

Cuadernos del

CEMYR

Universidad de la Laguna

32

2024



Cuadernos del
CEMYR

Cuadernos del CEMYR

Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR)
de la Universidad de La Laguna

e-mail: rccemyr@ull.edu.es

DIRECTOR

José Antonio González Marrero (Universidad de La Laguna)

SECRETARIO

Víctor Muñoz Gómez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria)

CONSEJO EDITORIAL

Maravillas Aguiar Aguilar (Universidad de La Laguna), Francisco Alonso Almeida (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Reina Bastardas Rufat (Universitat de Barcelona), Juan Manuel Bello León (Universidad de La Laguna), María del Cristo González Marrero (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Elena Llamas Pombo (Universidad de Salamanca), Javier Medina López (Universidad de La Laguna), Margarita Mele Marrero (Universidad de La Laguna), Juan Francisco Mesa Sanz (Universidad de Alicante), Francisco José Moreno Martín (Universidad Complutense de Madrid), Vicent Royo Pérez (Universitat Autònoma de Barcelona), Rebeca Sanmartín Bastidas (Universidad Complutense de Madrid)

CONSEJO ASESOR

Amélia Aguiar Andrade (Universidade Nova de Lisboa), Eduardo Aznar Vallejo (Universidad de La Laguna), José María Balcells Domènech (Universidad de León), Michel Bochaca (La Rochelle Université), María Inés Carzolio (Universidad Nacional de La Plata), Manuel A. Castiñeiras González (Universitat Autònoma de Barcelona), Marta Cendón Fernández (Universidad de Santiago de Compostela), Maria Filomena Coelho (Universidade de Brasília), Dolores C. Corbella Díaz (Universidad de La Laguna), Aurora Egido Martínez (Universidad de Zaragoza), José María Fernández Cardo (Universidad de Oviedo), Etlvina Fernández González (Universidad de León), María del Carmen García Herrero (Universidad de Zaragoza), Cláudio García Turza (Universidad de La Rioja), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla), José S. Gómez Soliño (Universidad de La Laguna), Santiago González Fernández-Corugedo (Universidad de Oviedo), Laurette Godinas (Universidad Nacional Autónoma de México), Eva María Güida (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), Javier Herrero Ruiz de Loizaga (Universidad Complutense de Madrid), Rachid El Hour (Universidad de Salamanca), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Miguel Ángel Ladero Quesada (Universidad Complutense de Madrid), Silvia Magnavacca (Universidad de Buenos Aires), Denis Menjot (Université Lumière Lyon 2), Gabriella Piccinni (Università degli Studi di Siena), Lola Pons Rodríguez (Universidad de Sevilla), Sara Pons Sanz (Cardiff University), Manuel Ramírez Sánchez (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria), Isabel de Riquer Permanyer (Universitat de Barcelona), Ana María S.A. Rodrigues (Universidade de Lisboa), Gerardo Fabián Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET), Felicitas Schmieder (Fernuniversität in Hagen), José Miguel de Toro Vial (Universidad Católica de la Santísima Concepción de Concepción), María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), Alicia Yllera Fernández (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

EDITA

Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna
Campus Central. 38200 La Laguna. Santa Cruz de Tenerife

Tel.: 34 922 31 91 98

e-mail: svpubl@ull.edu.es

DISEÑO EDITORIAL

Jaime H. Vera
Javier Torres/Luis C. Espinosa

MAQUETACIÓN Y PREIMPRESIÓN

Servicio de Publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32>

ISSN: 1135-125X (edición impresa) / ISSN: e-2530-8378 (edición digital)

Depósito Legal: TF 363/95

Esta obra está bajo una

[licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



Cuadernos del
CEMYR
32

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA, 2024

CUADERNOS del CEMYR / Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna (IEMYR). –N.º 1 (1993)–. –La Laguna: Servicio de Publicaciones, Universidad de La Laguna, 1993–

Anual

Monografía seriada

ISSN: 1135-125X (edición impresa) / ISSN: e-2530-8378 (edición digital)

1. Historia medieval-Publicaciones periódicas 2. Civilización medieval-Publicaciones periódicas
I. Universidad de La Laguna. Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas II. Universidad de La Laguna. Servicio de Publicaciones, ed.

930.9»04/14»(05)

PROCEDIMIENTOS Y NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Cuadernos del CEMYR, publicación periódica del Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR) de la Universidad de La Laguna, creado en 2008 a partir del Centro de Estudios Medievales y Renacentistas (CEMYR) (fundado en 1991), es una revista electrónica de acceso abierto publicada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

Cuadernos del CEMYR publica trabajos de investigación originales e inéditos en español, inglés o francés sobre estudios medievales y renacentistas. Las contribuciones deben enviarse a través de la plataforma OJS de la Universidad de La Laguna [<https://www.ull.es/revistas/>]. La revista realiza la revisión de doble ciego (*double blind peer review*) de cada contribución.

Los artículos publicados están disponibles en la página web del Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna y son de libre acceso con [licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#).



NORMAS DE PRESENTACIÓN

Los envíos que se hagan a *Cuadernos del CEMYR* deben estar anonimizados. Para ello puede seguir las siguientes instrucciones:

1. Los artículos se realizarán con los procesadores de textos más usuales para PC o Macintosh (preferiblemente formato DOC o ASCII). Tendrán una extensión de unas 25 páginas: unos 75 000 caracteres, 12 000 palabras escritas en Times New Roman o equivalente, cuerpo 12, doble espacio; notas al pie, fuente Times New Roman o equivalente, cuerpo 10, espacio sencillo, incluyendo figuras, cuadros, notas y bibliografía.
2. Los artículos incluirán en una primera página los siguientes datos:
 - Título del artículo (si el artículo está escrito en español, en español e inglés; si está escrito en inglés, en inglés y en español; si está escrito en otro idioma, en ese idioma, en español y en inglés).
 - Nombre y apellido(s) del autor/a.
 - Adscripción académica.
 - *Email*.
 - ORCID iD.
 - Resumen (no más de 10 líneas) y palabras clave (entre 4 y 8) (si el artículo está escrito en español, en español e inglés; si está escrito en inglés, en inglés y en español; si está escrito en otro idioma, en ese idioma, en español y en inglés).
 - Vinculación a proyecto de investigación u otras fuentes de financiación recibidos para la realización del artículo, si procede.
 - Agradecimientos, si procede.
3. Las reseñas bibliográficas no excederán de las 5 páginas. No es preciso anonimizar estos trabajos, incluyendo al final de la reseña nombre y apellido(s) de su autor/a, adscripción académica, *e-mail* y ORCID iD.

4. El texto aparecerá justificado. No se dividirán las palabras al final de la línea ni se forzarán los saltos de página. No se debe forzar (mediante la tecla *enter* o *intro*) el final de línea en texto seguido, pero sí a final de párrafo. Los párrafos no se separan entre sí con un interlineado más amplio.
5. Si es preciso, el cuerpo del texto se presentará dividido en apartados numerados en caracteres árabes, empezando por 0. INTRODUCCIÓN, por ejemplo. En caso de que haya subdivisión, se seguirá el mismo sistema: 1.1. TÍTULO, 1.2. TÍTULO, etc.; la siguiente subdivisión será 1.1.1. *Título*, 1.1.2. *Título*. En las citas tendrán prioridad las comillas españolas: « », y en orden descendente, las inglesas: " ”.
6. La cita que sobrepase las cinco líneas aparecerá en párrafo aparte, sangrada y con cuerpo de letra 11. Las comas y los puntos a final de cita aparecerán después de las comillas, a no ser que se trate de puntos de interrogación y exclamación del texto citado.
7. Las llamadas a notas al pie precederán al punto o la coma correspondiente. En caso de citas, esas referencias a nota al pie estarán fuera de las comillas de cierre. Las llamadas de las notas se indicarán con números volados sin paréntesis, y estas irán numeradas y colocadas a pie de página.
8. Los cuadros, tablas, gráficos, mapas, etc., que se incluyan en el trabajo deberán ser los originales. En caso de que sea precisa escala, la llevarán gráfica y no numérica. Estarán numeradas, con sus correspondientes títulos, y se indicará el lugar apropiado de su colocación. Las referencias a ellos, en el texto, se harán a su número, de forma que pueda alterarse su colocación, si así lo aconseja el ajuste tipográfico. En caso de incluir fotografías, el autor debe ponerse en contacto con el editor para concretar el soporte y características exigidas que convengan a su mejor reproducción.
9. El uso de la cursiva ha de limitarse a su mínima expresión dentro del texto: títulos de libros, nombres de revistas, de periódicos, obras de arte, palabras extranjeras, citas que quieran señalarse de modo particular y para lo cual el empleo de la redonda entre comillas no bastase.
10. Inmediatamente después de *cursiva*, la puntuación irá en redonda.
11. Las siglas no llevan puntuación. Ejemplos: ULL (Universidad de La Laguna), CAAM (Centro Atlántico de Arte Moderno), etc.
12. Cuando se utilice el término «etc.» no han de añadirse puntos suspensivos.
13. Los puntos suspensivos deben ir entre corchetes cuando quiera indicarse que falta texto en una cita [...].
14. El corchete ([]) puede ir dentro de un paréntesis pero no a la inversa.
15. Cuando una palabra en *cursiva* va entre paréntesis o entre corchetes, esos signos ortográficos han de ir en redonda.
16. Nunca va una coma ante paréntesis o ante guion.
17. Las fechas no llevarán punto y en las cifras de cuatro dígitos se pondrá toda seguida. En las de más de cuatro cifras se pondrá un espacio fino de no separación cada tres cifras contadas desde la derecha.
18. El guion que se empleará en las frases entre guiones será el guion medio (–). El guion corto (-) se mantendrá para unir palabras.
19. Los símbolos de pesos y medidas van en singular, minúscula y sin puntuación: kg, cm, m, etc.
20. Se evitará, en la medida de lo posible, el uso de las abreviaturas de palabras, solo aconsejable cuando su frecuencia en el texto, por rapidez y economía, así lo pida.
21. La abreviatura de número en el texto será n.º, núm. o núms., en ningún caso nº.
22. *Idem*, *ibidem*, *passim* irán con todas sus letras, sin acento gráfico y en cursiva.
23. Se recomienda descartar el uso de la **negrita**, utilizándose en su lugar, para establecer las necesarias distinciones, la *cursiva*, y la versalita, en los cuerpos que convenga.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NOTAS A PIE DE PÁGINA Y CITAS EN EL CUERPO DEL TEXTO

- Se usará el sistema americano con bibliografía final y referencia a dicha bibliografía en el cuerpo del texto o en las notas. Las notas a pie de página serán solo aclaratorias, y aquellas en las que solo se cite el autor, año y página, se incluirán dentro del texto, a saber: (Vorholt, 2017: 154). Si el autor es citado en el cuerpo de texto, aparecerá así:

«... según indica Vorholt (2017: 154)»

«... como en el caso del monasterio de Santo Domingo de Silos (Pacheco Caballero, 1999)»

Si fuera pertinente, se debe indicar la primera y última página de la cita para evitar las abreviaturas s. o ss. (Vorholt, 2017: 154-157).

BIBLIOGRAFÍA FINAL

- Solo figurarán en la Bibliografía final las referencias citadas en el texto y se incluirán al final en una lista ordenada alfabéticamente con sangría francesa.
- Siempre que sea posible, los trabajos citados deberán adjuntar el código DOI (Digital Object Identifier) tras citar la referencia. Por ejemplo:

BEVAN, A. (2015): «The data deluge», *Antiquity*, 89 (348): 1473-1484. <https://doi.org/10.15184/aqy.2015.102>.
- Para las referencias recuperadas de Internet que no cuenten con código DOI, siempre que sea posible (en particular cuando no hay referencias a números de páginas que acoten la referencia) recogerán la web donde se encuentran alojadas. Ejemplo:

CARRIAZO RUBIO, J.L. (2018): «El noble de frontera ante el espejo: el marqués de Cádiz como paradigma», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 31. [En línea] <https://journals.openedition.org/e-spania/28667>.
- Los lugares de publicación se prefieren en lengua castellana con el fin de que estén todos homogeneizados.
- El modelo para citar los libros será el siguiente:

VORHOLT, H. (2017): *Shaping Knowledge: The Transmission of the 'Liber Floridus'*, Warburg Institute, Londres.
- En caso de que el libro esté publicado en más de una editorial y/o ciudad, el modelo será el siguiente:

WEBB, D. (2001): *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, I.B. Tauris, Londres-Nueva York.
- El modelo para los libros escritos por varios autores será el siguiente:

SARRIS, P.; DAL SANTO, M. y BOOTH, P. (2011): *An age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Brill, Leiden-Boston.
- El modelo para los libros editados o coordinados por uno o varios autores será el siguiente:

PENA, A., ed. (2004): *Comunicación y guerra en la historia*, Tórculo, Santiago de Compostela.

JIMÉNEZ DÍEZ, J.A. y MEDEROS MARTÍN, A. coord. (2001): *Comisión de antigüedades de la Real Academia de la Historia. Baleares, Canarias, Ceuta y Melilla. Extranjero. Catálogo e índices*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- El modelo para una edición (de una obra previamente publicada, de una colección documental, un corpus, etc.) será el siguiente:
 - * Si la obra cuenta con autor conocido:

Alfonso X, el Sabio (1555): *Las Siete Partidas*, ed. G. López, 3 vols., Andrea de Portonariis, Salamanca.
 - * Si la obra no cuenta con autor definido y solo con editor:

ROVIRA I ERMENGOL, J., ed. (1993): *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*, Barcino, Barcelona.
- El modelo para una traducción será el siguiente:

DROBNER, H.R. (2007): *The Fathers of the Church: a comprehensive introduction*, trad. S.S. Schatzmann, Hendrickson Publishers, Peabody.

STURLUSON, S. (1984): *Edda Menor*, ed. L. Lerate, Alianza Editorial, Madrid.
- El modelo para una obra con varios volúmenes será el siguiente:

BENAVIDES, A. (1860): *Memorias de Fernando IV de Castilla*, 2 vols., Imprenta de José Rodríguez, Madrid.

BENAVIDES, A. (1860): *Memorias de Fernando IV de Castilla*, Imprenta de José Rodríguez, Madrid: vol. I, p. 126.

– El modelo para los artículos de revistas será el siguiente:

QUARTAPELLE, A. (2017): «El redescubrimiento de las Islas Canarias en el *anno domini* 1339», *Revista de Historia Canaria*, 199: 11-37.

– El modelo para los capítulos de libro será el siguiente:

NASCIMENTO, A. A. (1989): «Trezenzónio e a Ilha do Solstício: a funcionalidade da ausencia no reencontro do presente», Godinho, H. (ed.), *Em torno da Idade Média*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa: 185-196.

SUBMISSION RULES

All submissions made to *Cuadernos del CEMYR* must be anonymised. Please follow the instructions below to anonymise your work:

1. Manuscripts should be submitted as text files of common word processors for PC or Macintosh (preferably saved as DOC or ASCII files). They must not exceed over 25 pages: approximately 75 000 characters, 12 000 words written in Times New Roman or equivalent, size 12, double line spacing; footnotes, written in Times New Roman or equivalent, size 10, single-spaced), including figures, tables, notes, and the bibliography.
2. The texts submitted will include the following information on the first page:
 - Title of the paper (if the article is written in Spanish, in Spanish and English; if it is written in English, in English and Spanish; if it is written in another language, in that language, in Spanish and in English).
 - Name and surname(s) of the author(s).
 - Academic affiliation.
 - Email.
 - ORCID iD
 - Abstract (no more than 10 lines) and keywords (between 4 and 8) (if the article is written in Spanish, in Spanish and English; if it is written in English, in English and Spanish; if it is written in another language, in that language, in Spanish and English).
 - Research projects, Supporting Agencies or other sources of funding received by the author for this research, if applicable.
 - Acknowledgements, if applicable
3. Reviews must not exceed five (5) pages. Authors must include an abstract of no more than 10 lines in English and Spanish, and the manuscript's keywords (between four and eight).
4. The text must be justified. Do not split words across lines or insert page breaks. Do not insert line breaks (by pressing the *Return* or *Enter* key) at the end of a line but do insert them at the end of a paragraph. Do not add an extra line between paragraphs.
5. If necessary, the body of the text shall be separated into sections and numbered using Arabic numerals, starting with 0. INTRODUCTION, for example. The same system will be used if there are sub-sections: 1.1. Title, 1.2 Title, etc.; the next sub-section will be 1.1.1. *Title*, 1.1.2. *Title*. For quotations, use single quotation marks (' ') first. Use double quotation marks (" ") for quoted matter within a quotation (e.g. Webber saw it as embodying 'the typical power of the "non-economic"').
6. For quotations that are more than five lines, place quotations in a free-standing indented block of text in font size 11. When quoting a complete sentence, place punctuation within the quotation marks. When quoting a word or incomplete sentence, place punctuation outside the quotation.
7. Footnotes should be placed after punctuation marks. For quotations, footnote numbers will appear outside the closing quotation mark. Footnote numbers will be in superscript without brackets. Footnotes will be numbered and appear in the footer.
8. Charts, tables, graphs, maps, etc., that are included in the manuscript must be original work. Where scales are required, they will be graphical and not numerical. They will be numbered with their corresponding titles and authors will indicate where they will appear. When referring to them in the text, use their number in case they are repositioned according to the text alignment. If the manuscript contains photographs, please contact the editor to confirm the medium and characteristics required for optimum quality.
9. Limit the use of italics within the text to book titles, journal or newspaper names, artworks, foreign words, and quotations that require emphasis, which will not suffice with the use of roman text.

10. Punctuation immediately following *italics* must be in roman type.
11. Do not use full stops in acronyms (e.g. ULL for the Universidad de La Laguna, CAAM for the Centro Atlántico de Arte Moderno, etc).
12. When using the term “etc.”, do not add an ellipsis.
13. Ellipses must only be used in square brackets ([...]) to indicate that text is missing from a citation.
14. Square brackets can appear inside round brackets (()) but not vice versa.
15. When a word appears in *italics* inside round or square brackets, these punctuation marks must be in roman type.
16. A comma must never precede a round bracket or em-dash.
17. There will be no thousands separator in four-digit numbers, e.g. 1000. – For five-digit and larger numbers, use non-breaking spaces to separate thousands, e.g. 10 000 and 2 526 025.
18. Em-dashes (–) may be used to punctuate a sentence instead of commas or brackets. En-dashes (–) must only be used to hyphenate words.
19. Weights and measurements must be written in singular, lower case and without punctuation: kg, cm, m, etc.
20. Avoid overusing abbreviations unless the frequency of the word in the text, for reasons of speed and efficiency, requires such.
21. If necessary, in text, abbreviate “number” to “No.”.
22. *Idem*, *ibidem*, *passim* must be written in full, in italics.
23. Do not use **bold**, instead use *italics* or small caps to make necessary distinctions, where necessary.

SUBMISSION INFORMATION

Cuadernos del CEMYR, a periodical publication of the Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR) de la Universidad de la Laguna, a research center established in 2008 as the continuation of the Centro de Estudios Medievales y Renacentistas (CEMYR) (created in 1991), is an electronic OA journal edited by the Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

Cuadernos del CEMYR publishes original research papers in Spanish, English or French on Medieval and Renaissance Studies. The contributions should be submitted through the ULL-OJS platform [<https://www.ull.es/revistas/>]. The journal uses the double-blind peer-review system.

The articles are available on the website of the Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna under the license Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA).

GUIDELINES FOR PUBLICATION

Text in Word format, in the following form: Font Times New Roman 12 point in text and 10 point in notes will be placed at the bottom of the page. Double-spaced (both text and notes).

No hyphenation at the end of the line is allowed. Do not introduce manually page breaks. If necessary, sections should be numbered in increasing order, from 0 onwards. In case of subdivision, sections will be numbered: 1.1. TITLE; 1.2. TITLE; etc. Quotations marks should follow the Spanish style (« »), and subsequently the English type (“ ”). Quotes exceeding five lines should be indented; all punctuation marks will go after quotation marks. Footnote numbers will precede full stops or comas. Long dashes are to be replaced by two short ones.

Footnotes, numbered consecutively throughout the manuscript, must be, in the case of quoted material, after the punctuation mark (indented quotes) or the quotation marks. Digressive or excessively lengthy footnotes should be avoided.

Bibliographical references will follow after these examples:

Books:

PASTOR, Reyna, *Resistencias y luchas campesinas en el periodo de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. Madrid, Siglo XXI, 1981.

BLAKE, Norman T., *The Textual Tradition of The Canterbury Tales*. Londres, Arnold, 1985.

Articles:

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, «Los hombres libres en el reino astur-leonés hace mil años». *Cuadernos de Historia de España*, vol. 59-60 (1976), pp. 375-424.

Book chapter:

MARÍN, Manuela, «En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus», en C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. Madrid, CSIC, 2003, pp. 320-355.

Subsequent references to a previously cited work require only the author's last name, but in the case of previous citations to more than one work by the same author, a title must appear:

PÉREZ y SÁNCHEZ, *Análisis socioeconómico*, p. 133.

MARTÍN MARTÍN, «Historiografía sobre La Laguna en el siglo XVIII», en *Actas I Congreso Historia La Laguna*, 1992, vol. II, pp. 459-478 (henceforth MARTÍN MARTÍN, «Historiografía...»).

REFERENCING

FOOTNOTES AND REFERENCES WITHIN THE TEXT

- Use the American referencing system, including the reference list at the end of the text and any references to this list in the body of the text or in the notes. Footnotes must only be explanatory and all references that only cite the author, year and page, will be included in the text, as follows: (Vorholt, 2017: 154). If the author is cited in the body of the text, it will appear as follows:

“... as Vorholt states (2017: 154)”

“... as is the case of Santo Domingo de Silos monastery (Pacheco Caballero, 1999)”

If relevant, you must state the first and last page of the citation: (Vorholt, 2017: 154–157).

REFERENCE LIST

- Only include references cited in the text in the reference list. They must appear at the end of the text and be in alphabetical order and each reference should use a hanging indentation.
- In so far as is possible, cited works must include a Digital Object Identifier (DOI). For instance:
BEVAN, A. (2015): «The data deluge», *Antiquity*, 89 (348): 1473-1484. <https://doi.org/10.15184/aq.2015.102>.
- For references retrieved from the Internet that do not have a DOI, the website where the reference is hosted will be listed whenever possible (in particular when page numbers are not given to narrow down the reference). For instance:
CARRIAZO RUBIO, J.L. (2018): «El noble de frontera ante el espejo: el marqués de Cádiz como paradigma», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 31. [En línea] <https://journals.openedition.org/e-spania/28667>.
- The place of publication must be written in English to ensure consistency.
- Books should be cited as follows:
VORHOLT, H. (2017): *Shaping Knowledge: The Transmission of the 'Liber Floridus'*, Warburg Institute, London.
- If the book has been published by more than one publishing house and/or city, it should be cited as follows:
WEBB, D. (2001): *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, I.B. Tauris, London-New York.
- Books written by several authors should be cited as follows:
SARRIS, P.; DAL SANTO, M. y BOOTH, P. (2011): *An age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Brill, Leiden-Boston.
- Books edited or coordinated by one or several authors should be cited as follows:
PENA, A., ed. (2004): *Comunicación y guerra en la historia*, Tórculo, Santiago de Compostela.
JIMÉNEZ DÍEZ, J.A. y MEDEROS MARTÍN, A., coord. (2001): *Comisión de antigüedades de la Real Academia de la Historia. Baleares, Canarias, Ceuta y Melilla. Extranjero. Catálogo e índices*, Real Academia de la Historia, Madrid.

- Editions (of a previously published work, document collection, a corpus, etc.) will be cited as follows:
- * If the author of the work is known:
 - Alfonso X, el Sabio (1555): *Las Siete Partidas*, ed. G. López, 3 vols., Andrea de Portonariis, Salamanca.
- * If the author of the work is not known but the editor is:
 - ROVIRA I ERMENGOL, J., ed. (1993): *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*, Barcino, Barcelona.
- Translations and edited works should be cited as follows:
 - DROBNER, H.R. (2007): *The Fathers of the Church: a comprehensive introduction*, trans. S. S. Schatzmann, Hendrickson Publishers, Peabody.
 - STURLUSON, S. (1984): *Edda Menor*, ed. L. Lerate, Alianza Editorial, Madrid
- Works with several volumes should be cited as follows:
 - BENAVIDES, A. (1860): *Memorias de Fernando IV de Castilla*, 2 vols., Imprenta de José Rodríguez, Madrid.
 - BENAVIDES, A. (1860): *Memorias de Fernando IV de Castilla*, Imprenta de José Rodríguez, Madrid: vol. I, p. 126.
- Journal papers should be cited as follows:
 - QUARTAPELLE, A. (2017): “El redescubrimiento de las Islas Canarias en el *anno domini* 1339”, *Revista de Historia Canaria*, 199: 11–37.
- Book chapters should be cited as follows:
 - NASCIMENTO, A.A. (1989): «Trezenzónio e a Ilha do Solstício: a funcionalidade da ausência no reencontro do presente», Godinho, H. (ed.), *Em torno da Idade Média*, Universidade Nova de Lisboa, Lisbon: 185-196.



SUMARIO / CONTENTS

DOSIER MONOGRÁFICO

La sociedad ideal en los relatos utópicos españoles
(Edad Media y Siglo de Oro). Entre ficción y realidad

MONOGRAPHIC DOSSIER

The Ideal Society in Spanish Utopian Narratives
(Middle Ages and Golden Age). Between Fiction and Reality

Introducción / Introduction.....	17
Espacios utópicos y utopía en la Edad Media: tres reescrituras de la <i>Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta</i> / Utopian spaces and utopia in the Middle Ages: three rewritings of the <i>Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta</i> <i>Victoria Béguelin-Argimón</i>	27
Alcanzar la utopía: la búsqueda del Preste Juan en los reinos ibéricos en el otoño de la Edad Media / Reaching Utopia: the Search for Prester John in the Iberian Kingdoms in the Autumn of the Middle Ages <i>Víctor de Lama de la Cruz</i>	45
Una comunidad textual ideal según Rodrigo Jiménez de Rada: sobre la eficacia de Aristóteles y Alejandro Magno en la configuración de un saber letrado / An Ideal Textual Community according to Rodrigo Jiménez de Rada: on the Efficiency of Aristotle and Alexander the Great in the Shaping of Literate Knowledge <i>Amaia Arizaleta</i>	67
¿Son los libros de Alfonso X obras utópicas? / Are the books of Alfonso X utopian works? <i>Marta Lacomba</i>	89
El <i>Libro de los pensamientos variables</i> como ejemplo de utopía y disidencia en el siglo xv / <i>Libro de los pensamientos variables</i> as an example of medieval Utopian Literature <i>Óscar Perea Rodríguez</i>	105





El papel de <i>la divina commedia</i> en la primera utopía española moderna impresa: el <i>Somnium</i> de Juan Maldonado (1541), entre Dante y Moro / The role of the <i>Divina commedia</i> in the first printed modern Spanish utopia: The <i>Somnium</i> of Juan Maldonado (1541), between Dante and Moro <i>Elvezio Canonica</i>	131
Malcontentos de la república. La renuncia a la utopía en el <i>Diálogo de Scipión y Sócrates</i> / Malcontents of the republic. The renunciation of utopia in the <i>Dialogue of Scipio and Socrates</i> <i>María José Vega</i>	159
Omníbona y otras obras del momento. Una utopía en busca de autor / Omnibona and other contemporary works. A utopia in search of an author <i>Ignacio J. García Pinilla</i>	179
Verdad y mentira en política: <i>Omníbona</i> y la tradición socrática y utópica / Truth and Lie in Politics: <i>Omnibona</i> and the socratic and utopian tradition <i>Rafael M. Pérez García</i>	197
Algunas notas sobre la circulación de <i>Utopía</i> en América durante el siglo XVI / Some notes on the circulation of <i>Utopia</i> in America during the 16 th century <i>Víctor Lillo Castañ</i>	217
El mundo ibérico como contexto de la utopía: itinerarios, toponimia y tópicos importados en los siglos XVI y XVII / The Iberian World as a Context for Utopia: Itineraries, Toponyms and imported Topics in the 16 th and 17 th Centuries <i>Carolina Martínez</i>	239
ARTÍCULOS / ARTICLES	
Entre la historia y la ficción: Dictis y Dares como modelos de la <i>Historia Karoli Magni</i> (Pseudo-Turpín) y el <i>De gestis Britonum</i> de Jofre de Monmouth / Between History and Fiction: Dycis and Dares as Models of the <i>Historia Karoli Magni</i> (Pseudo-Turpin) and The <i>De gestis Britonum</i> of Geoffrey of Monmouth <i>José María Anguita Jaén</i>	259
María Enríquez (c. 1474-c. 1537). Esbozos para una biografía / María Enríquez (c. 1474-c. 1537). Sketches for a Biography <i>Frederic Aparisi Romero</i>	287
A simbologia da cores no <i>Horto do Esposo</i> / La simbología de los colores en el <i>Horto do Esposo</i> /The symbology of colors in the <i>Horto do Esposo</i> <i>Pedro Alexandre de Sacadura Chambel</i>	309
El mundo vikingo según Marvel: una aproximación / The Viking World according to Marvel: an Approach <i>Antonio Contreras Martín y María Carmen Ruiz Cantero</i>	337

Los personajes alegóricos en el ejemplo 26 del <i>Conde Lucanor</i> de don Juan Manuel (y otros ejemplos afines) a la luz del pensamiento neoplatónico y agustiniano / The allegorical characters in the tale 26 from the <i>Conde Lucanor</i> by don Juan Manuel (and other similar tales) in the light of the Neoplatonic and Augustinian thought <i>Alexia Perrier-Gros-Claude</i>	357
Economía y (como) ficción en la Inglaterra del siglo xvi: usura, depreciación, inflación y circulación del capital / Economy and (as) Fiction in sixteenth century England: Usury, Debasement, Inflation and Circulation of Capital <i>Jesús López-Peláez Casellas</i>	385
A Pedagogical Legacy? Abacus Tradition and Surprising Connections. From the <i>Liber Abaci</i> (1202) to the economic education in Early Modern Period / ¿Un legado pedagógico? La tradición del ábaco y sus sorprendentes conexiones. Del <i>Liber Abaci</i> (1202) a la educación económica en la Temprana Edad Moderna <i>Giovanni Patriarca</i>	403
Autoridad y poder en la filosofía práctica de al-Fārābī / Authority and power in al-Fārābī's practical philosophy <i>Pablo Gabriel Quintana</i>	419
La configuración literaria de los líderes castellanos e indígenas en las crónicas de conquista canaria y novohispana / The literary configuration of Castilian and indigenous Leaders in the chronicles of the Novohispanic and Canarian conquests <i>Alma Irene Rivas Mejía</i>	441
Sobre mujeres, espejos y mentiras: discursos femeninos y <i>mise en abyme</i> de la enunciación en la literatura francesa medieval / About women, mirrors, and lies: feminine discourses and <i>mise en abyme</i> of enunciation in Medieval French literature <i>Meritxell Simó Torres</i>	459
RESEÑAS / REVIEWS	
ASISS GONZÁLEZ, Federico J., <i>Nobles Defensores. Señorío, caballería y justicia en el pensamiento de don Juan Manuel</i> , San Juan, Editorial UNSJ, 2023, 455 pp. ISBN 978-987-8395-46-3 <i>José Ángel Salgado Loureiro</i>	481
BARTLETT, Robert, <i>The Middle Ages and the Movies, Eight Key Films</i> , Londres, Reaktion Books, 2022, 288 pp. ISBN 9781789145526 <i>Julio Abel Hernández López</i>	484



DÍAZ DE DURANA, José Ramón (coord.), «*Libro de Cámara del Concejo*»: *Actas municipales de Vitoria (año 1428)*. Estudios y edición, Leioa, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, 2023, 488 pp. ISBN 978-84-1319-552-0

Roberto J. González Zalacain..... 487

GONZÁLEZ DORESTE, Dulce María y PLAZA PICÓN, Francisca del Mar (eds.), *Esterotipos femeninos desde la Antigüedad clásica hasta el siglo XVI* Berlín-Boston, De Gruyter, 2022, 209 pp. ISBN 9783110756012

Margarita Mele Marrero..... 489

LÓPEZ LÓPEZ, Andrés Felipe *et al.*,(comp.) *Patrística: reflexiones y debates*, Medellín, CESCLAM-GSP y Fallidos Editores, 2023, 384 pp. ISBN 978-628-01-1075-2

Santiago Agudelo Berrío..... 492

MARTÍN VISO, Iñaki (ed.), *Pastos, iglesias y tierras. Los comunales en la Meseta del Duero (siglos IX-XII)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2022, 426 pp. ISBN 978-84-19077-32-5

Vicent Royo Pérez..... 496

NIETO ORRIOLS, Daniel y CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo (eds.), *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval*, Temuco, GEIMA Historia Antigua Ediciones, 2023, 318 pp. ISBN 9789560957948

Julio Abel Hernández López..... 500

PAPASIDERO, Marco, *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Florencia, Firenze University Press, 2019, 200 pp. ISSN 2704-5749 (print) ISSN 2612-8071 (online)

Alice Tavares..... 503



DOSIER / DOSSIER

INTRODUCCIÓN / INTRODUCTION

Elvezio Canonica* y Julia Roumier**
EREMM, AMERIBER, Université Bordeaux Montaigne
Institut Universitaire de France

«Hay como una refracción española para esta manera de pensamiento», escribía José Antonio Maravall en el lejano 1948 (1948: 259); «¿Hubo como una refracción...?» corregía el mismo historiador en 1976 (1976: 239). Estas dos frases indican bien a las claras, amén de la honestidad intelectual de su autor, también y sobre todo la evolución en la consideración del género utópico en España. Las dudas de Maravall han sido ampliamente disipadas en los últimos decenios y hoy en día ya nadie cuestiona la supuesta «refracción» española a esta «manera de pensamiento». Este dossier se propone, pues, volver a reflexionar sobre una temática que ha despertado cierto interés en la comunidad científica en estos últimos decenios, y que ha supuesto una revaloración del género utópico en la España medieval y clásica.

En efecto, la idea de un retraso de las culturas hispánicas en la recepción de la obra moreana ha sufrido un claro mentís gracias al descubrimiento de la traducción de la *Utopía* Tomás Moro por Vasco de Quiroga (1532-1535), que resulta ser la primera en absoluto, y de su edición y estudio llevados a cabo por Víctor Lillo Castañ (2021). Además, tras los estudios pioneros de Miguel Avilés y su edición de algunos textos con rasgos utópicos en el Siglo de Oro (1980), se ha llevado a cabo una nueva edición del texto sin duda más representativo del género utópico en la España del Siglo de Oro, el anónimo *Omnibona*, compuesto entre 1541 y 1542, editado con esmero por Javier I. García Pinilla (2017) y objeto de un importante coloquio que ha sido publicado recientemente bajo la dirección de María José Vega Ramos (2018), sobre el cual un segundo volumen está en prensa. La investigación francesa, por otra parte, ya ha ofrecido un aporte valioso sobre el tema en estos últimos años con una publicación de la revista en línea *e-Spania*, en la que el concepto de utopía se estudiaba junto con los conceptos afines de «sueños y quimeras» (García Cárcel, 2015).

Glenn Negley y J. Max Patrick (1962) han establecido tres características de una utopía literaria que proporcionan el marco inicial para nuestro examen: se trata de una ficción, debe describir un estado o comunidad particular y debe detallar la estructura política de esa comunidad ficticia. Para Neill Eurich (1967: 7), la utopía es el sueño humano de un mundo mejor, y según tal definición la Edad Media sí produjo textos que pueden considerarse utópicos, pero luego tendremos que estudiar con más detalle qué abarca esta ficción meliorativa, cuáles son los criterios y cómo se plasma el sueño en forma de descripción y testimonio. Si es la utopía un

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.01>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 17-25; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)





lugar bueno (*eutopía*), también sería un nolugar (*outopía*), caracterizado por la imposibilidad de su realización. Esta visión pesimista se puede matizar con la apertura a un futuro de los posibles¹: la utopía es una esperanza, una aspiración, un deseo de reforma. Este mundo mejor o mundo perfecto ¿funciona como escapismo o sueño de tipo compensatorio o se concibe siempre la utopía como herramienta para pensar, criticar e incluso cambiar el mundo?².

Incluso si se descartan los espacios míticos, como el Paraíso Terrenal, la Arcadia, el País de la abundancia y otros lugares donde el hombre vive en armonía con una naturaleza especialmente fértil y favorable, evitando el sufrimiento del trabajo y que, según la clásica definición de la utopía de Raymond Trousson (1975: 28)², no pueden considerarse como espacios utópicos, es forzoso constatar que la Edad Media sí produjo textos que pueden considerarse utópicos. Pensemos tan solo en las sociedades idealizadas como las que se encuentran en las cartas de los brahmanes a Alejandro (Derrett, 1960; Dumezil, 1983), en el *Libro de Alexandre*, con la figura de Dídimo, rey de los brahmanes, idealizado como filósofo cristiano que predica el ascetismo, la que se encuentra en la carta del Preste Juan (Thomasset, James-Raoul, 2005) o en diversos relatos de viajes, como los de Juan de Mandevilla, por ejemplo, quien utiliza la descripción del modo de vida de los brahmanes para elaborar un modelo utópico de comportamiento. Del mismo modo que Tomás Moro describe a los paganos de la isla de Utopía como perfectos cristianos para acusar a los europeos de traicionar las enseñanzas de Cristo³, Mandevilla utiliza la descripción del modo de vida de los brahmanes para reprochar a los cristianos su falta de moralidad, sus pocos deseos de cruzada y sus divisiones frente a los enemigos de la fe. Como lo afirma María Mercedes Rodríguez Temperley:

Los estudios en general –y no sin fundamento–, tienden a considerar dos momentos históricos en los que se ha privilegiado la utopía como práctica imaginativa: la Antigüedad Clásica y el Humanismo Renacentista. Sería absurdo no reconocer con la crítica que la utopía se afianza como género literario durante el Renacimiento, pero disentimos con ella en el hecho de que no ha prestado suficiente atención –por no decir que la ha negado– a posibles antecedentes surgidos durante la extensa Edad Media (Rodríguez Temperley, 2005: XLIII-XLIV).

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9301-9052>. E-mail: canonica.elvezio@orange.fr.

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0859-5278>. E-mail: Julia.Roumier%40u-bordeaux-montaigne.fr.

¹ Para ver la relación entre utopía y futuro, Jameson (2005).

² «Nous proposerons de parler d'utopie, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), où se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, moraux, restituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or et l'Arcadie), qu'elle soit présentée comme idéal à réaliser (utopie constructive) ou comme la prévision d'un enfer (l'anti-utopie moderne), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire, ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire, vraisemblable ou non».

³ «Para acusar a los europeos de haber traicionado las enseñanzas de Cristo, imagina a los habitantes paganos de la isla de Utopía y los hace comportarse de manera muy cristiana» (Cro, 1983: 35).

En cuanto a la literatura de índole utópica en el período medieval, las opiniones difieren, pero, antes de nada, conviene observar matices en las formas que tomaron los relatos utópicos. Así, el uso del concepto de utopía para las obras medievales debe considerarse en un sentido más amplio, como ya señaló Francis Dubost: «l'époque antérieure ne connut pas d'utopie au sens strict du terme- une narration à visée politique et morale proposant l'image d'un état idéal, situé dans des lieux imaginaires. Des indices tout au plus depuis le XII^e trahissent périodiquement l'existence d'une pensée utopique en formation» (Dubost, 1991: 313).

Estos temas de perfección social en los que se fundamenta el pensamiento utópico se manifiestan en los relatos de viajes, en los textos de ficción y en el *ethos* caballeresco y sus formas literarias y concretas. En efecto, dicho pensamiento se basa en la ficción de una sociedad hecha de virtudes y belleza, un modelo que se quiere importar al mundo real, como lo demostró C. Heusch con el sueño humanístico alimentado por la idea latina de virtud (2009). Este trabajo está incluido en el volumen fruto del coloquio celebrado en Lérida en 2008 y posteriormente publicado bajo la dirección de Flocel Sabaté (2009), un importante hito y un inapreciable punto de partida para los estudios medievales en este campo.

En cuanto a la época posterior al Siglo de Oro, río abajo, los especialistas de la Ilustración ya se habían dado cita en la Casa de Velázquez en un coloquio celebrado en 1988 (Étienvre, 1990). En este marco, habían aportado nuevos textos al género utópico, en la senda trazada por el llorado colega bordelés François López en sus estudios sobre *Sinapia*.

El terreno está, pues, acotado, nos parece, para llevar a cabo unas calas más hondas en este peculiar género, limitándose a la Edad Media y al Siglo de Oro, que constituyen los dos ámbitos en los que trabaja nuestro equipo de investigación, el EREMM (Équipe de Recherche sur l'Espagne Médiévale et Moderne; AMERIBER, Université Bordeaux Montaigne). Nuestro intento es el de ofrecer una mirada de conjunto sobre el género utópico tomando como punto de partida la visión de la sociedad ideal que ofrecen los textos que lo componen, dentro de las coordenadas anunciadas, con el objetivo de interrogar el estatuto peculiar y el funcionamiento de estos textos, que se nutren de la ficción, se inspiran en hechos verdaderos y pretenden influir en la realidad. Dicho de otro modo: ¿son los textos utópicos solo ficción pura, evasión en una torre de marfil en la que reina la imaginación y el escapismo, o bien tienen también una relación estrecha con la realidad de la que surgen y, dado el caso, consiguen actuar sobre ella y, si no transformarla, por lo menos provocar ciertos cambios? Por ejemplo, la realización práctica de ciertos postulados utópicos en tierras americanas, como las que llevó a cabo Vasco de Quiroga (el traductor de la *Utopia* moreana) en la Nueva España o la organización de las reducciones de los jesuitas en tierras paraguayas.

Otro aspecto que conviene analizar con más detenimiento se refiere al deslinde entre utopía y arbitrio, ya que comparten ambos el afán de llevar a la práctica proyectos considerados como «utópicos» o descabellados. Nos proponemos, pues, en este dossier reflexionar en torno a todos los ámbitos de la sociedad tratados en los textos utópicos (educación, justicia, religión, ejército, familia, etc.) que el recurso a la utopía cuestiona, devolviendo a la sociedad receptora un espejo deformante en el



que los lectores, y en particular los poderosos, están llamados a reconstruir la imagen reflejada mediante la realización de una serie de reformas sociales.

En la primera sección del monográfico, proponemos un regreso a las fuentes de la inspiración utópica basadas en la literatura de viajes y el mundo oriental. La descripción de territorios lejanos permite imaginar otras formas de sociedades, unas alternativas que toman una gran diversidad de aspectos. Bien es conocido el ejemplo de la tierra de Cucaña o del Paraíso colocado en los confines del mundo como espejo. Victoria Béguelin-Argimón en «Espacios utópicos y utopía en la Edad Media: tres reescrituras de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*» estudia un modelo de sociedad que, por la perfección de sus miembros o por su organización ideal, se ha emparentado con la utopía. Se basa en tres reescrituras de algunos pasajes de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, contenidas respectivamente en el *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, el *Cancionero d'Herberay des Essarts* y el *Libro de las maravillas del mundo* de Mandevilla. En estas fuentes se trata aquí de diferenciar los usos de estas descripciones que no siempre funcionan como antecedentes de la utopía. El relato utópico en la obra de Mandevilla tiene una clara función didáctica: la sociedad descrita, espejo invertido de la sociedad receptora, actúa como revulsivo y provoca la reflexión.

