos a detener demasiado ahora<sup>34</sup>. Es evidente que el episodio sirve de aleccionamiento a quienes lo fían todo a la gloria del mundo: «ca, quando omne cuida más seguro estar, / échalo de cabeça en el peor lugar» (2671 cd.)<sup>35</sup>. Por eso la altura que alcanza Alejandro, usurpando como criatura un lugar sólo permitido al Creador, a la larga no servirá sino para acentuar más todavía su posterior caída:

---

<sup>34</sup> Por no alargar hasta el infinito esta nota bibliográfica, que de por sí ha de ser extensa, remitamos sin más a dos trabajos de referencia donde las fuentes del pasaje quedan minuciosamente delimitadas: el de F. RICO, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en la cultura española*, 3.ª ed., Madrid, Destino, 2005 (la primera edición es de 1970 y ha estado en permanente ampliación desde entonces); y el de I. MICHAEL, *The Treatment of Classical Material in the «Libro de Alexandre»*, Manchester, Manchester University Press, 1970. Advierto, eso sí, que el estudio de la filiación directa de las fuentes a la obra no es ni mucho menos el objeto del presente trabajo, como sí lo es la delimitación de una serie de ideas clave que configuran el tipo de enunciación específica de los poemas que abordamos. Unas ideas que, al actuar sobre la enunciación de manera inconsciente, no necesariamente se explican por la relación directa fuente/obra: insisto en que el tipo de enunciación propio de la modernidad se basa en el apriorismo kantiano y eso no quiere decir que cada escritor que ha escrito desde el siglo XVIII hasta la actualidad haya leído directamente a Kant ni que sea consciente de ello. Con todo, un excelente trabajo de delimitación de fuentes que pone en perspectiva nuestro poema dentro de una tradición mucho más amplia puede encontrarse en T. GONZÁLEZ ROLÁN y P. SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, «La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medioevo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 23, 1 (2003), pp. 107-152. La huella de la tradición clásica en la literatura hispánica, por su parte, es abordada por F. CROSAS LÓPEZ, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*, Madrid, Dykinson, 2010.

<sup>35</sup> *Libro de Alexandre*, p. 723.

Alexandre, que era rëy de grant poder,  
que nin mares nin tierra non lo podién caber,  
en una foya ovo en cabo a caer,  
que non pudo de término doze pies tener (c. 2672).<sup>36</sup>

El contraste entre la desmesura de su ambición y la pequeñez de la tumba en la que acaba por ser sepultado es patente. También lo es el sentido alegórico del pasaje: en la propia forma corpórea de la tierra está escrito que Dios ha querido que el poder de la Iglesia sea transferido de oriente a occidente. Los signos del Libro de la Naturaleza desvelan y remiten así al sentido del Libro Sagrado, «por razon que paresçe en el todo el ordenamiento del mundo assi como en espejo»<sup>37</sup>. Todo eso lo consideramos plausible, por supuesto, pero la pregunta a la que ahora quisiéramos dar respuesta es otra: ¿hasta dónde llega realmente Alejandro en su viaje?

Toda respuesta parecerá precipitada si previamente no nos planteamos la fundamental distinción entre *tempus* y *aeternitas* tal como la formula San Agustín. En principio, el *tempus* no existe sin la mutación y la sucesión: «tempus sine aliqua mobili mutabiliti non est»<sup>38</sup>; en la *aeternitas*, por su parte, no hay mutación ni sucesión algunas: «in aeternitate autem nulla mutatio est»<sup>39</sup>. Matificemos un poco más: el *tempus* es un atributo del mundo, pues como reza la conocida máxima agustiniana «non est mundus factus in tempore, sed cum tempore»<sup>40</sup>; la *aeternitas*, que difícilmente puede ser comprendida por el intelecto humano, existe antes que el mundo, con el mundo y después del mundo. Se colige así que dentro del *tempus* están comprendidos los procesos lineales y los circulares, mientras que la *aeternitas* se define por un estado de perfecto reposo. En suma, hay un tiempo del creador, la *aeternitas*, y un tiempo de la criatura, el *tempus*.

A diferencia de lo que ocurre con las figuras del rey Apolonio de Tiro o del conde Fernán González, a las que aludiremos enseguida, la trayectoria del viaje de Alejandro se define por su linealidad: viene al mundo en Macedonia en un día en el que, se nos advierte, «Grandes signos contieron quando est' infant' nació» (8a)<sup>41</sup>; y muere a las puertas de la India, en un momento en «que, como fuertes signos ovo en el naçer, / vieron a la muerte fuertes apareçer» (2604cd)<sup>42</sup>. Evidentemente hay un círculo que se cierra, y éste no es otro que el que marca el

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Así justificaba su título, hacia 1223, cierto romanceamiento del mapamundi isidoriano muy cercano a las ideas recogidas en el *Libro de Alexandre*, editado y estudiado por W.E. BULL y F. WILLIAMS, *Semeiança del mundo. A Medieval Description of the World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1959, p. 52. Yo mismo he llevado a cabo un estudio mucho más pormenorizado de la dialéctica entre los dos libros como clave de la escritura por la cuaderna vía en J. GARCÍA ÚNICA, *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura «a sílabas contadas»*, Granada, Comares, 2011.

<sup>38</sup> SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, XI, 6.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Libro de Alexandre*, p. 132.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 709.



tiempo de las esferas celestes. Si en el nacimiento de Alejandro «el Sol escureció» (8b) y «cayeron de las nubes unas piedras puñales» (9b)<sup>43</sup>, en los preliminares de su muerte se vieron «las estrellas del cielo entre sí combater» (2604b) tras haberse alargado el día más de lo necesario, como leemos en la bella copla 2603:

Las estrellas del cielo, por el día tardar,  
andavan a pereza, dábanse grant vagar;  
tardava el luzero, no's podié espertar:  
apenas lo pudieron las otras levantar<sup>44</sup>.