Víctor de Lama de la Cruz, con «Alcanzar la utopía: la búsqueda del Preste Juan en los reinos ibéricos en el otoño de la Edad Media», se centra en la figura del Preste Juan, como personaje utópico de plena vitalidad envuelto en diferentes significados en el otoño de la Edad Media. En efecto, reúne en su persona todas las virtudes que se esperaban de un rey cristiano perfecto en una sociedad ideal. Los papas, príncipes y reyes de Occidente buscaron su alianza para resarcirse del fracaso de las Cruzadas, y dicha búsqueda constituye uno de los fenómenos más fascinantes de la historia en la Baja Edad Media, que nos revela la permeabilidad entre mito, literatura y realidad diplomática.

Por fin cerramos esta reflexión sobre la inspiración viajera del pensamiento utópico con un trabajo que nos invita a considerar la importancia del intercambio cultural entre las tradiciones árabe, hebrea y latina y en particular, los materiales conectados con la figura de Alejandro Magno. En su comentario de un capítulo del *Dialogus libri vitae*, escrito por Rodrigo Jiménez de Rada a inicios del siglo XIII, Amaia Arizaleta estudia el empleo de la materia aristotélico-alejandrino por parte de Jiménez de Rada, a partir, en particular del *Kitāb al-Siyāsa fī tadbīr al-ri'āsa* (*Libro del gobierno y la administración*), traducido por Ibn al-Bitriq en el siglo X. Más conocido con el título de *Sirr al-asrār*, es este texto una carta atribuida a Aristóteles, en la que se ofrecen consejos políticos, morales y dietéticos; es sin duda la pieza más célebre del corpus pseudoaristotélico. En efecto, esta presentación analiza cómo se construye en este texto un discurso utópico basado en la felicidad consistente en la preservación del conocimiento y su posterior comunicación. Eso le permite a Rodrigo Jiménez de Rada incluir un matiz de utopía mesiánica en su tratado apologético y convierte a Aristóteles y a Alejandro Magno en los portavoces de su mensaje.

En un segundo momento, nos centraremos en las utopías como herramienta de un proyecto político, en cuanto experimentaciones literarias que permiten imaginar otros mundos posibles y, en particular, una sociedad ideal. El modelo fundamen-



tal se podría encontrar ya en un período muy anterior a nuestro marco cronológico, con *La República* de Platón. En ella se plantea la cuestión de un ideal de sociedad gobernada con el objetivo del bien común y que desemboca en aplicaciones extremas que niegan el individuo o la libertad. Este ideal total y racional, así como la gestión de la República por los detentores del saber, no pasan de encontrar cierto eco en el proyecto y la obra del rey Alfonso X de Castilla en el siglo XIII. Su obra es ejemplar de la tensión entre el proyecto ideado, el texto, y la aplicación que se pretende realizar de este ideario. En su trabajo titulado «¿Son los libros de Alfonso X obras utópicas?», Marta Lacomba propone una reflexión sobre el proyecto político y cultural alfonsí como utopía constructiva. Analiza tres aspectos: la propia realización de los códices, como plasmación de un proyecto de reforma; el carácter inconcluso de este proyecto que parece adscribir lo utópico a lo irrealizable; y, finalmente, el desplazamiento de la utopía de la obra en sí a su hacedor, el rey autor.

Por último, en «Disidencia y utopía en el *Libro de los pensamientos variables*», Óscar Perea Rodríguez se apoya en esta fuente que pone en escena «una conversación entre un rey y un rústico que desean encontrar una solución utópica para los problemas del reino» (Corral Sánchez, 2021: 74). El autor interpreta la presencia en esta obra de algunos elementos que podrían ser considerados como antecedentes de la literatura utópica en el siglo XV, así como algunos matices de disidencia política dentro de los peligros de la censura literaria en la época de los Reyes Católicos.

La segunda sección del monográfico, siguiendo el orden cronológico, se concentra en las manifestaciones del género utópico en el llamado Siglo de Oro, un marbete que, como bien sabemos, cubre en realidad casi dos siglos. Y este es también el cuadro cronológico que abarcan los seis artículos de esta sección, aunque gran parte de los textos estudiados se sitúan hacia mediados del siglo XVI, que puede considerarse, por lo tanto, como un momento clave en la elaboración del pensamiento utópico en la España clásica. Los seis trabajos pueden dividirse en tres bloques, de acuerdo con sus contenidos.

Los dos primeros, el de Elvezio Canonica y de María José Vega, se sitúan al principio de esta trayectoria e indagan sendos casos de textos literarios, un «sueño» y un diálogo, de cara a su vinculación con la tradición medieval y clásica.

En el primer trabajo, Elvezio Canonica propone estudiar el vínculo, ya barruntado por la crítica, pero nunca explorado en su total amplitud, entre el primer texto claramente asociado con el género utópico que fue impreso en España, compuesto en un elegante latín renacentista: el *Somnium* de Juan Maldonado (1541), y la obra maestra del poeta toscano Dante Alighieri, su célebre *Divina commedia*, por un lado, y la reciente obra de Tomás Moro, fundadora del género utópico, por otro lado. La conexión con la obra maestra de Dante se explica como un homenaje al padre del Humanismo, junto a Petrarca, pero no es una sumisión: al contrario, la obra dantesca es solo un punto de partida para mostrar a las claras sus divergencias y todo el alcance de su modernidad. Maldonado, de hecho, sustituye el punto de vista teológico y alegórico dantesco con el afán humanista y su punto de vista científico, contrario a todo tipo de superstición. Además, la crítica social, y hasta la sátira, es abundante en el *Somnium* y no exenta de cierto atrevimiento, en una fecha tan alta como 1541: y es aquí donde el erasmismo de Maldonado encuentra



su máximo despliegue. Así mismo, la influencia del texto moreano se transparenta claramente al colocar uno de los dos ámbitos utópicos en el Nuevo Mundo, lo cual le permite a Juan Maldonado denunciar los abusos cometidos por los españoles en aquellas tierras.

La aportación de María José Vega se concentra en un brevísimo diálogo anónimo, posiblemente inacabado, que carece de título y que podría datarse hacia mediados del siglo XVI. Hablan en él dos interlocutores, Escipión Africano y Sócrates, quienes determinan fundar no una república perfecta, sino más bien una modesta aldea que ambiciona llegar a los cielos con el pensamiento. La aldea parece proponerse, pues, como un medio entre la ciudad y la soledad, como un espacio para la renuncia y la moderación estoica, que permite unir la vida activa y la contemplativa, o, más exactamente, la vida en sociedad, que es necesaria para la condición humana, y el apartamiento, que es imprescindible para aspirar a la sabiduría. La aldea podría entenderse como un acto de renuncia a las utopías clásicas y modernas, esto es, a los proyectos políticos colectivos y totalizadores, como desesperanza ante la naturaleza humana, representada aquí por el 'vulgo', y como una expresión de malcontento con las estructuras de poder.

El segundo apartado de esta sección ofrece dos estudios sobre el texto sin duda más significativo del género utópico en la España del Quinientos, el anónimo *Omnibona*, que ha sido objeto de una reciente esmerada edición, llevada a cabo por el autor del primer artículo de esta sección, Ignacio J. García Pinilla.

Y es precisamente sobre el anonimato y la búsqueda de un posible autor donde se vierte el artículo de García Pinilla. En él se examinan algunas obras que pueden relacionarse de alguna manera con la utopía castellana *Omnibona*, con el objetivo de avanzar en la determinación del ambiente cultural, político y social en el que surge la obra. Entre las varias relaciones intertextuales entre *Omnibona* y autores de la misma época (Erasmus, Juan Luis Vives, Alejo Venegas del Busto, Bartolomé de las Casas, Gregorio de Pesquera) destaca la figura y la obra de Juan Bernal Díaz de Luco, en la que se aprecia una especial cercanía con el espíritu reformador que anima al anónimo autor de *Omnibona*.

La otra aportación sobre este mismo texto, la de Rafael M. Pérez García, considera la obra en relación con la tradición socrática (según la versión de la *República* de Platón) y utópica (la obra de Moro, en particular) e intenta desentrañar los conceptos de «verdad» y de «mentira» tal y como aparecen en la obra, cuya acción se desenvuelve en el «Reino de la Verdad», del cual *Omnibona* es la capital. El continuo recurso a citas evangélicas para explicar el éxito de las reformas emprendidas por el rey Prudenciano en su Reino de la Verdad remite a la clara voluntad de su autor de explicar que la perfección alcanzada deriva únicamente de la aplicación en este mundo de los principios de la verdad revelada, de la religión cristiana. En efecto, el Estado de *Omnibona* ha sido ordenado conforme a la plenitud de la verdad que supera en sus logros al de los utópicos, construido solo sobre la razón natural del hombre. Pero al mismo tiempo, el planteamiento de *Omnibona* engarza directamente con la tradición del pensamiento utópico socrático, ampliamente recibido en la cultura occidental.



El tercer y último apartado reúne dos trabajos que abren la perspectiva de la recepción del género utópico en otros contextos socioculturales: el Nuevo Mundo y otros países europeos, como Francia y Flandes.

A partir de la notable difusión que conoció la *Utopía* de Tomás Moro en la Europa del siglo XVI, donde la obra se imprimiría hasta en once ocasiones, a las que hay que sumar las traducciones vernáculas al alemán, al italiano, al francés, al inglés y al holandés, publicadas durante el Quinientos, Víctor Lillo Castañ lleva a cabo un análisis de la difusión de *Utopía* en la América del siglo XVI para demostrar la estrecha relación que existió en el Quinientos entre la obra de Tomás Moro y el Nuevo Mundo. Sin embargo, se evidencia que la obra de Tomás Moro se interpretó en el Nuevo Mundo de modo muy distinto que en el Viejo Mundo. En la Europa del siglo XVI, *Utopía* se leyó como una crítica mordaz de la sociedad de la época o bien como un ingenioso juego de la imaginación, destinado a una selecta élite de humanistas. Nadie en su sano juicio hubiera pensado que pudiera llevarse a la práctica el sistema político que allí se describía, en el que no existía la propiedad privada y todos los bienes eran comunes. En el Nuevo Mundo, en cambio, esta premisa no suponía ningún impedimento, puesto que los indígenas de la Nueva España eran considerados como seres salidos de la Edad de Oro, que carecían de los defectos de los habitantes de Europa, degradados hasta la Edad de Hierro. Ello explica que en la Nueva España *Utopía* dejara de ser un libro de ficción política para transformarse en unas ordenanzas de buen gobierno.

En el último artículo de la serie, Carolina Martínez indaga en torno a la influencia del mundo ibérico en el género utópico tal y como se desarrolló en Francia y las Provincias Unidas en el siglo XVII y examina la presencia de elementos e imágenes textuales de la monarquía católica y sus dominios ultramarinos en los relatos utópicos franceses (de Gabriel Foigny, Denis Veiras y otros autores) publicados en el período señalado. Frente a la constatación de la escasa influencia ibérica en estas utopías francesas, según la autora habría que llevar a cabo un estudio más pormenorizado de las utopías temprano-modernas en relación con el mundo ibérico y sus contextos ultramarinos, lo cual permitiría reinsertar, articular y comprender el relato utópico publicado en lengua francesa dentro de una trama política, cultural y comercial de alcances globales.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVILÉS, M. (1980): *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Editora Nacional, Madrid.
- CORRAL SÁNCHEZ, N. (2021): *Discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca.
- CRO, S. (1983): *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana 1492-1682*, International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, Troy (Michigan)-Madrid.
- DERRETT, J.D.M. (1960): «The history of Palladius on the races of India and the Brahmans», *Classica et Mediaevalia*, 21: 64-135.
- DUBOST, F. (1991): *Aspects fantastiques de la littérature médiévale, XII-XIII siècles, L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Honoré Champion, París.
- DUMÉZIL, G. (1983): «Alexandre et les sages de l'Inde», en G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*, Gallimard, París, 66-74.
- ETIENVRE, J.-P., ed. (1990): *Les utopies dans le monde hispanique*, Universidad Complutense-Casa de Velázquez, Madrid.
- EURICH, N. (1967): *Science in utopia*, Harvard University Press, Boston.
- GARCÍA CARCEL, R. y GUILLAUME-ALONSO, A., eds. (2015): «Utopías, sueños y quimeras (España, siglos XVI y XVII)–Utopies, rêves et chimères (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles)», *e-Spania*, 21 <https://doi.org/10.4000/e-spania.24385>.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2017): *Omnibona: utopía del siglo XVI*, Semyr & Temyr, Salamanca.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2023, en prensa): *Entre ficción utópica y reformismo en tiempo de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- HEUSCH, C. (2009): «Humanismo, mundo ideal y el sueño utópico en el siglo XV», en Sabaté i Curull, F. (ed.), *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*, Pagès Editors, Lleida: 275-292.
- JAMESON, F. (2005): *Archeologies of the Future: The Desire called Utopia and Other Science fictions*, Verso, Londres-Nueva York.
- LECOCQ, D. y SCHAEER, R. (2000): «Les traditions anciennes, bibliques et médiévales», en Schaeer, R. y Sargent, L.T. (eds.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Bibliothèque Nationale de France-Fayard, París, 108-132.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): *El buen estado de la república de Utopía*, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- MARAVALL, J.A. (1948): *Humanismo de las armas de don Quijote*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- MARAVALL, J.A. (1976): *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro.
- NEGLEY, G. y PATRICK, J.M. (1962): *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Anchor Books, Nueva York.
- MANDEVILLA, J. de (2005): *Libro de las maravillas del mundo* (MS. ESC. M-III-7), ed. M.ªM. Rodríguez Temperley, SECRIT, Buenos Aires.
- SABATÉ I CURULL, F. (ed.) (2009): *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*, Pagès Editors, Lérida.
- SCHAEER, R. y SARGENT, L.T. (eds.) (2000): *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Bibliothèque Nationale de France-Fayard, París.



- THOMASSET, C. y JAMES-RAOUL, D. (dir.) (2005): *En quête d'utopies*, Presses de l'Université Paris Sorbonne, París.
- TROUSSON, R. (1975): *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Université de Bruxelles, Bruselas.
- VEGA RAMOS, M.ªJ. (ed.) (2018). "*Omnibona*": *utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.



ESPACIOS UTÓPICOS Y UTOPIA EN LA EDAD MEDIA: TRES REESCRITURAS DE LA *COLLATIO ALEXANDRI CUM DINDIMO PER LITTERAS FACTA*

Victoria Béguelin-Argimón*

Université de Lausanne

RESUMEN

En tres reescrituras de algunos pasajes de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, contenidas respectivamente en el *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, el *Cancionero d'Herberay des Essarts* y el *Libro de las maravillas del mundo* de Mandevilla, se presenta un modelo de sociedad que, por la perfección de sus miembros o por su organización ideal, se ha emparejado con la utopía. Este trabajo cuestiona el que la simple descripción de una sociedad ideal baste para considerar un texto como utópico y plantea la importancia de tener en cuenta igualmente sus aspectos formales, así como también los contextos en los que dicho texto se inserta y el horizonte de expectativas de sus destinatarios. Estos parámetros contribuyen a aprehender hasta qué punto un texto, amén de describir una sociedad ideal, la presenta como un espejo invertido de la sociedad receptora, dotando así a la descripción del componente crítico, fundamental en todo texto utópico.

PALABRAS CLAVE: *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, *Cancionero d'Herberay des Essarts*, *Libro de las maravillas del mundo*, Mandevilla, utopías, Edad Media.

UTOPIAN SPACES AND UTOPIA IN THE MIDDLE AGES: THREE REWRITINGS OF THE *COLLATIO ALEXANDRI CUM DINDIMO PER LITTERAS FACTA*

ABSTRACT

In three rewritings of some passages from the *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, contained in the *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, the *Cancionero d'Herberay des Essarts* and Mandeville's *Libro de las maravillas del mundo*, a model of society is presented which, because of the perfection of its members or its ideal organisation, has been related to utopia. This paper questions whether the mere description of an ideal society is sufficient to consider a text as utopian, and raises the importance of taking into account its formal aspects, as well as the context in which the text is inserted and the horizon of expectations of its recipients. These parameters contribute to understanding the extent to which a text, in addition to describing an ideal society, presents it as an inverted mirror of the readers' society, thus endowing the description with the critical component that is fundamental to any utopian text.

KEYWORDS: *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, *Cancionero d'Herberay des Essarts*, *Libro de las maravillas del mundo*, Mandeville, utopias, Middle Ages.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.02>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 27-44; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que, tradicionalmente, la crítica ha señalado dos momentos históricos fundamentales en el desarrollo del género utópico –la Antigüedad Clásica y el Renacimiento– y ha negado su existencia en la Edad Media¹. Si es verdad que hay que esperar hasta el Renacimiento para encontrar textos que puedan caber formalmente dentro de lo que se considera como el «género utópico», no por ello los espacios utópicos y los textos que dan cuenta de ellos están ausentes en las letras medievales peninsulares, funcionando como posibles antecedentes o como germen de lo que será el género propiamente dicho cuando llegue a su plenitud con el Humanismo².

No pensamos aquí en lugares como el Paraíso Terrenal, la Arcadia, el País de Jauja, Cucaña o la Antilia, a los que se ha imprimido el marbete de «utopías medievales» por la confusión ya señalada por Rodríguez Temperley (2005: XLIV) entre *utopía* (no lugar) y *eutopia* (buen lugar). En estos territorios míticos se da una abundancia de bienes materiales –especialmente de alimentos–, un clima templado, y en ellos el hombre vive en armonía con la naturaleza y puede satisfacer todos sus deseos. Sin embargo, estos espacios se alejan de entrada de todo espacio utópico, ya que nunca ofrecen un modelo social como el que forjará Tomás Moro en su *De optima republicae statu deque nova insula Utopia*, publicada en 1516, y se revelan como simples lugares de placer o de evasión.

Si, como observa Bellemare (2017: 5), la mayoría de especialistas del género utópico conciben la utopía principalmente «sur le plan des idées, des mentalités et des idéologies», dejando en segundo plano «la forme qu'elle adopte, les figures qu'elle déploie, les représentations dont elle serait porteuse», en su ya clásica caracterización de los textos que pueden englobarse dentro de la categoría de utopías, Trousson (1979: 28) propone una serie de rasgos definitorios que van más allá de los puramente temáticos. Efectivamente, para este crítico, el texto utópico presenta una sociedad organizada según unos principios políticos, económicos o morales concebidos como un ideal, pero cumple a la vez una clara función pragmática en la medida en que la sociedad descrita, al ser un espejo invertido de la sociedad receptora, actúa como un revulsivo y dota al texto de un componente radicalmente crítico (Baczko, 1971, citado por Trousson, 1979: 15). Además, Trousson señala también,

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9230-0139>. E-mail: victoria.beguelin-argimon@unil.ch.

¹ Como señala uno de los principales estudiosos del tema, «[e]n dépit de certains commentateurs, nous persistons à penser que l'utopie ne trouve pas sa place dans la tradition médiévale» (Trousson, 1979: x).

² Zumthor (1993: 313) abunda en la idea de que, si la Edad Media no conoció la utopía en el sentido estricto del término, desde el siglo XII hay indicios de la gestación de un pensamiento utópico. Algunos estudiosos han investigado la producción literaria e intelectual medieval en torno al concepto de utopía para señalar textos y temas que puedan considerarse como fermentos del género. Recordemos aquí, particularmente, los trabajos reunidos por Thomasset y James-Raoul (2005) o por Alvira Cabrer y Díaz Ibáñez (2011).



como propios del género, dos rasgos formales, pues, por un lado, la descripción de la sociedad ideal se inscribe en una narración y, por otro, dicha narración relata un viaje, sea este verosímil o no. También Bellemare, cuyo trabajo explora los aspectos formales del género utópico, defiende que la utopía se articula a modo de relato de un viaje en el que se manifiesta la subjetividad de un viajero-testimonio.

Partiendo de las características genéricas propuestas por Trousson y Bellemare, podemos acercarnos a algunos textos medievales que ya se han relacionado con la utopía, para estudiar en qué medida se emparentan con el género que nos ocupa. Nos centraremos aquí en los textos que recogen el tema de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*³, un conjunto de cinco cartas ficticias que incluyen las dos que Dindimo, rey de los brahmanes⁴, manda a Alejandro Magno para disuadirle de que invada sus tierras y otras tres, correspondientes a las respuestas del emperador⁵. Con el objetivo de convencer al macedonio, Dindimo describe en sus epístolas las bondades de la sociedad sobre la que reina —una sociedad no materialista, idealista y simple, que vive ligada a la naturaleza, y cuya conducta moral y social es intachable—, arguyendo que sería una iniquidad el que Alejandro sometiera estas tierras. Esta correspondencia apócrifa, cuyos orígenes se remontan a la Antigüedad, tiene sus fuentes primeras en Julio Valerio —traductor del griego al latín del Pseudo-Calístenes— y en León de Nápoles —conocido sobre todo como autor de la *Historia de preliis Alexandri Magni*—. Durante toda la Edad Media, estas misivas se transmiten a través de la rica literatura ligada a la figura de Alejandro y su importante circulación da lugar a numerosas reescrituras que se recogen en obras tan conocidas como el *Speculum historiale* y el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, en Jacques de Vitry o en el *Roman d’Alexandre* (Déluz, 1988: 404; Rodríguez Temperley, 2005: xxxii)⁶.

En sus trabajos sobre los antecedentes medievales de las utopías en terreno peninsular, López Estrada (1980 y 1981) ha estudiado dos versiones de una de estas epístolas: la «Letra enviada por Dindimo, rey de los Bragamanos a Alejandro» recogida en el *Libro de los Ejemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial (c. 1436-1438) y la «Letra de los escitas a Alejandro» inserta en el *Cancionero d’Herberay des Essarts* (c. 1463⁷). López Estrada ahonda, sobre todo, en el análisis de las fuentes de ambos documentos y defiende que la sociedad descrita en ellos sería un precedente medieval de la utopía. También Roumier (2013) rastrea el tema de esta carta, parti-

³ Para la edición crítica y un estudio de la *Collatio*, ver Villarroel Fernández (2016).

⁴ Para un estudio exhaustivo sobre el uso de esta voz en el castellano medieval, ver Marcos Marín (1977).

⁵ Estas misivas se inscriben dentro de la larguísima tradición alejandrina que recorrió todas las literaturas occidentales desde la Antigüedad hasta la Edad Media y se encuentra bien expuesta en Cary (1956), Stoneman (1999a y 1999b) y González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2003). Para una síntesis de los principales textos medievales castellanos que incluyen datos sobre Alejandro Magno en la literatura castellana medieval, ver Lida de Malkiel (1962).

⁶ Una reescritura de la carta en la literatura francesa es la que se encuentra en *Les Faicts et les Conquestes d’Alexandre le Grand* de Jean Wauquelin, estudiada por Hériché-Pradeau (2005: 231-249).

⁷ Datación que da su editor (Aubrun, 1951: i).





cularmente en dos obras, el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla (1371⁸) y el *Libro Ultramarino* (c. 1360), traducción al castellano de la descripción de Oriente de Jacques de Vitry. En su trabajo, la autora se interesa principalmente por las relaciones de Alejandro con la alteridad representada por el Oriente, pero resalta asimismo que los temas de la misiva pueden considerarse como el germen de la utopía en la Edad Media. Al tema de la utopía y de la reescritura de la carta incluida en la versión aragonesa del *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandevilla se ha acercado asimismo Rodríguez Temperley (1999 y 2005: XLIII-XLIX). En ambos trabajos pone de relieve los rasgos que también le permiten afirmar que el pasaje del *Libro* donde se inserta esta carta prefigura el género utópico. Por último, respecto al *Libro de las maravillas del mundo*, no hay que olvidar las páginas que Déluz (1988: 235-265), en su monumental estudio sobre el texto mandevillano, dedica a analizar el componente utópico de muchos pasajes de este relato de viajes, entre los que se encuentra el que recoge la mencionada carta.

La presencia de elementos utópicos tanto en la *Collatio* como en sus reescrituras ya ha sido señalada, pues, por diferentes especialistas. Sin embargo, en las reescrituras medievales a las que acabamos de referirnos, habría que distinguir entre aquellas que se limitan a describir grupos humanos cuyas ideas y cuyo comportamiento caracterizan a las sociedades utópicas y aquellas que, amén de dicha descripción, presentan características estructurales y pragmáticas de lo que será más tarde el género utópico, y aquí pensamos sobre todo en la fuerza pragmática de crítica social que le, es tan propia. Para poner de relieve las especificidades de las diversas versiones de la carta, vamos a analizarlas teniendo en cuenta, no solo sus componentes temáticos, sino también sus características formales, sin olvidar los contextos en los que estas reescrituras aparecen, los objetivos de los autores de las obras en las que se insertan y los horizontes de expectativas de sus destinatarios. Veremos que el análisis de este conjunto de parámetros permite determinar la densidad del componente utópico en cada uno de los textos.

En la primera parte de este trabajo, empezaremos acercándonos a las dos versiones de las misivas recogidas en las dos recopilaciones del siglo xv –el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* y el *Cancionero d’Herberay des Essarts*– para exponer cómo estas cartas se resemantizan según sus contextos respectivos de aparición y para cuestionar en qué medida funcionan como textos utópicos. En la segunda parte, retrocederemos en el tiempo para realizar un análisis algo más detallado de la inserción de la misiva en un relato de viajes del siglo xiv, la versión aragonesa del *Libro* de Mandevilla, señalando cómo, gracias a los recursos discursivos utilizados, el autor no solo describe una sociedad ideal, sino que construye un pasaje cuya arquitectura, plagada de ecos y de contrastes, prefigura claramente el modelo de texto utópico.

⁸ Fecha del manuscrito más antiguo, en francés (Déluz, 1988: 3).

1. LAS MISIVAS A ALEJANDRO EN EL *LIBRO DE LOS EJEMPLOS POR A.B.C.* Y EN EL *CANCIONERO D'HERBERAY DES ESSARTS*

En el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* de Clemente Sánchez de Vercial⁹ se recoge una reescritura de la primera misiva de la *Collatio Alexandri cum Dindimo per litteras facta*, enmarcada dentro de una colección de *exempla* que ilustra comportamientos modélicos ordenados por temas alfabéticamente. Los ejemplos funcionan de manera autónoma, están numerados y el que corresponde al número 6 alecciona sobre el poder de la abstinencia para vencer a los enemigos exteriores –como reza su título «Abstinencie appetitus subicit hostes exteriores»–. El dístico que se lee al principio del ejemplo a modo de resumen del mismo –«El que apetito refrena / excusa mucha pena»– pone de relieve la enseñanza que se desea transmitir, a saber, que el dominio de los apetitos exteriores evita sufrimientos. El ejemplo arranca con un narrador en tercera persona que introduce la carta enviada por Dindimo a Alejandro Magno. El rey expone en ella los principios que rigen la vida en sus tierras. Por un lado, describe una sociedad que vive en comunión con la naturaleza y pone de relieve la igualdad natural («por natura») existente entre sus habitantes, basada en el hecho de haber sido creados por un mismo dios. Explica a continuación su gusto por una vida simple y natural: los miembros de esta comunidad, los brahmanes, viven en cuevas; se expresan sin artificios (sin recurso a las «artes») ¹⁰ y con mesura; y las mujeres se contentan con su belleza innata, prescindiendo de cualquier adorno o cuidado especial. Su alimentación se limita a lo que espontáneamente les ofrece la tierra, pues no la cultivan ni tampoco comen ni carne ni pescado. La bondad natural de estas gentes hace innecesaria la administración de la justicia. Su virtud natural los aleja de todos los pecados capitales: no son codiciosos, se contentan con lo que tienen y huyen de toda cosa superflua; tampoco son envidiosos; no conocen la gula, pues son templados en su alimentación, templanza que es recompensada con una inmejorable salud; y tampoco son lujuriosos, ya que subyugan sus apetitos exteriores, sobre todo los carnales, y dominan los sentidos. En el colofón de la carta, Dindimo apostrofa brevemente a Alejandro, acusándolo de privilegiar la guerra en el plano exterior y olvidando la guerra interior contra sus propios vicios. Su conducta se opone, afirma Dindimo, a la de los brahmanes –claro trasunto de los principios estoicos y cristianos–. La enumeración de las recompensas a la vida virtuosa de estos hombres y mujeres con la que se cierra el texto funciona como prueba de la justeza del comportamiento de los brahmanes: no tienen enemigos exteriores, gozan de una envidiable longevidad, viven sin dolor, mueren sin violencia y esperan «con grand deseo la vida bienaventurada de paraíso».

⁹ Utilizamos aquí la edición de la obra realizada por Gutiérrez Martínez (2009-2010); la carta se encuentra en las páginas 8-9.

¹⁰ Gómez Redondo (2002: 2128), en su análisis de la traducción de Walter Burley de las *Vidas e dichos de filósofos antiguos* (finales del siglo XIV), comenta la prevención, incluso el desprecio, que algunos sabios muestran frente a las artes retóricas.





La segunda carta que nos interesa aquí es uno de los siete breves textos en prosa que se encuentran al principio de la colección de poemas humanistas conocida como el *Cancionero d'Herberay des Essarts* (1463)¹¹. La misiva funciona dentro del *Cancionero* con total autonomía respecto a los demás textos y su título –dado por el compilador– nos informa tanto sobre su carácter epistolar como sobre sus emisores y el destinatario del mismo («Letra que fue embiada por los citas a Alexandre»). La carta se reproduce sin que medie ninguna voz que la introduzca y empieza con una larga diatriba lanzada contra Alejandro (el *tú* destinatario del texto) en la que los temas del *Contemptu mundi* y del *Memento mori* se ponen en boca de los escitas, que reprochan con dureza al conquistador su codicia, su ambición, su imprudencia, su *curiositas* y su olvido de la fugacidad e inconsistencia de la vida y de las cosas materiales –«Que tu non ves grandes hedifficios e arboles durar tanto tiempo en crescer, ser en un punto desfechos?»¹²–. Seguidamente dirigen al macedonio otra vehemente pregunta retórica –«Que tenemos merecido a ti porque nos deuas hacer guerra?»– para continuar con una breve descripción de la sociedad en la que viven –14 líneas en un texto de 54– presentada como igualitaria y exenta de robos, mentiras y codicia. Sus gentes se rigen por un claro desprecio del mundo (*contemptu mundi*), pues, desconociendo el uso del dinero, no persiguen el lucro ni el lujo en viviendas y ropas. No viajan ni para visitar otras tierras ni para comerciar. Volcados en la vida espiritual, dedican sus vidas a dominar cuerpo y alma, a cultivar las virtudes y a buscar el saber que, en sus palabras, es lo que los distingue de los animales y los acerca a los dioses. La misiva se cierra retomando la vehemente crítica contra el macedonio, a quien la codicia lleva a querer someter la tierra de los escitas y a guerrear para poseer cada vez más. Los escitas le amonestan sobre las mudanzas de fortuna, le recuerdan su condición humana y le advierten que solo le tratarán como amigo si no los ataca.

Una comparación de los dos textos, comentados desde la óptica que nos ocupa, permite observar que en el *Libro de los ejemplos por a.b.c.* se ofrece la descripción de una sociedad igualitaria y justa, caracterizada principalmente por su cercanía con la vida natural y marcada tanto por una búsqueda activa de la perfección moral –sus miembros subyugan sus apetitos exteriores y dominan sus sentidos– como por una fuerte rectitud moral –están libres de pecados capitales–. En cambio, un acercamiento más sapiencial con una vinculación de vida espiritual, saber y pobreza –con el correspondiente rechazo de todo bien material– es lo que parece vertebrar la sociedad, también igualitaria y también modélica, descrita en la epístola inserta en el *Cancionero*. Los escitas, al igual que los habitantes de la utopía moriana, no conocen el dinero y muchos de ellos dedican sus horas libres al estudio.

¹¹ Utilizo aquí la edición de la obra realizada por Aubrun (1951); la carta se encuentra en las páginas 15-16.

¹² Un reproche muy similar es el que hace Calístenes a Alejandro en las *Vidas e dichos de filósofos antiguos*: «Y tú no ves que los árboles prolongadamente crecen y en una ora son derribados?» (ver Gómez Redondo, 2002: 2126).

Es indudable que ambos textos dibujan, aunque sea breve o parcialmente, una sociedad justa y regida por algunos de los principios propios a toda sociedad utópica a la vez que recogen las ideas de la Antigüedad de cínicos y estoicos: se trata de sociedades igualitarias donde sus habitantes huyen del dinero y de la codicia, y llevan una vida simple. Sin embargo, los elementos temáticos presentados no pueden darnos por sí solos las claves para acceder a los objetivos que caracterizan estas reescrituras. Para comprenderlas cabalmente, hay que observar el contexto en el que estas se insertan y el horizonte de expectativas de los destinatarios de los textos. De hecho, tanto el libro de ejemplos como el cancionero, en los que se inscriben respectivamente ambas misivas, los lleva a funcionar como discursos destinados a una formación personal interior, a un perfeccionamiento espiritual o a una reflexión moral más que como descripciones *per se* de sociedades ideales. Tampoco los potenciales destinatarios de estas obras se acercan a ellas con el objetivo de conocer una sociedad distinta a la propia, sino que esperan encontrar en ellas alimento para su camino de perfección individual. Ambos textos tratan de retratar, principalmente, el comportamiento ejemplar de unos individuos –y no tanto de una sociedad– para confrontarlo con el comportamiento reprochable de Alejandro Magno. En el caso del *Libro de los ejemplos*, el propio título del ejemplo nos conduce a la idea que se quiere subrayar: la necesidad de la templanza y del dominio de sí mismo en todos los planos. A Alejandro se le reprocha que, en vez de someter sus vicios como hacen los brahmanes, se empeñe en una guerra vana por cuanto es solo exterior. En el *Cancionero*, la larga crítica a Alejandro puede leerse como una reprobación moral al hombre que, ignorante, se deja llevar por la codicia, olvidando la rueda de fortuna y el significado de la condición humana. No en vano, el editor del *Cancionero* califica la carta inserta en su poemario de «epístola moral». Si en la *Collatio* se asiste a un diálogo entre la sociedad de los sabios hindúes y Alejandro, en los textos que nos ocupan, se silencia la voz del macedonio y su figura se dibuja solamente a partir de las voces críticas tanto de Dínimo como de los escitas. La ausencia de toda respuesta de Alejandro enfatiza el objetivo prioritario de los textos, el de resaltar, antes que nada, los vicios del rey macedonio.

De hecho, en el espejo de dos caras que se construye en estos textos, no se contraponen dos modelos de sociedad –la que se describe y la de los destinatarios del texto–, sino dos modos de comportamiento individual –aunque este pueda manifestarse en el seno de toda una sociedad–, uno de los cuales –el de los brahmanes o de los escitas– es presentado como ejemplar. Es por ello por lo que la potencial crítica social implícita, propia a todo texto utópico, pasa prácticamente desapercibida.

2. LA MISIVA A ALEJANDRO EN EL *LIBRO DE LAS MARAVILLAS DEL MUNDO*

Vistos los contenidos y los objetivos de la carta en los dos textos presentados hasta aquí, detengámonos ahora en la inserción del tema de la *Collatio* en un relato de viajes ficticio, la versión aragonesa del *Libro de las maravillas del mundo* de Mandevilla. Es indispensable recordar de entrada la estrecha relación existente



entre relatos de viajes y utopía, y precisar, con Carrizo Rueda, que «uno de los subgéneros más importantes generados por los libros de viajes es la utopía» (Carrizo, 1997: 26). En la misma idea redonda Bellemare (2017: 10) cuando sostiene que «les textes communément rangés sous la bannière de l'utopie sont, par leur construction formelle, leur structure thématique et leurs stratégies textuelles, issus de l'ensemble discursif des littératures viatiques» y, por ello, «il apparaît que l'une des façons de redonner à la fiction utopique ses pleines dimensions (poétique, historique et philosophique) est de la considérer d'abord et surtout comme un récit de voyage». Bellemare caracteriza estos relatos por estar narrados a menudo en primera persona y por contar una experiencia del mundo en la que se van entrelazando «défamiliarisation de soi et inquiétude de l'autre» (2017: 11). De la misma premisa parte Hugues (2005: 378), para quien «[l]e révélateur de la terre utopique est toujours un voyageur», que adopta en el relato la primera persona para dotar al discurso tanto de un valor testimonial como de un efecto de realidad. No en vano, textos como la *Utopía* de Moro o el *Omnibona* están enmarcados dentro de un viaje y es a través de este armazón narrativo como se describen unas sociedades presentadas como ideales.

En la Edad Media, sabemos de viajeros que se ponen en camino para obtener conocimientos de orden político o social con el objetivo de mejorar su propia comunidad, como lo expresa claramente Pero Tafur en el prólogo de su *Andanzas*, sosteniendo que «por la diferencia de los governamientos e por las contrarias cualidades de una nación a otra» se puede «venir en conocimiento de lo más provechoso a la cosa pública e establecimiento de ella» (Tafur, 2018: 64). Efectivamente, en los relatos de viajes se describen lugares, pueblos y modos de comportamiento que pueden aparecer, para bien o para mal, como espejos invertidos de la propia sociedad. A veces, estos espacios y sus gentes se presentan como modelos de buena administración y de buenas prácticas en algún ámbito como el político, el social, el religioso o el moral, y se describen lugares donde imperan la paz, el orden o la justicia. En tales casos, los textos pueden encerrar un fuerte potencial crítico frente a ciertas fallas de la sociedad del mundo de partida.

Recordemos, asimismo, el carácter híbrido de los relatos de viajes –etiquetados por algunos como «género multiforme» (Richard, 1981) o como «encrucijada de textos» (Rodríguez Temperley, 2005: xvi)–, en los que se entremezclan discursos geográficos, históricos, religiosos, legendarios, etnológicos o artísticos, y que suelen nutrirse tanto de la experiencia resultante del desplazamiento como de fuentes librescas de diversa procedencia. Mandevilla, en particular, parece haber construido su obra exclusivamente a partir de los libros de su rica biblioteca, cuyos contenidos trenza con maestría para crear un relato de relatos que, como recordaremos, fue un éxito rotundo en su época. No debe sorprender, pues, encontrar en el *Libro de las maravillas del mundo*, ente tantos otros materiales, una reescritura de la correspondencia de los brahmanes con Alejandro. Destacaremos aquí tanto el carácter ficticio del *Libro* de Mandevilla –rasgo que le acerca igualmente a los relatos utópicos– como el carácter ficticio de este material inserto, la carta a Alejandro. En este sentido, cabe asimismo mencionar el paralelismo existente entre el empleo de esta carta en el *Libro* mandevillano y la inserción de la carta del Preste Juan de las Indias –también material de ficción con un componente utópico– en el *Libro del infante*



don Pedro de Portugal, otro relato de viajes ficcional peninsular del siglo xv. En él se narra el periplo de don Pedro de Portugal desde Castilla hasta el reino del Preste Juan de la India, territorio que se describe a través de una carta espuria firmada por el Preste Juan y que se difundió con gran éxito a partir del siglo xii por toda la cristiandad. El reino descrito estaba gobernado por un rey-sacerdote y su ordenada y justa organización social y espiritual contrastaba profundamente con el estado de los territorios cristianos de aquella época¹³.

En el relato de Mandevilla, la misiva a Alejandro adquiere un significado y un valor propios por el pasaje en el que se inserta y por el modo en que el autor hace uso de ella. El análisis de este pasaje ilustra a las claras que el *Libro de Mandevilla*, lejos de ser un simple recorrido por el mundo conocido y un compendio de las maravillas que caracterizan las tierras lejanas, es un espacio textual en el que el autor plasma sus propias preocupaciones y las de su tiempo¹⁴. Escrito en la segunda mitad del siglo xiv, el libro supone una dura crítica política, social, moral y religiosa de su época, un periodo marcado por acontecimientos traumáticos como la peste negra, el exilio del papado a Aviñón o la corrupción de la Iglesia.

Los recursos discursivos desplegados por Mandevilla para insertar la misiva a Alejandro en su relato potencian el mensaje que el autor desea subrayar en el conjunto del pasaje. En contraste con la autonomía que presentan las cartas recogidas en el *Libro de los ejemplos* y en el *Cancionero* respecto del texto marco —y la forma epistolar que conservan en ambos casos—, Mandevilla hace suyo el material de base, lo adapta y lo transforma, crea una estructura compleja, juega con distintas voces, ensarta los temas e introduce distintos puntos de vista de forma gradual, para presentar a los destinatarios de su texto una sociedad ideal que se opone claramente a la sociedad destinataria del texto. El pasaje cobra una relevancia particular dentro del conjunto del *Libro* gracias a estos recursos estructurales que le confieren su fuerza argumentativa.

El fragmento está articulado en cuatro partes (Mandevilla, 2005: 151-154). Se abre con la voz en primera persona del viajero-relator, que llega a una isla donde encuentra una sociedad modélica que, aun sin ser cristiana, se rige según unos principios próximos a los de esta religión. En la segunda parte este narrador retrocede en el tiempo, al interpolar la misiva que las gentes de estas tierras habían dirigido en el pasado a Alejandro Magno. En ella, un «nosotros» colectivo describe las cualidades morales de los isleños y el orden social ejemplar que rige su sociedad, motivo que justifica la petición de sus habitantes de que el emperador no los someta. En la tercera parte, a través del viajero-relator se ponen en escena los intercambios verbales entre Alejandro y los habitantes de la isla, en una ágil combinación de discurso directo e

¹³ Para un análisis del componente utópico de la Carta del Preste Juan, ver Bejczy (2001) y Caire-Jabinet (2005: 111-133).

¹⁴ Comentando la relación entre relatos de viajes y utopías, Carrizo Rueda señala que «[e]se viaje a “ningún lugar” no tiene otro sentido que dar respuesta a los interrogantes que se plantea un grupo social, respecto a las posibilidades de salvarse de sus padecimientos a través de cambios más o menos radicales» (Carrizo, 1997: 26).



indirecto, y se mencionan las consecuencias positivas de este contacto, pues Alejandro renuncia a tomar las tierras de estas gentes. Y el pasaje se cierra con una serie de referencias y citas bíblicas con las que el viajero-relator expone y justifica su punto de vista: esta sociedad, pese a ser «pagana», es amada por Dios por la perfección de su organización, pero, sobre todo, por su moral intachable y cercana a la cristiana.

2.1. ESPACIO Y TIEMPO

Aun siendo el relato de un viaje ficticio, el *Libro de las maravillas del mundo* se presenta como un verdadero periplo por el espacio, realizado por un viajero-relator que desempeña un papel capital dentro de la estructura textual, pues funciona como mediador entre el territorio recorrido –el mundo descrito–, por un lado, y los destinatarios del texto, por otro.

Por consiguiente, y contrariamente a lo que ocurre en las cartas del *Libro de los ejemplos* y en el *Cancionero d'Herberay*, donde la noción de espacio está ausente y la ubicación de la tierra de los brahmanes o de los escitas es irrelevante, en el *Libro de las maravillas* es posible situar la tierra donde florece la sociedad descrita. Esta se presenta, al igual que el resto de territorios y pueblos del *Libro mandevillano*, como un lugar que el viajero ha visitado y ha conocido *de visu*. Como ocurre con otros textos utópicos con el fin de dotarlos de la mayor verosimilitud posible, el espacio isleño del *Libro* se inserta dentro de una geografía considerada como realista (Belle-mare, 2017: 57), pues se introduce en un momento preciso del itinerario, cuando el viajero-relator está relatando su periplo por Oriente. Las gentes del lugar viven rodeadas de los territorios, los pueblos y los prodigios que conforman el cuadro de las maravillas de Oriente –las tierras de los gigantes, de las mujeres que matan con la mirada, de las gentes peludas o de las hormigas guardianas del oro–. Sin embargo, en este caso, la tierra descrita no está poblada por criaturas monstruosas o rayando lo monstruoso, ni tampoco se producen en ella prodigios ligados a la naturaleza. Sus habitantes en nada se diferencian en cuanto a sus rasgos humanos de los de la sociedad destinataria del texto, lo que no hace más que acentuar su radical alteridad por su modo de vida ejemplar y sus irreprochables valores religiosos, morales y sociales.

Como en tantas otras sociedades utópicas, esta comunidad se caracteriza por su insularidad, pues florece en una «isla grand et buena et planturosa...» – lo que permite preservarla de la corrupción exterior y de las influencias exteriores disolventes, creando un mundo cerrado, autárquico y autónomo (Trousson, 1979: 19-20)¹⁵. La isla configura un espacio separado y a la vez delimitado, en el que pueden salvaguardarse las diferencias.

¹⁵ En su obra *Problèmes de l'utopie*, Dubois (1968: 25, cit. por Trousson, 1979: 20) habla de la insularidad utópica como de «un cosmos miniaturisé, où règnent des lois spécifiques qui échappent au "champ magnétique du réel"».



De los «bragamanes» y del rey Díndimo del *Libro de los ejemplos por a.b.c.* y de los escitas del *Cancionero d'Herberay* no hay rastro en el *Libro* de Mandevilla, que no menciona el gentilicio de los isleños, a los que simplemente se refiere con un «ellos». En cambio, el autor sí da un nombre a la isla: «Et claman aquella tierra la Tierra de Fe, et los otros la claman l'isla de Bragmep» (Mandevilla, 2005: 151-154). En primer lugar, señalemos que dar nombre a un lugar le confiere existencia, pues lo que tiene nombre existe (Bellamare, 2017: 57). Además, si, por un lado, en el imaginario topónimo «Bragmep» hay un eco de los «bragamanos» de una rama de la tradición textual de la *Collatio*, por otro lado, el también imaginario topónimo de «Tierra de Fe» condensa los aspectos que a Mandevilla le interesará poner de relieve en su exposición sobre la sociedad que vive en este territorio, la de estar formada por personas con una religiosidad, luego una fe, intachable. Si con Bellemare (2017: 63) sostenemos que nombrar un territorio permite domesticarlo, convertirlo en familiar e inteligible, añadiremos también que este acto, discursivamente, permite a Mandevilla crear de entrada un filtro entre el territorio visitado y los destinatarios del relato, orientando las expectativas de sus lectores-oyentes. Recordemos de paso el acto de «dar nombre» de Cristóbal Colón y los descubridores que, mediante esta acción, cristianizaban *de facto* las tierras a las que llegaban, desposeyéndolas así de toda huella de su propia identidad. En el caso de Mandevilla, la asimilación de la espiritualidad de estas gentes con el cristianismo —los cristianos son, por definición, los detentores de la fe— le permite tanto acercarlas al mundo de los destinatarios del texto como universalizar sus prácticas morales y religiosas. Se puede pensar, además, que obviar el nombre de los habitantes, bautizando en cambio el territorio —algo que no aparecía en los otros dos textos presentados—, redundaba en el objetivo del autor de describir no tanto la conducta modélica de unos individuos (brahmanes o escitas) como el funcionamiento ejemplar de toda una sociedad.

Cabe señalar asimismo que la comunidad de la isla de Bragmep es una sociedad viva y existente en el presente del viaje, lo que dota al pasaje de una gran fuerza persuasiva. Entra en el relato como un pueblo más entre los descritos en el *Libro* y no está situada en un pasado histórico, aunque la referencia a la carta a Alejandro muestra que se trata de una comunidad que se ha mantenido inmutable pese al paso del tiempo. De hecho, como toda sociedad utópica, que es perfecta por definición, no puede ni debe cambiar¹⁶. Como muy bien resume Déluz (1988: 244-245), «[l]'âge d'or, pour Mandeville, n'est pas autrefois, il est ailleurs, non dans l'ailleurs fabuleux de quelque roman de chevalerie où d'étranges châteaux de rêve surgissent une fois passé le pont, traversée la forêt, mais dans un ailleurs authentifié par la réalité affirmée des voyages».

¹⁶ Respecto a la relación del tiempo con la utopía, Trousson (1979: 21) defiende que este presente coincide con el del presente de la utopía que está «dans un présent définitif qui ignore le passé et même l'avenir, puisque, étant parfaite, elle ne changera plus. [...] elle est résolument fixiste, définitive, à l'abri du temps».



2.2. LA RELIGIÓN

Acerquémonos ahora a las temáticas que articulan todo el pasaje, tanto las que retratan unas prácticas morales y espirituales ejemplares como las que dan cuenta de una organización política y social sin tacha.

Las bondades espirituales de los habitantes de la isla de Bragmep se exponen en la primera y la cuarta parte del pasaje, con las que el discurso del yo viajero-relator introduce y cierra la descripción de esta comunidad ideal. Mandevilla expone ahí los principios espirituales que la rigen y que, como comprendemos enseguida, no se basan en ninguna religión revelada, sino en una «ley» –en el sentido de religión– llamada «natural». Mandevilla describe las creencias y el comportamiento de estas gentes: «ay buenas gentes et de buena fe segunt lur crencia. Et comoquiere qu'ellos no sean perfectos christianos que eillos no ayan ley perfecta segunt nos, maguera de la ley natural eillos son plenos de todas las uirtudes» (Mandevilla, 2005: 151).

La presencia de un «nosotros» nos lleva a señalar el carácter dialógico de los relatos de viajes –y por extensión de los textos utópicos–, en los que el narrador tiene siempre en mente al destinatario del texto y lo involucra en el discurso. Las líneas citadas muestran a las claras la oposición que crea Mandevilla entre dos grupos humanos: el «nosotros» –los detentores de la «ley perfecta segunt nos», el cristianismo– y el «ellos» –las «buenas gentes et de buena fe» que viven según la «ley natural», «lur crencia»–. En esta oposición se encuentra el germen de la confrontación entre el mundo de partida y el mundo utópico: si el primero encarna, en principio, la norma, finalmente aparecerá como injusto o disfuncional; el segundo parece transgresor a primera vista, pero, en definitiva, será el grupo que encarne el ideal (Bellemare, 2017: 528).

De los isleños nos dice Mandevilla que no son «perfectos cristianos» –sintagma del que se desprende que, en su creencia, subyace, no obstante, alguna idea vaga de la fe cristiana–, aunque la «ley natural» a la que obedecen los colma de todas las virtudes. El concepto de «ley natural», que atraviesa todo el *Libro de las maravillas*, es una noción pagana nacida en la Antigüedad, y bien enraizada entre los estoicos. Estos creían que Dios estaba en todas partes y que cada ser humano estaba dotado de una chispa divina que le inspiraba acciones acordes con la virtud y que le llevaba a actuar de acuerdo con la naturaleza. La idea vivió relativamente reprimida durante la Edad Media y renació en los albores del Humanismo (Randles, 1955: 170, cit. por López Estrada, 1981: 209). Sin embargo, ya la filosofía escolástica concebía una «religión natural», implantada en la razón de todos los hombres y «some came to believe it was possible for all men to know the truth in some murky way, and the idea made them more tolerant and more curious towards infidels and schismatics» (Howard, 1980: 69, cit. por Rubio Tovar, 2005: XLIII).

Los que siguen esta «ley natural», que tiene por lo demás numerosos puntos de contacto con lo que más tarde se conocerá como deísmo, creen en la existencia de un Dios creador, el «Dios de natura» (Rubio Tovar, 2005: XLIV) –«que fezo toda cosa e es en los cielos», como aparece en la descripción mandevillana de la India (Mandevilla, 2005: 86); «vn Dios qui crea todo» como el Dios en el que creen los tártaros (Mandevilla, 2005: 127)– que se manifiesta a través de la naturaleza, y no practican



ninguna religión revelada. Efectivamente, como veremos más adelante, una de las características de la sociedad de Bragmep es su estrecha relación con la naturaleza.

En su descripción de estas gentes modélicas, Mandevilla precisa que no cometen ninguno de los pecados capitales, obedecen los diez mandamientos y, buscando la felicidad colectiva, se abstienen de causar cualquier daño al prójimo. Este pueblo, sin embargo, no solo cumple con unos preceptos que se imponen a todo buen cristiano, sino que, además, su modo de vida se puede parangonar con el de los monjes, aquellos que han decidido consagrar sus vidas a Dios: los insulares llevan una vida tan ejemplar «como ningún religioso podría fazer» por su castidad, la práctica del ayuno y su sobriedad en el comer y en el beber. Su desprecio por los bienes materiales —«no han cura d'avuer ni de rriqueza»— y el desprecio del mundo —«no precian rres todas honrras terrianas»— los acercan también a la pobreza del cristianismo primitivo e incluso al voto de pobreza propio de las órdenes monásticas. Recordemos que la vida monacal se consideraba en la Edad Media como un modelo de perfección (Rodríguez Temperley, 2005: XLIX) y que a menudo es vista ya como una utopía «intra ecclesiam» (López Estrada, 1981: 214 y Trousson, 1979: 45). Mandevilla, a la par que expone un modo de vida conforme a una sociedad cristiana ideal, dibuja los principios de toda sociedad utópica, que, ascética por definición, huye de la profusión, de la prodigalidad y del lujo (Trousson, 1979: 24). La simple pintura diáfana de un grupo humano de tal valía espiritual crea una imagen especular en la que los destinatarios del texto perciben de inmediato el abismo que separa su propia sociedad de la descrita en el *Libro*, lo que exime al viajero-relator de toda crítica explícita de la sociedad receptora.

Si, en la Edad Media, el mundo es un libro abierto escrito por Dios en el que basta con saber interpretar su mensaje, la mejor prueba del valor de la sociedad de Bragmep es la respuesta que Dios le reserva en forma de múltiples privilegios que funcionan como otros tantos argumentos de Mandevilla en favor de estas gentes y su modo de vida. En primer lugar, Dios nunca castiga a los habitantes de la isla —«nunca fueron tempestados de gelada, de foudra nj de pestilencia, de guerra nj de fambre nj d'otras tribulationes así como nos somos pardaca por nuestros pecados» (Mandevilla 2005: 151-152)—. Otra recompensa para las gentes de Bragmep, y no menor, es que gracias a su modo de vida gozan de una envidiable longevidad y llegan a la muerte sin enfermedad y, por ende, sin sufrimiento. La sociedad descrita, la del «allá», la del «ellos», la ejemplar, aparece explícitamente confrontada con la del «pardaca», la del «nosotros», la del pecado, con lo que se oponen dos mundos, uno libre de todo sufrimiento y el otro sujeto a catástrofes naturales, enfermedades, pugnas, hambrunas, entre otras miserias y desgracias. Todo ello lleva a Mandevilla a concluir que Dios, respondiendo a la fe y a la devoción de los habitantes de Bragmep, «los ama et prende en grado lur crencia et lures buenas obras» (Mandevilla 2005: 152). Aunque paganos, sostiene que les «salva» su «buena fe natural» y su «buena entention».

En las líneas en las que el yo del viajero-relator, responsabilizándose de su discurso, describe los principios espirituales de esta sociedad insular, la crítica a la cristiandad se realiza sobre todo por contraste, mediante un efecto especular. Sin embargo, estas líneas despiertan innegablemente ecos de otros pasajes del *Libro* en los que se alude explícitamente a comportamientos que han acarreado a los cristia-



nos grandes daños y, muy concretamente, recuerda las palabras con las que el sultán de Babilonia había criticado con dureza a la cristiandad en un encuentro previo con Mandevilla. En su crítica (Mandevilla, 2005: 70), el sultán acusa a los cristianos de cometer los graves pecados capitales de los que la sociedad de Bragmep está libre: la gula —los religiosos, en vez de ir al templo, van «a las tujernas estar, en glotonia todo el dia et toda la nuyt, comen et beuen como bestias»—, el engaño —los cristianos intentan «baratar et de decebir l'uno al otro»—, el orgullo —«son assi orgullosos car eillos no se saben como vestir»—, la codicia y la lujuria —«por vn poco d'argent eillos venden lures fijas, lures hermanas et proprias mujeres por meter a luxuria»— son práctica común, oponiéndose a la simplicidad, humildad, verdad y caridad, propias de toda buena sociedad cristiana.

Contrariamente a lo que ocurriría con los isleños de Bragmep, a los que Dios colma de favores, la corrupción de la cristiandad ha ocasionado graves desgracias a esta:

Et assi por lures peccados han eillos perdido toda esta tierra que nos tenemos, car nuestro Dios la dio en nuestras manos no pas por nuestra fuer[ç]a mas por lures peccados. Car nos sabemos bien de verdat que quando vos serviredes bien Dios et ell vos querra bien ayudar, ninguno non podria contra vos. Et sabemos bien por prophecias que christianos nos ganaran esta tierra quando eillos seruiran lur Dios mas deuotament. Mas en tanto que eillos seran d'aquella suzia vida como eillos son agora nos no auemos pas goarda d'eillos, car lur Dios no lis ayudara pas (Mandevilla, 2005: 70).

Delegando la voz enunciativa en el sultán y utilizando a este pseudoenunciador (Déluz, 1988: 244), Mandevilla evita las contrariedades que hubiera podido acarrearle la clara crítica frontal de sus propios correligionarios.

El autor cierra esta parte del pasaje, centrado en la descripción de los isleños, reconociendo la diversidad de las religiones y creencias, y la validez de todas ellas en la medida en que sus fieles aman a Dios, le sirven y muestran su *contemptu mundi*, su desprecio del mundo: «Et esto como quiere que aya muchas leyes diuersas por medio el mundo, yo creo que Dios ama siempre aquellos qui [li aman] et sieruen en verdat, lealdat et humildat et que desprecian la vanedat d'este mundo assi como fazen estas gentes» (Mandevilla, 2005: 153).

Justificando sus argumentos con citas de profetas del Antiguo Testamento y del propio Jesucristo, Mandevilla invita a no menospreciar ni juzgar a ningún pueblo por sus creencias, a mostrarse tolerante hacia ellas y a practicar la caridad, rezando por ellos. Su alusión a un único creador de todos los seres humanos a los que Dios ama por igual —«eill no quiere mal ninguna creatura qu'el ha fecho»— permite salvar las distancias que parecen oponer la sociedad descrita y la sociedad receptora. Estas ideas quedarán ratificadas por Mandevilla cuando, al final del *Libro*, vuelva a hacer hincapié en ellas.

En materia religiosa, el texto de Mandevilla encaja también con las concepciones utópicas que abogan por la tolerancia y el respeto. Trousson pone de relieve que el dirigismo propio de las sociedades utópicas desaparece cuando se trata de religión. En Utopía, «tolérance, et libéralisme sont de règle en matière religieuse» y deísmo, rechazo de las Iglesias, pluralismo de las consciencias, tolerancia, flexi-



bilidad, desconfianza hacia toda Iglesia constituida son constituyentes propios de Utopía en lo que respecta a la religión (Trousseau, 1979: xix). Moro, en su *Utopía*, defiende la tolerancia hacia otras ideas y otras religiones, y dispone que nadie sea molestado a causa de sus creencias.

Señalemos que esta exposición detallada sobre los valores religiosos de la sociedad descrita no figura en las versiones de la *Collatio*, por lo que estamos ante una suerte de «amplificatio» de la misiva que permite a Mandevilla subrayar temas que le interesan particularmente y que se encuentran diseminados en otras partes del libro como son la crítica a la cristiandad, la defensa de la tolerancia en materia religiosa y la comprensión y aceptación de la diversidad de costumbres y creencias de pueblos exóticos y lejanos. El *Libro* de Mandevilla invita a los lectores a entrar en contacto con sociedades muy distintas a la propia –e incluso con la que era considerada como paradigma de la diferencia, el islam– y a modificar su percepción sobre aquellos que, por no ser cristianos, son considerados como infieles.

2.3. EL ORDEN SOCIAL Y EL BUEN GOBIERNO

En la tercera parte del pasaje estudiado se inserta la carta de los habitantes de Bragmep a Alejandro. En ella, un «nosotros» colectivo describe la ejemplar forma de vida y organización social de los isleños, motivo que lleva a estos a implorar a Alejandro que no los someta. Muy distintos son los aspectos que se tematizan aquí respecto a los ya comentados, pues, en este caso, la carta se centra, sobre todo, en la justa organización social de Bragmep, donde sus habitantes viven sin dinero, sin propiedad privada y despreciando las riquezas y los bienes materiales.

Por un lado, encontramos en esta versión de la carta, al igual que en la misiva del *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, el tema de la vida cercana a la naturaleza, manifestada tanto en la simple forma de vestir de los isleños como en su alimentación frugal y en el contento de las mujeres con la belleza que Dios les concedió al nacer. Por otro lado, también se alude al desprecio por los bienes materiales: los habitantes de la isla no poseen riquezas ni las codician –se trata de un tema común a las tres cartas analizadas– y solo persiguen «concordia, paz y amor». Tampoco conocen la propiedad privada y viven en una paz perpetua.

Respecto a la jerarquía social, si bien tienen un rey, este no precisa dictar leyes ni hacer cumplir la justicia, puesto que, gobernando sobre una sociedad sin tacha, le basta con ejercer una función ejemplar –«por nobleza guardar et por aprender que nos seamos obedientes» (Mandevilla, 2005: 152)¹⁷–. Esta ausencia de leyes –también mencionada en la carta del *Libro de los ejemplos*– aleja la sociedad descrita de las utopías surgidas a partir del Renacimiento, pues estas, en general, funcionan con un importante cuerpo de normas que asegura el justo funcionamiento social.

¹⁷ En una sociedad de sabios, como la que florece en la isla de Bragmep, la función ejemplar del rey evoca al rey-filósofo de Moro, que une sabiduría y realeza: «L'humanité sera heureuse un jour, quand les philosophes seront rois ou quand les rois seront philosophes» (Moro, 1966: 95).



El encuentro de Alejandro con este pueblo deja ver el diálogo que entablan ambas partes y que muestra al emperador convencido de las bondades de la sociedad de Bragmep. Es interesante señalar que Mandevilla, introduciendo la reacción favorable de Alejandro –algo que estaba ausente en las versiones de la carta del *Libro de los ejemplos* y la del *Cancionero*–, pone de relieve la eficacia retórica de la misiva de los isleños, que, hay que recalcarlo, no contenía ninguna crítica al macedonio. La respuesta positiva del emperador funciona como una prueba suplementaria, si cabe, de la bondad de la sociedad presentada.

Alejandro no solo acepta la demanda de los habitantes de Bragmep, sino que se brinda a otorgarles cualquier deseo. Sin embargo, ante la petición del don de la inmortalidad, el emperador debe confesar la imposibilidad de satisfacer a los isleños, por lo que estos le reprochan con vehemencia su soberbia, recordándole la fugacidad de la vida y la imprevisibilidad de la muerte. Estas duras palabras contra el emperador no hacen más que resaltar las virtudes del pueblo descrito.

3. CONCLUSIÓN

Este rápido repaso a tres reescrituras de fragmentos de la *Collatio* nos ha permitido observar que, si bien todas ellas describen efectivamente, y como ya se había señalado, una sociedad que comparte rasgos con las sociedades utópicas, los contextos en los que estas misivas se insertan y las estructuras con las que se presentan desactivan o potencian esta dimensión utópica. Nos parece que tanto la misiva del *Libro de los ejemplos por a.b.c.* como la del *Cancionero de Herberay des Essarts* tienen como objetivo primero oponer las virtudes de los brahmanes y de los escitas a las conductas extraviadas de Alejandro Magno, minimizando con ello el componente utópico de su discurso. El *Cancionero*, especialmente, concede un amplio espacio a la dura crítica contra Alejandro, planteando una profunda reflexión moral articulada en torno a temas que preocupan particularmente al hombre del siglo xv –el tema de la fortuna y de la fugacidad de la vida–, pero no parece focalizarse en una crítica social. Algo distinto ocurre con el texto de Mandevilla, en el que, para introducir el episodio dedicado a los sabios hindúes, pone en juego una serie de recursos como son la propia estructura narrativa del relato –en el que el episodio se inserta en un viaje–, la puesta en escena de un viajero-narrador en primera persona, la ampliación de las temáticas, el juego de voces y los ecos con otras partes del *Libro* para construir un texto que no solo presenta claramente una sociedad ideal, sino que esta aparece como opuesta a la sociedad receptora, creando así una clara crítica social. Y es que, de hecho, con Déluz, habría que considerar a Mandevilla como un verdadero escritor de utopías. La inserción de la misiva de los brahmanes a Alejandro no es más que un pretexto para exponer su visión de lo que tendría que ser una sociedad ideal, para oponerla claramente a la propia, para mostrarnos el mundo recorrido como un espacio de utopías.

RECIBIDO: 29-05-2023; ACEPTADO: 08-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIRA CABRER, M. y DÍAZ IBÁÑEZ, J. coord. (2011): *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Sílex, Madrid.
- AUBRUN, Ch. V. (ed.) (1951): *Le chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts (XV^e siècle), édition précédée d'une étude historique*, Féret et Fils, Burdeos.
- BEJCZY, I. (2001): *La lettre du prêtre Jean. Une utopie médiévale*, Éditions Imago, París.
- BELLEMARE, A. (2017): *Mundus est fabula. L'imaginaire géographique dans la fiction utopique (XVI^e-XVIII^e siècles)*, tesis de doctorado, Université de Montréal / Université Sorbonne Nouvelle, Montreal, París, disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewiO_oLkhf_AhXNhP0HHA9bBBAQFnoECA8QAQ&url=https%3A%2F%2Fpapyrus.bib.umontreal.ca%2Fxmlui%2Fbitstream%2Fhandle%2F1866%2F20457%2FBellemare_Alex_2017_these.pdf%3Fsequence%3D2%26isAllowed%3Dy&usq=AOvVaw2d-IDMK-5f3P-as4vIM-iG.
- CAIRE-JABINET, M.-P. (2005): «La lettre du Prêtre Jean: de la création d'un faux à la genèse d'une utopie», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord. (2005): *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 111-133.
- CARRIZO RUEDA, S.M. (1997): *Poética del relato de viajes*, Edition Reichenberger, Kassel.
- CARY, G. (1956): *The Medieval Alexander*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DÉLUZ, Ch. (1988): *Le livre de Jehan de Mandeville. Une «géographie» au XIV^e siècle*, Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'études médiévales, Lovaina la Nueva.
- GÓMEZ REDONDO, F. (2002): *Historia de la prosa medieval castellana. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Cátedra, Madrid.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2003): «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*, 23: 107-152.
- HÉRICHÉ-PRADEAU, S. (2005): «Les Brahmanes dans le Roman d'Alexandre: le fleuve de la légende», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord., *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 231-249.
- HUGUES, M. (2005): «Émergence de l'Utopie», Thomasset, C. y James-Raoul, D. coord., *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, París: 375-393.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1962): «Datos para la leyenda de Alejandro en la Edad Media castellana», *Romance Philology* 15, n. 4: 412-423, disponible en <https://www.jstor.org/stable/44939340>.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1980): «Prehumanismo del siglo xv: la letra de los escitas a Alejandro del Cancionero de Herberay des Essarts y las formulaciones utópicas en la Edad Media», *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Keller*, Juan de la Cuesta, Newark-Delaware: 189-203.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1981): «Por los caminos medievales hacia la utopía. *Libro de los ejemplos*, núm. 6», *Aspetti e problemi delle letterature iberiche. Studi offerti a Franco Meregalli*, Bulzoni Editore, Roma: 209-217.
- MANDEVILLA, J. de (2005): *Libro de las Maravillas del Mundo (Ms. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas*, SECRIT, Buenos Aires: IX-CXLI.



- MARCOS MARÍN, F. (1977): «Notas de literatura medieval (Alejandro, Mainete, Marco Polo...) desde la investigación léxica de “brahmán” y sus variantes», *Vox Romanica*: 121-161.
- MORO, T. (1966): *L'Utopie*, introduction et notes de M. Bottigelli-Tisserand, Éditions Sociales, Paris.
- RICHARD, J. (1981): «Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au Moyen Âge», Hasenohr-Esnos, G. y Longère J. (eds.), *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Éditions du CNRS, Paris: 211-220.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, M.M. (1999): «Invenciones preutópicas medievales: Juan de Mandevilla y la isla de Bragmep», *Hispanic Journal*, Fall, 20, 2: 341-349, disponible en <https://www.jstor.org/stable/44284606>.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, M.M. (ed.) (2005): Juan de Mandevilla, *Libro de las Maravillas del Mundo (Ms. Esc. M-III-7). Edición crítica, estudio preliminar y notas*, SECRIT, Buenos Aires: IX-CXLI.
- ROUMIER, J. (2013): «La figure héroïque d'Alexandre le Grand en Espagne à la fin du Moyen Âge comme modèle du rapport à l'étranger. El *Libro Ultramarino* et el *Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (xiv^e et xv^e siècles)», *e-Spania*, disponible en <http://journals.openedition.org/e-spania/22488>, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.22488>.
- RUBIO TOVAR, J. (ed.) (2005): *Viajes medievales*, tomo 1, Biblioteca Castro, Madrid.
- SÁNCHEZ DE VERCIAL, C. (2009-2010): *Libro de los exemplos por a.b.c.*, Gutiérrez Martínez, M.^a del M. (ed.), *Memorabilia*, 12: 1-212.
- SANTISTEBAN, G. de (2008): «Edición del Libro del infante don Pedro de Portugal, de Gómez de Santisteban», Sánchez Lasmarías, E. (ed.), *Memorabilia*, 11: 1-30.
- STONEMAN, R. (1999a): «The latin Alexander», en Hofmann, H. (ed.), *Latin fiction: the latin novel in context*, Londres-Nueva York: 167-186.
- STONEMAN, R. (1999b): «The medieval Alexander», Hofmann, H. (ed.), *Latin fiction: the latin novel in context*, Londres-Nueva York: 238-252.
- TAFUR, P. (2018): *Andanzas y Viajes*, M.-Á. Pérez Priego (ed.), Cátedra, Madrid.
- THOMASSET, C. y JAMES-RAOUL, D. coord. (2005): *En quête d'Utopies*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.
- TROUSSON, R. (1979): *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.
- VILLARROEL FERNÁNDEZ, I. (ed.) (2016): «La *Collatio Alexandri et Dindimi* según Vicente de Beauvais. Estudio y edición crítica de la versión del *Speculum historiale*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*: 233-253.
- ZUMTHOR, P. (1993): *La Mesure du monde*, Éditions du Seuil, Paris.



ALCANZAR LA UTOPIA: LA BÚSQUEDA DEL PRESTE JUAN EN LOS REINOS IBÉRICOS EN EL OTOÑO DE LA EDAD MEDIA

Víctor de Lama de la Cruz*

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

RESUMEN

La figura del Preste Juan pervive, como personaje utópico y con plena vitalidad, envuelto en diferentes significados en el otoño de la Edad Media. Reúne en su persona todas las virtudes que se esperaban de un rey cristiano, justo y generoso, además de ser un gobernante con una riqueza y un poder inmensos. Dado su atractivo incomparable, no puede extrañarnos que los papas, príncipes y reyes de Occidente se propusieran dar con su paradero buscando su alianza para resarcirse del fracaso de las Cruzadas, hasta el punto de que dicha búsqueda constituye uno de los fenómenos más fascinantes de la historia en la Baja Edad Media. Si nos ceñimos al siglo xv, comprobaremos que los diferentes reinos de la Península Ibérica, especialmente Aragón y Portugal, compitieron entre sí utilizando estrategias muy diversas para localizarlo y entablar relaciones con un soberano que se adivinaba decisivo para doblegar, en primer lugar, el poder de los mamelucos de Egipto y, después, la emergente fuerza amenazadora de los turcos.

PALABRAS CLAVE: Preste Juan, utopía, Etiopía, Alfonso V el Magnánimo, Enrique el Navegante, Castilla, cartografía, siglo xv.

REACHING UTOPIA: THE SEARCH FOR PRESTER JOHN IN THE IBERIAN KINGDOMS IN THE AUTUMN OF THE MIDDLE AGES

ABSTRACT

The figure of Prester John survives, as a utopian character, and with full vitality wrapped in different meanings in the autumn of the Middle Ages. He brings together in his person all the virtues expected of a just and generous Christian king, as well as being a ruler with immense wealth and power. Given his incomparable attractiveness, it cannot be surprising that the popes, princes and kings of the West set out to find his whereabouts seeking his alliance to compensate for the failure of the Crusades, to the point that said search constitutes one of the most fascinating phenomena of history. history in the late Middle Ages. If we stick to the fifteenth century, we will see that the different kingdoms of the Iberian Peninsula, especially Aragon and Portugal, competed with each other using very different strategies to locate it and establish relations with a sovereign who was guessed to be decisive in breaking power, in the first place. of the Mamluks of Egypt and, later, the emerging threatening force of the Turks.

KEYWORDS: Prester John, utopia, Ethiopia, Alfonso V the Magnanimous, Henry the Navigator, Castile, mapping, 15th century.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.03>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 45-65; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



To the medieval mind the Prester legends had many meanings, all of them connected with the supposed existence in Asia or in Africa of a Christian utopia fashioned according to the ideas of perfection current among both clerics who dreamed of a Europe where the pope was undisputed temporal as well as spiritual master, and a knightly class brought up to believe that crusading against Saracens and pagans represented the noblest form of human activity.
(Peter RUSSELL, 1997: 401-402)

0. INTRODUCCIÓN: LA IMAGEN UTÓPICA DEL PRESTE JUAN Y LA COMPETENCIA POR SU LOCALIZACIÓN A FINALES DE LA EDAD MEDIA

En los últimos siglos medievales, como en cualquier otra época histórica, la utopía podía verse representada en una sociedad concebida como ideal, pero también en un personaje adornado con todas las perfecciones imaginables en la época. En unos tiempos en que eran habituales las tensiones entre el poder temporal del emperador y el espiritual del pontífice, el Preste Juan se presentaba ante Occidente como rey y sacerdote; a la vez, lógicamente, era buen cristiano, inmensamente rico y poderoso, dotado de una gran sabiduría, a la vez que justo y generoso en su gobierno.

Estas cualidades hicieron del Preste Juan un personaje utópico en el otoño de la Edad Media, ya que reunía todas las virtudes que se esperaban de un buen gobernante y un buen cristiano. Como nadie había localizado su reino, su imagen se fue enriqueciendo en Occidente y había que localizar su paradero. En consecuencia, la continuada presencia de su figura en el imaginario de los príncipes, reyes y pontífices de toda Europa constituye uno de los fenómenos más fascinantes de la historia y la literatura de los últimos siglos medievales. Las frecuentes alusiones al Preste Juan en todo tipo de documentos y las muy numerosas copias manuscritas de su *Carta*¹ muestran a las claras la concepción fabulosa del reino del Preste Juan, así como el carácter utópico con que este rey de reyes era imaginado por las mentes más cultivadas a finales de la Edad Media².

En este trabajo me propongo analizar cómo los diferentes reinos de la Península Ibérica, especialmente Aragón y Portugal, compitieron entre sí utilizando estrategias muy diversas para localizar al Preste Juan y entablar relaciones con un soberano tan poderoso que se adivinaba decisivo en la lucha por el liderazgo político y militar en la Península a lo largo del siglo xv. Y aunque Castilla parece encontrarse al margen de tal competición, alguna manifestación literaria como el *Libro del infante*

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6497-3253>. E-mail: victordelama@pdi.ucm.es.

¹ Dicha carta se propagó en todas las lenguas de Occidente: latín, francés, occitano, italiano, castellano, catalán, portugués, alemán, inglés, irlandés, hebreo, etc. (González Rolán, 2014a: 101).

² Era lícito considerarlo emperador, pues bajo su mando se gobernaban numerosos reinos.

don Pedro de Portugal y el testimonio de los cronistas de los Reyes Católicos pone en evidencia que no era ajena al interés por entablar relaciones con el rey sacerdote.

Pero antes habrá que resumir los orígenes y los hitos principales de la implantación de la leyenda en Occidente antes del siglo xv. El Preste Juan se documenta por escrito poco después de la caída en manos de los turcos del condado de Edesa en 1144. Era el primero y el más oriental estado fundado por los cruzados, ya que tenía una parte situada al este del Éufrates. Hay bastante consenso en que la caída de este condado fue el detonante de la aparición del rey sacerdote, hecho que desencadenaría la Segunda Cruzada (Ayala, 2018). Aunque en las primeras décadas del siglo xii circularon por Europa noticias sobre un personaje misterioso, a veces de nombre Juan, por primera vez es denominado «Preste Juan» en la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* del obispo Otto de Freising (d. de 1145), donde aparece ya como descendiente de los Reyes Magos. Veinte años después se divulgaría la célebre carta firmada por él (1165) (Chimeno del Campo, 2011: 43-51). Dicha misiva, dirigida al emperador bizantino Manuel Comneno y seguidamente a Federico Barbarroja, era portadora de unos contenidos tan trascendentales para los cristianos que convirtió al Preste Juan en un actor principal en el equilibrio de fuerzas que competían en Oriente Próximo por poseer los Lugares Santos del Cristianismo. Y como no pudo evitarse que Jerusalén cayese en manos de Saladino (2 de octubre de 1187), el Preste Juan se convirtió en la gran esperanza del papa y de los monarcas cristianos para resarcirse del fracaso de las Cruzadas.

Los grandes viajeros de los siglos xiii, xiv y xv –de Juan de Piancarpine a Guillermo de Rubruk, de Marco Polo a Odorico de Pordenone, de Mandeville al autor del *Libro del conocimiento*, de Pero Tafur al *Libro del infante don Pedro de Portugal*– se sintieron obligados a informar en sus relatos sobre este monarca con el que nadie había logrado entrevistarse. Como personaje medieval, su búsqueda motivó que el papa Alejandro III le enviara una carta en 1177 que iba dirigida al «Apreciado hijo de Dios Juan, rey ilustre y magnífico en la India». A mediados del siglo xiii el papa Inocencio IV financió sin éxito cuatro embajadas para encontrar al Preste Juan, pero dicho empeño seguiría en la mente de algunos pontífices en los siglos xiv y xv. Monarcas como Luis IX de Francia, Enrique V de Inglaterra, Alfonso el Magnánimo, el príncipe Enrique el Navegante y los reyes Juan II y Manuel I de Portugal intentaron dar con su paradero mediante sucesivas embajadas, siempre con el objetivo de lograr la alianza con tan fabuloso rey que permitiría liderar los destinos de la cristiandad.

Desde principios del siglo xiv se tenía la certeza de que el reino del Preste Juan se encontraba en África. Regía un antiguo reino cristiano al sur de Egipto, que dependía del Patriarcado copto de Alejandría, donde se nombraba al patriarca que debía presidir los destinos religiosos del país del Preste Juan (Marinescu, 1994: 16). Los soldanes egipcios, sabedores de esa afinidad religiosa con los viajeros occidentales, prohibieron siempre que los mercaderes que llegaban a Alejandría y los peregrinos que pasaban por Egipto entrasen en contacto con los súbditos del Preste Juan o, por lo menos, intentasen viajar a Etiopía.

El convencimiento de que el Preste Juan poseía sus grandes dominios en África se afianzó cuando el dominico francés Jourdain de Sévérac en su libro de



viajes por Oriente *Mirabilia descripta*, fechado entre 1329-1338, mencionó al Preste Juan situándolo en la *India tertia*, que para él era la africana³. Guillermo de Bol-densele, que viajó a Oriente entre 1332 y 1336, menciona en su *Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de Terra sancta*, entre las sectas cristianas de Jeru-salén, a los *Nubiani, Aethiopes, Indi, Presbyteri Joannis fidem tenentes* (Marinescu, 1994: 15). Similar información ofrecía el *Libro del conocimiento*, redactado en la segunda mitad del siglo XIV. En África lo situaba el mapa atribuido a Angelino Dul-cert, fechado hacia 1339, lo mismo que luego el atlas catalán de hacia 1375, también conocido como el de Abraham Cresques.

1. LAS INFORMACIONES DE LOS PEREGRINOS OCCIDENTALES EN LOS SIGLOS XIV Y XV

Tras la caída de Acre en 1291 las peregrinaciones latinas a Jerusalén no des-aparecieron, pero se debilitaron mucho. La creación de la Custodia de Tierra Santa en Jerusalén a mediados del siglo XIV impulsó de nuevo las peregrinaciones y los peregrinos que llegaban a Jerusalén mencionaban a veces a los abisinios como due-ños de una capilla en el Santo Sepulcro. Aunque todavía se discute, por lo general se acepta que esta capilla se remonta como mínimo a los tiempos de Saladino tras reconquistar Jerusalén a los Cruzados⁴.

Algunos, como Philippe de Mézières por ejemplo, hablaban a mediados del siglo XIV de la capacidad que tenía el rey de Nubia de desviar las aguas del Nilo. Esta creencia, relacionada con el enigma de las crecidas del Nilo, se prolongó por más de doscientos años y difundió por Occidente la visión de un Preste Juan todopode-roso capaz de dejar a Egipto sin agua para sus cosechas. Los testimonios que con-servan esta leyenda son muy abundantes. No me alargaré sobre el tema por haber dedicado un estudio a esta importante leyenda, así que mencionaré solo algunos ejemplos posteriores⁵.

En el siglo XV se multiplicaron los testimonios de los peregrinos, ante todo franceses e italianos, sobre el reino del Preste Juan. Muchos de ellos siguen mencio-

³ No obstante, afirma Cerulli que hay documentos anteriores que ya lo atestiguan como la *Crónica de Alberico de Trois-Fontaines*, escrita en la segunda mitad del siglo XIII, que menciona a «la nazione dei Cristiani sudditi del Preste Gianni» (Cerulli, 1943: 77), por lo que es anterior a la de Jourdain de Sévérac, que suele tomarse como el primer testimonio de la ubicación en África del rey sacerdote.

⁴ Se admite que tras la conquista de Saladino, los etíopes poseían la capilla de la Invención de la Cruz en el Santo Sepulcro y un espacio propio en la gruta de la Natividad en Belén. Sobre los cristianos etíopes en Jerusalén en tiempos del Reino Latino, véanse también los trabajos de Emery van Donzel (1999) y de Baldrige (2012: 20).

⁵ El título de mi trabajo es «¿Podía el Preste Juan detener o desviar las aguas del Nilo?...», *Mélanges de la Casa de Velázquez* (en prensa). Lo singular de la leyenda es que refleja en Occidente el poderío del Preste Juan con el telón de fondo de las relaciones conflictivas entre el sultán de El Cairo y el reino cristiano de Etiopía.

nando los magníficos poderes que atribuían al emperador de Abisinia para detener o desviar las aguas del Nilo privando a Egipto de su fuente de vida. Un testimonio muy interesante es el del viajero y diplomático flamenco Ghillebert de Lannoy, que, después de muchos servicios prestados a diversos nobles y reyes, incluido un primer viaje a Tierra Santa⁶, fue enviado en 1421 por Enrique V de Inglaterra de nuevo a Palestina. Su cometido era valorar sobre el terreno hasta qué punto era viable resucitar el reino cristiano de Jerusalén. En sus viajes por Oriente, que se extendieron hasta 1423 y que recogió en *Les Pèlerinages de Surye et de Egipte*, señaló que el Preste Juan podría desviar las aguas del Nilo, pero que no lo hacía para que no murieran de hambre los numerosos cristianos que vivían en Egipto. Igualmente indicó que el soldán de Egipto impedía pasar a los cristianos de Occidente tanto por el mar Rojo como ascender por el Nilo a fin de evitar que se entrevistaran con el Preste Juan y se aliaran los cristianos para hacerle la guerra (Cerulli, 1943: 221-222; Marinescu, 1994: 15, nota 4)⁷.

Jean de Lastic, maestre de los Caballeros de Rodas, escribió el 3 de julio de 1448 una carta al rey Carlos VII de Francia para comunicarle que había recibido la noticia de que el Preste Juan, «*Indorum Imperator*», había obtenido una gran victoria sobre los sarracenos (Donzel, 2000: 123). Con testimonios como estos, el interés por entablar relaciones con el Preste Juan fue creciendo en toda Europa. En la Península Ibérica la noticia sobre los poderes que el Preste Juan tenía sobre las aguas del Nilo debió de llegar más tarde. No los menciona Pero Tafur en sus *Andanzas y viajes* ni tampoco alude Breidenbach a esos poderes extraordinarios en su *Viaje de la Tierra Santa*. Parece que los testimonios más antiguos en la Península Ibérica son los de Diego de Mérida, que viajó por Tierra Santa y Egipto entre 1507 y 1512: «E asy mesmo es de saber que los indios por toda la tierra del Soldan et en Jerusalén no pagan un marauedí, como si fuesen de la tierra naturales. Esto porque el Soldán paga cada año al Preste Juan tributo por el Nilo, que lo podría destruir et tienen entre sí desta causa concierto» (Diego de Mérida, 1945: 45-46).

No muy posteriores debieron de ser los empeños del portugués Alonso de Alburquerque, que pidió a su rey trabajadores de Madeira para lograr ese deseo de dejar a Egipto sin agua. Otra consecuencia de los poderes que se atribuían al Preste Juan fueron los frecuentes testimonios de peregrinos que hablan de la exención que disfrutaban los cristianos etíopes de pagar en Jerusalén los peajes que se cobran a los cristianos de otras sectas. Dicho privilegio hay que interpretarlo como una señal del reconocimiento que los sultanes de El Cairo profesaban al monarca de Etiopía. El dominico alemán Felix Fabri, por ejemplo, que viajó dos veces a Tierra Santa (en 1480 y en 1483-4), se refiere genéricamente a la gran autoridad del soberano de Etiopía (Cerulli, 1943: 305) y Francesco Suriano, que residió mucho tiempo en Jerusa-

⁶ Acompañó en un primer viaje a Palestina y Egipto a Jean de Werchin. Luego sirvió en diversos cometidos a Juan sin Miedo y a Felipe el Bueno.

⁷ Los viajes de Ghillebert de Lannoy fueron publicados en el siglo XIX con el título *Voyages et ambassades de messire Guillebert de Lannoy, 1399-1450* (Mons, Hoyois, 1840); y luego como *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste* (Lovaina, Imprimerie Lefever, 1878).



lén, anota que «*questi in Hierusalem sono exempti de tributo del Soldano, et de ogni altra angaria, come siamo noi*» (Cerulli, 1943: 345). Asimismo, el alemán Arnold von Harff, que viajó entre 1496 y 1499 por varios países mediterráneos y Tierra Santa, anotó que los cristianos abisinios llegaban a Jerusalén con el privilegio de llevar sus estandartes y banderas en la mano (Pankhurst, 2000: 32)⁸.

Hay que esperar hasta el último cuarto del siglo xv para comprobar cómo esa alianza soñada con el soberano etíope empieza a resquebrajarse. Algunos viajeros como el franciscano Grifon de Flandes se cuestionan que el soberano etíope pueda ser el Preste Juan y el dominico Pietro Ranzano se contenta con decir que el Preste Juan debe de ser soberano de otro reino, pero no de Etiopía (Gautier-Dalché, 2012).

Pero lo más sorprendente de esta leyenda es que ya a finales del siglo xi, es decir, antes de que culminara con éxito la Primera Cruzada y mucho antes de que Otto de Freising hablara del Preste Juan, hay noticias recurrentes en fuentes árabes sobre los poderes de los monarcas etíopes para bloquear o desviar las aguas del Nilo. ¿Cuál pudo ser el origen de tal leyenda? Donzel (2000: 121) cree que su origen, más que con el bajo nivel del Nilo, que fue normal en aquel periodo, tuvo que ver con las luchas sociales que produjeron un considerable descuido de los sistemas de irrigación. Posteriormente dichas hambrunas pudieron atribuirse en Egipto al poder de Etiopía sobre las aguas del Nilo, a la vez que en Etiopía esos supuestos poderes se asumieron como un instrumento para defender a los coptos egipcios de sus opresores musulmanes (Baldrige, 2012). Todo hace pensar que estamos ante una leyenda tradicional de Etiopía que se atribuyó al Preste Juan a principios del siglo xiv, cuando empezó a sospecharse que su reino se encontraba en Etiopía. Así, por una coincidencia fortuita de tradiciones históricas, se divulgó ampliamente la leyenda etíope en Occidente, a la vez que la fama del Preste Juan fue revitalizada dentro de la cristiandad al quedar investido nuestro personaje de estos formidables poderes.