En definitiva: el proceso circular, propio de unos cielos que transmiten su movimiento a cuanto pasa en el mundo sublunar, se ha cerrado; pero, entre tanto, la vida de Alejandro se ha movido en los ejes propios de ese mismo mundo sublunar que habita: ha avanzado en línea recta lejos del hogar paterno hasta morir en tierra extraña movido por su deseo de conquista; ha descendido y ascendido –también en línea recta– a las profundidades del mar y a las alturas respectivamente, siempre movido por el deseo de ir más allá. Dentro del horizonte sustancialista son los procesos lineales, reversibles y capaces de albergar el movimiento en direcciones opuestas, los que dan lugar a la corrupción. La vida de Alejandro, que es sin duda un proceso lineal, delata que éste se ha olvidado del lugar natural que, en tanto criatura, le ha sido asignado por el Creador. Alejandro malinterpreta o desoye las señales de los cielos porque apetece ante todo las cosas de la tierra. Y ya se sabe lo que eso significa en la cosmovisión sacralizante feudal: «Amor ergo inhians habere quod amatur, *cupiditas* est»<sup>45</sup>.

Por su parte, la historia del *Poema de Fernán González* no es tanto la historia de una caída como la de un ascenso. El conde, «don Fernando por nonbre cuerpo de grand valor» (170 d)<sup>46</sup>, el mismo al que de niño «furto le un pobreciello que labrava carbon» (177 c)<sup>47</sup>, acometerá una empresa más modesta que la de Alejandro, pero en general más fructífera:

Varones castellanos, este fue su cuidado:  
de llegar su *señor* al más alto estado;  
d'un alcaidia pobre fizieron la condado,  
tornaron la despues cabeça de reinado (173)<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 709.

<sup>45</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 7, 2. El subrayado es mío, pues pretendo con ello enfatizar el concepto de *cupiditas* frente al de *caritas*; el primero me parece que está de fondo en todo el *Libro de Alexandre*.

<sup>46</sup> *Poema de Fernán González* (J. VICTORIO, ed.), 4.ª ed., Madrid, Cátedra, 1998, p. 81.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 82.

Por desgracia, los versos finales del poema se han perdido y tenemos que recurrir a la *Primera Crónica General* de Alfonso X para hacernos una idea de cómo se resuelve la historia. Tras una serie de avatares, en el marco del sometimiento de Castilla al reino de León, el rey Sancho I se ve en la necesidad de liberar del vasallaje al condado de Castilla. Siendo, como acabamos de señalar, hombre de linaje criado en circunstancias oscuras, según la clásica estructura caballeresca, tras ello «el conde fallo que mercaua muy bien en aquella pleytesia, et tomogele de grado, et demas touose por guarido por ello porque ueye que salie de grand premia, et por que non aurie de besar mano a omne del mundo si non fuesse al Señor de la Ley»<sup>49</sup>.

No debemos perder de vista que la *episteme* de la Sacralización feudal concibe las cosas corpóreas del mundo sublunar como indicios o signos de las cosas del mundo celestial, según una idea que va cuando menos de Juan Escoto Erígena hasta Santo Tomás de Aquino, pasando por Ricardo y Hugo de San Víctor<sup>50</sup>. En consecuencia, toda criatura que actúe conforme al lugar que para ella ha establecido el Creador deseará asemejarse a Él, de la misma manera que la tierra, reflejo imperfecto del cielo, deseará parecerse a éste. El conde Fernán González nace de alto linaje y a ese estado vuelve. Su historia, a diferencia de la de Alejandro, se cifra en una imagen circular: acaba exactamente en el lugar al que siempre ha pertenecido desde su nacimiento. Más claro incluso es el ejemplo de *Libro de Apolonio*, cuyo tránsito por el mundo, también circular, está perfectamente resumido en la cuaderna segunda:

El rey Apolonio, de Tiro natural,  
que por las auenturas visco grant temporal.  
Cómmo perdió la fija et la muger capdal.  
Cómmo las cobró amas, ca les fue muy leyal<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cito por el apéndice incluido en la edición utilizada del *Poema de Fernán González*, p. 185. Nótese que el lugar natural de Fernán González no deja de ser, en ningún momento y como sucede con el Cid, el de un buen vasallo, pues hasta cuando llega a ser señor de Castilla sigue siendo vasallo de Dios. La relación señor/vasallo, que está de fondo siempre en cada línea escrita por la cuaderna vía, ya de por sí invalida cualquier suposición de sujeto autónomo en la coyuntura de la Sacralización feudal.

<sup>50</sup> Así, JUAN ESCOTO ERÍGENA establece que no hay nada visible y corpóreo que no signifique algo invisible e inteligible: «nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid est intelligibile significet» (*De divisione naturae*, V, 3, en PL 122, cols. 865-866); RICARDO DE SAN VÍCTOR, que todo cuerpo visible tiene alguna similitud con algún bien invisible: «Habent tamen corporea omnia ad invisibilia bona similitudinem aliquam» (*Benjamin major*, en PL 196, col. 90); HUGO DE SAN VÍCTOR, que las especies del mundo «signa sunt invisibilia» (*Hierarchiam coelestem expositio*, en PL 175, col. 954); por su parte, SANTO TOMÁS DE AQUINO hace ver que las cosas sensibles, en cuanto tales, no pertenecen al culto o al reino de Dios, sino que son sólo signos de las cosas espirituales que caracterizan a éste (*Summa Theologiae*, III, C.60, a.4). De consulta ineludible a este respecto es el trabajo ya canónico de M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 3.<sup>a</sup> ed., París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 159-209.

<sup>51</sup> *Libro de Apolonio* (C. MONEDERO, ed.), Madrid, Castalia, 1987, p. 96.