2. EL PRESTE JUAN Y EL DESPERTAR DEL INTERÉS DE LOS ETÍOPES POR ROMA

A las informaciones de los peregrinos europeos sobre el Preste Juan hay que añadir la que podían proporcionar los etíopes que llegaban a Roma o a otras ciudades europeas para establecer alianzas políticas, adquirir tecnología o conseguir acuerdos religiosos. La conexión de Etiopía con Occidente se iba a iniciar necesariamente por dos vías: las relaciones comerciales de los puertos occidentales con Alejandría, a

⁸ Von Harff fue un auténtico etnolingüista *avant la lettre* que recogió en el relato de su viaje palabras de las lenguas que escuchó y costumbres de los países por donde pasó (bretón, esloveno, turco, vasco, hebreo, árabe, albanés, húngaro, sirio, amárico (etíope), armenio). He consultado la edición inglesa: *The pilgrimage of Arnold von Harff, knight: from Cologne through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France, and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499*, ed. Eberhard von Groote y Malcolm Letts, London, Hakluyt Society, 1946; hay reimpresión de 2010.

donde acudían mercaderes etíopes; o la presencia en Jerusalén de monjes y peregrinos abisinios. Dado el interés de mercaderes mediterráneos (sobre todo venecianos, aragoneses y portugueses) por establecer relaciones comerciales o alianzas políticas con alguien tan poderoso como el Preste Juan, estos viajeros etíopes llamaron poderosamente su atención. Obviamente, en cuestiones religiosas quien más interesado estaba en establecer alianzas con el Preste Juan era el pontífice de Roma, ya que se desconocía casi todo de aquel mandatario cristiano.

Estos contactos están documentados al menos desde finales del siglo XIV, cuando varios embajadores del emperador de Etiopía llegaron a Milán en 1395 para felicitar a Gian Galeazzo Visconti con ocasión de su nombramiento como duque. Mucho mejor conocida es la embajada etíope, capitaneada por el florentino Antonio Bartoli, que llegó a Venecia en 1402 con regalos de su soberano el *negus* Dawit (1379/1380-1413). Poco después, en 1404, se menciona la llegada de tres etíopes a Roma. Se hizo luego relativamente frecuente que los embajadores etíopes llegaran a Occidente tras acudir en peregrinación a Jerusalén, como los dos sacerdotes que en noviembre de 1407 son mencionados en Bolonia, y que tenían la intención de visitar Padua, Roma y Santiago de Compostela (Marinescu, 1994: 17)⁹.

El siglo XV significó para Etiopía el establecimiento de continuos contactos diplomáticos con Occidente. Quizá el más célebre de estos encuentros se produjo cuando en 1441 Zara Jacob hizo llegar a cuatro emisarios etíopes desde Jerusalén al concilio de Florencia encabezados por el clérigo etíope Petros (Cerulli, 1933). Este concilio, reunido para la reforma de la Iglesia de Occidente, tenía por objetivo principal la unión de las Iglesias Orientales con Roma con vistas a coordinar las fuerzas frente al Imperio otomano, que no dejaba de extenderse a Occidente. Los etíopes fueron recibidos como emisarios del Preste Juan y allí pudieron los etíopes entrevistarse con Eugenio IV, pero de poco sirvió que los emisarios etíopes repitiesen que en su reino ningún monarca había llevado el nombre de Preste Juan. En dicho concilio no se produjeron acercamientos importantes entre la Iglesia liderada por Eugenio IV y la etíope de Zara Yakob, probablemente porque Petros, enviado desde Jerusalén, carecía de poderes oficiales de negociación.

La creencia europea de que los etíopes eran los súbditos del Preste Juan les abrió muchas puertas en Italia. Hay constancia de que a mediados del siglo XV fueron recibidos en Roma algunos embajadores abisinios (Elli, 2017: 415-445), seguramente los tres representantes que Zara Yaqob envió para entrevistarse también en Nápoles con Alfonso de Aragón. Aunque este encuentro no produjo grandes avances, no mucho después las relaciones entre Roma y el cristianismo etíope entraron en una nueva fase, pues unos años más tarde Nicolás V (1447-1455) y el papa valenciano Calisto III (1455-1458) enviaron emisarios al *negus* con cartas para invitarle a participar en las operaciones contra los turcos. Así lo demuestran las misivas que

⁹ Parece que no era tan extraño en el siglo XV que peregrinos abisinios acudieran a Compostela. Por lo general desembarcaban en Barcelona y viajaban luego a pie hasta Galicia (Marinescu, 1994: 18).



intercambiaron el papa y Alfonso V de Aragón con los etíopes, quienes expresaron el deseo de alcanzar la unión entre la Iglesia católica y la etíope (Cerone, 1903). Mientras tanto, la imagen legendaria del Preste Juan seguiría en Occidente por mucho tiempo, en buena medida gracias a las obras de ficción.

3. LOS ENCUENTROS Y EMBAJADAS CON ALFONSO EL MAGNÁNIMO (1416-1458)

En la corte aragonesa se tenían noticias del Preste Juan al menos desde finales del siglo XIV. Documentos de la Corona de Aragón mencionan un documento según el cual Juan I de Aragón pidió en 1391 a Gaston Phoebus, conde de Foix, que enviase a la corte del Preste Juan a un franciscano que había vivido allí muchos años (Marinescu, 1994: 17). Con estos antecedentes, resulta fácil explicar los contactos posteriores entre Alfonso V de Aragón y los embajadores de Etiopía.

La curiosidad del monarca aragonés Juan I por todo lo oriental y las relativamente frecuentes llegadas de embajadores etíopes a Roma vienen a justificar la oportunidad de la carta de Yeshaq I que dos embajadores etíopes, uno cristiano y otro seguramente musulmán, entregaron a Alfonso el Magnánimo en Valencia en 1427. Dicha entrevista tuvo lugar en presencia del cardenal de Foix, que actuaba como legado del papa Martín V ante el rey. La carta planteaba una alianza entre pueblos cristianos, que estaban muy alejados entre sí, para doblegar a los mamelucos (Marinescu, 1994: 18). La carta no quedó sin respuesta del rey Alfonso, pues un memorial aragonés de 1428 menciona a dos embajadores que enviaría el rey aragonés como respuesta a la embajada etíope: su confesor Felip Faiadell y un valenciano llamado Pere de Bònia. Parece que acompañaban a ambos varios «maestres de les cequies» (probablemente maestros en la acuñación de moneda) y se hablaba de sellar la alianza con un doble matrimonio. Yeshaq había manifestado su interés en casarse con una mujer de la familia de Alfonso, quizá Juana, una de sus primas, que sería emperatriz de Etiopía; el otro matrimonio sería entre el hermano del rey, el infante don Pedro, y una princesa de la familia imperial etíope. Los embajadores del rey aragonés debían preparar la manera en que pudieran culminar los mencionados intercambios para celebrar los esponsales, habida cuenta de que el proyecto tropezaba con todos los obstáculos de la larga distancia y todos los impedimentos del soldán de El Cairo para que estas relaciones llegasen a buen puerto (Marinescu, 1994: 21; Beshah y Aregay, 1964: 13-14). Tras muchos inconvenientes, parece que la comitiva de vuelta hacia Etiopía formada por los embajadores etíopes y aragoneses junto con los profesionales mencionados se ponía en marcha el 30 de junio de 1428. Todo indica que los aragoneses de aquella primera embajada nunca llegaron al país del Preste Juan, ni siquiera se sabe qué fue de Pere de Bònia (Marinescu, 1994: 23).

En 1430 se mencionan cinco embajadores etíopes, seguramente religiosos, que llegaron a la corte de Alfonso el Magnánimo. Enviados por el mencionado Yeshaq (seguramente poco antes de morir asesinado en 1429), se dirigían en peregrinación a Santiago de Compostela, viaje que no pudieron culminar debido a las guerras de Alfonso de Aragón contra su primo Juan II de Castilla.



Embajadores de Zara Yakob (1434-1468), hermano de Yeshaq, se entrevistaron en Nápoles con Alfonso de Aragón tras la muerte de Eugenio IV, cuando llegaron a Roma en 1448 para presentarse ante su sucesor Nicolás V (1447-1455). Los asuntos que trataron con el rey de Aragón revelan que este monarca fue durante mucho tiempo su principal interlocutor en Occidente y que no eran precisamente las cuestiones religiosas las que primaban, sino más bien negocios de asuntos comerciales (artesanía, comercio de tejidos) y sobre todo la necesidad de lograr la alianza militar tanto tiempo soñada contra el soldán de Egipto. Estas relaciones cobrarían pleno sentido en la Península Ibérica más adelante, justo cuando los portugueses asumieron el compromiso de encontrar al Preste Juan.

Resulta muy elocuente en cualquier caso que un mensaje del rey aragonés a Zara Yaqob, en 1450, recordaba que estaría encantado de enviar esos profesionales si se garantizaba su seguridad, ya que en la ocasión anterior, seguramente en la embajada reseñada ante Yesaq, toda una partida de trece súbditos había perecido en el viaje. También en 1450 el *negus* Zara Yaqob envió tres representantes al Nápoles de Alfonso de Aragón: el italiano Pietro Rombulo da Messina, que había vivido ya en Etiopía un tiempo, sirvió de guía a Michele, monje de Santa Maria di Gualbert, y al moro Abou Omar. Hay constancia de que ese mismo año de 1450 Alfonso V escribió a Zara Yaqob diciéndole que prestara atención al Nilo «cuyas aguas discurren a El Cairo» (Cerulli, 1932: 35; Pankhurst, 2000: 32). Unos años después el papa valenciano Calisto III (1455-1458) intentó comprometer al *negus* en las operaciones contra los turcos. Se conservan las cartas que intercambiaron el papa y Alfonso V de Aragón y los etíopes, quienes expresaron el deseo de mantener la unión de las iglesias.

4. ENRIQUE EL NAVEGANTE, ALFONSO V DE PORTUGAL (1438-1481) Y EL MAPA DE FRAY MAURO

La primera referencia del príncipe don Enrique (1394-1460) al Preste Juan se encuentra en la *Crónica dos feitos da conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique* de Gomes Eanes de Zurara. Don Enrique, llamado modernamente el Navegante, fue quien mejor representó el sueño de encontrar definitivamente al Preste Juan y así solucionar varios problemas pendientes de la cristiandad. Hermano del infante don Pedro de Portugal (años más tarde protagonista del *Libro del infante don Pedro de Portugal*) e hijo del rey Joao I y Felipa de Lancáster, consiguió que dejaran en sus manos las cuestiones marítimas en general y la exploración de las costas africanas en particular. Las carabelas de don Enrique habían llegado ya a Senegal y entre 1442 y 1444 concibió el Navegante la posibilidad de alcanzar el reino del Preste Juan, ya casi definitivamente localizado en África. Aunque este inmenso territorio era desconocido en Europa, pensaba el Navegante que por la gran extensión de los dominios del Preste Juan quizá podría ser alcanzado desde su costa occidental (Russell, 1997 y 2000). El proyecto de don Enrique se encuadraba perfectamente en los deseos del papa Eugenio IV, quien se esforzaba por realizar una gran ofensiva general contra los turcos, pretendiendo para ello, como el infante portugués, establecer relaciones con Etiopía, siempre misteriosa, pero de donde habían llegado



varios emisarios. Parecía que el *negus*, amenazado por los mamelucos de Egipto y los musulmanes de Somalia, tenía el deseo de colaborar con la cruzada occidental (Milhou, 1998: 143).

Los objetivos concretos de don Enrique quedan expuestos de forma meridiana en el séptimo capítulo de la *Cronica* mencionada de Gomes Eanes de Zurara, donde presenta cinco razones por las que interesaban las navegaciones atlánticas¹⁰.

Por otro lado, las relaciones matrimoniales entre miembros de las familias reales de Portugal y de Aragón pudieron servir como catalizadores de ese interés por conseguir localizar al rey sacerdote en sus dominios africanos. Por ello, no podemos olvidar que Eduardo I de Portugal, que sería rey desde 1433 a 1438, hermano de Enrique el Navegante, había contraído matrimonio con la infanta Leonor de Aragón el 22 de septiembre de 1428 en el monasterio de Santa Clara de Coímbra y, como es lógico, pudieron darse ocasiones propicias para que los cortesanos del más alto nivel intercambiaran experiencias e informaciones (Russell, 2000).

Las representaciones cartográficas venían a ratificar la información de los viajeros o novelistas y Venecia era el lugar privilegiado para estar al tanto de cualquier novedad. Precisamente fueron los gobernantes de Venecia junto con Alfonso V de Portugal y su tío Enrique el Navegante quienes encargaron a fray Mauro un magnífico planisferio que se terminó de confeccionar poco después de 1450.

El mapa de fray Mauro, obra maestra de la cartografía medieval, ofrecía la descripción más detallada que se había intentado hasta la fecha de las tres partes del mundo conocido. Especialmente rica es la descripción de Etiopía y el Nilo, en cuyo curso aparecen dibujadas unas puertas de hierro con las que el Preste Juan podía detener sus aguas y desviarlas al desierto de Sudán¹¹. La fuente de fray Mauro seguramente fueron peregrinos etíopes, quizá los que llegaron a Roma en el verano de 1441 para asistir al concilio de Florencia (Salvadore, 2018: 6). Las notas explicativas del mapa de fray Mauro hablan de 120 reinos que le prestan tributo al Preste Juan y de su ejército, que podía alcanzar un millón de hombres. A mediados del siglo xv el Preste Juan alcanzaba en el imaginario colectivo sus más altas cotas de poder.

¹⁰ La primera fue el deseo de descubrir la tierra más allá de Canarias y el cabo Bojador. La segunda, encontrar cristianos y puertos para establecer relaciones comerciales, porque se podrían traer a Portugal muchas mercancías desconocidas que se podrían vender fácilmente. La tercera fue porque se decía que el poderío de los moros en aquella tierra africana era mayor de lo que se pensaba. En la cuarta se refería al hecho de que desde hacía 31 años que guerreaba a los moros nunca había encontrado en la cristiandad un aliado que lo acompañara en la guerra contra el poder del islam, por lo que quería saber si en África había algún príncipe cristiano dispuesto a ayudarlo en tal empresa. Finalmente, la quinta razón estaba relacionada con el deseo de extender la fe cristiana en nuevos territorios, ganando para ello «todas las almas que querían salvarse». Véase ahora la edición de Aznar, Corbella y Tejera (2012).

¹¹ El texto que acompaña a la imagen de las puertas es bien expresivo: «Porte de fero. Con queste porte se faraue el Nilo andar per terra de negri e pocho in Egypto» (Falchetta, 2006: 162, texto n.º *0403). <https://engineeringhistoricalmemory.com/FraMauro.php?hid=662&cid>.

5. EL PRESTE JUAN EN LA NOVELA: DEL *GUARINO MEZQUINO* AL *LIBRO DEL INFANTE DON PEDRO DE PORTUGAL*

La utilización del Preste Juan como personaje de ficción, adornado de poder y riqueza sin igual, contribuyó sin duda a acrecentar y prolongar su imagen utópica. Así, en el *Guerrino Meschino*, novela caballeresca compuesta hacia 1410 por el italiano Andrea de Barberino, se refiere también al gran tributo que pagan los sarracenos al Preste Juan para no perder el agua del Nilo, ya que puede bloquear sus puertas (Cerulli, 1932: 33-34). Aunque seguramente la obra fue conocida en España en el siglo xv, no pudo ser leída en castellano hasta 1512, cuando se publicó en Sevilla la *Corónica del noble caballero Guarino Mezquino* en la traducción de Alonso Hernández Alemán¹². Al final del Libro III, el capítulo 37 se titula «Cómo se partió Guarino del Preste Juan y vido la India Menor y vido las puertas de hierro que atraviessan el Nilo», donde podemos leer el asombro de Guarino ante tal maravilla (Barberino, 1548: 50v-51r).

La presencia del Preste Juan en el *Libro del infante don Pedro de Portugal* obedece a otros motivos. En esta obra, que está a medio camino entre el libro de viajes imaginario y el relato caballeresco, el reino del Preste Juan constituye la última etapa y destino principal del viaje de don Pedro. El rey sacerdote recibe al infante con una incomparable hospitalidad, le colma de regalos y acaba entregándole una carta para don Juan II de Castilla. Así, a la vez que se destaca el magnífico poder y la inmensa riqueza del Preste Juan, se equipara con él al rey castellano, que resulta ser bien conocido en los confines del mundo y honrado por ser un monarca tan poderoso (Roumier, 2011).

Pero ¿por qué Juan II aparece aquí en relación estrecha con este personaje fabuloso si las crónicas de la época no revelan ninguna relación entre ambos? La respuesta se encuentra seguramente en los móviles que llevaron a su autor, el hipotético Gómez de Santisteban, a componer una obra tan imaginativa y extraña como esta en un contexto político tan preciso. La obra debió de redactarse antes del período 1464- 1466¹³, cuando el condestable don Pedro de Portugal, hijo del infante viajero don Pedro, fue titulado rey de Aragón durante la Guerra Civil Catalana y reconocido como conde de Barcelona durante los dos años mencionados con el nombre de Pedro IV de Barcelona. El condestable portugués sucedía en el cargo a Enrique IV de Castilla, que había renunciado por la presión de la nobleza castellana¹⁴. En el

¹² La obra fue reimpressa en la misma ciudad en 1527 y en 1548. Para la versión española, sigue siendo imprescindible la tesis doctoral de Nieves Baranda (1991).

¹³ Margarida Sérvulo Correia adelantó la fecha a 1450-1457, los años en que el condestable don Pedro, hijo del infante don Pedro, estuvo en Castilla dedicado a enaltecer la imagen de su padre, muerto en Alfarrobeira acusado de traición (Correia, 2000, citado por González Rolán, 2020: 19). No parece mal fundada esta teoría, pero pienso que la fecha *post quem* habría que retrasarla al menos hasta 1454, cuando murió el rey castellano.

¹⁴ Fue el 27 de octubre de 1463 cuando ofrecieron la corona de Aragón al condestable Pedro de Portugal, nieto de Jaime II de Urgel, el pretendiente al trono derrotado por Fernando de



Libro del infante don Pedro de Portugal Juan II de Castilla y el infante don Pedro de Portugal demostraban haber mantenido mejores relaciones con el Preste Juan que el primo del rey castellano, Alfonso el Magnánimo, que en vida pudo presumir de haber intercambiado varias embajadas con el «auténtico» Preste Juan, el *negus* de Etiopía, como hemos visto antes. En consecuencia, para cualquier lector no muy avisado, el condestable, formado en la corte de Juan II, se presentaba como un candidato del máximo prestigio al trono de Aragón por ser hijo de quien se había entrevistado con el Preste Juan.

6. EL PRESTE JUAN EN LA POESÍA Y LAS CRÓNICAS CASTELLANAS DEL SIGLO XV

Aunque de forma menos cercana que en Portugal y en Aragón, el Preste Juan estuvo en boca de las élites intelectuales de Castilla a lo largo del siglo xv. Por recoger un ejemplo señero, quiero iniciar el recorrido con este «Dezir que envió Juan Alfonso de Baena al señor Rey sobre las discordias por qué manera podían ser remediadas», que Dutton y González Cuenca fechan como anterior a 1433. En dicho poema el recopilador del *Cancionero* que lleva su nombre se permite dar consejos a su rey Juan II para que dialogue con los infantes de Aragón y así se puedan evitar las disensiones en su reino siguiendo como modelo el reinado de Alfonso VIII. A lo largo de sus 1751 versos, Baena presume de ser persona muy instruida y encadena una larga serie de estrofas, que empiezan con la frase «Yo leí...», en las que nombra a reyes y personajes mitológicos de la Antigüedad. Resulta muy elocuente para nosotros que el Preste Juan aparezca como uno más entre varios reyes en la estrofa 32, vv. 243-250:

Yo leí de Taburlán,
muy mayor que Constantino
nin que Marco nin Latino
e mayor que Preste Juan;
e leí del grand Soldán
e del muy fuerte Morato,
e de otros que non relato,
que fueron después de Adán (Dutton y González Cuenca, 1993: 745).

Tamerlán, Constantino, Latino el rey del Lacio, el gran sultán que ha de ser Saladino y Morato como se conocía a Murat son los magnates con quienes se codea nuestro Preste Juan. En la estrofa anterior había citado a varios héroes caballerescos: Florestán, Amadís, Lanzarote, Baldovín, Camelote, Galaad y Tristán; y en la siguiente, a Fernán González, al Cid y al rey don Rodrigo. Como vemos, a los

Antequera en el Compromiso de Caspe. El condestable don Pedro tomó posesión en enero de 1464 y fue conde de Barcelona hasta el 29 de junio de 1466, fecha en que murió.



héroes caballerescos siguen reyes extranjeros y de la Antigüedad antes de referirse a los castellanos. La cuestión es importante, pues es fácil deducir que Baena lo considera un importante personaje histórico.

El célebre viajero Pero Tafur, que viajó por Oriente y el centro de Europa entre 1436 y 1439, demuestra un gran interés por el Preste Juan cuando se desplaza hasta el monasterio de Santa Catalina, en el monte Sinaí. Resulta interesante comprobar que se refiere en dos ocasiones a nuestro personaje y lo hace con informaciones que proceden de dos tradiciones muy distintas. Hablando de la vinculación del patriarca de Alejandría con el monasterio de Santa Catalina explica que «Este patriarca elige patriarca para embiar a la India mayor al Preste Juan, por muerte del que allá está e, aun estando yo allí, eligió patriarca e lo embió» (Tafur, 2018: 154).

Efectivamente, los cristianos etíopes dependían del patriarca de Alejandría, quien nombraba al sucesor del patriarca etíope. Pero cuando Tafur se encuentra con Nicolo Conti, este le habla de un Preste Juan totalmente fabuloso que viene a identificarse con el de su famosa carta. Conti le dice cómo fue su recibimiento¹⁵ y le habla de su poder: «Cómo era muy grande señor e que tenía veinte y cinco reyes a su servicio, pero estos no eran grandes hombres, e aún muchas gentes de aquellos que no han ley ninguna e siguen el rito gentílico, le obedecen» (Tafur, 2018: 158).

Y siguen luego explicaciones detalladas de Conti sobre la elección del Preste Juan, su riqueza, así como de seres y fenómenos maravillosos, que por lo general tenían precedentes librescos. El libro de Tafur debió de redactarse hacia 1454, pero no se publicó hasta 1874, así que no pudo ser decisiva su influencia en su tiempo. No obstante, resulta un testimonio precioso para ejemplificar con claridad cómo se cruzaban las ideas que circulaban al respecto en la Castilla de mediados del siglo xv.

Por diversas vías pudieron llegarles noticias a los Reyes Católicos sobre la imagen utópica del Preste Juan. Una fuente de gran autoridad y muy divulgada fue la *Crónica Abreviada de España*, de Mosén Diego de Valera, escrita probablemente entre 1479 y 1481¹⁶. Nacido en 1412 y educado en la corte, Valera había viajado como hombre de confianza de Juan II por Francia, Bohemia, la corte del rey Alberto de Austria, Inglaterra y Borgoña, por lo que fue tenido por uno de los hombres más informados de la época. Tras haber militado en el bando opuesto a Enrique IV, recuperó el favor real cuando en 1474 llegó al trono Isabel la Católica, quien le encargó varias obras, entre ellas la que nos ocupa, y pudo ser pieza clave en la política propagandística de los Reyes Católicos. Las referencias al Preste Juan que ofrecía en su crónica resultan por ello muy significativas, ya que la *Valeriana* fue concebida como un *speculum principis*. Valera lo menciona al principio de su crónica, donde expone la ubicación de las tres Indias (cap. 3.^o), gobernada cada una por un rey mago: la

¹⁵ «E yo como llegué a la India, fui levado al Preste Juan, el cual me recibió mucho bien e fizo muchas mercedes, e me casó con esta mujer que aquí traigo, e estos fijos allá los uve, que cuarenta años que bivo en la India con gran deseo de volver a mi tierra» (Tafur, 2018: 156).

¹⁶ Impresa en 1582 (Sevilla, Alonso del Puerto), la *Valeriana* —como la denominó su autor— gozó de un inusitado éxito en los primeros tiempos de la imprenta, ya que se documentan veinte ediciones entre 1482 y 1567.



primera gobernada por Melchor, la segunda por Baltasar y la tercera por Gaspar. Estos tres reyes estaban vinculados estrechamente al apóstol Tomás:

Estos bienaventurados reyes, consagrados en arzobispos por la mano del bienaventurado apóstol santo Tomás, después del martirio suyo, juntos con los reyes a ellos sujetos y con todos los otros prelados y grandes hombres principales de las Indias, acordaron de elegir un notable varón en memoria del apóstol a quien llamasen el Patriarca Tomás, que en lo espiritual los instruyese y gobernase, a quien, como a Santo Padre, en todo obedeciesen y, uno muerto, otro perpetuamente eligiesen como en el tiempo presente se hace. Y porque los bienaventurados reyes no tenían hijos ni jamás los ovieron, ante se cree morir vírgines, de consentimiento de todos eligieron otro muy noble y virtuoso varón que en lo temporal los rigiese y gobernase y fuese soberano de todos y non tuviese nombre de rey ni de emperador, mas se llamase Preste Juan, Señor de las Indias, como hoy se llama, a quien siempre el hijo mayor sucediese, como parece por el capítulo treinta y tres del *Libro de la vida y obras* de estos gloriosos Reyes Magos (Valera, 2009: 22-23).

Valera está refiriéndose al *Libro de los Reyes Magos*, la obra que Juan de Hildesheim escribió hacia 1364, doscientos años después de que sus reliquias santas fueran trasladadas a Colonia¹⁷. En dicho libro este fraile carmelita teje un interesante relato con leyendas procedentes de los evangelios apócrifos y tradiciones orientales que circulaban por Occidente para presentarnos al Preste Juan como heredero del patriarca y apóstol santo Tomás y, en última instancia, de los Reyes Magos (Hildesheim, 2002: 140-141). Además, logra explicar la difícil recuperación, por parte de santa Elena, de los cuerpos de los Reyes Magos para trasladarlos a Constantino-
pla, y desde allí mucho después a Milán y definitivamente a Colonia (Hildesheim, 2002: 165-170).

Una nota marginal del manuscrito 2037 de la Universidad de Salamanca, fechado por su editora hacia 1490 (Herrera, 1993), recoge la misma leyenda en una versión de la historia de los magos¹⁸. Como en la obra de Hildesheim, se presenta a los tres magos de Oriente reinando respectivamente en «las tres Indias»: Melchor reinó en la primera India (rey de Arabia y de Nubia), Baltasar en la segunda (rey de

¹⁷ En efecto, Franco Cardini señala en su estudio monográfico sobre los Reyes Magos que «En el siglo XII se sitúa el episodio que podemos considerar central en toda la historia del culto de los magos: la *translatio* de sus reliquias, en 1164, de Milán a Colonia, en circunstancias dramáticas, pero también significativas» (Cardini, 2001: 75). Y sigue diciendo que a partir de ese acontecimiento «se fueron creando una serie de leyendas, reflejadas luego en textos alemanes, italianos, franceses e ingleses: entre los siglos XI y XII, tales leyendas quedaron sintetizadas definitivamente en un relato orgánico y coherente gracias a los escritos de Jacobo de Vorágine y Juan de Hildesheim» (2001: 75).

¹⁸ La leyenda de los Reyes Magos circuló por la cristiandad occidental desde tiempos tempranos en varios de los evangelios apócrifos (*Evangelio árabe de la Infancia*, *Evangelio armenio de la Infancia* y *Evangelio siríaco de la Infancia*). La *Legenda aurea* del obispo de Génova Jacopo de la Vorágine la convirtió en texto canónico antes de que el carmelita Juan de Hildesheim, probablemente entre 1364 y 1375, diera a conocer su *Historia trium regum*, obra que gozaría de un éxito notable (Cardini, 2001: 105).

Godolia y de Saba) y Gaspar en la tercera (rey de Tarsis y de Ínsula y Grísula). Pues bien, después de que santo Tomás los elevara a la categoría de arzobispos y de que muriera martirizado, nombraron en recuerdo del apóstol al patriarca Tomás «que en lo espiritual los instruyese, al cual como a Santo Padre obedeciesen en todo». Con el tiempo y después de que transcurrieran muchas generaciones, «de concordia de todos, otro muy noble e virtuoso varón eligieron que también en lo temporal como en lo espiritual los rigiese y gobernase y fuese soberano a todos, sin tener nombre de rey ni de emperador, más llámase Preste Juan, Señor de las Indias, a quien siempre el hijo mayor sucediese. Y así se hace hoy» (Herrera, 1993: 46).

La historia formaba parte de los evangelios apócrifos tardíos que buscaban relacionar ese pasaje evangélico de san Mateo de la adoración de los magos, tan poco clarificador, con la evangelización del apóstol Tomás y con la pervivencia de ese reino cristiano en la India.

Luego Valera menciona al Preste Juan en un ámbito muy distinto: es en el cap. 123, que trata *Del rey don Enrique Tercero y de las cosas que en su tiempo pasaron y de las grandes virtudes que en él había y de su temprana muerte*:

Y fue tan deseoso de saber las cosas estrañas que envió caballeros de su casa no solamente a los reinos cristianos y al Preste Juan, señor de la Indias, mas al gran soldán de Babilonia y al Tamurbeque y al Morato¹⁹ y a otros grandes señores moros por haber información de sus tierras y estados y costumbres, en que fizo grandes dispensas, lo cual sin dubda procedía de grandeza de corazón, que mucho conviene a los grandes príncipes saber la gobernación de los semejantes de ellos (Valera, 2009: 313).

No se citan en las crónicas de este monarca otras embajadas distintas de las dos promovidas para entrevistarse con el gran Tamerlán: la primera encabezada por Hernán Sánchez de Palazuelos y otra más importante, la protagonizada por Ruy González de Clavijo. Pero lo relevante de esta afirmación de Valera es que viene a confirmar la creencia a finales del siglo de que envió «caballeros de su casa» también en busca del Preste Juan, señor de las Indias.

El *Compendio Historial* de Diego Rodríguez de Almela²⁰ refiere de forma muy similar el envío por parte de Enrique III de emisarios a muchos reinos lejanos. El final de la redacción del *Compendio Historial* se fecha hacia 1487, pero seguramente empezó a confeccionarse antes que la *Valeriana*, así que ambas crónicas pudieron elaborarse en años coincidentes. Si la información sobre Enrique III no procediera de una fuente anterior a ambas, es más probable que Valera tomara la información de Almela, pues este nos ofrece un discurso con algunos datos que faltan en la *Vale-*

¹⁹ Se refiere así al soldán de El Cairo, a Tamerlán y al sultán turco Murad. Si Enrique III (1390-1406) hubiera enviado mensajeros a entrevistarse con Murad I (1383-1389), hubiera sido después de muerto; sería igualmente imposible que los enviase a la corte de Murad II, pues el mandato de este sultán se iniciaría en 1421.

²⁰ El *Compendio historial* se ha conservado inédito hasta la reciente edición de Concepción Armenteros Lizana (Rodríguez Almela, 2000), por lo que su difusión no es comparable a la de la *Valeriana*.



riana²¹. Lo que nos importa ahora, al margen de la originalidad de cada cual, es la creencia bien asentada en la corte de los Reyes Católicos sobre la posibilidad de encontrar al fabuloso Preste Juan.

También en el *Libro de las bienandanzas y fortunas*, redactado por Lope García de Salazar entre 1471 y 1476, aparece nombrado el Preste Juan junto con Gog y Magog, las amazonas, el gran Tamerlán y otros personajes históricos, cuando nos describe en el libro primero los países que integran Asia.

No quedaría completo este acercamiento a la figura del Preste Juan en el siglo xv sin referirnos a los tratados de armería o blasón de armas. M.A. Ladero Quesada destacó la importancia de las imágenes colectivas que el *rey de armas*²² ofrece a la nobleza, o a quien aspiraba a entrar en ella, en estos libros a medio camino entre la heráldica y la genealogía de la época de los Reyes Católicos²³. Son obras que ofrecen un patrón descriptivo similar yendo siempre de los linajes más importantes a los más modernos. Entre los que se conservan en la Real Academia de la Historia, Ladero se detiene en los que ofrecen información sobre el Preste Juan «porque es un personaje que los medievalistas conscientes de su tradición historiográfica deberían guardar siempre especial consideración y reverencia» (Ladero Quesada, 1994: 224). Por mucho material heredado que tuvieran estos libros no cabe duda de que esos nombres y blasones constituían una realidad reverencial y para la mayoría una creencia que seguía vigente, por lo menos hasta la época de los Reyes Católicos. Además, el hecho de estar escritos en castellano confiere a estos testimonios un valor notable como tema que interesa en la historia de la literatura.

El primero de los textos que nos ofrece Ladero (1994: 228-230) es el contenido en el *Libro de los linajes más principales de Hespaña* (RAH Colección Salazar, 9/267, ff. 1-2), donde se cuenta el origen del Preste Juan según la obra de Hildeheim con origen en los magos de Oriente y el apóstol Tomás²⁴. El segundo (C. Salazar 9/271, ff. 262-265), de hacia 1520, pertenece al *Recogimiento de nobleza*, tratado

²¹ «Et fue tan deseoso de saber las cosas estranas, que inviaba caballeros de su casa non solamente a los reyes cristianos y al Preste Juan de las Indias, mas aun al gran soldán de Babilonia y de Egipto [sic] y al toboymeque [sic], que quiere decir en nuestra lengua vulgar castellana ‘señor del fierro’, et al almorate [sic], que es el gran turco, et a los reyes de Túnez y de Fez y de Marruecos y a otros grandes reyes y señores moros, por haber información de sus tierras y estados y costumbres, en que hizo grandes espensas, lo cual sin duda procedía de grandeza de corazón, que muiso conviene a los grandes príncipes saber de los semejantes» (Rodríguez de Almela, 2000: 599-600).

²² Se daba el nombre de «rey de armas» al título que al final de la Edad Media los reyes otorgaban a los caballeros más cualificados para registrar los blasones y los atributos heráldicos de la nobleza más distinguida.

²³ Dicho patrón suele comprender estos componentes: 1) Incluyen al principio un *tratado de blasón de armas* explicando su origen. 2) Se dedica una parte a las armas de todos los reyes y príncipes del mundo conocido, entre los que el Preste Juan suele ocupar el primer lugar. 3) Se ofrece un resumen de la historia de España desde sus orígenes más remotos. 4) Se ordenan los linajes nobles por orden de importancia. 5) Se intercalan a veces resúmenes históricos de los principales reinos y a veces de las Órdenes Militares (Ladero Quesada, 1994: 222-223).

²⁴ El texto reproduce otros que encontramos en el *Libro de los Reyes Magos* (Herrera, 1993: 46).



que se atribuye a alguien apellidado Castilla, rey de armas de los Reyes Católicos y Carlos V.

No hay duda de que era un lugar común en la historiografía de la época. Así que a nadie debe extrañar que

El 30 de abril de 1492, la cancillería de los Reyes Católicos expedía unas credenciales que su enviado Cristóbal Colón habría de entregar, al parecer, al Gran Kan de Catay, al Preste Juan y al descendiente, musulmán por supuesto, de Tamerlán. Se entiende perfectamente que los Reyes Católicos hayan pedido la ayuda del Gran Kan, por lo que se imaginaba de su benevolencia hacia el cristianismo. Más extraña es la presencia del segundo destinatario, el Preste Juan, por lo que hemos dicho de la certidumbre, en aquel entonces, de su localización africana; eso se explica por la creencia de que las Indias etiópicas abarcaban no sólo el África negra, sino también parte de Asia (Milhou, 1998: 143).

7. CONCLUSIONES

La mayoría de los estudios sobre el Preste Juan se han centrado en los dos primeros siglos de su historia en la escena europea. La crítica se ha interesado sobre todo por la veracidad de la noticia de Otón de Freising, la ubicación de su reino fabuloso, las intenciones del cronista alemán, el personaje histórico que pudo haber detrás del rey sacerdote, el autor real de la carta remitida por el Preste Juan a los dos emperadores (el bizantino y el del Sacro Imperio Romano Germánico) y al pontífice, el objetivo de quien la escribió, etc. El interés por el Preste Juan reaparece durante la Quinta Cruzada, y con las noticias de los viajeros comisionados por Inocencio IV (Piancarpin, Longjumeau, Rubruck, etc.) para localizarlo en Asia. No mucho después, con el fin de las Cruzadas y la información poco convincente sobre el Preste, su importancia histórica en los países centrales de Europa (Francia, Gran Bretaña, Alemania e Italia) se iba a diluir durante la *pax mongólica*.

Sin embargo, en cuanto se asume su ubicación en Etiopía, la leyenda adquiere una nueva vitalidad y el centro del interés para dar con su paradero se traslada a los reinos de la Península Ibérica. Así vemos cómo, desde la toma de Ceuta en 1415, los esfuerzos de Enrique el Navegante por localizar a este rey de reyes tan poderoso perviven a lo largo de toda su vida. No mucho después serían resucitados por los monarcas de Portugal Juan II y Manuel I propiciando con esa quimérica búsqueda la época dorada de los Descubrimientos en Portugal.

En la Corona de Aragón sería Alfonso V, rey de Nápoles de 1442 a 1458 y monarca muy próximo a Roma, quien lideraría esa carrera por entablar relaciones con el Preste Juan aprovechando las facilidades que le ofrecían las embajadas de etíopes a Roma y Tierra Santa, enclaves a donde llegaban los cristianos abisinios como embajadores o como peregrinos. No se nos escapa que las relaciones matrimoniales entre miembros del reino de Aragón y de Portugal, en concreto de Eduardo I de Portugal y Leonor de Aragón, pudieron facilitar el intercambio de información.

Esta pugna velada entre Portugal y Aragón por dar con el Preste Juan puede justificar muy bien la preeminencia de Juan II de Castilla en el *Libro del infante don*



Pedro de Portugal como receptor de la carta que el Preste Juan otorgó a don Pedro para que se la entregara al rey castellano a la vuelta de su viaje. Así, en dicho *Libro*, Juan II de Castilla y el infante don Pedro de Portugal demostraban haber mantenido mejores relaciones con el Preste Juan que Alfonso de Aragón, primo del rey castellano, quien en vida podía presumir de haber intercambiado varias embajadas con el «auténtico» Preste Juan, el *negus* de Etiopía, como hemos visto antes. El mismo objetivo pretendían lograr tanto Valera como Rodríguez de Almela al poner el nombre del Preste Juan junto al del Tamerlán, a quien Enrique III, padre de Juan II y abuelo de Isabel la Católica, había enviado su célebre embajada en 1403.

RECIBIDO: 10-04-2023; ACEPTADO: 16-05-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AYALA, C. (2018): «El Preste Juan: El 'otro' cristiano en la frontera del mito (siglos XII-XIII)», *Intus-Legere Historia*, 12.2: 155-186.
- AZNAR, E., CORBELLA, D. y TEJERA, A. (2012): *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- BALDRIDGE, C. (2012): *Prisoners of Prester John: The Portuguese Mission to Ethiopia in Search of the Mythical King, 1520-1526*, McFarland & Company, Jefferson (North Carolina).
- BARANDA, N. (1991): *La corónica del noble caballero Guarino Mezquino. Estudio y edición*. Tesis dirigida por M.Á. Pérez Priego y leída en la UNED (Madrid) en 1991.
- BARBERINO, A. de (1548): *Corónica del noble caballero Guarino Mezquino, en la qual se trata de la hazañas y aventuras que le acontecieron por todas las partes del mundo ...*, trad. Alonso Hernández Alemán, Andrés de Burgos, Sevilla.
- BESHAH, G. y AREGAY, M.W. (1964): *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Junta de Investigações do Ultramar and Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa.
- CARDINI, F. (2001): *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Península, Barcelona.
- CERONE, F. (1903): «La política orientale di Alfonso di Aragona», *Archivio Storico per le Province Napoletane*, XXVIII: 154-212.
- CERULLI, E. (1932): «Il volo di Astolfo sull'Etiopia nell'Orlando Furioso», *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, 8: 19-38.
- CERULLI, E. (1933): *Eugenio IV e gli Etiopi al Concilio di Firenze nel 1441*, G. Bardi, Roma.
- CERULLI, E. (1943 y 1947): *Etiopi in Palestina. Storia della Comunità Etiópica de Gerusalemme*, 2 vols., La Libreria dello Stato, Roma.
- CHIMENO DEL CAMPO, A.B. (2011): *El Preste Juan en los libros de viajes de la literatura española medieval*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- CORREIA, M. Sérvulo (2000): *As viagens do Infante D. Pedro*, Gradiva, Lisboa.
- DIEGO de MÉRIDA (1945): «Viaje a Oriente», ed. A. Rodríguez Moñino, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18: 1-115.
- DONZEL, E. van (1999): *Were there Ethiopians in Jerusalem at the time of Saladin's Conquest in 1187?*, Krijna Nelly Ciggaar and Herman G.B. Teule (eds.), *East and West in the Crusader States II*, Peeters Publishers, Lovaina: 125-130.
- DONZEL, E. van (2000): «The Legend of the Blue Nile in Europe», Haggai Erlich and Israel Gershoni, (eds.), *The Nile: Histories, Cultures, Myths*, Boulder Lynne Rienner Publishers, Inc., Colorado (USA)-Londres: 121-129.
- DUTTON, B. y GONZÁLEZ CUENCA, J. (eds.) (1993): *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor, Madrid.
- ELLI, A. (2017): *Storia de la Chiesa Ortodossa Tawābedo d'Etiopia*, 2 vols., Edizioni Terra Santa, Milán.
- FALCHETTA, P. (2006): *Fra Mauro's World Map. A History*, Brepols. Disponible en https://www.academia.edu/36100413/Fra_Mauros_World_Map_pdf.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. (2014): «Viaje imaginario y utopía: La difusión de la Carta del Preste Juan en la España de siglo XV», *Revista de Estudios Latinos*, 14: 97-117.



- GONZÁLEZ ROLÁN, T. (2020): «La Carta del Preste Juan de las Indias en el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*: el estudio de las fuentes como un medio para acercarnos al autor real del *Libro*», António Rebelo y Margarida Miranda (coords.), *O mundo clássico e a universalidade dos seus valores. Homenagem a Nair de Nazaré Castro Soares*, vol. II, Imprensa da Universidade, Coimbra: 7-22.
- HERRERA, T. (1993): *Historia de los Reyes Magos: manuscrito 2037 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*, Ediciones de la Universidad, Salamanca.
- HILDESHEIM, J. de (2002): *El libro de los Reyes Magos*, Ediciones Encuentro, Madrid. [Ed. original: Nola, A.M.^a de, trad. (1966): Giovanni di Hildesheim, *La storia dei Re Magi*, Firenze, Vallecchi; nueva ed.: Newton Compton, Roma, 1980].
- LADERO QUESADA, M.Á. (1994): «El Preste Juan de las Indias y los reyes de armas castellanos del siglo XVI», *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid: 221-234. Disponible en <https://medievalistas.es/wp-content/uploads/attachments/00214.pdf>.
- LADERO QUESADA, M.Á. (2006): «Fray Gonzalo de Arredondo, cronista de Enrique III, Juan II y Enrique IV de Castilla. Texto inédito», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16: 271-288.
- LAMA DE LA CRUZ, V. de (en prensa): «¿Podía el Preste Juan detener o desviar las aguas del Nilo? Fortuna de una leyenda medieval en la Península Ibérica a lo largo de los siglos XVI y XVII», *Mélanges de la Casa de Velázquez*.
- MARINESCU, C. (1994): *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon, roy de Naples (1416-1458)*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona. Disponible en https://books.google.es/books?id=9IPtrh4LbXQC&printsec=copyright&redir_esc=y#v=onepage&q&f=true.
- MILHOU, A. (1998): «América frente a los sueños orientales (1492-principios del siglo XVII)», Pérez, J. (ed.), *España y América en una perspectiva humanística. Homenaje a Marcel Bataillon*, Casa de Velázquez, Madrid: 141-211.
- PANKHURST, R. (2000): «Ethiopia's alleged control of the Nile», Haggai Erlich and Israel Gershoni (eds.), *The Nile: Histories, Cultures, Myths*, Lynne Rienner Publishers, Inc., Boulder (Colorado, USA)-Londres: 25-37.
- RODRÍGUEZ DE ALMELA, D. (2000): *Compendio Historial*, ed. C. Armenteros Lizana, Asamblea Regional de Murcia-Real Academia Alfonso X, Murcia.
- ROUMIER, J. (2011): «El *Libro del Infante don Pedro de Portugal*: Les fonctions de l'exemplarité religieuse dans un récit de voyage fictif (XV siècle)», Fournès, G. (ed.), *Exemples et exemplarité en péninsule ibérique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos: 167-188.
- RUSSELL, P. (1997): «A Quest Too Far: Henry Navigator and Prester John», Ian Macpherson and Ralph Penny (eds.), *The Medieval Mind (Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond)*, Tamesis, London: 401-416.
- RUSSELL, P. (2000): *Prince Henry 'the Navigator'. A life*, Yale University Press, New Haven-Londres.
- SALVADORE, M. (2010): «The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306-1458», *Journal of World History*, 21-4: 593-627.
- SALVADORE, M. (2017): *The African Prester John and the Birth of Ethiopian-European Relations, 1402-1555*, Routledge, Londres-Nueva York.
- SALVADORE, M. (2018): «Encounters between Ethiopia and Europe, 1400-1660», *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 2018 (en línea).



- TAFUR, P. (2018): *Andanzas y viajes*, ed. M.Á. Pérez Priego, Cátedra, Madrid.
- VALERA, D. de (2009): *Edición y estudio de la 'Valeriana' ('Crónica abreviada de España' de Mosén Diego Valera)*, ed. C. Moya García, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- ZURARA, G.E. de (1978): *Crónica dos feitos notáveis que se passavam na conquista de Guiné por mandado do Infante D. Henrique* (ed.) T. de Sousa Soares, 2 vols., Academia Portuguesa da História, Lisboa.



UNA COMUNIDAD TEXTUAL IDEAL SEGÚN RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA: SOBRE LA EFICACIA DE ARISTÓTELES Y ALEJANDRO MAGNO EN LA CONFIGURACIÓN DE UN SABER LETRADO*

Amaia Arizaleta**
Université de Toulouse

RESUMEN

El capítulo VI de la sección V del *Dialogus libri vitae*, escrito por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada hacia 1214, ofrece algunos elementos relativos a la función de los eclesiásticos letrados en una comunidad ideal. Este pasaje constituye una muestra interesantísima del fenómeno de transmisión del saber en la península ibérica y la cuenca del Mediterráneo durante los siglos XII y XIII. El discurso del arzobispo se elabora en torno a la racionalidad política y a la autoridad aristotélica como fuente de filosofía natural, y argumenta que el saber letrado (representado por Aristóteles) es esencial para la formación del monarca (Alejandro). A partir de los estudios de fondo de Pick (2004) y González Diéguez (2017), y a la espera de realizar un trabajo completo sobre la sección V en su conjunto, añadiré alguna propuesta sobre materiales que pudieron contribuir a la escritura de dicho capítulo, defendiendo que la identidad letrada fue asumida como rasgo discriminante por una comunidad de individuos que compartieron lecturas y saberes, la situada en el radio de acción de la catedral toledana en los primeros años del siglo XIII.

PALABRAS CLAVE: *Dialogus libri vitae*, clerecía, saber, traducción, sociedad ideal, Rodrigo Jiménez de Rada, Aristóteles, Alejandro Magno.

AN IDEAL TEXTUAL COMMUNITY ACCORDING TO RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA:
ON THE EFFICIENCY OF ARISTOTLE AND ALEXANDER THE GREAT
IN THE SHAPING OF LITERATE KNOWLEDGE

ABSTRACT

Chapter VI of section V of the *Dialogus libri vitae*, written by the archbishop of Toledo Rodrigo Jiménez de Rada around 1214, offers some elements concerning the function of learned ecclesiastics in an ideal community. This passage is a very interesting example of the phenomenon of the transmission of knowledge in the Iberian Peninsula and the Mediterranean basin during the 12th and 13th centuries. The archbishop's discourse is built around political rationality and Aristotelian authority as a source of natural philosophy, and argues that learned knowledge (represented by Aristotle) is essential for the formation of the monarch (Alexander). Drawing on the seminal studies by Pick (2004) and González Diéguez (2017), and pending a complete work on section V as a whole, I will add some suggestions about materials that may have contributed to the writing of this chapter, arguing that literate identity was assumed as a discriminating trait by a community of individuals who shared readings and knowledge, the one located within the radius of action of the Toledo cathedral in the early years of the thirteenth century.

KEYWORDS: *Dialogus libri vitae*, clergy, learning, translation, ideal society, Rodrigo Jiménez de Rada, Aristotle, Alexander the Great.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.04>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 67-87; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

El capítulo vi de la sección v del *Dialogus libri vitae* (Fernández Valverde, 1999: 308-309)¹, compendio teológico de doctrina cristiana revestido de apologética y polemismo antijudío para Pick (2004: 139) y Mantas España (2018: 244), «monólogo en [...] que se intenta convencer a un judío del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en el nuevo, a través del mesianismo de Jesús», según Ayala (2017: 36), fue escrito hacia 1214 por Rodrigo Jiménez de Rada², arzobispo de Toledo desde 1209 hasta 1247 y figura central de la historia intelectual castellana del siglo XIII. La obra ha de ser leída en el amplísimo marco de la transferencia de saberes e interdependencia transcultural en el espacio euromediterráneo (König, 2011). El *Dialogus* –y muy especialmente el capítulo que nos ocupa– constituye un ejemplo perspicuo de polinización cruzada entre redes epistémicas (Hermans, 2019; Burnett & Mantas-España, 2014), donde su autor escogió articular componentes aristotélico-alejandrinos con cuestiones vinculadas a las preocupaciones escatológicas contemporáneas, a menudo expresadas en otros textos mediante la palabra profética (Carabias Orgaz, 2021: 289).

La sección v del *Dialogus* constituye el eje del tratado (Pick, 2004: 139) por su originalidad, pues en ella fue Rodrigo más allá de las informaciones relativas, según las creencias judías, al Mesías, la Edad Mesianica, la resurrección y el tiempo venidero a las que tenían acceso los cristianos. En efecto, Rodrigo, autor cristiano, con el fin de desmontar las ideas de los judíos sobre la edad mesiánica (en su parecer contradictorias y fabulosas), empleó tempranamente fuentes hebreas, hecho que hace destacar su figura en el panorama polemista de su época (Pick, 2004 : 139; González Diéguez, 2017: 238). Por supuesto, conocía bien el arzobispo a la población judía de Toledo, la cual tuvo parte en la empresa de acrecentamiento de su propio poder

* Estas páginas se enmarcan en el Proyecto de Generación de Conocimiento (2023-2026) «*Minores*: Construir la memoria de las élites periféricas en la Corona de Castilla y el reino de Navarra (ss. x-xv)», PID2022-138387NB-I00 y forman parte de una investigación en curso, «El pequeño mundo de la élite intelectual hispánica (primera mitad del siglo XIII)», la cual se puso en marcha en 2022 gracias a una beca del Warburg Institute. Agradezco a los evaluadores anónimos sus críticas constructivas, que han contribuido a mejorar sustancialmente este trabajo.

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7265-5423>. E-mail: amaia.arizaleta@univ-tlse2.fr.

¹ A partir de ahora, *Dialogus*. De la obra, dividida en ocho libros precedidos de un prólogo, ha llegado hasta nosotros un solo manuscrito (Marcos Rodríguez, 1962). Fernández Valverde (1999: 172) indica que se habrían perdido al menos dos manuscritos de la obra, el original, de 1214, y la copia de 1318, de la que es copia a su vez el que se nos ha conservado, códice 2089 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, del siglo xv.

² Su editor fecha la obra en 1214. L. Pick (1998: 96-97) señala tres elementos de datación interna del texto que conducirían a los años de 1197, 1214 y 1218, apuntando a la posibilidad de que el año de 1197 sea más bien el *terminus a quo* de la composición del *Dialogus*. En cuanto a la autoría del texto, sigo a Ayala Martínez (2017: 41): «En cualquier caso, fuera [Rodrigo Jiménez de Rada] o no el responsable directo de su redacción, es obvio que asumió su contenido y lo hizo propio al quedar asociado a su nombre».



y prestigio en Castilla (Pick, 1997: 221; Hernández, 2003). Por otra parte, escribía Jiménez de Rada su tratado pocos años después de una controversia interna que sacudió el judaísmo meridional (Pick, 2004: 169; González Diéguez, 2017:). Lucy K. Pick (2004: 169-169) ha sugerido la existencia de vínculos entre la composición del *Dialogus* y la crisis provocada por la condena en 1204 de la *Mishneh Torah* de Maimónides por el rabino toledano Meir Halevi Abulafia, quien se opuso a la concepción de la resurrección de los cuerpos defendida por el filósofo andalusí, desencadenando de tal modo una larga serie de disensiones en las comunidades judías de Castilla y del Mediodía francés³. La composición del *Dialogus* habría concurrido por consiguiente, según Pick (2004: 204-207), a consolidar el proyecto de Rodrigo Jiménez de Rada de unificar la península ibérica bajo su propia primacía eclesiástica, con musulmanes y judíos viviendo bajo la hegemonía cristiana, mediante un ambicioso programa de actuación que incluía la conquista militar, el asentamiento en las tierras conquistadas, el patronazgo de traducciones y la actividad literaria personal.

Pues bien, en el capítulo VI de dicha sección V el metropolitano de Toledo insertó, de manera exenta, una versión de las *Epistulae ad Alexandrum* pseudoaristotélicas que circulaban por la península ibérica desde principios del siglo X (Escobar, 2021: 4), incorporando de tal manera un breve fragmento de una fuente transmitida en judeoárabe al hipotexto bíblico, e implementando el pensamiento mesiánico de la época a partir de los «libros de Aristóteles», es decir, de elementos pseudoaristotélicos relacionados con la materia de Alejandro Magno. A entender la función y configuración de este pasaje en un contexto histórico y cultural permeable a la materia aristotélica dedicaré las siguientes páginas, no sin antes explicitar qué se entiende por «comunidad textual», fórmula que acota este trabajo: además de remitir a la definición que se encuentra en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia —«comunidad»: «Conjunto de las personas de un pueblo, región o nación»—, se ciñe a la definición de Stock, «personas cuyas actividades sociales se centran en torno a los textos» (1987: 522), y «grupo interpretativo y entidad social» (1990: 150) cuya cohesión procede en gran parte de lecturas compartidas de ciertos textos. La comunidad textual a la que me refiero ahora es la de los letrados del ámbito de Rodrigo Jiménez de Rada, en paralelo y comunicación aquí con la comunidad judía. Constituyó esta comunidad textual, que también fue comunidad de aprendizaje (Burnett, 2011), un entorno literario e intelectual alimentado por individuos próximos a Rodrigo, el cual se hallaba próximo a la curia regia y a las restantes catedrales del reino. La «corte de Rodrigo Jiménez de Rada» actuó según entiendo como interfaz entre la cultura clerical y la cultura curial —cuestión que no hago sino apuntar aquí y he tratado en otros lugares (Arizaleta, 2010; 2018)—. Igualmente, «comunidad textual» es la que debe su existencia al texto mismo, sin corres-

³ L. Pick se halla ultimando un estudio muy necesario sobre cooperación especulativa cristiano-judía de amplio alcance en la comunidad textual, de la cual fue miembro destacado Rodrigo Jiménez de Rada, a partir de la difusión y traducción de la *Guía de los Perplejos* de Maimónides, redactada en árabe y terminada hacia 1190.



ponder a una realidad, tanto más cuanto que la evocada en el capítulo v corresponde a una sociedad ideal «*ad id omnes populi concordabunt [...] conficiet uni fidei et uni legi*» (Fernández Valverde, 1999: 308). Me sirvo, pues, de la expresión «comunidad textual ideal» para referirme tanto al contenido y a la textura del pasaje como a su contexto de composición.

1. EL TEXTO DEL CAPÍTULO VI DE LA SECCIÓN V DEL *DIALOGUS*

El capítulo del *Dialogus* que nos ocupará está incluido en la sección dedicada a las ‘Fábulas de los judíos y a la diversidad de sus opiniones sobre el Mesías’ (*De fabula iudeorum et eorum opinione varia de mesia*, Fernández Valverde, 1999: 302); ahí es donde el arzobispo de Toledo asegura que los judíos han impedido la recta comprensión de las Escrituras mediante la elaboración de fábulas para explicar profecías (Novikoff, 2012: 96). Dicha sección quinta se halla dividida, a su vez, en veintiocho capítulos, entre los cuales el vi es relativo a la opinión de los profetas respecto del porvenir y de «la salubridad de los alimentos» (*De opinione prophetarum quam inducunt et sanitate ciborum*). En él se lee la evocación de una nueva felicidad en una sociedad ideal, a partir de los datos contenidos en una carta de Aristóteles a Alejandro. Esa descripción del resultado de un gobierno ideal, de naturaleza monárquica (*una intentio et rex unus*, Fernández Valverde, 1999: 308), descansa sobre un postulado: el cumplimiento de las condiciones necesarias para el desarrollo pleno de la naturaleza humana es la única garantía de la felicidad común.

Como ha demostrado González Diéguez (2017), Jiménez de Rada encontró la inspiración para escribir el capítulo vi de la sección v de su tratado en el *Kitāb al-muḥādara wa’l-muḍākara* (*Libro de la disertación y el recordatorio*), tratado de preceptiva poética redactado en judeoárabe por Moisés ibn Ezra hacia 1138. Esta obra, por lo tanto, no trata sobre concepciones del Mesías, sino que es un tratado de teoría literaria. Es posible segmentar el capítulo en varias secuencias, lo que permitirá observar el capítulo desde diferentes perspectivas.

1.1. LA TEXTURA DEL CAPÍTULO

1.1.1. *Sobre algunos textos de la tradición pseudoaristotélica y alejandrina: líneas 1-8* (Fernández Valverde, 1999: 308)

Rodrigo Jiménez de Rada localiza explícitamente el contenido mesiánico del capítulo en el exterior del corpus del *Aristoteles latinus*, declarando, por consiguiente, conocer la existencia de libros aristotélicos (*serie librorum Aristotilis*) a los cuales pueden acceder quienes leen latín («*apud latinos [...] non habebitur*»). Evoca, pues, el autor un territorio textual en el que parece moverse con fluidez:

Sicut etiam quidam (asserunt) Aristotilem multa in naturali et spirituali sciencia percepisse et rationibus probauisse tale tempus, quale dicunt messie tempore futurum, in rebus hominum euenturum, et indicunt quandam epistulam Aristoti-



lis ad Alexandrum, que apud latinos in serie librorum Aristotilis nec [exteracium] non habebitur⁴.

Jiménez de Rada introduce la cita, destacando cómo «según dicen algunos» (*Sicut etiam dicunt [asserunt]*), Aristóteles conjugó conocimiento natural con sabiduría espiritual. La identidad de esos «algunos» y el nivel de credibilidad que pudieran merecer o no es por supuesto elemento que afecta a la interpretación del pasaje. Tiendo a pensar que el arzobispo tomaba así distancia prudencial respecto de su fuente, un informante hebreo («a Jew, who had access to Moss ibn Ezra's treatise in its Judeo-Arabic original versión, González Diéguez, 2017: 337), manteniendo sin embargo el testimonio por su interés esencial como información atractiva, o bien porque le permitía enlazar con elementos de la materia pseudoaristotélica y alejandrina.

La manera como el autor se refiere a su fuente es de hecho llamativa, pues incluye esta última en la categoría de escritos epistolares compuestos por Aristóteles y dirigidos a Alejandro (*epistulam Aristotilis ad Alexandrum*), alejándose, sin embargo, de la eventual identificación con el escrito que probablemente resultase familiar a los lectores contemporáneos de textos latinos aristotélicos, es decir, el *Kitāb al-Siyāsa fī tadbīr al-ri'āsa* (*Libro del gobierno y la administración*), traducido por Ibn al-Bitrīq en el siglo x.

Más conocido bajo el título de *Sirr al-asrār*, es este texto una carta atribuida a Aristóteles, en la que se ofrecen consejos políticos, morales y dietéticos; sin duda la pieza más célebre del corpus pseudoaristotélico (Schmitt & Knox, 1985), si nos atenemos al número de manuscritos y de traducciones (Bizzarri, 2010: 13-15), fue leída en la Europa latina como *Secretum secretorum*⁵. Como ha sintetizado Escobar (2022: 24-25), el *Kitāb al-Siyāsa* o *Risāla fī al-siyāsa*, relacionado con el gobierno del reino o de las ciudades, fue una traducción del griego al árabe, acaso desde un intermediario siriano, de las «cartas de Aristóteles» del siglo II a.C. (Bielawski; Plezia, 1970), de complejísima transmisión, aludidas por Pick (2004: 151) en su estudio precursor de las funciones del *Dialogus*. Esas «cartas» cruzaron los caminos de los testimonios pioneros de la *Política* aristotélica en el espacio hispánico (Escobar, 2021: 35-39). En dicho texto, y en sus metamorfosis sucesivas previas a la traducción de Guillermo de Moerbeke, se trataba el régimen y gobierno ideal de las ciudades, lo que convertía la obra en una propedéutica sobre ciencia política y social (Escobar, 2020; 2022). Esos contenidos políticos casaban bien con la función profética del capítulo VI de la quinta parte del *Dialogus*.

Me interesa ahora destacar que esas epístolas aristotélicas que desembocaron en el muy difundido *Sirr al-Asrār* circularon extensamente entre los hablantes de árabe, tal y como lo demuestra su uso en la obra de, entre otros autores, Abū al-Wafā'

⁴ «Así como algunos también (afirmaron) que Aristóteles supo mucho acerca de la ciencia natural y espiritual y que demostró con razonamientos que tal tiempo, al cual llaman el tiempo del Mesías que está por venir, se cumplirá en los días de los hombres, así señalan cierta carta de Aristóteles a Alejandro, que no existe entre los latinos, en la serie de libros de Aristóteles» (la traducción es mía).

⁵ Grignaschi (1976, 1980, 1082), Manzalaoui (1974), Williams (1994).



al-Mubashshir ibn Fātik (1019-1097), titulada *Mukhtār al-ḥikām wa-mahāsīn al-kalīm* [Máximas selectas y los dichos mejores], que [fue] traducida al castellano con el título *Los Bocados de oro* (o *Bonium*), posiblemente en los comienzos del reinado de Alfonso X (González Rolán, 2014: 181).

Volviendo a nuestro pasaje, Moisés Ibn Ezra reprodujo ese tratado sobre el «régimen cosmopolita» (González Diéguez, 2017: 332). Cuando Jiménez de Rada evoca la «*epistulam Aristotilis*», está refiriéndose, de hecho, a un hipotexto comparado y formalizado en sendas versiones, una leída por una comunidad arabófona –y por aquellos competentes en traducción al latín desde esa lengua–, otra leída por la comunidad judía: «as far as texts of Arabic-Islamic origin go, they are not detected as a separate community –just as we found in the case of the Castilian translations» (Wrisley, 2016: 242)–. El sintagma «*epistulam Aristotilis ad Alexandrum*» y su complemento constituyen un modo de enunciación específico, que, a más de respetar la tipología de la remota fuente original griega, instauraba una autoridad formular, textual y temática para los lectores de latín, al anunciar un horizonte de expectativas reconocible⁶.

Tal paisaje textual de epístolas aristotélicas de procedencias, en gran parte, concomitantes ha de resolverse, en lo que me concierne ahora, a partir de una cuestión doble: la de los circuitos librarios de Toledo a fines del siglo XII, recientemente examinada por Ángel Escobar (2022: 116-123), y la de las redes de acción de Jiménez de Rada (Ayala Martínez, 2017). Todo indica que el arzobispo Rodrigo, para tratar cuestiones de gobierno y dibujar un futuro feliz mediante la alusión a un testimonio epistolar pseudoaristotélico, aducido por Ibn Ezra en el contexto de una discusión sobre figuras retóricas, citándolo como ejemplo de hipérbole, obtuvo su información de un judío toledano que leía árabe, quien le comunicó el contenido del *Kitāb al-muḥādara wa'l-mudākara* (González Diéguez, 2017: 330). Que tal fuente hubiera sido la más autorizada o la más accesible es cuestión sin duda esencial, para la cual ahora mismo podría acaso aducirse el caso de André de Saint-Victor, quien para incorporar materiales rabínicos en sus comentarios latinos del Antiguo Testamento, optó por preguntar a rabinos de su entorno cómo interpretaban los judíos la escritura hebrea, pese a que el leía esta lengua (Burman, 1998: 726)⁷. Pudiera estimarse que Rodrigo prefirió ir a la fuente más directa, también por razones de veracidad y adecuación al tratado que estaba componiendo.

Como se ha indicado, el *Dialogus* escenifica mediante la palabra eficaz de su autor (Pick, 2004; Ayala Martínez, 2017) la superioridad del mesías cristiano respecto del salvador anunciado por los profetas que habría de liberar al pueblo de Israel. El arzobispo actuaba en 1214 como lo había hecho en 1209-1210 cuando pidió a Marcos de Toledo, canónigo de la catedral, que tradujera el Corán; como

⁶ Johannes Hispalensis et Limiensis –más adecuadamente que «Juan de Sevilla»– (Burnett, 1995) tradujo al latín en los años 1109-1130 una porción del *Kitāb al-Siyāsa* dedicándola a Teresa de Portugal (Burnett, 2008: 325). A esta versión se atribuyó el título de *Epistola ad Alexandrum de dieta servanda* (Bizzarri, 2015).

⁷ Sobre los victorinos y Rodrigo Jiménez de Rada, Bonch-Reeves (2016).



lo había hecho en 1213 su amigo Mauricio de Burgos, quien posiblemente emulase entonces a Rodrigo, cuando solicitó al mismo Marcos que tradujera la profesión de fe del Mahdi Ibn Tūmart y las guías espirituales (*Aquida y Mursidas*) que la completaban (Ayala Martínez, 2017; Witcombe, 2019): le interesaba al arzobispo, y a los miembros de su círculo, disponer de traducciones ajustadas de los textos que aspiraban a observar desde dentro, por así decirlo, para poder salir airoso de tal confrontación con religiones antagonistas de la religión cristiana. Semejante búsqueda de la información más autorizada, y semejante colaboración con un informante judío, no deja de recordar el procedimiento de traducción apreciado a fines del siglo XII por Gerardo de Cremona (1114-1187), «the greatest of the Toledan translators» (Burnett, 2001: 252), miembro del cabildo de la catedral toledana, quien llevó a cabo su ingente labor secundado por Abraham ibn Daud; se podrá citar también el caso de Miguel Escoto, canónigo de Toledo, quien en 1217 fue ayudado por Abuteus en la traducción del *De motibus celorum* de Al-Bitruji. El requerimiento de ayuda de sabios hebreos por parte de letrados cristianos no fue en absoluto insólito (Foz, 1988), y parece, en efecto, que el propio arzobispo de Toledo actuó de tal modo para redactar el capítulo VI de la quinta parte de su *Dialogus*, experimentando así lo que iba a convertirse en procedimiento frecuente en el siglo XIII, el de la traducción oral a partir del original árabe —que habría permitido, precisamente, la traducción del *Mukhtār al-ḥikām wa-mahāsīn al-kalīm* como *Bocados de oro* (González Rolán, 2014)—.

1.1.2. Una visión de la felicidad futura: líneas 8-15 (Fernández Valverde, 1999: 308)

Tras la introducción del yo enunciativo que acota la comprensión del razonamiento que se va a exponer, enmarcándolo en la transferencia de contenidos aristotélicos (se repite tres veces *Aristotilis* en el inicio del capítulo), Rodrigo reproduce palabras ajenas y afirma explícitamente que son las palabras de Aristóteles describiendo la sociedad ideal:

Noueris felicitatem nouam futuris temporibus a futuram, et erit unio eadem annorum, una intencio et rex unus, et ad id omnes populi concordabunt et sidiciones et prelia conquiescent; curabunt om[i]nes comunibus utilitatibus prouidere, et conficient uni fidei et uni legi; et dices: diuident naturalem medietatem utilitati et studio; dedicabunt medietatem in obletamentis corporalibus; pertransibunt ut qui scienciam est adeptus uigilet ut conseruet, et qui ignorat interroget sapientes⁸.

⁸ Traduzco, teniendo en cuenta la traducción al inglés de este pasaje llevada a cabo por Pick (2004: 150): «Conocerás la nueva felicidad que vendrá en los tiempos futuros. Y habrá la misma unión de años, y una sola voluntad, y un solo rey, y todos los pueblos estarán unidos con idéntico objetivo, y cesarán la dominación y las guerras; los hombres cuidarán de proveer al bien común y se pondrán de acuerdo [para respetar] una sola fe y una sola ley. Y dirás: “Dedicarán una mitad del día a los asuntos propios y al estudio y dedicarán la otra mitad a los placeres corporales. Actuarán de modo que el que posea el conocimiento vele por conservarlo, y que quien carezca de él pregunte a los sabios».



El arzobispo enumera así las tres cualidades del tiempo venidero: la histórica, la política, la social. El tiempo histórico delimita la textura del tiempo político, a él irremediamente sujeto, en la configuración de esa nueva felicidad de la que Rodrigo desea informar a sus lectores⁹: como en la fuente, el autor detalla aquí los rasgos de la unión del pueblo en un régimen monárquico, así como la concordia y la reunión de intereses, el final de las guerras y, de nuevo, la unidad obtenida por la ley y la fe. Tan holgada e imprecisa evocación de un escenario pacificado, que se puede y pudo yuxtaponer a cualquier contexto histórico, hubo de convenir desde luego al tiempo político de escritura del *Dialogus* si la composición de la obra coincidió con el final de la vida del rey Alfonso VIII de Castilla, vencedor en la batalla de Las Navas de Tolosa en 1212 (Rodríguez, 2003).

De gran interés resulta que en este fragmento se haya puesto de relieve el concepto de «*comunibus utilitatibus*» (Sère, 2010), con variantes de sentido que ya estaban ciertamente presentes en la versión de las «cartas de Aristóteles» en árabe y en la porción del *Kitāb al-muhādara* que le fue transmitida a Jiménez de Rada (González Diéguez, 2017)¹⁰. Ahora bien, parece estar recordando el arzobispo palabras de origen diferente: en efecto, la expresión «*comunibus utilitatibus providere*» es cita de la bula *Expectavimus*, dirigida por el papa Inocencio III en el mes de abril de 1203 a todos los jefes comunales de Lombardía, con el fin de hacer respetar la exención fiscal del clero, uno de los privilegios que sustentaban la autonomía de la institución eclesiástica (Théry; Gilli, 2010). Las novedades de *Expectavimus* fueron recogidas al pie de la letra, en 1215, en el canon 46 del Concilio de Letrán IV, *Adversus consules*. Allí quedaba constancia de las palabras pronunciadas por Inocencio III: «Propter imprudentiam tamen quorundam Romanum prius consulant pontificem cuius interest communibus utilitatibus providere» (Alberigo; Dossetti; Joannou; Leonardi; Prodi, 1973). Rodrigo participó en el IV Concilio de Letrán y había viajado a Italia con anterioridad y frecuencia (Ramírez Vaquero, 2011). Es muy probable que conociera la frase papal antes de acudir al concilio –o bien habría que retrasar un poco la escritura de este capítulo del *Dialogus*, de 1214 a 1215–. Si damos por buena la identificación del origen de las palabras que Rodrigo pone en boca de Aristóteles cuando se dirige a Alejandro Magno, no solo resulta llamativa la superposición de la voz papal y de la voz del filósofo, sino que observamos cómo el dispositivo de un falso diálogo (en el cual el interlocutor se mantiene en silencio) permite a la voz autorial dirigirse a un Alejandro que es modelo universal de monarquía, haciéndolo destinatario de una fórmula que dejaba meridianamente clara la necesidad de que los gobernantes (los «*consules*» del canon 46) respetasen los intereses eclesiásticos. Nos hallamos, pues, ante un muy hábil entrelazado de elemen-

⁹ Sobre las variantes y errores de comprensión del concepto de «nueva felicidad» a lo largo de la compleja transmisión textual de la carta, desde el original griego, González Diéguez (2017: 333). No me ha sido posible consultar el volumen de estudios editado por Y. Halper (2021), *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought. Studies dedicated to Steven Harvey*, Brepols, Turnhout, 2021.

¹⁰ González Diéguez (*ibidem*: 331-333), cita dichos textos en traducción inglesa.

tos contextuales contemporáneos, que sitúan el pasaje entre la erudición y el más pragmático de los intereses. Como tan a menudo, Rodrigo Jiménez de Rada pensó en la manera más eficaz de perseguir su propio beneficio. El arzobispo de Toledo, al adaptar los contenidos del tratado judeoárabe, redondeaba una noción política (en torno a «les maîtres-mots de la pensée médiévale»¹¹) que redundaba en su propio provecho y también en el de la comunidad clerical que leería la obra.

Hasta aquí, la serie de textos aducidos prolonga de modo más o menos inventivo los contenidos de la fuente primera, las lejanas «cartas de Aristóteles» del siglo II. Rodrigo intervino en la delimitación de lo que él entendió como componentes del desarrollo pleno de la naturaleza humana: si bien especificó el arzobispo que en la rutina diaria de los miembros de la sociedad ideal venidera había de haber lugar para los cuidados corporales (lo cual no deja de situar al lector en la órbita libresca de la práctica médica, tan presente en la tradición del *Sirr al-asrār*¹²) y para los asuntos de interés y los relativos al estudio –ya en el *Kitāb al-muḥāḍara*, según la traducción al inglés, «that noble pursuit, knowledge», «esa noble búsqueda que es el conocimiento» (González Diéguez, 2017: 333) el Toledano añade un elemento nuevo, el de la conservación del saber por parte de aquellos que lo han adquirido—. La frase, *qui scienciam est adeptus uigilet ut conseruet*, es fruto de la adaptación de una expresión semejante en la carta, *fa-yunzaru mā yudraku minhu*¹³. Mediante dicha frase, Rodrigo Jiménez de Rada da a entender, por una parte, que el saber es producido por un grupo reducido de individuos que han tomado posesión de la ciencia, lo que los conduce a cierto tipo de actuación social, precisamente la fundamentada en la transmisión del conocimiento. El arzobispo se identifica a sí mismo como uno de un grupo, el de aquellos eclesiásticos que, por haber alcanzado el saber, se sitúan en la cima de la sociedad y la moldean con ambición ascendente: *et qui ignorat interroget sapientes*. Jiménez de Rada tiene en aprecio la idea de la comunidad de los sapientes, de función naturalmente directora. El examen de las versiones árabe y judeoárabe conduce a González Diéguez (2017: 334) a establecer que «Rodrigo's version [...] foregrounds a sharp distinction between those who possess knowledge and those who are deprived of it and are, therefore, in need of the advice of the wise». Rodrigo advierte que quienes saben condescienden a instruir aquellos que no saben, exponiendo de tal manera su identidad como miembro de la élite letrada. La divulgación del conocimiento por quien lo posee es sin duda un lugar común manido

¹¹ Sère (2010: 277, n. 1) cita a Guenée (1993: 103). Carrasco Manchado (2019: 35): «El componente ético, los valores de carácter cívico, y la tensión público-privado configuraron igualmente la definición de bien común en la sociedad medieval, así como su objetivo de lograr el *buen vivir* en comunidad, noción aristotélica (la de la vida buena o *bene vivere*) que la Edad Media recuperó».

¹² Véase nota 15 de este trabajo.

¹³ Aquí, el verbo *yunzaru* (raíz *n-z-r*) quiere decir «ver, mirar, teorizar, especular, contemplar» (en el sentido de practicar la especulación intelectual, «mirar» en el sentido etimológico de «teorizar», lo que el latín traduce como «*uigilet*», con una ligera diferencia de matiz, traduciendo por *ut conseruet*, *mā yudraku minhu*, que significa «aquello que ya ha asimilado/captado/comprendido»). Debo estas precisiones léxicas a uno de los evaluadores anónimos de la primera versión de este trabajo, a quien agradezco sinceramente este y todos los comentarios. En este caso, cito literalmente sus apuntes.



en los textos clásicos y medievales; pese a ello, entiendo que este añadido no carece de significado: Jiménez de Rada vio la oportunidad de insertar tal tópico en precisamente tal ocasión, la proporcionada por un diálogo entre el sabio Aristóteles y su discípulo Alejandro, en el espacio metatextual de los libros aristotélicos toledanos.

1.1.3. *El tiempo venidero y el conocimiento cosmológico: líneas 16-22 (Fernández Valverde, 1999: 308)*

Una vez que expuso Jiménez de Rada por boca de Aristóteles su descripción de una sociedad ideal asentada, además de en la ley y la fe (como se ha señalado en la Introducción), en las competencias de la élite letrada, escogió el arzobispo poner punto final al diálogo entre el Filósofo y Alejandro, sugiriendo el temor del primero a no conocer el tiempo de la felicidad:

et obtarem, o Alexander, si possem atingere tempus illud, et si non possem felicitatem tocius temporis intueri, partem saltim temporis intueri; et si ad id non possum defectu temporum peruenire, obtarem filiis uel nepotibus seu lateralibus ad prerogatiuam eius temporis peruenire; et, ut dicunt, hoc erit omnibus planetis ad loca sue creacionis reuersis; set tempus exprimere nescierunt, felicitatem tantum temporis expresserunt¹⁴.

No innovó aquí el autor del *Dialogus* respecto del tratado de Ibn Ezra, salvo al concluir las palabras del viejo Aristóteles, añadiendo una referencia (*ut dicunt*) que entiendo apunta a la comunidad textual, y de aprendizaje, toledana de fines del siglo XII y principios del siglo XIII. En efecto, la frase «*hoc erit omnibus planetis ad loca sue creacionis reuersis*» remite al concepto tolemaico de «*annus magnus*», que significa el intervalo en el cual los planetas vuelven a las posiciones que ocupaban en el momento de la formación del universo, o bien aquel en el cual los planetas se alinean perfectamente en relación con un punto de la esfera de las estrellas fijas (Draclants & Frazeanu, 2017: 121). Esta noción de raigambre platónica (Callataÿ, 1996) se apoya en otra, la del número perfecto del tiempo, y autoriza a quien la emplea a plantear la proximidad de un ciclo nuevo cuyos acontecimientos serían imagen del antiguo ciclo. Todo ello aporta sentido al pasaje escrito por Rodrigo Jiménez de Rada, aunque merece la pena señalar que este ignoró los desastres que suelen acompañar el fin del intervalo temporal del «*annus magnus/annus platonicus*», poniendo por el contrario de relieve la bonanza de los días por venir. La idea fue transmitida al Occidente latino del Doscientos por la vía de las traducciones del pseudoaristo-

¹⁴ «Y yo desearía, oh Alejandro, si pudiera, alcanzar ese tiempo, y si no pudiera contemplar dicha entera felicidad, contemplaría al menos una parte de ella. Y si no puedo por falta de tiempo, espero que mis hijos, mis sobrinos y mis seres queridos accedan al privilegio de ese tiempo. Como dicen, será el caso de todos los planetas que han retornado a sus lugares de creación; al no saber precisar el tiempo, representaron solamente la felicidad del tiempo». La traducción es mía.

télico *De proprietatibus elementorum*, vertido al latín por Gerardo de Cremona en la segunda mitad del siglo XII (Burnett, 2012), y también por los tratados de Abū Maʿshar, entre ellos el *Kitāb al-Ulūf*, aprovechado por Herman de Carinthia en su composición del *De Essentiis* en 1143 (Burnett, 1976). Es posible proponer la hipótesis de que Rodrigo conociera la traducción del *De proprietatibus elementorum* o incluso el *De essentiis*¹⁵, si bien es cierto que pudo encontrar el dato en la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, como adición al capítulo 36 del *Génesis* en que se narra la ebriedad de Noé y la maldición de Cam –*Magnus annus completur reversis planetis omnibus ad loca suae creationis* (PL 198: 1087B)–. Comestor glosa su propio hexamerón a partir de elementos seguramente procedentes de la tradición intelectual de Chartres, añadiendo perspectivas científicas a su relato de la creación (Bradshaw & Halverson, 2020). No sería, pues, necesario postular que Rodrigo hubiera tenido conocimiento de primera mano de esos textos traducidos en Toledo, ya que la *Historia Scholastica* fue fuente suya (Arizaleta, 2005; Carvajal González, 2010). Rodrigo incorporó a su tratado un saber relacionado con la cosmología medieval, destacando así los cimientos del mundo científico en que él mismo se desenvolvía. Por vías siempre relacionadas con la labor de traducción que llevaron a cabo los arquitectados toledanos en la segunda mitad del siglo XII y las primeras décadas del XIII, antes de las traducciones patrocinadas por Alfonso X el Sabio de Castilla y León, Jiménez de Rada escribió un breve capítulo que es excelente demostración de las encrucijadas culturales en que se situaba y que nutrieron sus obras. Bien si hubiera tomado prestado el dato relativo al *annus magnus* directamente de una de las traducciones del árabe realizadas en territorio hispánico, o bien desde Pedro Comestor, lector de Beda y de textos carnotenses, la información añadida por Rodrigo a *Kitāb al-muhādara* puede ser calificada de pseudo-aristotélica, con base de filosofía natural, matizada de platonismo, y particularmente pertinente: ese dato cosmológico sustentaba científicamente la esperanza de una sociedad ideal impregnada por el saber. De tal manera (*hoc erit omnibus planetis ad loca sue creacionis reuersis; set tempus exprimere nescierunt, felicitatem tantum temporis expresserunt*) se cierra en el *Diálogo* la palabra aristotélica, dirigida al discípulo Alejandro.

1.1.4. Las citas bíblicas: líneas 22-37 (Fernández Valverde, 1999: 308-309)

El resto del capítulo es una paráfrasis de *Zacarías*, 8 (12 y 13), del Salmo 71 (7) y de *Isaías* 2 (4) (Fernández Valverde, 1999: 309), con la alusión explícita a *David* y a *Miqueas* (*ut dicunt David, Micheas, Ysayas*)¹⁶. A este *collage* de piezas proféticas no pudo dejar Rodrigo de añadir algunos comentarios propios, vinculados

¹⁵ De esta cuestión, y de la relación de los saberes científicos surgidos de las traducciones arabolatinas con obras escritas en romance en Castilla en la primera mitad del siglo XIII, trata uno de los apartados de la investigación en curso mencionada en nota 1.

¹⁶ Los textos rabínicos de los que se hacen eco las citas bíblicas han sido identificados por Pick (2004: 152-154, notas 94-98).



a los puntos enumerados en la parte aristotélica del capítulo: sobre la naturaleza de cada individuo (l. 25-26: *quasi quelibet natura dabit quidquid suo possibili sit subiectum, set diminutum fuerat pro peccato*), completando el versículo de Zacarías (*vinea dabit fructum suum, et terra dabit germen suum et celi dabunt rorem suum*); sobre la concordancia y proporción de los elementos (l. 27-28: *Quia clemencia elementorum attribuunt soli populorum Iudeorum* y l. 30-32: *dicunt etiam quod cum elementa proposito aliter indiuidua et in spes operentur, nichil superfluum humores corporeos uiciabit*, con frases que bien pudieran sonar a textos de filosofía natural que circularan en el perímetro de las bibliotecas contemporáneas: glosa así de nuevo los versículos de Zacarías (*posidere efaciam reliquias populi huius uniuersa hec, et erit sicut eritis maledictio in gentibus, sic saluabo uos et eritis benedictio*) que anunciaban el retorno del pueblo elegido a la tierra prometida y la venida de un rey pacífico, prefigurando la entrada de Cristo en Jerusalén. Semejante textura de elementos bíblicos y científico-librescos se ve enriquecida por los ecos pacifistas del Salmo 71 y de Isaías 2, anunciando la aparición de la paz entre naciones que no blandirán ya las armas (*non leuabit gens contra gentem gladium*). El arzobispo cita el salmo atribuido a Salomón en el cual se evoca el monarca ideal del porvenir, prefiguración del rey mesiánico anunciado por los profetas (*Orietur in diebus eis iustitia [...]*). Corona el autor tal pintura de la felicidad futura, indestructible y de índole política y social, con un par de frases de su propia cosecha: [...] *signo nec corrupcione nec distemperancia disoluentur nec gladio occidentur; mors aliqua felicitatem huius modi non secabit*. Aun si es difícil afirmarlo, parece leerse en la primera algún eco de la cosmología aristotélico-tolemaica o incluso de un tratado de tipo galénico, pues podrían remitir dichas palabras a un conocimiento directo o indirecto de las teorías aristotélicas de los movimientos celestes y de su relación con el mundo sublunar. La mención de los «signos» (*signo nec disoluentur*) sitúa por el contrario de modo categórico a Alejandro como «héroe que ya estaba advertido de la llegada del Mesías y que era cristiano *ante litteram*» conforme a una antigua tradición oriental (Escobar, 2021: 3).

La acostumbrada puesta en escena de semejante transferencia de saberes sobre el mundo natural, desde las «cartas de Aristóteles», si no antes¹⁷, resulta aun así harto significativa en nuestro caso si contemplamos al menos dos ejemplos hispánicos de ese diálogo diacrónico entre el Filósofo y el Príncipe. Por una parte, el *Incipit interrogatio de nobissimo* (o *Consulta en torno al final de los tiempos*) en que figuran un *rex Aristotelis* y un *Alexandro episcopo*, analizado con pericia por Ángel Escobar (2021)¹⁸. En este texto, anterior al tratado de Jiménez de Rada, un diálogo sirve también como introducción a una profecía sobre *de nobissimis temporibus*, lo que atestigua la intervención de Alejandro y Aristóteles en contextos proféticos, en

¹⁷ Escobar (2020: 23): «Se habían transmitido desde muy temprano las exitosas ‘cartas de Aristóteles’, editadas por Artemón hacia el siglo II a.C. [...] Es posible que una de ellas fuera dirigida por Aristóteles a Alejandro en relación con el tema del buen gobierno de las ciudades».

¹⁸ La relación entre la *Interrogatio de nobissimo* del manuscrito *Aemilianensis* 60 de la Real Academia de la Historia (s. IX), ff. 64r-67r. y el *Dialogus* que sugiere Escobar (2021: 45) es desde luego hipótesis que ha de tenerse en cuenta.



territorio peninsular ibérico. Por otra parte, contamos con los avatares vernáculos, no muy lejanos en el tiempo a la composición del *Dialogus*, que representaron en la primera mitad del siglo XIII y en lengua romance la transmisión de conocimientos de filosofía natural al joven Alejandro por parte de su maestro: me refiero tanto a la literatura de espejos de príncipes o sapiencial (harto dependiente de la labor de traducción de los decenios anteriores) como al anónimo *Libro de Alexandre*, donde dicha circulación de saberes estructura los contenidos textuales de manera muy visible:

la sabiduría del joven príncipe se identifica con la ‘clerecía’ aprendida de su maestro Aristóteles. Y se basa en el sistema específico del *Trivium* y *Quadrivium*. Esto refleja el carácter sistemático del conocimiento en el contexto intelectual del autor de la obra. Aristóteles, recordemos, no sólo encaja en este método escolástico occidental, sino que lo nutre (Díez Yáñez, 2015: 514).