Tras una vida llena de avatares, que acepta a la manera de un Job paciente con la adversidad, se nos dice que Apolonio «finó como buen rey en buena ffin conplida» (650 d)<sup>52</sup>, esto es, volviendo a Tiro con el linaje familiar y la honra acrecentados. Sobre Apolonio se cierra el círculo que lo hace volver a su lugar natural, en el doble sentido que dicha noción pueda tener: como lugar natural geográfico, por una parte, pues Apolonio vuelve a Tiro tras adentrarse por los caminos del mundo; y, por otra, como lugar natural estamental o de nacimiento, del que en realidad nunca se aparta porque –a diferencia de Alejandro, que sucumbe a la *cupiditas*– nunca deja de ser sustancialmente un «buen rey». Y tal como glosa un pasaje de la Escritura San Agustín: «amatoem boni dicit Apostolus esse debere, quem regendo populo praecepit eligendum»<sup>53</sup>.

En la historia de las desventuras de Apolonio, sin embargo, hay un pasaje que puede resultarnos especialmente revelador. Cuando el rey de Tiro arriba, «lazdrado cauallero» (459 a)<sup>54</sup>, a la ciudad griega de Mitilene, el rey Antinágoras pretenderá sacarlo de su tristeza enviándole a una cierta juglaresa: «Si ella non le saca del coraçón la quexa / a null omne del mundo nol' fagades promesa» (483 cd)<sup>55</sup>. Apolonio no sabe en ese momento que dicha juglaresa resultará ser su hija Tarsiana, apartada del padre nada más nacer y sometida al igual que éste a mil contingencias, ni que está a punto de reencontrarse con ella. En la advertencia que Apolonio recibe de Tarsiana hay mucho más de lo que parece: «qua non só juglaresa de las de buen mercado, / nin lo é por natura, mas fágolo sin grado» (490cd)<sup>56</sup>. Veamos.

### 3. BREVES NOTAS SOBRE LA CUADERNA SEGUNDA DEL *LIBRO DE ALEXANDRE*

Veo difícil que en toda nuestra literatura medieval haya una sola estrofa más comentada que la cuaderna segunda del *Libro de Alexandre*. A finales del siglo XIII o comienzos del XIV, que es cuando habría que datar el Manuscrito O, algún amanuense –puede que Juan Lorenzo de Astorga o puede que otro– todavía andaba transcribiéndola sobre vitela (figura 1). Perdóneseme que, con los limitados medios digitales de que dispongo, deba trasladarla aquí de la siguiente manera:

Mester trago fermoso : non es de ioglaría.  
mester es sen pecado : ca es de clerezía.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 292. Parece muy claro que, y ello nos sirve para marcar otra diferencia con el *Libro de Alexandre*, Apolonio acaba sus días al amparo de la *bona mors*, frente a la *violentia* que define a la muerte de Alejandro (recordemos que *violentia* es también el apartamiento a la fuerza del lugar natural).

<sup>53</sup> *De Civitate Dei*, XIV, 7, 1. El pasaje de la Escritura glosado ahí es *1 Tim 3*, 1-10.

<sup>54</sup> *Libro de Apolonio*, edición citada, p. 236.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 245.



fablar curso rimado : por la quaderna uia.  
a sillauas cuntadas : ca es *grant* maestria<sup>57</sup>.

Sabemos que el poema fue compuesto bastantes décadas antes de que se llevase a cabo la transcripción del Manuscrito O. Con todo, y sin perder de vista que se trata del manuscrito más antiguo de los dos que conservamos, hay pistas que merece la pena seguir.

Cualquier editor que se enfrente a esta estrofa tendrá que modernizar la puntuación para que el texto adquiera coherencia ante el lector contemporáneo; y, de hecho, al puntuarlo estará postulándole un sentido, ya que la disposición de los hemistiquios de la estrofa representa, a nuestros ojos de hoy, una notable ambigüedad. Sin puntuación moderna, lejos de parecernos unívoco lo que leemos, podemos entender que lo que se predica «de clerezia» bien pueden ser dos cosas. A saber: el «mester sin pecado», esto es, el oficio de los clérigos, en el doble sentido que la palabra clérigo tiene en el castellano del siglo XIII en tanto «hombre de Iglesia» o «escolar»; o el propio hecho de «fablar curso rimado», «por la quaderna uia», «a sillauas cuntadas», etc., es decir, de escribir según una forma libre de pecado «formal» o «literario».

Empezábamos este trabajo estableciendo una frontera en nuestra percepción de las letras medievales en torno al siglo XVIII. Y resulta innegable, de hecho, que el texto hoy será difícilmente legible sin pasar por el tamiz de la ortografía, «porque sin ella no se puede comprender bien lo que se escribe, ni se puede percibir con la claridad conveniente lo que se quiere dar a entender»<sup>58</sup>. La cita entrecomillada la incluimos con toda la intención del mundo, dado que la idea de una ortografía puesta al servicio de la primacía de un sentido hermenéutico del texto, restringido en exclusiva al ámbito de la escritura y la lectura silenciosa, resulta tan típicamente dieciochesca en España como la de una Academia guardiana de la norma. Pero eso no significa que el texto medieval, y mucho menos el de nuestra estrofa, carezca de puntuación. En el Manuscrito O, según vemos, puntuación resulta materialmente manifiesto que la tiene, dado que la cesura que separa los hemistiquios viene marcada por una coma, en el sentido que la palabra tenía en las *ars dictaminis* del siglo XIII (o sea, el punto con la vírgula encima), y el final de verso por el colon (para nosotros un punto), por no prescindir de la misma terminología<sup>59</sup>. Amén, claro está, de los calderones que marcan el comienzo de cada copla (figura 2), aunque curiosamente no de la cuaderna segunda.

Incluso si dichos signos no estuvieran presentes, como sucede con el Manuscrito P, del siglo XV, en el que la coma y el punto han desaparecido mientras que los calderones han sido sustituidos por una hermosa letra capital al inicio de cada copla

---

<sup>57</sup> Nótese, no obstante, que los dos puntos que ponemos en nuestra transcripción para delimitar la cesura de cada verso se corresponden en el manuscrito con nuestro actual signo de punto y coma invertido.