Rodrigo Jiménez de Rada organizaba en su *Dialogus*, gracias al recurso a Aristóteles y Alejandro encontrados en una fuente judeoárabe, el anuncio y la descripción de una sociedad de concordia organizada a imagen y semejanza del cosmos, según un orden jerárquico inspirado en la voluntad divina e inscrito en el plan de la naturaleza; todo indica que el arzobispo era consciente de que las posibilidades epistémicas de la interacción de ambos personajes paganos.

2. EL DISCURSO DEL ARZOBISPO EN UNA COMUNIDAD TEXTUAL

No es sencillo estimar la difusión efectiva contemporánea del *Dialogus*, obra que aúna, como se ha señalado, la exégesis bíblica con una argumentación patristica y filosófica no exenta de elementos de la propia cosecha de su autor; podemos sugerir que el *Dialogus* fue leído por los eclesiásticos que formaron parte de la red de influencia del arzobispo, que Mantas España (2018: 246-247) no ha dudado en nombrar «la corte de Rodrigo Jiménez de Rada»¹⁹. El *Dialogus* es una de las piezas de un discurso letrado compartido por una comunidad textual, la configurada como mínimo por los miembros del cabildo toledano.

Jiménez de Rada logró conciliar una lectura dilatada del pensamiento aristotélico con conceptos eficaces compartidos por los miembros de la clerecía letrada peninsular (y occidental), unos clérigos que habían adquirido el saber mediante «the zealous pursuit of knowledge» (Reis, 2011: 685). Esas nociones que Jiménez de Rada incluyó en su texto son las que singularizan el capítulo nos ocupa, al asociar, a una versión del tiempo por venir, una dicha nueva para una sociedad ideal,²⁰ la de

¹⁹ Sobre la influencia del *Dialogus* en textos polémicos no muy posteriores, Mantas España (2018).

²⁰ Esa sociedad ideal venidera puede corresponder de manera laxa a la noción de utopía; Roumier (2013: 39), «une utopie, c'est [...] une organisation politique modèle où règnent la paix, la morale et la justice», con Thomasset & James-Raoul (2005: 12): «En amont de l'utopie, il y a toujours



la felicidad consistente en la preservación del conocimiento y su posterior comunicación. La argumentación de Jiménez de Rada, partícipe de los grandes procesos de traducción (König, 2011: 5) tanto mediante su patronazgo (Ayala Martínez, 2017; 2020) como mediante su acción individual como autor, testigo sobresaliente del encuentro de Occidente con la tradición cultural arabolatina, puede leerse como elemento clave en el contexto del debate filosófico contemporáneo sobre la naturaleza del conocimiento. Rodrigo escribe acerca de un aspecto de la economía cristiana de la salvación: la preparación de la llegada del Mesías (Dumas-Reungoat, 2010). Y lo hace determinando categóricamente cuál es su fuente de estímulo: Aristóteles, citado nominalmente, aludido por sus libros (recordemos ese *in serie librorum Aristotilis*), revelado por el razonamiento aplicado; un Aristóteles acompañado de Alejandro Magno, sin el cual la comunicación del conocimiento no puede llevarse a cabo.

Me gustaría recordar ahora que los materiales conectados con la figura de Alejandro Magno actuaron a lo largo del Medievo como principio y argumento de escritura de obras que propusieron a los diferentes públicos una floración de imágenes a la vez únicas y múltiples. Es bien sabido que la figura de Alejandro Magno impregnó numerosas producciones textuales compuestas en latín y en romance en los reinos cristianos hispánicos (Arizaleta, 2008, 2014). Sin embargo, no me refiero ahora tanto al peso de elementos temáticos dependientes de la leyenda alejandrina en los textos castellanos (Lida, 1961-1962), de origen occidental u oriental-islámico (González Rolán & Saquero Suárez Somonte, 2003: 107), como a un dato inexcusable de la historia intelectual medieval hispánica: las posibilidades comunicativas y la carga epistemológica de las variadas figuras de Alejandro permearon la producción literaria en lengua vernácula que vio la luz en los reinos hispánicos, de semejante manera a como caracterizaron buen número de textos historiográficos, enciclopédicos y científicos escritos en latín y en árabe. La península ibérica desempeñó un poderoso papel en la evolución de la materia alejandrina desde la segunda mitad del siglo XII, pues en ella se llevó a cabo la traducción de diversas obras en las cuales Alejandro, discípulo de Aristóteles y receptor de su ciencia, era imagen especular de todos aquellos interesados por la filosofía natural, encontrándose naturalmente ligado al sistema de pensamiento aristotélico. El sustrato alejandrino acompañó, de modo explícito o de telón de fondo, las traducciones arabolatinas que sostuvieron la empresa internacional de transmisión de los textos del primer aristotelismo (Escobar, 2022: 123)²¹. La materia alejandrina que iba a fructificar en romance a partir de 1220 o 1230 se hallaba ya vinculada de modo latente o manifiesto al círculo catedralicio toledano *lato sensu* (Pick, 1998; Burnett, 2011; Arizaleta, 2016; Ayala Martínez, 2017; Witcombe, 2019), desde mediados o fines del siglo XII: no solo muchos de los textos pseudoaristotélicos adoptaron la forma de cartas o ins-

un désir, un rêve, une aspiration qui se traduit, au niveau spirituel, matériel, ou purement littéraire, dans une quête», si bien el anacronismo de la utilización del término en el estudio de la cultura medieval ha sido puesto de relieve, entre otros, por Cavagna (2008) y Jouanno (2010).

²¹ Véase Burnett (2001) y Polloni (2016). Por supuesto, no fue Toledo el único centro de traducciones arabolatinas; sí fue el más prominente (Fidora & Alexis Rivera Duque, 2023).



trucciones del Filósofo a Alejandro (Saif, 2021: 45), sino que varios de los ítems del *Aristoteles latinus*, «rótulo que engloba un amplio corpus de obras» (Bizzarri, 2010: 13; Escobar, 2020, 2022), fueron objetos de trabajo de algunos de los miembros del cabildo en las dos primeras décadas del siglo XIII, entre ellos Miguel Escoto (Pick, 1998) o Alfredo de Sareshel (Escobar, 2022; Arizaleta, 2022). En esta comunidad textual, cuyos miembros reescribieron diferentes facetas del mito científico en parte asociado al conquistador macedonio, cobran sentido las breves líneas del capítulo del *Dialogus*.

El arzobispo toma la palabra dentro del sistema teológico imperante en la época, que se sostiene por la promesa de redención cristiana y de la Parusía, que impone la linealidad temporal. Ahora bien, Rodrigo Jiménez de Rada incluye la concepción cíclica del tiempo gracias a una argumentación de tipo científico, exponiendo un estado ideal por venir, y una nueva felicidad de frutos abundantes y alcance universal. El arzobispo mantuvo las líneas maestras de la narración profética, esforzándose por justificar la sustancia de la profecía con un razonamiento basado en las pruebas presentadas: hemos comprobado que en el texto, dicho reino de beatitud venidero constituye una repetición del ciclo anterior, lo que se demuestra mediante la referencia al *annus magnus* y a los indicios cosmológicos que esmaltan el final del capítulo. Rodrigo dibuja un tiempo feliz, una casi utopía inmaterial que destaca por ser expuesta a los lectores por la vía de un discurso sustentado por las autoridades más relevantes de la época. Por eso mismo cobra sentido pleno la palabra eficaz del arzobispo en el *Dialogus*: «la palabra [es en este texto] testimonio probatorio o cauce demostrativo de la verdad. Es este un aspecto que conecta también plenamente con la conceptualización terminológica propia del discurso teológico porretano» (Ayala Martínez, 2017: 44)²².

Esos contenidos aristotélicos fueron destinados a una recepción eclesiástica, es decir, que tuvieron acceso a ellos, en primer lugar, los clérigos del radio de acción de Rodrigo, quienes elaboraban discursos sobre la sociedad, por esencia, normativos. Necesario es por lo tanto sugerir las condiciones de producción de este discurso en concreto: Rodrigo Jiménez de Rada demostró componiéndolo sus competencias exegéticas –que sin duda había desarrollado para la composición de su *Breviarium Historia Catholicae* en los primerísimos años del siglo XIII, según Fernández Valverde (1999: 28), cuyo modelo fue la *Historia Scholastica*–. Apostó Jiménez de Rada en el caso de este capítulo del *Dialogus* por el entrelazamiento de fuentes, y por el añadido de sus propios comentarios, con el fin de esbozar un planteamiento político, el de la declaración sentida de la misión rectora de los eclesiásticos letrados en la sociedad ideal. Interesado por las virtudes políticas, en el sentido más aristotélico de la palabra (Rodríguez López, 2003), no le eran en absoluto ajenas las potencias de la escena dialógica entre el sabio y el monarca. Entiendo que Jiménez de Rada llevó a cabo un acto de comunicación política al escribir este breve capítulo, pues cons-

²² La pista propuesta por Carlos de Ayala enriquece por supuesto lo avanzado en estas páginas.



tituyen estas líneas un instrumento de conexión del poder con los diversos agentes de la red de eclesiásticos que lo rodeaban, y una posibilidad de transmisión de su propia ideología y práctica del poder. Rodrigo escribe acerca de las posibilidades de obtener conocimiento en un mundo cambiante, y que su representación narrativa de tal situación es precisamente la del tiempo por venir. Escribiendo en los primeros años del siglo XIII, el arzobispo difundió, como otros contemporáneos, el saber de su época, dejando claro cómo se habían de compartir los conocimientos y cuáles eran los esquemas de cooperación: entre el maestro y el discípulo, entre el arzobispo y sus subordinados.

El capítulo VI de la sección V del *Dialogus* constituye un hermoso ejemplo de la búsqueda y escritura de los saberes en los inicios del siglo XIII, al permitirnos comprender cuáles fueron los objetivos de su autor y los medios adoptados para lograr el proyecto deseado, en qué marco se configuraron esos contenidos y a partir de qué bibliotecas (incluso si estas permanecen ocultas a nuestros ojos), de qué libros se obtuvo un conocimiento traducido, fértil por apoyarse en tradiciones tan opulentas. Este capítulo sirve de ejemplo del metadiscurso del conocimiento y de cómo los relatos aristotélico-alejandrinos crearon saberes científicos, políticos, que estuvieron destinados a las propias comunidades textuales de las que surgieron. Rodrigo Jiménez de Rada, en su tratado apologético, hizo de Aristóteles y de Alejandro Magno sus portavoces de confianza.

RECIBIDO: 21-07-23; ACEPTADO: 30-10-23



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERIGO, J., DOSSETTI, J., JOANNOU, P.P., LEONARDI, C. y PRODI, P. (eds.) (1973): *Concilium Lateranense IV a. 1215. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Library of Latin Texts. Series A [En línea] <http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=MCOEMCO12>.
- ARIZALETA, A. (2005): «Las ‘estorias’ de Alexandre: Rodrigo Jiménez de Rada, historiador de Alejandro Magno», Parrilla, C. y Pampín, M. (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 3 vols., Universidad-Editorial Toxosoutos, La Coruña: vol. 1: 343- 359.
- ARIZALETA, A. (2008): «Aetas alexandrina: les figures d’Alexandre le Grand dans les textes hispaniques des XII^e et XIII^e siècles (avec un excursus sur la datation du *Libro de Alexandre*)», Cazal, F. (ed.), *Hommage à Francis Cerdan*, Méridiennes, Toulouse: 49-65.
- ARIZALETA, A. (2010): *Les clercs au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230), Les livres d’e-Spania*, Paris, SEMH-Sorbonne. <http://e-spanialivres.revues.org/154>.
- ARIZALETA, A. (2014): «Alexandre aux origines de la langue et de la littérature hispanique», Gaullier-Bougassas, C. (dir.), *La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (X^e-début du XV^e siècle). Réinventions d’un mythe*, Brepols, Turnhout, vol. 1: 363-412.
- ARIZALETA, A. (2016): «Prácticas intelectuales y redes de saber clerical en el mundo del pensamiento toledano (1210-1220)», Chastang, P., Henriot, P. y Soussen, C., eds., *Figures de l’autorité médiévale*, Éditions de la Sorbonne, Paris: 13-32. [En línea] <https://books.openedition.org/psorbonne/28436?lang=es>.
- ARIZALETA, A. (2018): «*Hyspanus diecus roderico*. Un aperçu des lettres échangées entre le chancelier de Castille et l’archevêque de Tolède (circa 1218)», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 61.2, 242: 141-157.
- ARIZALETA, A. (2022): «Elementos para una historia intelectual del Doscientos castellano: a propósito de *Planeta*, de Diego García (1218)», Albares R. y Hernández Sánchez, D. (ed.), *XVIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana. Estética y filosofía en el mundo hispánico*, Luso-Española de Ediciones, Salamanca: 211-225.
- AYALA MARTÍNEZ, C. de (2017): *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la ‘cuestión sobre Dios’*, La Ergastula, Madrid.
- AYALA MARTÍNEZ, C. de (2020): «Reseña de Bravo López, F. (ed.), *Estoria de los árabes. Traducción castellana del siglo XIV de la Historia Arabum de Rodrigo Jiménez de Rada*, Córdoba-Princeton, UCOPress-CNERU-IAS, 2019», *Al-Qantara*, 41, 2: 575-585. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2020.v41.i2>.
- BIELAWSKI, J. y PLEZIA, M. (1970): «Lettre d’Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités», *Archiwum Filologiczne*, 25: 5-206.
- BIZZARRI, H.Ó. (2010): *Secreto de los secretos. Poridad de las poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles Secretum secretorum*, Universidad de Valencia, Valencia.
- BIZZARRI, H.Ó. (2015): «Le *Secretum secretorum* en Espagne: de traité médical à miroir de prince», Gaullier-Bougassas, C., Bridges, M. y Tilliette, J.Y., eds., *Trajectoires européennes du ‘Secretum secretorum’ du Pseudo-Aristote (XIII^e-XVI^e siècle)*, Brepols, Turnhout: 187-213.
- BONCH-REEVES, K. (2016): *Visions of Unity After the Visigoths. Early iberian Latin Chronicles and the Mediterranean World*, Brepols, Turnhout: 223-260.



- BRADSHAW, J. y HALVERSON, E. (2020): *The Hexaemeron in Peter Comestor's Historia Scholastica*, Proyecto de investigación *Historia Scholastica Project*, Boise State University. [En línea] <https://www.boisestate.edu/undergraduate-research/2020/04/22/19-the-hexaemeron-in-peter-comesters-historia-scholastica/>.
- BURMAN, T. (1998): «Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo», *Speculum*, 73, 3: 703-732. <https://www.jstor.org/stable/2887495>.
- BURNETT, C. (1976): «The Legend of the Three Hermes and Abū Ma'shar's *Kitāb al-Ulūf* in the Latin Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39: 231-234.
- BURNETT, C. (1995): «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis and Qusṭā ibn Lūqā's *De differentia spiritus et animae*: A Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?», *Mediaevalia, Textos e estudos*, 7-8: 221-67.
- BURNETT, C. (2001): «The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century», *Science in Context*, 14, ½: 249-288. <https://doi.org/10.1017/S0269889701000096>.
- BURNETT, C. (2008): «Royal Patronage of the Translations from Arabic into Latin in the Iberian Peninsula», Grebner G. y Fried, J. (eds.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin: 323-330. <https://doi.org/10.1524/9783050047195.323>.
- BURNETT, C. (2011): «Communities of Learning in Twelfth-Century Toledo», en Mews, C.J. y Crossley, J.N., *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout: 9-18.
- BURNETT, C. (2012): «The Arabo-Latin Aristotle», en Van Oppenraay, A.M.I y Fontaine, R., *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden: 95-107.
- BURNETT, C. y MANTAS-ESPAÑA, P., eds. (2014): *Arabica Veritas: Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*. CNERU –The Warburg Institute– Oriens Academic, Córdoba-Londres.
- CAVAGNA, M. (2008): «Reseña de Claude Thomasset et Danièle James-Raoul (dir.), *En quête d'utopies*, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En línea]. <http://journals.openedition.org/crm/145>.
- CALLATAÏ, G. de (1996): *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Institut Orientaliste de l'UCL-Peeters, Lovaina la Nueva.
- CARABIAS ORGAZ, M. (2021): «Dos textos profético-apocalípticos del siglo XIII: *De Antichristo qui natus est* (1227) y *Cedrus alta Libani* (1240)», *Traditio*, 76: 289-312. [En línea]. <https://doi.org/10.1017/tdo.2021.2>.
- CARRASCO MANCHADO, A.I. (2019): «El bien común en la sociedad medieval: entre el tópico, la utopía y el pragmatismo», Lafuente Gómez, M.; Villanueva Morte, C, eds., *Los agentes del Estado: poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*, Silex, Madrid: 33-83.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, H. (2010): «Avatares de un manuscrito: las ciencias auxiliares de la Historia del Arte», *Anales de Historia del ArteExtra* 2: 31-40. [En línea] <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA1010220031A>.
- DÍEZ YÁÑEZ, M. (2015): «Los consejos aristotélicos en el *Libro de Alexandre*: liberalidad, magnificencia y magnanimidad», Alvar Ezquerra, C. (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica*, Cilengua, San Millán de la Cogolla: 513-536.



- DÖNITZ, S. (2011): «Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions», Zuwiyya, Z.D. (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Brill, Leiden: 2138.
- DUMAS-REUNGOAT, C. (2010): «Les premiers jalons du millénarisme: ferments d'utopie ?», *Kentron*, 26. <https://doi.org/10.4000/kentron.1384>.
- DRAELANTS, I. y FRUNZEANU, E. (2017): «Le savoir astronomique et ses sources dans le *De mundo et corporibus celestibus* de Barthélemy l'Anglais», *Rursus*. [En línea] <http://journals.openedition.org/rursus/1352>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rursus.1352>.
- ESCOBAR, Á. (2020): «Vías de transmisión y modos de recepción de la *Política* de Aristóteles en la España Medieval», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 43: 19-48. <https://doi.org/10.3917/cehm.043.0019>.
- ESCOBAR, Á. (2021): «El rey Aristóteles, el obispo Alejandro y el ojo blanco del Anticristo: en torno a la *Interrogatio de nobissimo* en el RAH, *Aemil.* 60», *Troianalexandrina: Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 2: 41-62.
- ESCOBAR, Á. (2022): «*Iter Aristotelicum*: en torno a la circulación de manuscritos aristotélicos en la España medieval», *Estudios Clásicos*, 162: 109-127. <https://doi.org/10.48232/eclas.162.04>.
- FIDORA, A. y ALEXIS RIVERA LUQUE, J.L. (2023): «The Multiplicity of Translating Communities in the Iberian Peninsula (12th-13th Centuries)», Brentjes, S., Barker, P. y Brentjes, R. (ed.), *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/18th to the 13th/19th Centuries*, Routledge, Londres: 705-720.
- FOZ, C. (1988): «La traduction-appropriation: le cas des traducteurs tolédans des 12^{ème} et 13^{ème} siècles», *TTR*, 1, 2: 58-64. <https://doi.org/10.7202/037018ar>.
- GONZÁLEZ DIÉGUEZ, G. (2017): «The Judeo-Arabic Source of a Pseudo-Aristotelian Passage in Jiménez de Rada's *Dialogue on the Book of Life* (1214)», *eHumanista*, 36: 328-339. [En línea] <https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/36>.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2003): «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*, 23, 1: 107-152. [En línea] <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/issue/view/CFCL030323>.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. (2014): «Del árabe al latín pasando por el castellano: el ejemplo del *Liber philosophorum moralium antiquorum*», *Helmántica*, 65, 194: 181-194.
- GRIGNASCHI, M. (1976): «L'origine et les métamorphoses du *Sirr al-asrâr*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43: 7-112.
- GRIGNASCHI, M. (1980): «La diffusion du *Secretum Secretorum* dans l'Europe occidentale», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48: 7-70.
- GRIGNASCHI, M. (1982): «Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al-asrâr*», Ryan, W.F. y Schmitt, C.B. (eds.), *Pseudo-Aristotle's 'The Secret of Secrets': Sources and Influences*, Warburg Institute, Londres: 3-33.
- GUENÉE, B. (1993): *L'Occident aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles. Les États*, Presses Universitaires de France, París.
- GUTAS, D. (ed.) (2022): *Why translate science? Documents from Antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic)*, Brill, Leiden-Boston.
- HERMANS, E. (2019): «Intellectual Discourse and Global Connectivity in the Early Middle Ages», *Bloomsbury Encyclopedia of the Global Middle Ages*, Arc Humanities Press, Londres: 2-11.



- HERNÁNDEZ, F.J. (2003): «La hora de don Rodrigo», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26, 2003: 15-71. <https://doi.org/10.3406/cehm.2003.2011>.
- JOUANNO C. (2010): «Des Gymnosophistes aux Réchabites: une utopie antique et sa christianisation», *L'antiquité classique*, 79: 53-76. <https://doi.org/10.3406/antiq.2010.3766>.
- KÖNIG, D.G. (2011): «Traductions et transferts de savoirs. À propos des relations entre l'Occident latin et le monde arabo-musulman», König, D.G. y Benhima, Y. (dirs.), *Traductions et transferts des savoirs dans l'espace euro-méditerranéen à l'époque médiévale*, Trivium, 8. <https://doi.org/10.4000/trivium.3973>.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1961-1962): «La leyenda de Alejandro en la literatura medieval», *Romance Philology*, 15: 413-423.
- MANTAS ESPAÑA, P. (2018): «Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética antimozárabe en el siglo XIII», *Enrahonar*, Supplement Issue: 239-250. https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2018nspissue/enrahonar_a2018nSupplp239.pdf.
- MANZALAOU, M. (1974): «The Pseudo-Aristotelian 'Kitāb Sirr al-asrār': Facts and Problems», *Oriens*, 23/24: 147-257.
- MARCOS RODRÍGUEZ, F. (1962): «El *Dialogus libri vitae* del arzobispo Jiménez de Rada», *Salmanticensis*, 9: 617-622.
- NOVIKOFF, A.J. (2012): «From dialogue to disputation in the age of Archbishop Rodrigo Jiménez de Rada», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 4,1: 95-100.10.1080/17546559.2012.677194.
- PICK, L.K. (1997): «Rodrigo Jiménez de Rada and the Jews: Pragmatism and Patronage in Thirteenth-Century Toledo», *Viator*, 28: 203-222.
- PICK, L.K. (1998): «Michael Scot in Toledo: 'natura naturans' and the hierarchy of being», *Traditio*, 53: 93-116.
- PICK, L.K. (2004): *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- POLLONI, N. (2016): «Aristotle in Toledo: Gundissalinus, the Arabs and Gerard of Cremona's Translations», Burnett, C. y Mantas-España, P. (eds.), *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society. Selected Papers*, CNERU-The Warburg Institute, Córdoba-Londres: 147-185.
- RAMÍREZ VAQUERO, E. (2011): «Pensar el pasado, construir el futuro: Rodrigo Jiménez de Rada», *1212-1214: el trienio que hizo a Europa*, Pamplona, Gobierno de Navarra: 13-46.
- REIS, Levilson C. (2011): «Clergie, Clerkly Studium, and the Medieval Literary History of Chrétien de Troyes's Romances», *The Modern Language Review*, 106, 3: 682-696.
- SAIF, L. (2021): «A Preliminary Study of the Pseudo-Aristotelian Hermetica: Texts, Context, and Doctrines», *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā*, 29: 20-80. <https://doi.org/10.52214/uw.v29i1.8895>.
- STOCK, B. (1987): *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton University Press, Princeton.
- STOCK, B. (1990): *Listening to the Text: On the Uses of the Past*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2003): «*De rebus Hispaniae* frente a la *Crónica latina de los reyes de Castilla*: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26: 133-149.10.3406/cehm.2003.2016.



- ROUMIER, J. (2013): «La figure héroïque d'Alexandre le Grand en Espagne à la fin du Moyen Âge comme modèle du rapport à l'étranger. El *Libro Ultramarino* et *El Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (xiv^{ème} et xv^{ème} siècles)», *e-Spania* [En línea] <http://journals.openedition.org/e-spania/22488>; DOI: <https://doi.org/10.4000/espania.22488>.
- SÈRE, B. (2010): «Aristote et le bien commun au moyen âge: une histoire, une historiographie», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 32: 277-291.
- SCHMITT, C.B. y KNOX, D. (1985): *Pseudo-Aristoteles Latinus: A Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle before 1500*, The Warburg Institute, Londres.
- MARKUS STOCK (ed.) (2016): *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*, University of Toronto Press.
- THÉRY, J. y GILLI, P. (2010): «Innocent III et la fiscalité communale imposée au clergé: le cas lombard», *Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XII^e-mi-XIV^e s.)*, Presses universitaires de la Méditerranée: 299-329. halshs-00879229.
- THOMASSET, C. y JAMES-RAOUL, D. (dirs.) (2005): *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- WHITE, T.I. (1976): «Aristotle and Utopia», *Renaissance Quarterly*, 29, 4: 635-675.
- WILLIAMS, S.J. (1994): «The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelian 'Secret of Secrets' in the West», McVaugh, M.R. y Pasche, V. (eds.), *Le scienze alla corte di Federico II*, Brepols-SISMEL, Turnhout-Florence: 127-144.
- WITCOMBE, T. (2019): *Between Paris and Al-Andalus: Bishop Maurice of Burgos and his World, c.1208-1238*, tesis inédita, Universidad de Exeter.
- WRISEY, D.J. (2016): «Modeling the Transmission of al-Mubashshir Ibn Fātik's *Mukhtār al-Hikam* in Medieval Europe: Some Initial Data-Driven Explorations», *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 5, 1. [En línea] <https://archive.nyu.edu/handle/2451/10.1163/21659214-90000076>.



¿SON LOS LIBROS DE ALFONSO X OBRAS UTÓPICAS?*

Marta Lacomba**

Université Bordeaux Montaigne-Grial-AMERIBER (EA 3656)

RESUMEN

Este trabajo aborda la cuestión del carácter utópico del libro, de la acción y del proyecto político y cultural de Alfonso X. Para tratar de establecer si cabe decir que las obras del Rey Sabio pueden considerarse utópicas, se analizarán tres aspectos: la propia realización de los códices, como plasmación de un proyecto de reforma; el carácter inconcluso de este proyecto que parece adscribir lo utópico a lo irrealizable; el desplazamiento de la utopía de la obra en sí a su hacedor, el rey.

PALABRAS CLAVE: discurso, política, Alfonso X, poder, saber.

ARE THE BOOKS OF ALFONSO X UTOPIAN WORKS?

ABSTRACT

This paper addresses the question of the utopian character of the book, of Alfonso X's action and of his political and cultural project. To try to establish whether the works of this king can be considered utopian, three aspects will be analysed: the actual creation of the codices, as the embodiment of a reform project; the unfinished nature of this project, which seems to ascribe the utopian to the unrealisable; and the shift of the utopia from the work itself to its maker, the king.

KEYWORDS: discourse, politics, Alfonso X, power, knowledge.



0. INTRODUCCIÓN

Teniendo en cuenta que la obra de Tomás Moro es de 1516, cabe cuestionar la pertinencia del término *utopía* para referirse a creaciones hispanomedievales. La crítica llega a considerar que en rigor no debería ni siquiera aplicarse a la España del siglo XVI. Es cierto que la *Utopía* de este autor no se traduce hasta 1637, y ello de manera parcial, mientras que se puede leer en alemán, italiano, francés e inglés ya en la primera mitad del siglo XVI. Por otra parte, como señala Redondo (2015), el vocablo *utopía* no aparece recogido en ninguno de los diccionarios de fines del siglo XVI, ni tampoco en los del siglo XVII¹.

Ahora bien, esta aparente tensión terminológica se resuelve al considerar que *utopía* no es un mero vocablo, sino un concepto. Si bien es cierto que la obra de Tomás Moro articula una sociedad nueva en un lugar inexistente, el propósito subyacente es hacerla existir. La *Utopía* de Moro hace explícita, en palabras de Redondo (2015), «la presencia de lo que no es y pudiera ser, y hasta debiera ser». El pensamiento utópico no está, pues, relacionado con lo soñado o con lo inalcanzable, sino con propuestas concretas que promueven la renovación de la forma de gobierno. Así pues, cabe entender que una obra utópica es aquella que hace suya una voluntad de reforma política, de carácter deóntico, referida –aun implícitamente– en un lugar y una época precisos. Desde esta perspectiva, se puede considerar que existen textos utópicos no solo en la España moderna, sino también en la Castilla medieval, como así lo muestran –entre otros– los trabajos de Carrasco Manchado (2019), López Estrada (1981) y el libro coordinado por Alvira Cabrer y Díaz Ibáñez (2011). El concepto *utopía* caracterizaría así a una obra con voluntad de reforma política y carácter deóntico, anclada, no ya en una ínsula inexistente, sino en un lugar y una época precisos; desde esta perspectiva, tiene total pertinencia hablar de utopías medievales.

Una vez resuelto el anacronismo del término y afirmada la pertinencia del concepto, presentaré brevemente el tema en que se centrará este trabajo: el proyecto político-cultural de Alfonso X, el llamado el Rey Sabio. Este rey accede al trono en 1252 y hereda un territorio tres veces más amplio que el que heredara su padre, Fernando III. Sobre este extenso territorio, Alfonso X, impulsado por la difusión del derecho romano, de la recuperación de los saberes griegos, en particular, de Aristóteles, y por el movimiento enciclopedista europeo, va a emprender una serie de obras en las que se plasma su teoría del poder real. Estas abarcan campos tan

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «El legado historiográfico de Alfonso X (II): fuentes, influencias y lecturas» (PID2021-127417NB-I00).

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7031-0264>. E-mail: mlacomba@u-bordeaux-montaigne.fr.

¹ Así, el término *utopía* no figura, por ejemplo, «ni en el Tesoro de Covarrubias de 1611, ni en el Tesoro de las dos lenguas española y francesa de César Oudin, ni siquiera en la edición de 1675, ni tampoco en el Tesoro de las tres lenguas española, francesa e italiana, en la edición de 1671» (Redondo, 2015).



variados como la historia (*Estoria de España y General Estoria*), el derecho (el *Espéculo*, las *Partidas*, el *Setenario*), los milagros marianos (las *Cantigas de Santa María* escritas en galaico-portugués y acompañadas de notación musical), el saber natural (como el *Lapidario* y otras obras) y temas lúdicos (ajedrez, dados y tablas, con el *Libro de los juegos*).

Su manera de abordar el derecho y la historia en particular no pueden deslindarse de su voluntad de construir un nuevo modelo de sociedad, cuyo corazón y sentido radican en el poder, el saber y el deber del rey. Como indica el título del congreso que ha motivado este trabajo (*La sociedad ideal en los relatos utópicos españoles –Edad Media-Siglo de Oro– entre ficción y realidad*), se trataba de reflexionar sobre la tensión entre lo existente (la realidad) y lo proyectado (lo ideal), pero igualmente de considerar la capacidad de la ficción, del relato, para incidir en la transformación de la sociedad. Para los detractores del Rey Sabio, este se ocupó poco de gobierno y mucho de saberes sin relación con lo terreno, como afirmaba el padre Mariana, «quien sentenció el reinado de Alfonso X con aquella conocida frase: “*Dum coelum considerat observatque astra, Regnum amisit* [Mientras estudia el cielo y observa los astros, perdió el reino]” (González Jiménez, 2017: 5). Si bien esta valoración ya no se admite con esa misma crudeza, sí se suele considerar aún que por mucho que el proyecto alfonsí pudiera contemplar una reforma de la acción gubernativa, este quedó a fin de cuentas en nada. Cabe relacionar esta tensión entre libro y gobierno, entre ficción y acción con las dos acepciones que recoge el Diccionario de la Real Academia del término *utopía*: «Plan, proyecto, doctrina o sistema ideales que parecen de muy difícil realización / Representación imaginativa de una sociedad futura de características favorecedoras del bien humano».

A partir de estas definiciones y de lo anteriormente dicho, me propongo abordar aquí la cuestión del estatuto discursivo de las obras de Alfonso X, centrándome en la noción de libro, considerado como lugar y espacio utópicos, así como metonimia del poder, saber y deber del rey, teniendo en cuenta sus condiciones de posibilidad o de realización. Para ello, y para tratar de responder a la pregunta planteada en el título (¿Son los libros de Alfonso X obras utópicas?), dividiré este trabajo en tres partes. En la primera trataré de mostrar que el grado de orden y acabamiento de los códices alfonsíes permite considerarlos como obras cerradas y perfectas, que se constituyen y se construyen como lugar y espacio de la utopía, con el propósito explícito de incidir en la realidad. Me centraré en la segunda parte en los elementos que parecen desmentir ese carácter cerrado y perfecto del libro alfonsí, y que remiten a un plan utópico, en el sentido de un proyecto imposible de cumplir –no me estoy refiriendo a la acción de gobierno, sino a la propia escritura, es decir, a la realización misma del proyecto–. Para terminar, contemplando el libro ya no como objeto, sino como dispositivo o artefacto, propondré un desplazamiento de lo utópico del códice hacia el propio hacer alfonsí; esto permite, a mi modo de ver, resolver la tensión entre escritura y proyecto, así como la dicotomía clásica de los estudios alfonsíes entre éxito y fracaso, y tomar la medida del verdadero carácter utópico de la empresa del Rey Sabio.



1. LA UTOPIA ALFONSI CONSTRUCTORA DE ORDEN Y PLASMADA EN EL LIBRO

La utopía de Tomás Moro cobra existencia, al menos como objeto, en la imprenta de Dirk Martens, en Lovaina, en 1516. Alfonso X, para dejar constancia de su proyecto, manda elaborar una serie de manuscritos regios de rica factura². Estos se realizan en el *scriptorium* alfonsí y se conservan en la cámara regia: pueden por ello considerarse como obras finalizadas. En estos códices queda plasmado el proyecto de reforma política y social del Rey Sabio. Como indica Rodríguez de la Peña (2014-2015: 126): «... en el corpus textual alfonsí encontramos la que quizá sea la teorización de la Realeza sapiencial más acabada de la Europa medieval. Una teorización sistemática realizada en textos de índole jurídica e histórica, así como en prólogos de traducciones científicas». No me detendré aquí en desarrollar las características de dicha teorización, sino que las abordaré a través del valor que cobra el libro, como manifestación y encarnación de un pensamiento utópico-reformista.

Los códices alfonsíes son el resultado de un largo proceso cuya existencia misma se explicita tanto a través del texto como de la imagen. El libro, el códice de rica factura, resulta, pues, el culmen de una extensa sucesión de fases compositivas que necesitaron la intervención de «trasladadores», para traducir al castellano los textos de las fuentes; «ayuntadores», que compilaron y armonizaron los relatos de las fuentes; «capituladores», cuya tarea fue organizar el relato; «enmendadores», a cargo de la revisión del texto (Martin, 1997). A estas tareas intelectuales hay que añadir el trabajo de escribas, iluminadores, miniaturistas, encargados de la confección material del códice. Cabe destacar que la existencia del libro queda literalmente plasmada en los propios prólogos, a través de recursos tales como la deixis³. El sintagma nominal constituido por el adjetivo demostrativo «este» y el sustantivo «libro», como resultado y materialización, se repite en efecto en todos los prólogos alfonsíes⁴. Otro potente elemento déictico y actualizador lo constituyen los marcadores de la presencia, la voluntad y la actuación del rey. Este hacer, este quehacer, es lo que va dando forma y existencia al libro y permite pasar de la voluntad regia —su aspiración al bien, a través del saber— a su manifestación concreta y presente. En los prólogos

² Los códices del *scriptorium* regio que cuentan con prólogo y miniaturas son el *Lapidario* (Escorial, Ms.h.I.15), el *Libro de las Formas e Imágenes* (Escorial, Ms.h.I.16), las *Cantigas de Santa María* (Código rico: Escorial T.I.1. y Florencia, Biblioteca Nacional, Ms.B.R.20; Código princeps o de los músicos, Escorial, b.1.2.), la *Primera Partida* (Londres, British Library, add. Ms.20.787), el *Libro de los Juegos de Ajedrez, Dados y Tablas* (Escorial, Ms. T16.), la primera parte de la *Estoria de España* (Escorial, Ms.Y.1.2) y la cuarta parte de la *General Estoria* (Roma, Bibl. Vaticana, Urb. lat. 539). A estos habría que añadir la primera parte de *General Estoria* (Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 816), que carece sin embargo de miniaturas y se encuentra incompleto.

³ Para un análisis de la función y la tipología de los prólogos, véase el trabajo fundamental de Cano Aguilar.

⁴ Por dar tan solo algunos ejemplos, en la *Estoria de España* se dice «conpusiemos este libro» y puede leerse en el prólogo del *Libro conplido en los Iudizios de las Estrellas*: «E este libro es dicho por su nombre el Libro conplido en los iudizios de las estrellas [...] E este libro es partido en VIII libros».



de los textos dedicados al saber natural, la misión del rey se narra en tercera persona, subrayando su necesario papel en la recuperación y difusión de saberes considerados como tesoros escondidos⁵. Así, en el prólogo del *Lapidario*, presentado como una traducción de una obra en árabe (originalmente en caldeo), se otorga un rol central a Alfonso (Lacomba, 2007). Se narra que es él quien encuentra el manuscrito, él quien lo da a leer a sus sabios y él quien, con una clara intencionalidad didáctica, lo hace traducir al castellano: «mandogelo trasladar de arauigo en linguaie castellano por que los omnes lo entendiessen meior et se sopiessen del mas aprouechar». En las obras dedicadas al saber natural, se subraya en efecto el papel activo del rey en la búsqueda y la difusión del saber, en particular a través del vocabulario del esfuerzo: «se esforço de alumbrar et de abuiar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mando regnar en la tierra» (*Libro de las Cruces*). Un esfuerzo que debe por supuesto relacionarse, como precisa Gómez Redondo (1998, vol. 1: 601), con la voluntad de establecer una continuidad entre los sabios de la Antigüedad y Alfonso (Aristóteles en el *Lapidario* o el rey Salomón en el *Libro de las Cruces*): «... integra su voluntad de autoría en esa cadena de transmisión del saber, [...] recoge un conocimiento que yace, atesorado, en libros que es necesario buscar»⁶.

Si bien los prólogos de la *Estoria de España* y de la *General estoria* no explotan de manera explícita el tópico del saber como tesoro escondido, asumen sin embargo los mismos presupuestos y consecuencias: el objetivo es la búsqueda y la difusión de saber⁷. Así, estas obras afirman tanto el papel activo del rey («mandamos ayuntar quantos libros pudimos auer de istorias en que alguna cosa contassen de los fechos dEspanna [...] et comosiemos este libro [...] porque fuesse sabudo el comienço de los espannoles», *Estoria de España*) como la preeminencia del saber («Natural cosa es de cobdiciar los omnes saber los fechos que acahescen en todos los tiempos tan bien enel tiempo que es passado. como en aquel en que estan como enel otro que ha de uenir. [...]», *General estoria*)⁸. Como observa Fernández-Ordóñez (2000), el rey aparece directamente implicado en la realización de estas obras.

Ahora bien, además de afirmar textualmente la presencia y la realidad tanto del libro como de la acción regia que lo han hecho existir, muchas de las obras alfonsíes (sobre todo las realizadas en la última década de su reinado) cuentan además con miniaturas en las que están representados tanto el libro como su autor, el rey.

⁵ El tópico de la asimilación del saber no difundido y un tesoro escondido, muy difundido en toda la Edad Media, procede probablemente del Eclesiastés xx, 30 («Sabiduría oculta y tesoro escondido, ¿a quién le sirven de algo?»).

⁶ Sobre las estrategias desplegadas en los prólogos de las obras científicas, véase Lacomba (2007 y 2010).

⁷ La idea del saber considerado como algo deseable forma parte del pensamiento alfonsí y puede encontrarse expresada en otras obras alfonsíes como *Las Partidas* o el prólogo de *Calila e Dimna*, lo que subraya la coherencia del proyecto, como demuestra Fournès (2001).

⁸ Sin embargo, el criterio de la utilización de la primera o tercera persona para designar a Alfonso X en los prólogos no es el único que debe tenerse en cuenta para comprender las estrategias de legitimación que operan en estos paratextos, véase Rochwert-Zuili (2012) y Lacomba (2009 y 2011).



Así, como explica Haro Cortés (2016: 137), el primer folio del *Libro de las formas e imágenes* ofrece una miniatura en el que aparece el

... monarca con el códice en la mano y asistido por sus colaboradores señala claramente, con el dedo índice inhiesto, una página del libro [...] La miniatura ilustra las propias palabras del rey: es esa tabla general, sumario de las materias reunidas y síntesis desglosada del contenido, lo que está mostrando Alfonso X en el ejemplar abierto que sostiene y que, en definitiva, más allá de la acción concreta, alude y representa su labor de patronazgo compilador de los saberes de la ciencia...

Es decir, que la imagen dice lo mismo que el texto: «Por que este nuestro libro sea más paladino y se pueda mejor entender y sepan los que leyeren más aína las obras que en él son pora ayudarse d'ellas [...] pusiemos aquí en el comienço d'este libro sus partes y las obras de cada parte» (f. 1r). La miniatura no tiene solo un propósito ilustrativo, sino que, al igual que los deícticos o los verbos que explicitan la acción del rey, hace efectivas las palabras de los prólogos. Asimismo, cabe considerar que en las miniaturas de los prólogos de las obras científicas se pone en escena el «primer eslabón de la representación de *rex scribens* de Alfonso X» (Haro Cortés, 2016: 138).

Tras haber analizado los fundamentos que hacen de los manuscritos regios un producto acabado —resultado de un proceso de composición tanto intelectual como material y plasmación de un programa de reformas que culminan en «este libro»—, paso ahora a considerar los elementos que parecen sugerir que la empresa alfonsí no quedó sino en un proyecto.

2. LA PUESTA POR ESCRITO DEL PROYECTO ALFONSÍ, ¿UNA META INALCANZABLE?

Lo primero que hay que señalar es que no todas las obras redactadas se conservan en manuscritos regios, lo cual sugiere que probablemente no llegaron al estadio final del proceso de escritura, cuya última etapa era la ilustración. Por otra parte, a pesar de conservarse parcialmente en manuscritos regios, algunas de estas obras no pueden considerarse acabadas, por no haberse cubierto la totalidad del conjunto proyectado. Tal vez el caso más paradigmático en este sentido sea el de *Las Partidas*: «Entre las obras jurídicas promovidas por Alfonso X, las *Siete Partidas* es la más enigmática y compleja de todas, al no haberse conservado ningún códice completo que proceda directamente del escritorio real alfonsí [...]» (Sanz Martín, 2020: 1)⁹.

⁹ Sobre este mismo aspecto incide Panateri (2017: 44): «... ni siquiera podemos estar seguros de la propia existencia en tiempos de Alfonso de un texto denominado *Las Siete Partidas*». Este mismo autor (2018) apunta la existencia de al menos tres redacciones de las *Partidas* en vida de Alfonso X. Por otra parte, tanto el *Espéculo*, precedente de las *Partidas*, como el *Setenario*, última revisión del proyecto jurídico alfonsí, quedaron también inconclusos.