<sup>58</sup> RAE, «Discurso proemial de la orthographia de la Lengua Castellana» a *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y claridad con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Tomo I, Madrid, Francisco del Hierro, 1726, p. LXI.

<sup>59</sup> Véase el trabajo de J.M. BLECUA, «Notas sobre la puntuación española hasta el Renacimiento», en *Homenajes y otras labores*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990, p. 184.



(figura 3), seguiría habiendo unas pautas de sentido fundamentales: la distribución acentual y el cómputo silábico. Respecto a este último, como ha sido tantas veces señalado, la cuaderna vía castellana encuentra uno de sus rasgos más distintivos en el uso de la dialefa. O si se prefiere en la proscripción de la sinalefa.

No perdamos de vista que, por mucho que se trate de una poesía escrita en vulgar, la referencia de la cuaderna vía del siglo XIII –sin exclusión de la prosodia– será siempre la norma latina. Respecto a la aversión a la sinalefa, ya San Isidoro advertía sobre la conveniencia de que la vocal final de la palabra precedente no coincidiese con la primera vocal de la palabra siguiente: «ne praecedentis verbi extrema vocalis in eandem vocalem primam incidat verbi sequentis»<sup>60</sup>. Pero con más probabilidad la norma latina había llegado hasta el *Libro de Alexandre* a raíz, sobre todo, de la difusión del *Doctrinale* de Alexandre de Villedieu, esa gramática que se extendió por toda Europa llegando también hasta la breve Universidad de Palencia, auténtico foco de concentración y difusión en la Península de ese nuevo saber de los *scholares* sin el cual no se entendería su «mester». En el *Doctrinale* se establece, por una parte, que la palabra acabada en *-m* no permite que se le añada vocal inicial de palabra en el mismo verso: «dictio vocali finita vel m sibi subdi / versu vocalem nunquam permittit eodem» (vv. 1603-1604)<sup>61</sup>; y, de hecho, la sinalefa se cuenta entre las figuras que deben ser condenadas sin contemplaciones: «Viles sunt istae prae cunctis et renuendae» (v. 2434)<sup>62</sup>; por su parte, el hiato, que es considerado otro tipo de cesura –*altera cesure species* (v. 2423)<sup>63</sup>– llega a ser explicado por los gramáticos como algo que propicia la correcta separación de sílabas y la buena dicción, ya que «est divisio sillabe a sillaba et dictionis a dictione»<sup>64</sup>.

Pocas adulteraciones puede haber más graves en el arte de contar minuciosamente las sílabas que la sinalefa. Se ha señalado acertadamente «el por qué de tamaña ‘vileza’: elisión y sinalefa mutilaban el lenguaje, vaciaban de significado a las palabras y, borrándoles los límites, se prestaban especialmente a la confusión»<sup>65</sup>. No en vano, la escritura de la clerecía «es sen pecado» en la medida en que se presenta siempre a sí misma como una glosa impecable de la Escritura y la *auctoritas*, y de ahí su insistencia en la idea fundamental de hacer un libro a imagen y semejanza del Libro, como queda meridianamente claro en los primeros compases del *Alexandre*: «Quiero leer un livro

<sup>60</sup> SAN ISIDORO, *Etymologiarum* II, XIX, 2.

<sup>61</sup> Las citas del texto latino corresponden a la edición de D. REICHLING de ALEXANDRE DE VILLEDIEU, *Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei. Kritisch-exegetische Ausgabe mit Einleitung, Verzeichniss der Handschriften und Drucke nebst Registern*, Berlín, A. Hofmann, 1893, p. 102. Consigno, eso sí, que afortunadamente hay edición española a cargo M. A. GUTIÉRREZ GALINDO de ALEJANDRO DE VILLADEI, *El doctrinal. Una gramática latina del Renacimiento del siglo XII*, Madrid, Akal, 1993.

<sup>62</sup> *Doctrinale*, edición del texto latino mencionada, p. 162.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Véanse las glosas al *Doctrinale* que reprodujo en su día M. Ch. THUROT, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques*, Tomo XXII, Paris, Imprimerie Imperiale, 1868, p. 451.

<sup>65</sup> F. RICO, «La clerecía del mester», *Hispanic Review*, vol. 53, 1-2 (1985), p. 22. Gracias a este importantísimo trabajo he podido dar con la pista de no pocos datos de los que se citan en este apartado.



de un rëy pagano» (5a)<sup>66</sup>. El verbo «leer» es confuso aquí para nosotros, puesto que escribir no supone en este caso otra cosa que trasladar a la lengua vulgar una materia que es siempre perfecta en origen, como ya hemos visto. El *Libro de (Alexandre, Apolonio, etc.)* que forja la clerecía es siempre de alguna manera un reflejo a modo de glosa –o de lectura– del Libro en su imagen doble, en tanto Libro Sagrado y Libro de la Naturaleza. Al escribir, por tanto, no se «crea» desde la intuición de un sujeto que se «expresa» a sí mismo, sino que a través de la *ratio* se lee lo que ya existe previamente porque está escrito directamente por el Creador o indirectamente inspirado por Él<sup>67</sup>. Al hacerlo así, toda glosa quiere asemejarse a la perfección de lo glosado, como la norma prosódica que se inculca al romance quiere parecerse a la norma latina en cuyo espejo se mira. Por eso el «mester» de los *scholares* ha de ser «fermoso».

No se nos escape que etimológicamente el término «fermoso» deriva de *formosus*, esto es, lo que tiene forma. Y lo que tiene forma, de acuerdo con la lógica sustancialista de la escolástica aristotélica, viene a ser lo que está bien informado. Según dicha causalidad, cada cosa es un compuesto de materia informada por la intención divina y de forma encarnada en la materia. El modo en que se realiza dicha encarnación otorga a cada ser su lugar natural en el orden jerárquico feudal. Si, como leemos en el *Lapidario*, las cosas «se mueuen et se endereçan por el mouimiento delos cuerpos celestiales, por la uertud que an dellos, segund lo ordeno Dios»<sup>68</sup>, entonces es lógico que en función de su mayor o menor cercanía al Creador en la escatología feudal, su semejanza con éste también lo sea, de acuerdo siempre con el axioma de que lo perfecto precede a lo imperfecto. Así, leemos en el mismo texto que «las cosas del mundo son como trauadas, et reciben uertud unas dotras; las mas uiles, delas mas nobles. Et esta uertud parece en unas mas manifista, assi como en las animaleas et en las plantas; et en otras mas asconduda, assi, como en las piedras et en los metales»<sup>69</sup>. Se entiende por tanto que, según la teoría de las formas sustanciales, todos los seres tienen una parte formal semejante a Dios llamada forma sustancial (el alma en el caso de los hombres o la «virtud» aludida en el de las piedras), así como una parte material diferente de Él (el cuerpo, tanto más desemejante, con todo, en la piedra que en los hombres). Materia y forma sustancial, o parte semejante al mundo terrenal y corruptible y parte semejante

---

<sup>66</sup> *Libro de Alexandre*, p. 130.

<sup>67</sup> Y de ahí sin duda la insistencia en la fórmula del «como diz la escriptura», que tantas veces nos aparece en los textos por la cuaderna vía del siglo XIII, así como su desdoblamiento en la imagen de la lectura en tanto procedimiento igualmente escriturario. En el episodio del mapamundi antropomórfico que veíamos antes ambas cosas están presentes, pues recordemos que, si bien Alejandro ve la forma de la tierra desde las alturas, al poeta no le hace falta salir de su *scriptorium* para poder «asmar la fecha» (2508a, *Libro de Alexandre*, p. 686) de la misma con seguridad. Y ello por la sencilla razón de saber que lo que Alejandro ve ya está escrito por la *auctoritas* y sólo necesita ser leído: «Solémoslo leer, diz'lo la escriptura, / que es llamado mundo el omne por figura» (2508ab, *Ibidem*). No olvidemos que cualquier mirada sobre el mundo en la Sacralización feudal es de alguna manera lectura de un Libro, reconocimiento de los signos sustanciales que Dios ha inscrito en las cosas a modo de letras.

<sup>68</sup> ALFONSO X, *Lapidario. Según el manuscrito escurialense H. I. 15* (S. RODRÍGUEZ M. MONTALVO, ed.), Madrid, Gredos, 1981, p. 17.

<sup>69</sup> *Ibidem*.



al mundo celestial y eterno respectivamente, son cosas radicalmente diferentes. Pero la forma sustancial está estampada en la materia como un sello sobre la cera<sup>70</sup>.

Nada más lógico para una poética sustancialista, por tanto, que la insistencia en la recitación de un «curso», ya signifique esto ‘discurso’ o ‘cláusula de pies métricos’; nada más lógico tampoco que el hecho de que éste sea «rimado», es decir, con rima y con ritmo; y nada más lógico, por supuesto, que lo sea «por la cuaderna vía», esa traslación sobre la hoja de la *quadratum formam* a través de la cual se reconocen y reflejan en el mundo terrenal los vestigios del mundo celestial, la «quadraturam quam in primo mundi vestigio velut in pavimento seculi pro cimento fundaverat»<sup>71</sup>. En un libro impresionante, comentando cierto pasaje del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, habla Ivan Illich de la página como espejo<sup>72</sup>. Ignoro si en este caso puede hablarse de un espejo del «yo», como hace el gran medievalista austriaco, pero sí me parece que la propia disposición física de las cuadernas sobre el pergamino o el papel está pensada así para la vista (figura 4). A través de ella se capta y se interpreta, porque así queda reflejado aunque sea de manera imperfecta y a escala humana mediante la glosa, que Dios ha escrito el Libro de la Naturaleza e inspirado el Libro Sagrado con regularidad y orden. *Mutatis mutandis*, la sinalefa es índice de sentido para el oído como lo es la reduplicación del siete –número pleno para la cosmovisión cristiana– en cada verso, pasando por el invariable acento que recae sobre la penúltima sílaba de cada hemistiquio. Todo es simetría, regularidad, cálculo y proporción. Todo es orden. Y en todo ello resuenan las palabras de la Escritura: «Pero tú todo lo dispusiste con medida, número y peso»<sup>73</sup>; como resuenan las de la *auctoritas*: «Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt»<sup>74</sup>.

Ocurre sin embargo que la materia no siempre se adecua a la forma sustancial que Dios quiere imprimirle, tal cual le explica Beatriz a Dante en *Paradiso*: «perch’a risponder la materia e sorda» (Canto I, 129). Por eso «la creatura, c’ha podere / di piegar, cosí pinta, in altra parte» (Canto I, 131-132)<sup>75</sup>, prosigue Beatriz. De una manera análoga, la radical frontera que se traza en esta cuaderna segunda del *Libro de Alexandre* entre la juglaría y la clerecía no es otra que la establecida por la adecuación o falta de adecuación entre la materia y la forma sustancial, evidenciándose a través de la métrica y el cómputo silábico, e

---

<sup>70</sup> Todo esto queda magníficamente expuesto por J. VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, *Dante Alighieri*, Madrid, Síntesis, 2010, pp. 15-16; así como en su artículo, magnífico, «Poesía de la semejanza. Poesía de la desemejanza», *Cuadernos de Filología Italiana*, vol. 1, núm. 7 (2000), pp. 135-148.

<sup>71</sup> DIEGO GARCÍA DE CAMPOS, *Planeta* (M. ALONSO, ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943, pp. 155-156. Este libro, como se sabe, es rico en la lectura alegórica de lo cuaternario: cuatro son los ríos del Paraíso que riegan la tierra, cuatro los Evangelios, como cuatro los elementos o los sentidos de la Escritura, etc.