En cuanto a las obras historiográficas, tanto la *Estoria de España* como la *General estoria* se conservan de manera incompleta por no haberse llevado a su término el proyecto inicial, que debía alcanzar hasta la época del propio Rey Sabio. Si la *Estoria de España* se llegó a redactar hasta el reino de Alfonso VIII en la versión primitiva y al de Fernando II en la versión crítica, en el caso de la *General estoria*, a pesar de la extensión de las partes redactadas, resulta aún más patente su inconclusión, pues esta obra «... solamente se redactó hasta el nacimiento de la Virgen, que ocupa en la edición moderna 7 mil páginas» (Almeida, 2018: 9)¹⁰.

Resulta por lo tanto necesario detenerse sobre esta aparente contradicción: si el libro se contempla como la meta final, si el libro, en su materialidad, es metonimia del proyecto mismo, ¿cómo se explica entonces que no se plasmaran por escrito y de forma acabada todas las realizaciones alfonsíes? Cabe preguntarse qué sentido corresponde otorgarle a este fenómeno de inconclusión del que adolece la obra alfonsí y considerarla acaso como una mera utopía, en el sentido de algo difícil o casi imposible de realizar. Dos elementos parecerían llevarnos a dar una respuesta afirmativa a estos interrogantes. El primero de ellos es el propio carácter enciclopédico y exhaustivo del ambicioso proyecto alfonsí y el segundo, el proceso de revisión constante al que se someten las obras.

En lo que respecta al enciclopedismo y al afán de exhaustividad, quedan claramente puestos de manifiesto tanto por la variedad de los ámbitos del saber abordados como por la ingente cantidad de fuentes manejadas, especialmente en lo que a las obras históricas y jurídicas se refiere. Por otra parte, hay que señalar que si el conjunto de la empresa tiene carácter enciclopédico (pues se abordan casi todos los campos del saber), también lo tienen cada una de las obras por separado. Así, en el caso de las *Partidas*, estas abordan temas tanto jurídicos como morales y teológicos, mientras que el *Lapidario* trata de las virtudes de las piedras, pero relacionándolas con la astrología y su eficacia en relación con las acciones de los hombres, es decir, con el bien hacer. Según indica Catalán (1992: 144), «el concepto enciclopédico con que fue planeada la *Estoria de España* [...] exigía aprovechar toda la información contenida en todas las fuentes disponibles»¹¹. Por dar tan solo un ejemplo, entre las fuentes de las *Partidas* se encuentran textos de naturaleza jurídica (como el *Corpus Iuris Civilis*, obras de romanistas, textos de derecho canónico como las decretales de Gregorio IX y la obra de san Raimundo de Peñafort, fueros castellanos), así como obras de Aristóteles, Séneca y Boecio o la Biblia y textos de los padres de la Iglesia, de Isidoro de Sevilla o Tomás de Aquino. Pero la voluntad de exhaustividad no se limita a los campos explorados ni a las fuentes integradas, sino a la intención de tratar la materia de forma absoluta y pormenorizada, de contarlo todo y de forma ordenada. Como correlato a la voluntad de exhaustividad, los textos se estructuran, se organizan y se encadenan cuidadosa y rigurosamente –temáticamente en las

¹⁰ Sobre la extensión de las dos versiones alfonsíes de la *Estoria de España*, véase Fernández-Ordóñez (1993).

¹¹ Martín (2000: 16-18) también subraya este carácter exhaustivo de la historiografía alfonsí.



obras jurídicas, cronológicamente en las obras históricas—. Las *Partidas* se dividen en partes, las partes se dividen en títulos y los títulos en leyes; la *Estoria de España* se somete a la división en capítulos por años de señorío¹². Como explica Fernández-Ordóñez (1993-1994: 113), el «... protagonismo estructural concedido al año del señorío contrasta con la función meramente sincronizadora de otros cómputos e importa destacar que no es una herencia de la fuente, sino fruto de una meditada concepción de la *Estoria*». Así pues, una vez reunidas las fuentes, de la manera más exhaustiva posible, estas se ensamblan en una nueva materia, que se subordina y sujeta a una nueva topología. Este sometimiento de las leyes y de los relatos a una férrea retícula supone un reto más a la hora de finalizar cada una de las obras. Incluso puede provocar, para retomar una expresión de Funes (1997: 56), un «colapso de la cohesión textual»; este autor (1997: 60) considera en efecto, refiriéndose a la *Estoria de España*, que por momentos llega a producirse un choque entre los dos principios que rigen la obra alfonsí, es decir, la relevancia y la exhaustividad. Este choque es lo que parece explicar el recurso de la *General Estoria* a las «estorias unadas»:

... la intencionalidad didáctica que define la historia universal produce en ocasiones un modo de composición basado, no en la cronología, sino en el principio de narración por natura es decir, desde el comienzo de los hechos hasta su final. Gracias al encadenamiento de los hechos por causa-efecto, la historia es fuente de enseñanza. [...] Este proceder origina las llamadas estorias unadas, es decir, el relato de los hechos relacionados con un personaje o con un acontecimiento de la historia que por su importancia merece una narración única y lineal independientemente de su ubicación cronológica (Salvo, 2014: 47).

El fenómeno de revisión constante opera en el mismo sentido que la aspiración a la exhaustividad ordenada, es decir, como posible freno a la finalización de las obras alfonsíes. Es este un aspecto que destaca claramente entre las características de las obras del Rey Sabio. Refiriéndose a los textos jurídicos, Fernández-Ordóñez (2001: 66) afirma que «constituyen un caso paradigmático de cómo Alfonso fue poniendo al día sus textos según avanzaba su reinado y cambiaban las circunstancias a las que tuvo que enfrentarse». Subraya este mismo aspecto Haro Cortés (2016: 133), quien evoca «la continua revisión y reelaboración de sus obras y que responde tanto a su talante perfeccionista y enciclopédico, como, a mi entender, en mayor medida, a la propia trayectoria, conflictos y crisis que jalonaron su reinado». Este proceso de revisión constante afecta a todos los campos de la producción alfonsí.

En lo que respecta al saber natural, si el primer *Lapidario* se traduce y queda redactado hacia 1250, hay que señalar que este se reorganiza al compendiarse los

¹² La división en partes de la *General Estoria* sigue el orden bíblico: la primera parte comprende de la Creación a Abraham, la segunda de Abraham a David, la tercera aborda el reino de David y el cautiverio judío en Babilonia, la cuarta se centra en este cautiverio, la quinta llega hasta el nacimiento de Cristo. La sexta (o sexta y séptima, no existe certeza sobre el número proyectado), de la que solo se conserva un borrador de veinte folios, debía comenzar con el nacimiento de Cristo y llegar hasta Alfonso X.



cuatro lapidarios, entre 1276 y 1279. Es entonces cuando se realiza el código regio¹³. Haro Cortés (2016: 137) considera que esta revisión y la realización del ejemplar del *Libro de las formas e imágenes* comienzan a partir de 1275 y es «... fruto de la intensa labor de compilación y revisión que el *scriptorium* alfonsí emprendió una vez frustrado el sueño del imperio», subrayando, pues, la relación entre las vicisitudes del reinado y las estrategias de escritura. En el campo del derecho, a pesar de que aún hoy en día resulta polémica tanto la datación de las diferentes obras jurídicas alfonsíes (*Fuero Real*, *Espéculo*, *Partidas* y *Setenario*) como su grado de finalización y el orden en que se producen, no cabe sin embargo ninguna duda de que existe una estrecha relación entre ellas, pudiendo considerarse todas como revisiones de un único proyecto cuyo objetivo era realizar un único y definitivo texto de leyes para todos y para siempre (Panateri, 2019). Dentro del proceso de escritura de las *Partidas*, también cabe señalar al menos dos versiones de dicha obra, una primera conocida como legalista, una segunda como sapiencial, que presentan diferentes estrategias para lograr un mismo objetivo, aunar derechos dispares en un único texto (Panateri, 2021). Las obras históricas también se reescribieron, e igualmente por razones políticas. Así, la *Versión Crítica*, la última versión de la *Estoria de España*, constituye en palabras de Fernández Ordóñez (2000: 49) «... una radicalización del pensamiento político alfonsí acaecida probablemente como consecuencia de la situación dramática de deposición y de aislamiento que produjo en abril de 1282 la rebelión contra su gobierno de todos los estamentos de su reino aliados con su infante heredero Sancho»¹⁴. En cuanto a la escritura de la *General Estoria*, su inicio mismo se relaciona con la cronología de lo que se conoce como «fecho del imperio», es decir, las pretensiones de Alfonso X a ocupar el trono imperial (Rico, 1984: 39-40). El proceso de revisión constante alcanza también a las *Cantigas*, proyecto que comienza a gestarse a inicios de su reinado y que se plasmó en varias fases y cuatro manuscritos regios¹⁵.

Las obras de todos los ámbitos fueron por lo tanto sometidas a un proceso de reescritura y revisión en función de nuevos contextos y nuevas estrategias. Resulta, pues, difícil considerar que una obra se dé por cerrada si se producen continuas adaptaciones al contexto político. Esta flexibilidad o proceso de reescritura constante sería, pues, contraria a una concepción del libro, del código, como manifestación y materialización de un programa de reforma y vendría, por el contrario, a acentuar el carácter utópico, en el sentido de irrealizable, de la empresa alfonsí. En base a estas dos características contradictorias (aspirar a la exhaustividad ordenada

¹³ Sobre el proceso de revisión de las obras de saber natural, véase Martín (2002) y García Avilés (2010).

¹⁴ En esta redefinición de la autoridad regia juega un gran papel la pareja política formada por el Cid y el monarca (véase Lacomba, 2009: 139-158).

¹⁵ Se conservan el Código de Toledo, el Código Rico, el Código de Florencia y el Código de los Músicos. Sobre las etapas de confección y los manuscritos, véase Haro (2016: 142-143). Según Fernández (2011: 78), el Código de los Músicos (fechado entre 1282 y 1284) estaría «vinculado al proyecto de la Capilla Real hispalense», mientras que los códigos anteriores eran para uso personal del rey y de miembros de la Corte.



y someterse a un continuo proceso de revisión con el objetivo de alcanzar mejor su meta), podría así considerarse que la empresa alfonsí, por sus propias características y ambiciones, resultó intrínsecamente irrealizable.

3. DEL LIBRO AL HACEDOR

Retomando lo dicho hasta ahora, cabe afirmar por una parte que la existencia de los códices regios alfonsíes puede considerarse como la plasmación acabada de un proyecto de utopía, de transformación de la sociedad. Sin embargo, por otra parte, las características propias de infinitud de la empresa del Rey Sabio, su voluntad de exhaustividad —estructurándolo y explicándolo todo—, constituyen insalvables obstáculos para ese acabamiento. Para resolver esta aparente contradicción es indispensable considerar ahora el libro ya no como objeto, sino como metonimia del poder regio, cuya misión es generar, de manera continua e infinita, la transformación de la sociedad. Para ello, es necesario en primer lugar tener en cuenta las miniaturas de códices regios donde aparece el libro en manos del rey, pero ya no como objeto y realización acabados, sino como elemento de la puesta en escena del proceso compositivo¹⁶. Es lo que se observa en *El Libro de los juegos*, terminado en Sevilla en 1283, en cuyas miniaturas se produce una correspondencia entre la imagen y lo que enuncia el propio Alfonso X en los prólogos; en las frases «queremos agora aquí contar de los juegos de los dados» (f. 65r) o «queremos agora aquí hablar de las tablas» (f. 72r), ese *ahora* «fusiona el presente textual e icónico» (Haro Cortés, 2016: 149). Estamos, pues, aquí ante un fenómeno de actualización constante, en el que el rey enunciador aún voluntad, palabra y acción¹⁷. Los prólogos, que sientan estos tres elementos como base o fundamento, pueden considerarse no solo como piezas liminares, sino como auténticas declaraciones de principios. La propia obra alfonsí especifica de manera explícita la importancia de estos paratextos: «... esta palabra sola, prologo, tanto quiere dezir commo el primero sermon del libro con la primera razon puesta delante de toda la materia de lo al que y ha a hablar el sabio, e por do se entienda todo lo que viene después» (*General Estoria, Segunda Parte*: 207^a). Existe, pues, la conciencia y la voluntad desde la instancia productora del discurso de la importancia del marco enunciativo, así como de la necesidad de que la palabra sea clara y eficaz.

Ahora bien, la idea de principio, no solo como comienzo del texto, sino como concepto, es determinante en la obra alfonsí y su importancia se observa también a nivel macroestructural. Harto conocido es el recurso a los acrósticos, que establecen una metonimia entre el rey y el libro. Así, la inicial de cada partida forma el nombre

¹⁶ Sobre estas miniaturas, véase el excelente análisis de Haro Cortés (2016: 149-151).

¹⁷ Sin duda, cabe relacionar estas potencias con los verbos *poder*, *saber* y *querer*, que van asociados a la trinidad y configuran, en el caso de Alfonso X, un planteamiento en el que, como indican Bautista y Salvo (2023: 12), «el saber tiene una posición central entre el poder y el querer, entre la autoridad y la acción».

Alfonso, y en el *Setenario* «... la fórmula bíblica “Alfa et O” [...] ocupa la totalidad de la ley I. El “Alfa et O”, en su forma latinizada, corresponde a las iniciales de los nombres Alfonso y Fernando...» (Puigdemgolas, 2022: 90). Estamos ante un rey que se forja a sí mismo como causa eficiente de toda acción política, como continente y origen de ella, y por ende como iniciador de una nueva era. Esta nueva era cobra existencia explícita a través de la realización de las tablas astronómicas que se redactan entre 1263-1272 para permitir establecer la posición de los planetas, conjunciones astrales, cuestiones relativas a la navegación, etc. Estas tablas establecen en efecto un nuevo punto de partida, el principio de una nueva era, la llamada «era alfonsí», que comienza el mediodía anterior al 1 de enero de 1252, año en que Alfonso X accede al trono. Como indica Fernández (2005: 35), «El capítulo primero de esta obra explica de forma detallada la existencia de diferentes “eras” a lo largo de la historia y por qué es necesario definir una nueva que identifique su trabajo y que contribuya a su perpetuación en la memoria histórica». El texto destaca el aspecto crucial de la noción de comienzo, asociada a la importancia de un acontecimiento clave: «Todas las heras que son magníficas en las naciones e usadas antiguas y nuevas son comenzadas de algun acaezçimiento que acontecio e preciose la iente de aquella nacion del tal aconteçimiento. y llamole comienzo de sus años y hasese cuenta del tal acaezçimiento porque dure la nombradia de aquel acaezçimiento y no se olvide por luengos tiempos»¹⁸.

El acontecimiento que marca el inicio de esta nueva era es la figura del Rey Sabio, investida de una nueva prerrogativa, la autoría, entendida como misión de transformar la sociedad para que esta sea conforme un orden, que no puede ser el orden divino sino corresponder a él. Esto es particularmente patente en el prólogo del *Espéculo* (cuyos presupuestos se retoman en la primera versión, legalista, de *Las Partidas*). Se expresa claramente en esta obra que la acción del rey tiene como propósito corregir una situación nociva («... muchos males e muchas contiendas e muchos daños en las tierras...»), que proviene de la diversidad de voluntades y de leyes («... las voluntades e los entendimientos de los omnes son departidos en muchas guisas...»)¹⁹. Ante esta situación, y para «tener e guardar sus pueblos en paz e en justicia e en derecho», el rey «entendiendo e veyendo los males» que ocasionan daños a sus reinos, se ve impelido a actuar y hace «este libro». Ahora bien, hay que contemplar la realización de la obra no solo como un medio de solucionar una situación no ajustada a derecho, o como un fin en sí mismo, sino también y sobre todo como una acción orientada hacia el futuro y potencialmente renovable:

... mandamos a todos los que de nuestro linage venieren e aquellos que lo nuestro heredaren so pena de maldeçion que lo guarden e lo fagan guardar onradamente e poderosamente, e si ellos contra él venieren sean maldichos de Dios Nuestro Sennor, e qualquier otro que contra él venga por tolerle o quebrantarle o minguarle peche diez mill maravedies al rey e este fuero sea estable para sienpre. Pero si en

¹⁸ *Libro de las Tablas Alfonsies* (2003: 20-21), cita tomada de Fernández (2005: 39: nota 20).

¹⁹ Esta cita, y todas las de este párrafo, proceden del prólogo del *Espéculo*.



este fuero fallaren que alguna cosa ayan y de hemendar o de enderesçar que sea servicio de Dios o de Santa María e a onra del rey e a pro de los pueblos, que el rey lo pueda hemendar e enderesçar con consejo de su corte.

Alfonso X siente la necesidad de que sus descendientes, por un lado, acaten y respeten el libro escrito, y por otro, lo enmienden si fuera necesario. Lo que se está afirmando es la potestad –a la vez que misión– del rey para reformar y modelar la sociedad, en base a derecho. El principio que se consagra es el de un rey autor y creador.

Es lo que se expresa en la *General Estoria* (primera parte), en el capítulo sobre el Éxodo, donde se precisa el sentido de la escritura divina de las tablas de la ley: «... avedes oído en el començamiento d'este capítulo cómo dixo nuestro Señor que Él las escriviríe, e aquí dize en el xxiiii capítulo del Éxodo que las mandó escrivir a Moisés...». En este mismo fragmento se establece una comparación explícita entre la autoría de Dios y el rey:

... podemos entender e dezir que compuso nuestro Señor las razones de los mandados, e que ovo el auctoridad e el nombre dend por que las mandó escrivir, mas que las escrivió Moisés, assí como dixiemos nós muchas vezes: «el rey faze un libro», non porquel' él escrive con sus manos, mas porque compone las razones d'él, e las emienda e enderesça e muestra la manera de como se deven fazer; e desí escrívelas qui él manda pero dezimos por esta razón que el rey faze el libro. Otrossí quando dezimos: «el rey faze un palacio» o alguna obra, non es dicho porque lo él fiziesse con sus manos, mas porquel' mandó fazer e dio las cosas que fueron mester pora ello; e qui esto cumple, aquél á nombre que faze la obra, e nós así veo que usamos de lo dezir²⁰.

Es, pues, el «fazer» del rey, eternamente renovado a través de la continuidad de su linaje y de sus escritos, lo que pretende instaurar el proyecto alfonsí, como lo indican también las miniaturas de apertura en las que el monarca ofrece una «... formulación icónica prototípica e ideal de la majestad regia y de su *potestas*, encumbrando el saber, simbolizado por el libro, a la categoría de *regalia*» (Haro Cortés, 2016: 152).

4. CONCLUSIONES

Para concluir, y tratar por ende de responder a la pregunta planteada en el título, es necesario señalar en primer lugar que no cabe asegurar que los códices alfonsíes, aun los más acabados y suntuosos, sean obras cerradas. Como se ha indicado, su contenido se encuentra sometido a una serie de tensiones que son contrarias a la conclusión de los textos: procesos de revisión y reelaboración, afán de exhaustividad, proyección en potencia de su capacidad regia de renovación y perduración.

²⁰ Esta cita y la anterior proceden de *General Estoria I* [Éxodo, Libro xvi], cap. XIII.

Así pues, si el carácter utópico del proyecto alfonsí no reside en el aspecto reformista de las obras (puesto que el proyecto queda inacabado), tampoco cabe considerarse como un defecto o una imperfección la inconclusión o continua revisión de muchas de ellas. La utopía alfonsí consistiría más bien en la afirmación de un proyecto político, de marcado carácter aristotélico-averroísta, en el que la figura regia se convierte en la –única– causa eficiente de la acción en su reino. Teniendo en cuenta que «la creación, para Averroes, es un proceso eterno, i. e., que existe desde siempre, en el que Dios es causa eficiente y formal del mundo de manera directa» (Herráiz Oliva, 2017: 59), el acto de crear consiste en pasar de la potencia al acto. Esa es la potencialidad –la utopía– que pretende alcanzar el proyecto alfonsí. De ahí la aparente contradicción observada entre lo finito y lo infinito, lo relevante y lo exhaustivo: el carácter utópico no reside en el libro en sí, sino en el proceso que lleva a la construcción de la figura del poder regio como origen del orden, no solo como plasmación, realización y contenido, sino como principio creador, impulso y continente.

RECIBIDO: 08-05-2023; ACEPTADO: 27-06-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X, el Sabio (1957-1962): *General Estoria, Segunda parte*, García Solalinde A., Kasten Ll. A. y Oelschläger, V.R.B. (eds.), CSIC, Madrid, vol. 2: 1957-1961, 2.
- ALFONSO X, el Sabio (1961): *Libro de las cruces*, ed/ Loyd A. Kasten y Lawrence B. Kiddle, CSIC (Instituto Miguel de Cervantes), Madrid-Madison.
- ALFONSO X, el Sabio (1981): *Lapidario (según el manuscrito escurialense H I 15)*, ed. S. Rodríguez Montalvo, Gredos, Madrid.
- ALFONSO X, el Sabio (2000): *El Libro conplido en los Iudizios de las Estrellas*, ed. G. Hilty y L.M. Vicente García, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza.
- ALFONSO X, el Sabio (2003): *The Alfonsine Tables of Toledo*, ed. J. Chabás y B. Goldstein, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- ALMEIDA CABREJAS, B. (2018): «La materialidad de la historiografía alfonsí: desde el cuaderno de trabajo al códice regio (y más allá)», *Bibliographica*, 1.6: 8-24.
- ALVIRA CABRER, M. y DÍAZ IBÁÑEZ, J. (coord.) (2011): *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval*, Sílex, Madrid.
- BAUTISTA, F. y SALVO GARCÍA, I. (2023): «Introducción: El poder de la historiografía en el proyecto de Alfonso X», *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 45: 7-37.
- CANO AGUILAR, R. (1989): «Los prólogos alfonsíes», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 14-15: 79-90.
- CARRASCO MANCHADO, A.I. (2019): «El bien común en la sociedad medieval: entre el tópic, la utopía y el pragmatismo», Lafuente Gómez, M. y Villanueva Morte, C. (coord.), *Los agentes del Estado: poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*, Sílex, Madrid: 33-83.
- CATALÁN, D. (1992): *La Estoria de España de Alfonso X, creación y evolución*, Fundación Ramón Menéndez Pidal / Universidad Autónoma de Madrid (Fuentes cronísticas de la Historia de España v), Madrid.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, L. (2005): «Las tablas astronómicas de Alfonso X El Sabio», *Anales de Historia del Arte*, 15: 29-50.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, L. (2011): «“Este livro, com’ achei, fez á onr’e á loor da Virgen Santa María”. El proyecto de las *Cantigas de Santa María* en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones», Fernández Fernández, L. y Ruiz Souza, J.C. (coord.), *Alfonso X el Sabio, Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, Ms. T-I-1 Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Testimonio Editorial-Patrimonio Nacional, Madrid, vol. I: 45-78.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ I. (2000): «Variación en el modelo historiográfico alfonsí en el siglo XIII», Martín, G. (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Casa de Velázquez, Madrid: 41-74.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. (1992): *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Istmo, Madrid.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. (1993): *Versión crítica de la Estoria de España: Estudio y edición desde Pelayo hasta Ordoño II*, Fundación Menéndez Pidal/ Universidad Autónoma (Fuentes Cronísticas de la Historia de España, VI), Madrid.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. (1993-1994): «La historiografía alfonsí y post-alfonsí en sus textos. Nuevo panorama», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19: 101-132.



- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. (2000): «Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, 2000: 263-283.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, I. (2001): «El taller de las “Estorias”», Fernández-Ordóñez, I. (ed.), *Alfonso X el Sabio y las Crónicas de España*, Universidad de Valladolid-Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Valladolid: 60-82.
- FOURNÈS, Gh. (2001): «Le prologue comme pré-texte chez Alfonso X: Lapidaire, Calila e Dimna», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 24: 399-415.
- FUNES, L. (1997): *El modelo historiográfico alfonsí: una caracterización*, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, Londres.
- GARCÍA AVILÉS, A. (2010): «Imagen y ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media», *Anales de Historia del Arte*, n.º extra 1: 11-29.
- GÓMEZ REDONDO, F. (1998): *Historia de la prosa medieval castellana*, 3 vols., Cátedra, Madrid.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2017): «Alfonso X, emperador de España», *Revista del CEHGR*, 29: 3-10.
- HARO CORTÉS, M. (2016): «Semblanza iconográfica de la realeza sapiencial de Alfonso X: las miniaturas liminares de los códices regios», *Revista de Poética Medieval*, 30: 131-154.
- HERRÁIZ OLIVA, P. (2017): «La cuestión de *aeternitate mundi* en Averroes y los averroístas», *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 1: 51-71.
- LACOMBA, M. (2007): «Image du savoir, image du pouvoir dans le Lapidaire», *e-Spania*, 3.
- LACOMBA, M. (2009): «Estrategias y eficacia de los prólogos alfonsíes», Arredondo, M.S.. Civil, P. y Moner, P. (eds.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez 111), Madrid: 253-266.
- LACOMBA, M. (2009): *Au-delà du Cantar de Mio Cid. Les épigones de la geste cidienne à la fin du XIII siècle*, Casa de Velázquez (Bibliothèque de la Casa de Velázquez 43), Madrid.
- LACOMBA, M. (2010): «Réécriture et traduction dans le discours d'Alphonse X», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 33: 27-42.
- LACOMBA, M. (2011): «Les prologues scientifiques alphonsins et la symbolique du miroir», Canonica, E. y Fournès, G. (eds.), *Le miroir du prince: écriture, transmission et réception en Espagne (XIII-XV^e siècle)*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos: 113-128.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1981): «Por los caminos medievales hacia la utopía: “Libro de los Ejemplos”, n.º 6», Bellini, G. (coord.), *Aspetti e problemi delle letterature iberiche: studi offerti a Franco Meragalli*, Bulzoni Editore, Madrid: 209-218.
- MARTIN, G. (1997), «Compilation (Cinq procédures fondamentales)», *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 11: 107-121.
- MARTIN, G. (2000): «El modelo historiográfico alfonsí y sus antecedentes», Martin, G. (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, 68), Madrid: 9-40.
- MARTIN, G. (2002): «Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria», Rodríguez Llopes, M. (coord.), *Alfonso X y su época*, Carroggio, Murcia: 259-285.
- PANATERI, D. (2017): *El discurso del rey. El discurso jurídico alfonsí y sus implicancias políticas*, Dykinson, Madrid.



- PANATERI, D. (2019): «Tradiciones manuscritas, estabilización, promulgación, refundición y compilación en la historia del derecho medieval a partir del caso de *Las Siete Partidas*», *Temas medievales*, 27/2.
- PANATERI, D. (2021): «¿Qual deve ser el rey en sus palabras? Algunas precisiones sobre las *Siete Partidas* y su tradición manuscrita», *Las Siete Partidas del Rey Sabio. Una aproximación desde la filología digital y material*, Fradejas Rueda, J.M., Pichel, R. y Jerez Cabrero, E. (eds.), Iberoamericana Vervuert: Madrid: 45-57.
- PUIGDENGOLAS, J. (2022): «El *Setenario*: revisión del sapiencialismo alfonsí», *Conceptos, Savoir et pouvoir sous Alphonse X. Idéaux et réalités*, H. S. 1: 87-97.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2022): *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea].
- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de “utopía” y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y de principios del siglo XVII», *e-Spania*, 21.
- RICO, F. (1984): *Alfonso el Sabio y la General estoria. Tres lecciones*, Ariel, Barcelona.
- ROCHWERT-ZUILLI, P. (2012): «D’Alphonse X à Alphonse XI: l’affirmation du pouvoir dans les prologues des œuvres castillanes aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles», *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 35: 45-60.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M.A. (2014-2015): «“Rex excelsus qui scientiam diligit”: la dimensión sapiencial de la Realeza alfonsí», *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 9: 107-136.
- SALVO, I. (2014): «Ovidio y la compilación de la *General estoria*», *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 37/1: 45-61.



EL *LIBRO DE LOS PENSAMIENTOS VARIABLES* COMO EJEMPLO DE UTOPIA Y DISIDENCIA EN EL SIGLO XV*

Óscar Perea Rodríguez**
University of San Francisco

RESUMEN

El artículo analiza una curiosa obra titulada *Libro de los pensamientos variables*, mezcla de prosa y verso y compuesta entre 1488 y 1492, que se conserva en un solo manuscrito de la Biblioteca Nacional de España (MSS/6442). Tras resumirse su contenido y sus principales influencias literarias, se intenta identificar a su posible autor como el cortesano Pedro de Gracia Dei. Además, se interpreta la presencia en esta obra de algunos elementos que podrían ser considerados como antecedentes de la literatura utópica en el siglo xv, así como algunos matices de disidencia política dentro de los peligros de la censura literaria en la época de los Reyes Católicos.

PALABRAS CLAVE: *Libro de los pensamientos variables*, censura, utopía, disidencia, Pedro de Gracia Dei.

LIBRO DE LOS PENSAMIENTOS VARIABLES AS AN EXAMPLE OF MEDIEVAL UTOPIAN LITERATURE

ABSTRACT

This paper provides an analysis of an intriguing work entitled *Libro de los pensamientos variables*, a mixture of prose and verse written between 1488 and 1492, or perhaps a little later, around 1495. It is contained within a single manuscript, housed in the Biblioteca Nacional de España (MSS/6442). After a brief description of its content and its literary style, Pedro de Gracia Dei is pointed as the possible author hidden behind the anonymity of this book. Furthermore, the paper describes how some literary and artistic ingredients of the plot make this work worthy of being considered a sort of fifteenth-century antecedent of utopian literature. This is especially visible in some little nuances of political dissidence that have been bravely preserved, despite the risks of censorship and royal punishments endured by poets and writers during the reign of the Catholic Monarchs.

KEYWORDS: *Libro de los pensamientos variables*, censorship, utopia, dissent, Pedro de Gracia Dei.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.06>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 105-129; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

En su veterano trabajo publicado en 1991, el profesor DiCamillo (167-168) respondía con una negación a la pregunta de su título, invalidando por lo tanto la existencia de literatura «de oposición al fenómeno de creciente concentración de poder en manos de los monarcas, sobre todo en el reino de Castilla» (DiCamillo, 1991: 146). Su opinión era tan opuesta que le llevaba a afirmar lo contrario, llegando a calificar a la literatura como «la única actividad intelectual que se pone incondicionalmente al servicio de la centralización del poder» (DiCamillo, 1991: 146). Es más: llega a decir que, en el caso de que sí existieran algunas obras con un ingrediente de disensión, de protesta, o de mínima crítica a las autoridades, tales ejemplos tampoco representarían una reflexión antiautoritaria por sí mismos: «Las bien conocidas composiciones como la de *Mingo Revulgo*, *Coplas de la Panadera*, o la más ofensiva *Coplas del Provincial*, parecen ser obras de eruditos, ocasionadas por rivalidades de bandos y, por tanto, no son más que ataques personales entre los mismos detentores del poder» (DiCamillo, 1991: 168).

No hay duda de que la existencia de un dualismo maniqueo en la política castellana cuatrocentista, fomentada por la división profunda habida entre los partidarios del condestable Álvaro de Luna y los de los infantes Juan y Enrique de Aragón, es completamente inseparable de la evolución cultural y social del territorio (Suárez Fernández, 1991: 33-34), en especial durante el reinado de Juan II (1406-1454). Con el transcurrir del siguiente reinado, el de Enrique IV (1454-1474), todavía más recalctitrantes rivalidades dentro de la nobleza iban a encontrar acomodo en la propia familia regia, hasta el punto de provocar dos guerras civiles soterradas y fingidas, pero de tamañas persistencia y conflictividad que en ellas se utilizaron todas las armas que los combatientes tuvieron a su alcance (Val Valdivieso, 1975: 262-263), incluyendo las de tipo literario. Por este motivo, la habitual tríada de literatura polémica compuesta en estos dos reinados, las *Coplas de la Panadera* (ID 1945, SM2: *Panadera soldadera*), las *Coplas de Mingo Revulgo* (ID 2024, MN67: «Mingo Revulgo, Mingo») y las *Coplas del Provincial* (ID 4119, SM3: «El Provincial es llegado»), estaría conectada con estas luchas de bandos políticos, sin que, siguiendo con el razonamiento de DiCamillo, se pueda encontrar un verdadero espíritu de oposición al poder, de disidencia, o de soluciones neutras y utópicas a los males del reino. Téngase en cuenta que, por ejemplo, incluso el acontecimiento caballeresco por

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación LUSO: *Castilla y Portugal en la Baja Edad Media: contactos sociales, culturales y espirituales entre dos monarquías rivales*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2020-114722GB-I00) y dirigido por el Dr. César Olivera Serrano (CCHS-CSIC). Para localizar las fuentes mencionadas utilizo los identificadores de Charles Faulhaber *et al.* en la base de datos *PhiloBiblon*: <<http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/>>; (consultado 02/07/2023). Para poemas de cancionero, utilizo el identificador (ID) de Brian Dutton (1990-91), según el método diseñado por Tato y Perea Rodríguez (2011: 93-94).

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7223-7291>. E-mail: operearodriguez@usfca.edu.

autonomasia de la época, el *Paso honroso* sobre el río Órbigo mantenido por Suero de Quiñones, puede explicarse acudiendo a la pugna política entre los partidarios del condestable Álvaro de Luna y los de los infantes de Aragón (Riquer, 1967: 52-59).

No solo por la autorizada opinión del hispanista italiano afincado en Estados Unidos, sino también por la propia idiosincrasia de la literatura hispánica, lo más frecuente ha sido que se reconozca la existencia en ella de un «utopismo hispano rico y variado», si bien con un marco cronológico que desecha el siglo xv para establecerse «desde el siglo xvi hasta nuestros días» (Pro *et al.*, 2022: x). Es evidente que, en su mayor parte, el razonamiento se debe a que el bautismo de la literatura utópica tuvo lugar en 1516, cuando se imprimió por primera vez *Utopía*, de Tomás Moro (Redondo, 2015: 4-5). Hemos de considerar asimismo que las mayores influencias en la literatura española de la inmortal obra del humanista británico serían todavía muy posteriores a esa fecha, puesto que hubo que esperar a la tercera década del siglo xvi para que se llevase a cabo la primera traducción al castellano de la utopía moreana, a cargo de Vasco de Quiroga (Lillo Castañ, 2021: xi-xii).

Por lo tanto, entiendo que resulte complicado en términos académicos adjetivar como ‘utópica’ una obra escrita varias décadas atrás de aquella última fecha, puesto que el hispanismo ha ido construyendo este campo de investigación conforme a otros parámetros cronológicos (González, 2020: 38-39). Sin embargo, el énfasis puesto en equiparar la utopía literaria con la modernidad, en el sentido amplio de este concepto, a veces es un tanto forzado y basado en los habituales prejuicios que parte de la crítica sigue manteniendo alrededor de la Edad Media, como los analizados en profundidad por Heers (1995: 46-80).

Por lo tanto, es importante admitir que la creencia social en la existencia de una mejor vida terrenal, compatible con la recompensa eterna del paraíso celestial que prometía el dominante catolicismo religioso, estuvo muy presente a lo largo de toda la Edad Media, de ahí que se puedan encontrar elementos, si no abiertamente de disidencia, al menos de divergencia con el pensamiento mayoritario en muy diversos aspectos de la sociedad medieval (Sabaté, 2009: 11-16). Me refiero sobre todo a las ideas que emanan de los rebeldes movimientos milenaristas que ya fueron estudiados en profundidad por Cohn (1981: 35-59), y asimismo a algunos clásicos de la literatura hispánica de los siglos xiv y xv, como el *Libro de buen amor*, de Juan Ruiz, o las *Generaciones y semblanzas* de Pérez de Guzmán (Fernández Gallardo, 2002). Específicamente referidas a las andanzas noveladas del arcipreste de Hita, algunos críticos han argüido la existencia en ella de reflejos de la misma crisis del feudalismo que estaba ocurriendo en la misma época en que Juan Ruiz compuso sus versos en cuaderna vía (Rodríguez Puértolas, 1976: 100-102), si bien algunos autores han hecho observaciones a este polémico aserto (DiCamillo, 1991: 150).

A través de estas obras se deja ver con mayor claridad que el concepto de disidencia, asociado con la mejora empírica de las condiciones de vida del común, ya había llegado a tierras ibéricas, al menos bajo el matiz de reflexión intelectual, bastantes años antes de que se imprimiese en 1521 el primer texto utópico hispánico considerado como tal: el *Tractado de República con otras historias y antigüedades*, de fray Alonso de Castrillo, una obra ligada de forma consciente a la salvaguarda ideológica de algunos postulados políticos mantenidos por la coetánea rebelión comu-



nera (Castrillo, 2020: XI-XII). Mucho antes ya estuvieron las veleidades utópicas de Cristóbal Colón (Pastor, 2011: 30), compañeras de una expedición hacia el Nuevo Mundo tan impregnada de mesianismo espiritual como de ciertos impulsos filosófico-cristianos de mejora social (Milhou, 1983: 11-13).

En las siguientes páginas voy a analizar la que considero como prueba más evidente de que parejos ingredientes literarios y similares tópicos sociales y políticos de la utopía moreana se pueden encontrar en la literatura castellana del último tercio del Cuatrocientos. Me refiero al *Libro de los pensamientos variables*, perteneciente al género literario dialógico (Gómez, 1988: 27), y que se caracteriza por presentar «una conversación entre un rey y un rústico que desean encontrar una solución utópica para los problemas del reino» (Corral Sánchez, 2021: 74). Dos décadas después de mi primera aproximación al texto (Perea Rodríguez, 2002), creo que es el momento oportuno de volver a calibrar su valía literaria, y sobre todo concretar la presencia, o certificar la ausencia, de elementos utópicos y disidentes. De igual forma, intentaré demostrar que la crítica al poder de la monarquía que contiene este tratado debería ser considerada legítima y, lo que es más importante, original y general, sin que se pueda asociar su composición a ninguna bandería ni parcialidad política, conforme a los parámetros descritos por DiCamillo en su análisis.

1. MATERIALIDAD Y AUTORÍA DE LA OBRA

Tal como suele ser harto frecuente en la literatura medieval hispánica, el *Libro de los pensamientos variables* se ha transmitido en un solo códice (López Estrada, 1966: 50-51), albergado en la Biblioteca Nacional matritense con la signatura MSS/6642 (BETA manid 1426)¹, y que por desgracia se encuentra falto de al menos un folio en la parte central del mismo (Perea Rodríguez, 2002: 26), ausencia muy lamentable porque nos priva de conocer algunos pormenores importantes de la conversación entre los dos antagonistas.

El título de la obra, artificial más seguido por casi todos los que se han interesado por el contenido de este pequeño libro², le fue otorgado prácticamente a la par por los dos primeros eruditos que se interesaron por él: Bartolomé José Gallardo (1866, II: 124) y José Amador de los Ríos (VII: 371-372). Al primero le debemos la primicia sobre su existencia, mientras que en el segundo editó por primera vez el texto como apéndice de su magna obra (VII: 578-590). Ambos investigadores tomaron el título de los ‘pensamientos’ o ‘variables pensares’ descritos por el autor en las primeras líneas del tratado en prosa: «Como el primer movimiento de los pensamientos a ninguno sea obidiente, de tantas e tan diversas cosas, e tan

¹ Por falta de espacio, no entraré en los detalles codicológicos, para los cuales remito a la ficha de PhiloBiblon; a López Estrada (1988: 278); y a Perea Rodríguez (2002: 26).

² Excepto Gómez Sierra (2000: 12), que prefirió el título de *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano*. La información más actualizada respecto a la obra se encuentra en Gómez Redondo (2012: 538-543).



fuera de la común vida, es nuestro pensar salteado que no sé quién es aquel que en el número de los sesudos contar se pueda. Yo confieso muchas vezes averme reído de tan arrebatados e variables pensares quantos, sin mi querer, mi corazón pensó» (Perea Rodríguez, 2002: 80).

Este comienzo de la obra propiamente dicho es antecedido por ocho estrofas en versos octosílabos, a modo de prólogo inicial dedicado a la reina Isabel de Castilla. En él se pueden encontrar dos de los temas más típicos de estos introitos medievales (Montoya Martínez; Riquer, 1998: 22-26), como son el del sobrepujamiento y el de la falsa modestia, en el cual el autor llega a situarse de manera muy hábil «en la parte de los necios o locos para precaverse del juicio que pueda formar de él la reina» (López Estrada, 1988: 280).

Asimismo, el tratado se despide con otras tres coplas, conformando un total de once estrofas de diez versos octosílabos cada una, la conocida como quintilla doble o copla real, décima falsa o estancia real (Baehr, 1973: 264-265). Dentro de la amplia gama de combinaciones métricas de esta estrofa, las quintillas de nuestro texto presentan un esquema *abaabcdddc*, tal vez el de más frecuente uso en la poesía cancioneril de la época (Gómez Bravo, 1998: 569 y 599).

Los versos iniciales y finales se diseñaron a modo de encendidísimo elogio de la estirpe y la condición humana de la dedicataria (Gómez Redondo, 2012: 538), situándose en la misma línea temática de los panegíricos isabelinos del período (Magaña, 2017: 677), en especial por el uso del neogoticismo como herramienta política para hacer de la destinataria de esta obra la más alta cumbre de la monarquía Trastámara (Perea Rodríguez, 2022a: 23-26). La existencia de lírica cancioneril encomiástica como prólogo y epílogo del tratado, característica básica de buena parte de la literatura dedicada a los Reyes Católicos (Ladero Quesada, 1999: 349-350), es un factor que deberemos tener en cuenta a la hora de calibrar la cualidad de utopía, en especial lo relativo al hipotético nivel de disidencia que muestra el texto en su conjunto, en tanto que ha sido la razón más habitualmente esgrimida para negar cualquier otro propósito de esta obra que no sea el de la pura apología política a favor del autoritarismo de la monarquía (Gómez Redondo, 2012: 538-539). Como argumentaré más adelante, la versificación funciona aquí como una red de seguridad del autor, que decidió amortiguar con el tupido velo rítmico de la apología encomiástica aquel contenido mucho más problemático que iba a redactar en prosa.

Todavía debemos atribuir a Menéndez Pelayo (1962, I: 196) el inicio del interés por esta obrita, puesto que fue él quien quiso incluirla en el canon literario del siglo xv hispánico. Así, su consideración del «impropiamente llamado *Libro de los pensamientos variables*» como un «diálogo político-moral» se convirtió en un inesperado elogio de un autor –anónimo– en su opinión– que habría dedicado su pieza a la Reina Católica con una idea muy precisa:

Poner a sus ojos la opresión y servidumbre en que yacían los villanos y campesinos y excitar su celo justiciero contra los tiranos y robadores que habían estragado a Castilla en el infeliz reinado de Enrique IV [...]. Es notable el atrevimiento de las ideas de este diálogo, que llega hasta discutir, por boca del rústico, el fundamento del derecho de propiedad y predicar una especie de colectivismo anárquico (Menéndez Pelayo, 1962, I: 196-197).



El gran erudito santanderino reconoció de inmediato la importancia de este pequeño tratado en la producción literaria de la época, a pesar de mostrar su disconformidad con el título. Se trata de una solución *sui generis*, como tantas otras, para una obra que carecía de él. Pero no comparto tales reticencias; antes al contrario, los ‘variables pensamientos’ son a este opúsculo lo que ‘el buen amor’ es a la archifamosa narración de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Conuerdo completamente en que el adjetivo «variable» es

una clave para el entendimiento del libro. La obrita entera, a mi juicio, se encuentra bajo el signo de la variedad, de tal manera que el arrebato y la variación declaradas se integran en el contenido de la obra y se acusan en las formas literarias que le dan expresión. El propio autor, consciente de que la obra carece de la unidad deseable y también por voluntad de estilo, la menciona como ‘... escritura / que no sé cómo la llame’ (López Estrada, 1988: 278).