<sup>72</sup> I. ILLICH, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 33-35.

<sup>73</sup> *Sabiduría* 11, 21.

<sup>74</sup> San Isidoro, *Etymologiarum* III, 4, 4.

<sup>75</sup> Cito por la edición bilingüe de DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia. Paraíso* (Á. CRESPO, ed.), Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de lectores, 2003, p. 12. Entre los versos 127 y 135 del Canto I puede encontrarse una exposición paradigmática de la adecuación entre materia y forma sustancial.



incluso a través del escrito o la falta de escrito, o de la propia distribución visual de los versos sobre el pergamino (una, la de clerecía, refleja a un golpe de vista la regularidad del mundo mediante la presencia de lo cuaternario; la otra no). Todo eso sin contar con que la falta de proporción y el supuesto descuido de su métrica serían en última instancia los signos sustanciales del juglar en tanto ser de vida errante entregado al duro propósito de ganarse unos dineros valiéndose de su cuerpo<sup>76</sup>. En la lógica enunciativa de la Sacralización feudal, algunas de cuyas líneas maestras hemos tratado *grosso modo* de exponer aquí, la frontera entre la «clerecía» y la «juglaría» que se establece en el *Libro de Alexandre* no puede ser la que separe dos escuelas, ni dos géneros, ni dos formas de hacer literatura, ni mucho menos una conciencia difusa y europea de otra nacional y castellana<sup>77</sup>. La «juglaría» del *Libro de Alexandre* sólo puede ser lo contrario de la «clerecía»: materia informe, materia que rehuye la forma sustancial que Dios quiere imprimirle, materia desemejante y corrupta. Materia, en fin, pecaminosa y poco apegada a la Escritura, como se transparentaría en la propia falta de proporción y en la irregularidad de su versificar.

#### 4. Y FINAL

Y de ahí, por supuesto, la respuesta que Tarsiana da a su padre Apolonio aclarándole no ser «joglarea de las de buen mercado» ni hacerlo «de grado». En otras palabras: el lugar natural de la hija de un rey jamás podrá parecerse al de la María Pérez (;acaso la famosa Balteira, juglarea de Betanzos que se ganó la vida en la cortes de Fernando III y de Alfonso x?) a la que alude Joan Váasquiz en una maliciosa composición: «O que veer quiser, ai cavaleiro, / Maria Pérez, leve algun dinheiro»<sup>78</sup>. Claro está que ésa siempre será otra copla.

---

<sup>76</sup> Valga sin ir más lejos el *explicit* que nos ha llegado del *Cantar de Mio Cid*, donde el mercado monetario aparece como posibilidad más que plausible en el circuito de difusión del texto: «Si non tenedes dineros / echad allá unos peños, / que bien nos lo darán sobr'ellos» (cito por la imponente edición de A. MONTANER del *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de Lecturos, 2011, p. 218)

<sup>77</sup> Numerosos trabajos han intentado en los últimos años superar esta limitación del «mester de clerecía» a lo nacional. Merece desde luego conocerse el excelente libro de E. GONZÁLEZ BLANCO GARCÍA, *La cuaderna vía española en su marco panrománico*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010.

<sup>78</sup> De la antología de M. RODRIGUES LAPA, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, 2ª ed., Vigo, Galaxia, 1970, p. 374.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDRE DE VILLEDIEU, D., *Das Doctrinale des Alexander de Villa-Dei. Kritisch-exegetische Ausgabe mit Einleitung, Verzeichniss der Handschriften und Drucke nebst Registern*. Ed. D. Reichling, Berlín, A. Hofmann, 1893.
- ALFONSO X, *Lapidario. Según el manuscrito escurialense H. I. 15. S.* Ed. Rodríguez M. Montalvo, Madrid, Gredos, 1981.
- ARISÓ CRUZ, A., «La noción de lugar en la física aristotélica». *Thémata. Revista de Filosofía*, vol. 45 (2012), pp. 35-50.
- BLECUA, J.M., «Notas sobre la puntuación española hasta el Renacimiento», en *Homenajes y otras labores*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1990.
- BULL, W.E. y WILLIAMS, F., *Semeiança del mundo. A Medieval Description of the World*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1959.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F., *La mentalidad literaria medieval. Siglos XII y XIII*. Murcia, Universidad de Murcia, 2001.
- COROMINAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 1973.
- CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle*. París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, pp. 159-209.
- DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia. Paraíso*. Ed. Á. Crespo, Barcelona, Galaxia Gutenberg & Círculo de lectores, 2003.
- DUTTON, B., «¿Ha estado Berceo en Silos?». *Berceo*, vol. 58 (1961), pp. 111-114.
- , «Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos», en F. Pierce y C.A. Jones (eds.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, The Dolphin Book, 1964, pp. 249-254.
- ÉVORA, F.R.R., «Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 16, núm. 2 (2006), pp. 281-301.
- , «Discussão Acerca do Papel Físico do Lugar Natural na Teoria Aristotélica do Movimento». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 16, núm. 2 (2006), pp. 281-301.
- , «Natureza e Movimento: un estudo da física e da cosmologia aristotélicas». *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 15, núm. 1 (2005), pp. 127-170.
- F. CROSAS LÓPEZ, *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*. Madrid, Dykinson, 2010.
- FORNER, J.P., *Carta de Bartolo: el sobrino de don Fernando Perez, terciario de Paracuellos, al editor de la carta de su tío*. Madrid, Imprenta Real, 1790.
- GALILEO GALILEI, *Diálogo sobre los dos máximos sistema del mundo ptolemaico y copernicano*. Ed. A. Beltrán Marí, Madrid, Alianza, 2011.
- GARCÍA DE CAMPOS, D., *Planeta*. Ed. M. Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á., «El hombre medieval como 'homo viator': peregrinos y viajeros», en Iglesia Duarte, J. de la (ed.), *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.



- , «El hombre medieval como ‘homo viator’: peregrinos y viajeros», en IGLESIA DUARTE, J. DE LA (ed.), *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Á., «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*, vol. 31, núm. 1 (2001), pp. 127-145.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J.J., «El dominio del monasterio de santo Domingo de Silos (954-1214)». *Studia Silensia*, vol. 1 (1990), pp. 43-66.
- GARCÍA ÚNICA, J., *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura «a sílabas contadas»*, Granada, Comares, 2011.
- GONZÁLEZ BLANCO GARCÍA, E., *La cuaderna vía española en su marco panrománico*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y P. SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, «La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medioevo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 23, núm. 1 (2003), pp. 107-152.
- GONZALO DE BERCEO, *Vida de San Millán de la Cogolla*. Ed. B. Dutton, en I. Uría (coord.), *Obra completa*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- , *Vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. A. Ruffinatto, en I. Uría (coord.), *Obra completa*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- GUERREAU, A., *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica, 2002.
- GUTIÉRREZ GALINDO DE ALEJANDRO DE VILLADEI, M.A., *El doctrinal. Una gramática latina del Renacimiento del siglo XII*. Madrid, Akal, 1993.
- HARRIS, J., *Historia literaria de la Edad Media*. Trad. de M.A. de Campo y Rivas, Madrid, Imprenta Real, 1791.
- HARRIS, J., *Philological Inquiries in Three Parts*. Londres, C. Nourse, 1781.
- ILlich, I., *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al «Didascalicon» de Hugo de San Víctor*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 33-35.
- JAUSS, H.R., *Alterità e modernità della letteratura medievale*. Turín, Bollati Boringheri, 1989.
- JOVELLANOS, G.M. de, «Censura de la Real Academia de la Historia», en T.A. Sánchez, *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV. Tomo IV. Poesías del Arcipreste de Hita*, Madrid, Antonio de Sancha, 1790.
- LEWIS, C.S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*. Barcelona, Península, 1997.
- Libro de Alexandre*. Ed. J. Casas Rigall, Madrid, Castalia, 2007.
- Libro de Apolonio*. Ed. C. Monedero, Madrid, Castalia, 1987.
- Libro de los cien capítulos. Dichos de sabios en palabras breves e complidas*. Ed. M. Haro, Madrid, Iberoamericana, 1998.
- McMULLAN, S.J., «The World Picture in Medieval Spanish Literature». *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione Romanza*, vol. 13 (1971), pp. 27-105.
- MICHAEL, I., *The Treatment of Classical Material in the 'Libro de Alexandre'*. Manchester, Manchester University Press, 1970.



- Poema de Fernán González*. Ed. J. VICTORIO, Madrid, Cátedra, 1998.
- RAE, «Discurso proemial de la orthographia de la Lengua Castellana» a *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y claridad con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. Tomo I, Madrid, Francisco del Hierro, 1726.
- RICO, F., «La clerecía del mester». *Hispanic Review*, vol. 53, núm. 1-2 (1985).
- RICO, F., *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid, Destino, 2005.
- RODRIGUES LAPA, M., *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Vigo, Galaxia, 1970.
- RODRÍGUEZ MOHEDANO, P. y R., *Historia literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*. Tomo I, Madrid, Antonio Pérez de Soto, 1766.
- RODRÍGUEZ, J.C., *La norma literaria*. Madrid, Debate, 2001, pp. 11-32.
- RODRÍGUEZ, J.C., *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Madrid, Akal, 1990.
- RUIZ GÓMEZ, F., «El Camino de Santiago: circulación de hombres, mercancías e ideas», en J.I. de la Huerta Duarte (ed.), *IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- SCHILLER, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Eds. J. Feijóo y J. Seca, Madrid, Anthropos, 1990.
- SEMPERE Y GUARINOS, J., *Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III*. Tomo V, Madrid, Imprenta Real, 1789.
- SILVA Y VERÁSTEGUI, M.S.I. DE, «Los sepulcros de los santos fundadores del Camino a Santiago de Compostela», en M.C. Lacarra Ducay (ed.), *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005.
- THUROT, M. Ch., *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques*. Tomo XXII, París, Imprimerie Imperiale, 1868.
- URÍA, I., «'El que dizen de Silos que salva la frontera' (Santo Domingo 3d)». *Revista de Literatura Medieval*, vol. 7 (1995), pp. 159-172.
- , «Ritmo, prosodia y sintaxis en la poética del mester de clerecía». *Revista de Poética Medieval*, vol. 7 (2001), pp. 111-130.
- , *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid, Castalia, 2000.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J., «Poesía de la semejanza. Poesía de la desemejanza». *Cuadernos de Filología Italiana*, vol. 1, núm. 7 (2000), pp. 135-148.
- , *Dante Alighieri*. Madrid, Síntesis, 2010.
- ZUMTHOR, P., «Y a-t-il une 'littérature' médiévale?». *Poétique*, vol. 66 (1986), pp. 131-129.





# LA CUADERNA VÍA CASTELLANA DEL SIGLO XIII Y LOS LÍMITES DE LA ENUNCIACIÓN

## ILUSTRACIONES

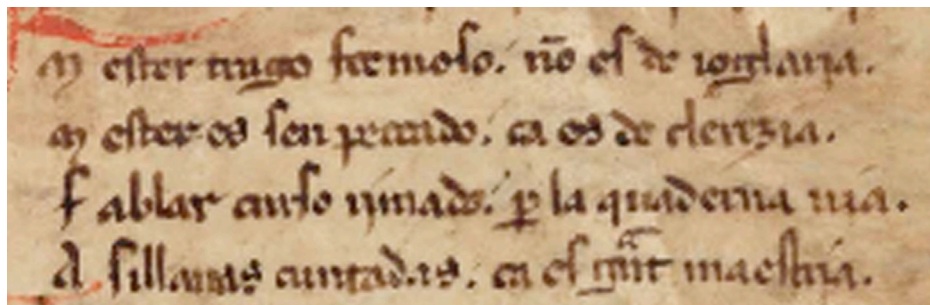


Figura 1. *Libro de Alexandre*, Manuscrito O (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Vit. 5-10. fol. 1r)

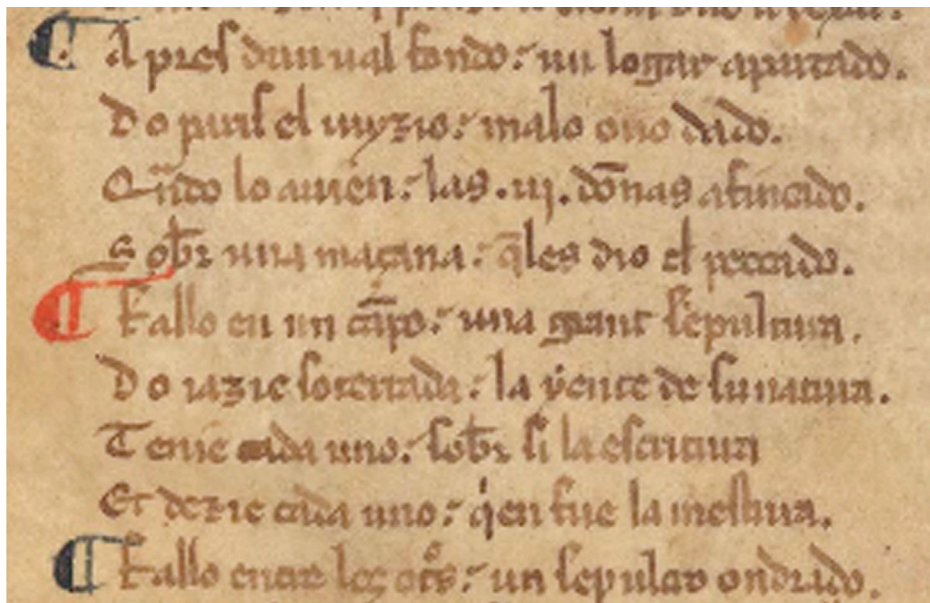


Figura 2. *Libro de Alexandre*, Manuscrito O (Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Vit. 5-10, fol. 19v)



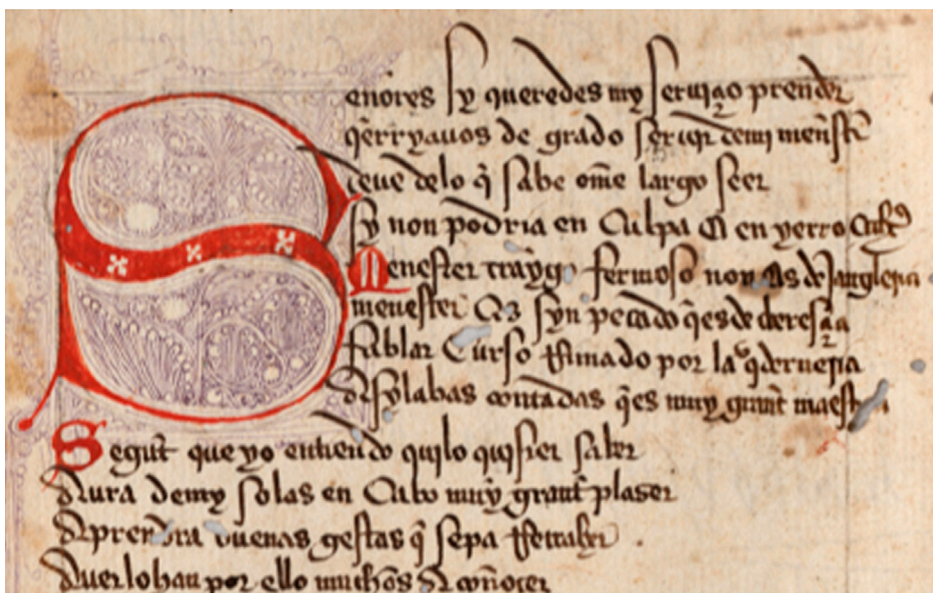


Figura 3. *Libro de Alexandre*, Manuscrito P (Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. Esp. 488, fol. 3v)

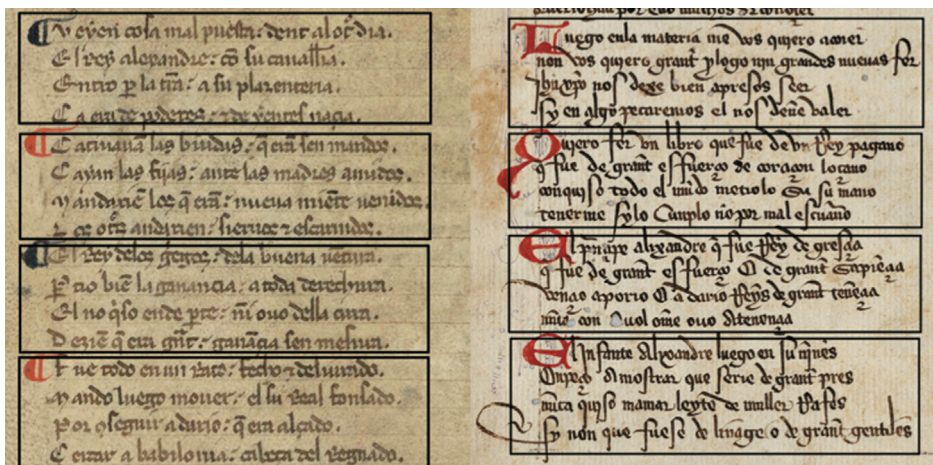


Figura 4. *Libro de Alexandre*, (Manuscrito O, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Vit. 5-10, fol. 81v); y Manuscrito P (Bibliothèque Nationale de Paris, Ms. Esp. 488, fol. 3v)