En lo que respecta a la fecha de composición, aquellos investigadores que han analizado los pormenores de la obra han propuesto un marco cronológico indeterminado pero muy similar, que comenzaría hacia 1485 (Dutton, 1990-91: II, VI) y finalizaría en 1492 (López Estrada, 1988: 278). Esta última fecha fue la mantenida por Amador de los Ríos (1865, VII: 371), sobre todo porque interpretó como una fórmula matemática cierto pasaje del texto en el que se describe al rey llegando al *locus amoenus* donde se iba a producir el insólito diálogo: «Él venía de muy ricos paños vestido, con diversas texeduras de mucho oro entremezcladas e la cabeça semejablemente de rica corona cubierta, con todo el otro ornato a esto conforme. Su gesto dava señal que aún no en los quarenta años fuesse la su edad llegada» (Perea Rodríguez, 2002: 47).

La descripción del monarca es muy realista y se encuentra muy alejada de la adulación y la glorificación virtuosa y moral que se leen en otras escenas literarias coetáneas, como por ejemplo la presentación del rey en el *Grisel y Mirabella* (Von der Walde Moheno, 1995: 419-420). Tal vez este inusual rasgo literario fuera lo que animó la interpretación aritmética de Amador de los Ríos de la fecha de composición de la obrita: si estaba dedicada a la Reina Católica, era evidente que el monarca protagonista no podría ser otro sino su esposo, Fernando II de Aragón, nacido a la sazón en 1452 (Rus Rufino, 2016: 49). Para ayuda de su tesis, mencionaba los versos del prólogo donde el autor no quería «contar las hazañas / avidas en las Españas / ante la grandeza vuestra» (vv. 23-25); en su opinión, se trataba de una clara alusión a la conquista de Granada y, por lo tanto, uniendo ambos factores, la fecha de composición debería ser poco después de la citada toma en 1492, cuando el Rey Católico, en efecto, frisaba la cuarentena.

Sin embargo, en su edición de la *Consolatoria* de Juan Barba, Cátedra (1989: 16-17) cuestionó esta datación para sugerir que su redacción debió de tener lugar antes de 1488,

cuando hubo de interrumpirse la composición de la *Consolatoria de Castilla* y cuando, desde el punto de vista político, lo que hay es más que nada un proyecto en desarrollo, pero aún con grandes dificultades y una buena porción de malent-



didados. Y ello a pesar de la propaganda oficial. De esto último, por ejemplo, puede ser representativa una enigmática obrecilla publicada en tiempos por Amador de los Ríos con el título de *Libro de los pensamientos variables*, que se deja datar en fecha no lejana a nuestra *Consolatoria*, y en donde el tratamiento de la monarquía y de sus fines no es, desde luego, un dechado práctico robusto ni positivo en su integridad. Cuando se gestan estas obras se está afianzando el programa, febrilmente activado por algunos de los intelectuales del momento, como Diego de Valera, pero no seguido por todos.

Rodríguez Puértolas (1968: 51-53) aportó más elementos a considerar en la datación, sobre todo los referidos al impacto, en términos literarios, de la llegada de los Reyes Católicos al trono, aludiendo a buena parte de los criterios globales mencionados en la obra que analizamos:

En estos primeros momentos, todavía indecisos, algunos de los poetas citados, además de otros, dirigen a los nuevos reyes obras en las que, recordando males anteriores y presentes, aconsejan para que los monarcas no caigan en errores semejantes, como son los falsos consejeros y privados, nobles alborotadores, tiranía, injusticia [...]; en los primeros años de los Reyes Católicos comienza una nueva forma: la crítica acoge benévolamente el advenimiento de los nuevos monarcas, pero no es capaz de evitar la desconfianza y el recuerdo de los sucesos pasados, cuya secuela aún se percibe.

Dejando meridianamente claro que la obra hubo de componerse siempre antes de 1494, «cuando el reinado conjunto llegó a su mejor momento de equilibrio y realizaciones interiores» (Ladero Quesada, 1999: 472), en mi primera aproximación al *Libro* (Perea Rodríguez, 2002: 26-27) coincidía más con la opinión de Cátedra y Rodríguez Puértolas, es decir, acercar la fecha de redacción a la década de 1480, tal vez hacia la mitad de esta misma. Es verdad que su contenido casa bien con aquella época en la que, en efecto, el «proyecto político» de los Reyes Católicos aún no estaba completamente digerido por el resto de fuerzas vivas de la sociedad (Ladero Quesada, 1992: 80-81), especialmente la nobleza, pero también grupos sociales del escalafón estamental inferior, por lo que ese sentimiento general de recelo impregnaría también los textos literarios redactados en los primeros años de su reinado.

Hoy día, la verdad es que tiendo a pensar que el texto está más cerca de los años 1490 y 1492 que antes de 1488. La razón es muy sencilla: quienquiera que fuese su autor tomó una extraordinaria precaución para dulcificar el contenido de su obra añadiendo varios versos en alabanza a la reina tanto en el prólogo como en el epílogo. En la poesía cancioneril del siglo xv fue muy frecuente que sus autores dedicaran sus obras a Isabel I de Castilla, tanto en prosa como en verso (Gómez Moreno, 1999: 326-328), a veces buscando alguna forma de patrocinio, otras a modo de agradecimiento –del poeta o de otra persona representada por él– después de haber recibido algún tipo de beneficio (Perea Rodríguez, 2007: 1357). En este sentido, las precauciones podrían considerarse normales simplemente atendiendo a la más pura lógica humana, pues era esencial que la reina quedase «protegida de cualquier agresión verbal gracias a los versos panegíricos que endulzan el texto en el prólogo y el epílogo» (Gómez Moreno, 1999: 325).



Sin embargo, hay otra lectura igualmente factible de los versos panegíricos: que no fueran compuestos para proteger a la reina, sino más bien el anonimato de su autor. Quienquiera que fuese, estaba bien informado de los sucesos de la corte regia, especialmente de dos de ellos, separados por bastantes años, que, a modo de cruel casualidad, ocurrieron en el mismo escenario: la ciudad de Jerez de la Frontera. Me refiero, en primer lugar, al iracundo castigo de Fernando el Católico en 1474 a varios participantes en unos juegos de armas mediante los cuales los monarcas ibéricos quisieron honrar a los embajadores del rey de Nápoles, Ferrante, para anunciar el futuro enlace del monarca partenopeo con doña Juana, prima de Fernando II de Aragón. Sucedió que los caballeros que lucharon en la justa aún continuaban encendidos por las luchas de bandos que tuvieron lugar en la ciudad andaluza entre los partidarios del marqués de Cádiz, Rodrigo Ponce de León, y los del duque de Medinasidonia, Enrique de Guzmán (Abellán Pérez, 2006: 96-102). El cronista Alonso de Palencia (1975, III: 63) nos narra el episodio con todo detalle:

Mas aquel día, cuando se justaba en la plaza del arrabal ante los Reyes, los Grandes y los Embajadores, los partidarios de Ponce, dispuestos a armar contienda, hicieron que un hombre de la plebe insultase a un caballero principal del partido de los Guzmanes, acusándole de haber arrojado malamente la caña; contestó con dureza el ofendido; uno de los principales de la ciudad, conocido partidario del marqués, salió a la defensa del plebeyo, y al punto, sin respeto a la presencia del Rey, que miraba el juego desde un balcón, salieron a relucir las espadas. De repente treinta hombres, sin duda conjurados para salir a la pelea, se lanzan a la plaza y traban con las lanzas feroz combate, que los jueces no pudieron reprimir hasta que el Rey, montando a caballo, y lanza en mano, se metió entre los combatientes. Al punto todos los jerezanos leales allí presentes se arrojaron contra los perturbadores, y al grito de ¡Alto al Rey! lograron que, atemorizados, suspendieran la lucha y escapasen velozmente. [...] Ciego de ira, el Rey castigó a varios, así de los inocentes como de los culpados, a servir durante un año con cuatro lanzas pagadas a su costa en la guerra de Fuenterrabía.

Algunos años más tarde, entre 1489 y 1490, también en la misma villa jerezana, sucedió un incidente muchísimo más grave: la orden de ejecución por crimen de lesa majestad de tres regidores del concejo, acusados de haber compuesto y recitado en público un poema contra el gobierno de los Reyes Católicos (Ladero Quesada, 1968: 366), conocido hoy por el título de *Coplas del tabefe* (ID 0206, MN17-20 ff. 35r-36r: «Abre, abre las orejas»). A pesar de la evidente naturaleza satírica de sus versos (Elia, 1983: 141-142), en realidad es un lamento tan alegórico como relacionado con la literatura pastoril que recuerda mucho a las anteriormente mencionadas *Coplas de Mingo Revulgo* (Ferrer-Chivite, 1997: 153-154). Los autores parecen haberse atribuido, una vez más, ese componente de ‘voz del pueblo’ antes mencionado para expresar las dificultades económicas sufridas por los concejos andaluces como el jerezano para abastecer a las tropas castellanas, que en aquellos momentos se preparaban para el asalto final a la ciudad de Granada finalizado con éxito dos años más tarde. Pero antes de la feliz culminación de la empresa granadina hubo bastantes dudas sobre su viabilidad y, sobre todo, mucho sufrimiento del pueblo



llano para cumplir su parte en el objetivo, como se deriva del hecho de que hayamos conservado algunos textos que, al igual que las *Coplas del tabefe*, son testigos de aquellos problemas y de la incertidumbre que conllevaba el mantenimiento de tantos soldados y caballeros (Perea Rodríguez, 2018: 738-742), como otro pequeño librito en prosa que recibe el título de *Consejos del fraile Sanzones* (Peinado Santae-lla, 2015: 197).

Dos de los autores de las *Coplas del tabefe* fueron inmediatamente ejecutados: Bartolomé de Ayala, escribano público de la ciudad, y un poco conocido bachiller del que solo sabemos su primer apellido, Trujillo. El tercero, el regidor Hernando de Vera, salvó su vida, pero a costa de huir a Portugal al galope nocturno, e incluso en el vecino reino ibérico le persiguieron las autoridades castellanas con saña (Ferrer-Chivite, 1997: 157-158). Tuvo que ser su padre, Pedro de Vera, uno de los participantes en la conquista de las islas Canarias, el que utilizase todo su ascendente en la corte regia para convencer a la Reina Católica de conmutar la pena capital de su hijo por un castigo tan terrible como servir en las galeras del Estrecho de Gibraltar (Perea Rodríguez, 2018: 742-743).

No tengo hoy ninguna duda acerca de que el autor del *Libro de los pensamientos variables* conoció todos aquellos sucesos, desde el severo correctivo regio a los banderizos jerezanos hasta la tragedia de los autores de las *Coplas del tabefe*, evento además mucho más relacionado con su propia actividad como escritor cortesano. Por este motivo, trató de esconderse en el anonimato, si bien dejando algunas claves en verso para que su interlocutora adivinase su identidad, sobre todo en los versos 90 («mas soy un vasallo vuestro») y 99-100 («un pobre castellano / con algo de portugués»). Aun sin certeza de que la Reina Católica lo leyera, parece lícito y sensato presuponer que, en caso de hacerlo, sí fuese capaz de descifrar tales pistas, de ahí las precauciones tomadas seguramente para evitar represalias en caso de que el contenido desagradase a la que habría de ser su principal lectora.

Aunque se trata de un aspecto de su reinado no demasiado bien conocido, en líneas generales, los Reyes Católicos ejercieron una férrea censura sobre la industria de la imprenta, sobre todo a partir de 1502, cuando emitieron una Pragmática sanción para controlar todas las publicaciones impresas de sus reinos (Moll, 1979: 50-51). Esto se ve con mucha claridad, por ejemplo, en el hecho de que, de 60 libros o pliegos poéticos que se imprimieron en el marco cronológico marcado por la aparición de la imprenta en Castilla y 1504, año de la muerte de la Reina Católica, tan solo dos de ellos tuviesen componentes burlescos o críticos (Perea Rodríguez, 2015: 168): la *editio princeps*, impresa en 1482, de las *Coplas de Vita Christi* de fray Íñigo de Mendoza (Dutton 82IM); y asimismo la primera copia impresa, en 1485, de las *Coplas de Mingo Revulgo* (Dutton 85*MR).

Aportaciones cuantitativas al margen, obsérvese que estas dos obras citadas, específicamente diseñadas para perjudicar los derechos de Enrique IV y su sucesora, la princesa Juana, en la contienda civil (Perea Rodríguez, 2022b: 371-373), sí conocieron difusión en letras de molde. Mas la simple recitación de otras de similar tenor, como las mencionadas *Coplas del tabefe*, causaron dos muertes y un exilio tan solo un lustro más tarde. Por ello, la intransigente actitud de la monarquía sobre cualquier obra que pudiera ser lesiva a sus intereses tan solo se relajó tras los



consabidos problemas habidos en el reino tras muerte de Isabel I y, sobre todo, por las turbulencias acontecidas en la última etapa de regencia de Fernando el Católico (Ladero Quesada, 2016: 14-24). De nuevo, los datos cuantitativos son concluyentes: al menos se pueden contar 15 obras de contenido crítico, burlesco o satírico en el centenar de libros o pliegos impresos en ese siguiente período, entre 1504 y 1518 (Perea Rodríguez, 2015: 168).

Orillando la incipiente industria librera del reino de Castilla, y asimismo dejando de lado el ya mencionado suceso de las *Coplas del tabefe*, la fiscalización por parte de los Reyes Católicos de lo que se copiaba o componía en manuscritos, de lo que se cantaba en las plazas y de lo que se tañía en las villas de sus reinos era absoluta y, además, marcada por la intransigencia. Al haber sido los máximos beneficiarios de las habladurías populares, insinuaciones cortesanas y maledicencias en verso que socavaron la autoridad del monarca castellano anterior a ellos (Carrasco Manchado, 2006: 132), los Reyes Católicos mostraron una inquebrantable actitud contraria a cualquier asomo de crítica emitida por canales mínimamente literarios.

El ejemplo más evidente de esta actitud se halla en las instrucciones dadas por los monarcas a su corregidor de Burgos en 1492, con el objetivo de que encarcelara a aquellos que «con dañado ánimo e intención fazen coplas e dicen cantares e otras palabras desonestas públicamente» a raíz de la futura llegada del tribunal de la Santa Inquisición a aquella ciudad castellana (Perea Rodríguez, 2011: 209). Estas tendencias censoras fueron asimismo visibles en la autocensura de algunos autores y en la transmisión impresa de algunas obras importantes de la literatura castellana medieval, como los *Claros varones de Castilla* de Fernando de Pulgar (Perea Rodríguez 2021a). Todos los autores apelaron a la misma prudencia que el del *Libro de los pensamientos variables*, de forma que, en lo que a este trabajo se refiere, creo haber demostrado que la mera existencia de esta obra es una prueba de su carácter disidente, en tanto que establece el tope máximo de lo que un autor podía componer sin peligro de sufrir funestas represalias como las descritas hasta aquí.

Es este límite, de un nivel escasamente permisivo e intolerante en grado sumo, la razón principal que explica el rotundo silencio de la literatura de oposición que denunciaba DiCamillo (1988: 160), sin dejar de calibrar también que la censura ejercida por las autoridades debió de significar, en la mayoría de ocasiones, la desaparición física de pruebas escritas que contenían este tipo de literatura. Por ejemplo, las ya citadas *Coplas del tabefe* han llegado a nuestros días en manuscritos muy tardíos con respecto a su fecha de redacción (Perea Rodríguez, 2011: 209): ni uno solo es del siglo xv. No parece ser una excepción, sino la regla, con excepciones como el *Libro de los pensamientos variables*, que se debió de salvar de la metafórica quema por haber ido a parar a la biblioteca personal de su regia destinataria.

En cuanto a quién pudo ser su autor, fue el ya citado Gallardo (1866, II: 124) el primero en mencionar a un resbaladizo cortesano del reinado de los Reyes Católicos, Pedro de Gracia Dei (BETA biod 2995), como ese posible «vasallo» de la Reina Católica, ese súbdito «castellano con algo de portugués» que se atribuyó entre sombras la redacción del tratado. López Estrada (1988: 278) resaltó asimismo el gran parecido que tenía esta obra y algunas otras de las que no hay duda de la autoría de Gracia Dei, sobre todo las compuestas en verso (Perea Rodríguez, 2002: 28-29).



Sus dos escritos más famosos son *La criança y virtuosa dotrina* (Mangas Navarro 2022), una curiosa y poco habitual alegoría cortesana (Infantes, 1995: 44), la cual, aun sin seguir en ningún momento el esquema clásico de los tratados de espejos de príncipes (Gómez Redondo, 2020: 912), tal vez podría haber sido diseñada con fines propedéuticos para la educación de la dama real que preside con majestuosidad el regio banquete donde se inscribe la obra: la princesa Isabel de Castilla (Perea Rodríguez, 2002: 30-31), más tarde reina de Portugal y cuya interesante interacción con la literatura de la época ha sido muy escasamente estudiada y poco difundida hasta los recientes trabajos de Martínez Alcorlo (2015 y 2016). La otra obra famosa, con diferencia la más notable de sus aportaciones a la literatura, es el *Blasón General y Nobleza del Universo* (Gracia Dei, 1882), una mezcla de dos escritos redactados de forma independiente, pero que se conocen con el título conjunto por mor de haber sido impresos en la extremeña Coria del Río durante 1489 (Rodríguez-Moñino, 1945: 10-11).

Estos dos trabajos plenamente atribuidos a Gracia Dei proporcionaron a eruditos como Gayangos (Gracia Dei, 1882: VI-XII) la base de sus noticias más conocidas acerca de un personaje con un absolutamente incierto y complicadísimo recorrido vital. Nacido en la década de los 60 del siglo XV, parece ser que en Galicia, se autotituló a sí mismo en sus obras cronista y rey de armas de los Reyes Católicos, además de «intérprete de las Españas» (Perea Rodríguez, 2002: 28). Entre 1497 y 1500 sabemos con seguridad que recibió algunos pagos por parte de Fernando el Católico para que pudiese acudir a la ceremonia nupcial del príncipe Juan y la archiduquesa Margarita de Austria (Ruiz i Calonja, 1953-54: 244-247). Esto podría indicar, primero, que es el mismo «Pedro de Gracia» que aparece en las *Cuentas de Gonzalo de Baeza* adscrito a la corte principesca (Perea Rodríguez, 2002: 28); y segundo, que quizás podría haber sido el autor de las *Coplas fechas a los altos estados* (BETA texid 1124), una de las dos composiciones anónimas dedicadas a las nupcias regias de los hijos de los Reyes Católicos (Perea Rodríguez, 2007: 1373; Marino, 2008: 17-19); la otra es la titulada *Coplas fechas sobre el casamiento de la hija del Rey de España* (BETA texid 1123). Al margen del único incunable que se ha conservado de esta obra (BETA manid 1244), que mantiene la autoría anónima (Marino, 2008: 7-12), hay un manuscrito del siglo XVIII, el MSS/12935/36 de la Biblioteca Nacional matritense (BETA manid 5184), que copia las dos y las atribuye sin duda alguna –mas también sin ninguna prueba– a Gracia Dei.

Lo más probable es que, tras la muerte de Isabel I de Castilla en 1504, Gracia Dei hubiese continuado sirviendo en la corte regia, esta vez durante el reinado de Juana I; se intuye el dato porque a la malograda heredera del reino de Castilla le dedicó una poesía (ID 1944, MP2-94 fol. 148v: «A dónde se hallaría») compuesta a modo de consuelo por la desastrada muerte de Felipe el Hermoso en 1506. Pero a partir de aquí su vida se diluye por completo entre el maremágnum de manuscritos facticios, copias tardías y añadidos posteriores que componen la transmisión textual de su obra (Mangas Navarro, 2020: 196-197). Las más recientes investigaciones lo vinculan sin duda alguna con otras cortes literarias posteriores a las muertes de las reinas Isabel y Juana, madre e hija, en especial la creada en la villa granadina de Loja por Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, una vez



regresado de su periplo napolitano (Perea Rodríguez, 2021b: 590-592). También Gayangos supuso que sirvió en las cortes nobiliarias de los condes de Feria y del Cardenal Cisneros (Gracia Dei, 1882: VIII-IX), pero la nebulosa que rodea su devenir en inmensa.

En lo que respecta a su posible condición de autor del *Libro de los pensamientos variables*, nada ha podido probarse con absoluta fiabilidad, ni siquiera con un grado aceptable de certidumbre. Nuestra mejor pista sigue siendo aún la señalada hace más de tres décadas por López Estrada (1988: 238): el uso de un cultismo, ‘lientos’ y ‘lienta’, con el significado de ‘sudoroso’, ‘pegajoso’, que se puede leer tanto en *La criança y virtuosa dotrina* de Gracia Dei (fol. 1v: «en casa de quien pasó los lientos») como en el todavía anónimo diálogo entre el rey y el labrador para indicar que este último tenía la frente cubierta de sudor: «e según su lienta cara» (Perea Rodríguez, 2002: 47). La hipótesis de que Gracia Dei sea el mismo escritor que usó dos veces este cultismo es tan atractiva como indemostrable de momento.

2. DESARROLLO Y PROPÓSITO DE LA OBRA

Además del párrafo antes reproducido con el inicio del tratado en prosa, este se divide en dos partes claramente diferenciadas. La primera es un monólogo en el que el autor diserta acerca de sus pensamientos sobre la gobernación del reino. La segunda es el diálogo entre los dos personajes protagonistas: un rey y un rústico aldeano. El monólogo de inicio es lo que podría interpretarse sin duda como un breve tratado político (López Estrada, 1988: 279), tal como indican los recursos literarios utilizados por el autor, como el uso de la primera persona en el narrador omnisciente. Al convertirse el narrador en personaje literario, se protege de forma cómoda la disertación política disfrazada de explicación de las lucubraciones mentales del autor, en una técnica que recuerda a los *exempla* medievales (Gómez Redondo, 1998: 257), tan usados en la misma época para la literatura didáctico-principesca.

El primer ingrediente que sorprende en este presuroso comienzo es la introducción de un elemento lúdico, la risa, con la que el autor tiende desde los primeros momentos a quitar hierro a los asuntos que va a tratar. Es de esta manera, en definitiva, como pensamos que ha de entenderse la afirmación-confesión contenida en este inicio, que no es otro que las mismas palabras que fueron tomadas por Amador de los Ríos para dar el título a la obra: «Confieso muchas veces averme reído de tan arrebatados y variables pensares quantos, sin mi querer, mi corazón pensó» (Perea Rodríguez, 2002: 44).

Una vez abandonado, tanto el cauce de la poesía cancioneril como los escrúpulos ante la destinataria de la obra, el autor comienza a narrar sus propios pensamientos, caracterizados por un total apasionamiento de los mismos pero que, en vez de tener como protagonista al amor, el elemento por definición de este tipo de soliloquios o diálogos en la literatura de la época, tiene por principal objetivo hallar varias claves de la gobernación de los reinos. No es casual que, en la narración, el personaje protagonista diga que «quanto yo más de aquesto enmendarme quería, tanto más de la mesma passión me hallava preso, y aún hallo» (Perea Rodríguez,



2002: 44), pues está utilizando el léxico amoroso cortés, habitual en la poesía cancioneril, para adaptarlo al terreno político de su interés (López Estrada, 1988: 281).

Tras estos preliminares, el autor inserta una de las claves de la obra: la dicotomía unicidad-diversidad aplicada a la gobernación de los reinos. El argumento es que, contra la unicidad del regir divino, la experiencia demuestra que la diversidad de los territorios es la razón por la que no puede existir un único regimiento terrenal. Este concepto es muy interesante, ya que se trata de las únicas palabras en que, a lo largo de todo el texto, el autor se refiere a la voluntad de Dios como gobernante terrenal, bien a través del narrador o de los dos personajes del diálogo. Esa alusión a la voluntad divina, que fundamenta el arranque, también está relacionada con el orden natural, radicando en esta cuestión una de las primeras afirmaciones básicas de nuestro texto: la imposibilidad del hombre para alcanzar la perfección divina (García Pelayo, 1959: 50-53). Hasta aquí, pues, hay muy poco de novedoso y casi nada en lo que podamos advertir no ya esos «anuncios renacentistas» que vio López Estrada, sino elemento alguno al que podamos referirnos como disidente o utópico.

El monólogo continúa aludiendo a algunos espacios geográficos lejanos, seguramente usados para dar la impresión de sabiduría. Pero en su salida sin rumbo hacia algún lugar apartado, el autor realiza una llamada de atención previa y consciente: «uno entre los otros días [...] me contecieron las cosas siguientes, en tal guisa» (Perea Rodríguez, 2002: 45). La narración del momento en el que va a tener lugar la acción se realiza utilizando el recurso del tiempo mitológico (Lida de Malkiel, 2017: 119-161), bastante frecuente de la literatura de la época y muy propio de los escritores influidos por esa recuperación de formas clásicas que serían la base del Humanismo renacentista. De esta forma, la narración se sitúa al comienzo de la primavera, por la alusión al Velloccino de Oro, el «carnero alado» de nuestro texto, que funciona como signo zodiacal de Aries. Paralelamente, el tiempo mitológico comienza por la mañana, cuando «el suave Zéfiro, las guerras de Bóreas amansando» y cuando «aquel hijo de Júpiter y Latona en el su luziente carro», es decir, cuando la brisa de la mañana dejaba su paso al calentamiento del sol (Perea Rodríguez, 2002: 46).

Tales referencias temporales han hecho que, con toda consciencia artística, el narrador-personaje haya comenzado su paseo por el *locus amoenus*, identificado por la referencia a una fuente con agua clara y fresca que va a propiciar el encuentro mágico entre dos personajes de distinta escala social (López Estrada, 1988: 282-283). El lector tardará muy poco en percatarse de que se trata de una ensoñación literaria (Gómez Redondo, 2012: 541), en la que el autor pretende ver como real lo que es presentado como un sueño (Acebrón Ruiz, 2004; 47-80). Por supuesto, el modelo a seguir es el de Dante Alighieri en su *Divina Comedia*, pero también algunos clásicos de nuestra literatura, como la *Razón de amor con los denuestos del agua con el vino*, entre otros.

El hecho de que la escena se enmarque entre las brumas de los sueños no se alude de forma explícita, sino que solo se presupone por la transformación del narrador en inusitado oyente (López Estrada, 1988: 282), tras haber procedido al retrato físico de los dos personajes protagonistas, el rey y el rústico. Asimismo, la



diferencia social entre ambos se alude mediante la descripción externa de sus opuestas vestimentas, un recurso muy usado en la literatura y en la iconografía de la época (Yarza Luaces, 1988: 268-269).

Otro elemento que debe considerarse es que, contrariamente al idealismo con el que aparecen siempre los monarcas en los textos de la literatura medieval, el lector se percata enseguida de que, al inicio del diálogo, la relación entre el rey y su súbdito no marcha muy bien. El rey reprocha la descortesía de su interlocutor, así que este, lejos de echarse atrás y de manera tan altiva como altanera, decide asegurarse de cuál es exactamente el grado de cortesía que deberá mantener, por lo que solicita la identificación de su interlocutor, lo cual difiere muchísimo de cualquier otra aproximación doctrinal más o menos apologética producida en el entorno literario y político de los Reyes Católicos. No en vano, la combinación en nuestra obra del *locus amoenus* con una frase capital que pronuncia el rey, «pues aquí somos a lança pareja, ninguna verdad se encubra» (Perea Rodríguez, 2002: 49), conforma el primero de esos anuncios renacentistas descritos por López Estrada (1988: 283): «El marco de la fuente y su sombra acogedora permiten una relación que sería imposible en la Corte; la ocasión se aprovecha para plantear las raíces de la convivencia social. Y por eso el rústico habla de la desigualdad humana refiriendo la cuestión de los mismos orígenes».

El elemento de diálogo utópico, irrealizable en la cotidianidad del reino de Castilla, entre un rústico y el regidor de la *res publica* conforma uno de los elementos más sorprendentes de esta obra, pero no el único. Más adelante en la conversación, el atrevido aldeano acepta la tan conocida y medieval teoría corporativista del reino, asemejándolo a un cuerpo humano en el cual el monarca haría las funciones de cabeza (Maravall, 1983: 191-214). Sin embargo, la necesidad de una autoridad común se establece de acuerdo a dos puntos capitales: la virtud del rey y la acotación ideológica de un «señorío natural». Es aquí también donde el autor, a través de su rústico personaje, flirteará con conceptos de ideológicos ciertamente peligrosos –sobre todo, teniendo en cuenta el ya mencionado elemento de la censura literaria en la época los Reyes Católicos–, tales como el igualitarismo primigenio de la sociedad medieval o la usurpación del poder por parte de personas indignas para ocuparlo, lo que habría provocado una situación de servidumbre al haberse realizado esa usurpación mediante la violencia y la fuerza. La realidad conflictiva de la época amparaba esta queja (Ladero Quesada, 1999, 189-211), pero lo que vuelve a sorprender es cómo en boca del aldeano se pueden leer frases rayanas en la diletante beligerancia, como por ejemplo la de «toda cosa que con fuerça se haze, con fuerça deshazer se tiene» (Perea Rodríguez, 2002: 48).

Las réplicas y contrarréplicas entre los dos personajes protagonistas del *Libro de los pensamientos variables* vuelven a gravitar sobre la diferenciación económica de los estamentos, los excesivos gastos cortesanos y un tema paralelo a aquellos que brindará la ocasión al autor de continuar perfilando el utópico entramado socioeconómico en el que se pondría fin a sus quejas: la falta de verdad en el entorno regio, explicitada en la afirmación de que a los reyes «nada faltarles creo sino quien la verdad les diga» (Perea Rodríguez, 2002: 50). No es este un asunto tratado originalmente en la obra que comentamos, sino que se trata de un clásico de la literatura



medieval de espejos de príncipes (Gassó, 2015, I: 366), y también se percibe en la poesía de cancionero cuatrocentista, con autores tan representativos como Gómez Manrique y fray Íñigo de Mendoza (Gómez Moreno, 1999: 234-238). No en vano, Maravall (1986) consideró al *Libro de los pensamientos variables* entre las obras que con mayor fidelidad sintetizan las discusiones intelectuales que habrían de conformar los cimientos del Estado moderno. Y en tiempos más recientes, Gómez Redondo (2012: 539-541) también ha desgranado con ejemplar rigurosidad toda la carga política contenida en el diálogo entre el labrador y el monarca.

3. DISIDENCIA Y UTOPIA

El contenido utópico del *Libro de los pensamientos variables* se establece principalmente en la influencia que en esta obra se observa de los espejos de príncipes, o «avisos de príncipes», como prefiere López Estrada (1988: 279), y no solo porque tal ingrediente es lo que «orienta su contenido hacia la literatura política» (López Estrada, 1988: 279). Recordemos que la permeabilidad de este género con la futura literatura utópica era de muy amplio calado: solo hace falta considerar que *Omní-bona*, es decir, «la primera utopía en lengua vulgar de la que tengamos noticia» (Lillo Castañ, 2018: 9), se ha conservado en un único códice de la Real Academia de la Historia matritense (9/2218) que, en efecto, lleva por título *Regimiento de Príncipes*.

Mas al contrario de la literatura sapiencial dedicada a la educación de los altos estamentos sociales, el *Libro de los pensamientos variables* es clarísimamente antinobiliario y antiaristocrático (Corral Sánchez, 2021: 143), pues las andanadas que se lanzan a los notables del reino son tan notorias como feroces. El aldeano de nuestro texto es la primera muestra en nuestra literatura de personaje popular que se perfila «dotado de una agudeza “natural” que le permitirá triunfar» (Gómez Redondo, 2012: 1367), como sucede también en algunos cuentos de comienzos del siglo XVI (Baranda, 1989: 212-214). Investido, pues, con la representación social del pueblo, el rústico señala con celeridad a los que considera culpables del quebranto de la paz interna de los reinos, tal como se infiere de esta pregunta hecha a su regio interlocutor: «¿No ves que quando más paz pareçemos tener, ya por una parte, ya por otra, los comarcanos reyes la quiebran; e quando aquesto çessa, los nuestros Grandes escarvan e buscan, como en neçessidad d'ellos estando, los adoremos?» (Perea Rodríguez, 2002: 52).

En este caso, no es posible admitir la más simple explicación de DiCamillo sobre la supuesta adscripción de estas diatribas a uno u otro bando político nobiliario: la queja es contra absolutamente todos los miembros de la nobleza e incluso de la realeza. En efecto, el rústico aldeano no solo se erigió en denunciante de la «contraposición entre grandes y humildes» (Corral Sánchez, 2021: 176), sino que, como se dice popularmente, no dejó títere con cabeza al atreverse a protestar al monarca con la queja por antonomasia del estamento popular ante los poderosos, como es la de los gastos económicos excesivos (Gómez Redondo, 2012: 542), tan atemporal que parece una reivindicación extraída de movimientos políticos de nuestra más reciente actualidad:



¿E qué mayor mal puede avenir, maguer que si aviene, que ver el triste labrador del trabajo e sudor suyo mantenerse los gastos reales, la ponpa de los grandes señores, la desgastadiza locura de los cortesanos, la creçida riqueza de aquellos que en la Real hazienda entienden? E, asimesmo, ¿qué sentirá veyendo todo esto e el poco cuidado de la justa governaçión que de su propria voluntad el príncipe tomar ha querido? Quanto más, que vemos que todo se gasta en ricos vestires, en golosos comeres, en blandas e delicadas camas, en çaçantes aves, en mucha diversidad de perros, en inventadas justas, en solepnes fiestas e, lo que peor es, en los alarderos truhanes que no sin gran cargo de conçiencia hazer se puede, e, por no detenerme, en toda manera de deleite. Pues, ¿por aventura no sentirá el simple aldeano aquestas cosas por muy graves, o será como el asno a la viuela? Aína diría ser así de la Natura proveído que aquello que con mucho afán e mísero trabajo se alcanza sea con alegre e deleitable plazer gastado (Perea Rodríguez, 2002: 51).

Es de nuevo necesario que enfatícemos el hecho de que no se mencionan los onerosos gastos económicos de la monarquía como arma arrojadiza en el terreno propagandístico, algo que ya fue muy notorio en los ataques a Enrique IV de los bandos alfonsino primero, isabelino después (Ortego Rico, 2021). Pero la crítica es más profunda, puesto que otro de los ‘anuncios renacentistas’ percibidos por López Estrada se encuentra en el planteamiento de la diatriba entre la *humanitas* cívica y social, y sobre todo de sus gobernantes, como única manera de evitar la extensión de la pobreza en que vivía cada vez más población. Esta idea no está solo presente en la *Utopía* de Moro (Silva, 2022: 37-38), sino que a veces se deja entrever en la amplia cobertura del erasmismo renacentista (Redondo, 2015: 8), y en todos los casos se enfatiza, al igual que en el *Libro de los pensamientos variables*, la correlación entre los grandes despilfarros monetarios en que incurrían los monarcas y la devaluación absoluta de la vida del común.

Hay una enorme diferencia en las quejas sobre la riqueza desorbitada de los más altos escalafones de la sociedad en autores anteriores, como Fernán Pérez de Guzmán, Juan de Mena o fray Íñigo de Mendoza (Corral Sánchez, 2021: 214-215), puesto que en todos ellos se sigue asociando a la codicia humana y, por lo tanto, orientando su importancia al espectro religioso del pecado de soberbia, sin entrar de lleno en sus consecuencias negativas para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, en nuestro texto, la acción política no se interpreta en clave de espiritualidad cristiana, sino que se señala directamente a los culpables específicos, sin nombres ni títulos, pero sin ninguna duda de a quién o a quiénes se referían: a todos y a cada uno de los miembros de la levantisca nobleza.

Una vez más, en el caso concreto del *Libro de los pensamientos variables*, la disidencia se muestra en la producción de asertos generales a los que no se les puede aplicar la dicotomía propagandística esgrimida por DiCamillo, es decir, la de adscribirlos a las banderías del reino en defensa de cada una de las causas que batallaban entre sí. Y, además, aquí se recoge una tradición literaria presente ya en textos anteriores en el tiempo; por ejemplo, en sus *Generaciones y semblanzas*, Pérez de Guzmán culpabilizaba también de la destrucción del reino durante el gobierno de Juan II al «rencor e enemistades que algunos Grandes avían con los otros» (Pérez de Guzmán, 1998: 195).



Este abyecto comportamiento de la aristocracia como meros banderizos continuó, como es sobradamente conocido por todos, en el reinado de Enrique IV (1454-1474), tan manipulado en muchos aspectos históricos y culturales (Martínez-Burgos García, 1994: 315), pero sin duda completamente estragado por culpa de los enfrentamientos entre facciones nobiliarias que asolaron el reino durante los postrimeros diez años de su reinado, como se reflejó también en la producción literaria (Perea Rodríguez, 2005: 37-38). Es famoso ejemplo de esta degradación la cáustica anécdota narrada por Palencia y puesta en boca del almirante de Castilla, Fadrique Enríquez, según la cual el más intrigante de estos nobles, el marqués de Villena, Juan Pacheco, adulador de Enrique IV y azuzador de la rebelión de su hermano, Alfonso el Inocente (Franco Silva y Cruz Mariño, 2012: 308-309), tenía siempre «puesto un pie sobre el hombro de cada uno de los reyes para regarnos a todos en derredor con su orina» (Palencia, 1973, I: 212).

Aunque maledicencias como esta son frecuentes en toda su obra cronística, y a pesar también de haber escrito una poderosa sátira contra las dos facciones de nobles del reino de Castilla enfrentados en época enriqueña (Corral Sánchez, 2018: 652), como es la aclamada *Batalla campal de los perros contra los lobos*, concuerdo con que «Palencia no es antinobiliario», del mismo modo que su modelo, Tito Livio, «no es antisenatorial» (Tate, 1996: 47).

Los dos ejemplos mencionados en los párrafos anteriores apenas simbolizan el hecho de que mucha de esta literatura no se estableció como oposición al poder o como disidencia del orden establecido, sino tan solo como herramienta de propaganda ideológica en la lucha de bandos políticos. Ya se intuye un cambio sugerente en las *Coplas de Vita Christi* de fray Íñigo de Mendoza (Gómez Moreno, 1999: 235). Esta nueva orientación se confirma por completo en las postrimerías del siglo xv y en las décadas iniciales de la siguiente centuria: la culpa comenzaba a recaer en todos aquellos miembros del estamento nobiliario «porque estaban de secreto a viva quien vence» (Bernáldez, 1962: 27).

El autor del *Libro de los pensamientos variables* asimismo se aleja mucho de los parámetros de mitad del Cuatrocientos, para arrogarse aquella misma representación de la voz del pueblo característica de muchos de los cronistas de aquella misma época (Tate, 1994: 19-21). Es cierto que se responsabiliza de los males del reino a todos los nobles, pero, de forma más subrepticia, a los monarcas, por no haber puesto coto a tantos desmanes. La sagacidad del autor es encomiable, pues seguramente cualquier lector de su tratado —en especial, su regia destinataria— identificaría de inmediato con Enrique IV al rey caracterizado en este relato, que recibe las quejas sobre el descontrol de la nobleza de parte de un rústico. No en vano, Palencia relata en su crónica una fábula silvestre que sitúa al hermano de Isabel la Católica conversando con un rústico en un escenario idéntico al de la charla literaria de los dos personajes de la obra que analizamos. Fuera esta anécdota real o —como es mucho más probable— inventada por el cronista antienriqueño por antonomasia, el entorno histórico del *Libro de los pensamientos variables* aparece con descarnada realidad, la misma que sirvió a su anónimo autor para evitar posibles represalias por haber escrito su texto. Así contó Palencia la anécdota (1973: I, 237):



Al pasar el desdichado don Enrique por el arrabal de Santa Olalla le salió al encuentro un labrador, o más bien un habitante de las selvas que le conocía mucho por haber sido huésped del Rey más de una vez, según se dice, en las lindes de aquellos bosques y tomando las riendas del caballo, le dijo con voz ronca y llorosa, en presencia de muchos, estas o parecidas palabras:

—¿Cómo corréis a vuestra perdición, Rey infortunado, enemigo cruelísimo de vos mismo y nuestro? ¿Por qué os precipitáis voluntariamente en tantas desdichas y en tan vergonzosas torpezas? El mismo poder de que tanto tiempo habéis disfrutado hubiera debido ciertamente enseñaros a emplear alguna prudencia en el gobierno y cierta cautela en los peligros, o por lo menos a escuchar los consejos del pudor. ¡Ah, monarca incapaz! Todos os hemos obedecido indebidamente largo tiempo; todos os hemos amado con extremo; pero vos siempre habéis desdeñado nuestros obsequios, como aquel que ningún aprecio hace de sí mismo, antes se considera vil y merecedor de todo desdén.

Calló el rústico, enronquecida su voz por las lágrimas y sollozos; los presentes quedaron como estupefactos, y D. Enrique, según se dice, puso espuelas al caballo y se alejó llorando de aquel sitio.

4. CONCLUSIONES

Me gustaría finalizar este trabajo con una advertencia al lector. Esta defensa de los contenidos disidentes y utópicos del *Libro de los pensamientos variables* no creo que implique un gran cambio en la consideración general de una obra que, si bien se encuentra en algunos aspectos muy cerca de las utopías plenamente quinientistas, en otros aparece bastante alejada de ellos. Por ejemplo, el lector no va a hallar aquí ni por asomo, siquiera de forma mínima, las críticas a la jerarquía eclesiástica que más tarde sí iban a ser muy características de la *Utopía* de Moro y de toda la literatura europea influida por la Reforma, incluida, por supuesto, la hispánica. Además, tampoco es que sea esencial este entronque de aspectos básicos: me interesa muchísimo más incitar a los interesados en literatura utópica a que lean el texto, pues estoy seguro de que podrán encontrar elementos muy precisos para calibrar si el aserto que se defiende en estas páginas es o no cierto.

Me gustaría incidir de igual forma en que soy consciente de que la parte más débil del argumento a favor de considerar literatura utópica a esta obra es la que destilan los muchísimos halagos en verso, situados al inicio y al final (Gómez Redondo, 2012: 538-542). La carga panegírica es de tan amplio calado que podríamos situar perfectamente a esta utopía con motas de disidencia entre los muchos panegíricos isabelinos de la época (Perea Rodríguez, 2021b: 591). A todo esto habría que unir la posibilidad de que Pedro de Gracia Dei pudiera ser el autor, con lo cual se agudizaría mucho más este carácter laudatorio, pues se trata del escritor con mayor tono de adulación monárquica de toda la literatura castellana dirigida a Isabel I (Perea Rodríguez, 2017: 164), de forma que no es extraño que algunos consideren a la obra como «una pieza más de la propaganda a favor de los Reyes Católicos» (Gómez Redondo, 2012: 538).



Como vimos más atrás, Menéndez Pelayo opinaba que este matiz panegirista invalidaba por completo el contenido de la obrita, sobre todo en lo que respecta a las posibles soluciones utópicas referentes al gobierno de la comunidad. Sin embargo, tal vez haya una razón para que el contenido no deba ser juzgado de forma tan negativa atendiendo al tal vez excesivo respeto inicial, y no solo como posible escudo del autor ante la ira regia, sino como característica esencial del Humanismo hispánico. Hay que recordar que el mismísimo Alfonso de Cartagena empleó en sus escritos contra Petrarca un tono suave, «sin duda alguna dictado por el temor a ofender y enemistar a gente poderosa e influyente, y que se aferraba a sus creencias y hábitos mentales, que coincidían, dicho sea de paso, con sus intereses» (DiCamillo, 1976: 64).

La delicadeza de los tonos inicial y final del *Libro de los pensamientos variables* no obstaculiza la comprensión de las graves acusaciones que, principalmente contra la nobleza, se ponen en boca del aldeano y, a pesar de la ausencia formal de una alternativa de gobierno, los consejos no dejan de ser, en ciertos aspectos, poco frecuentes para la época. Por ello, el autor de la obra, al igual que el aldeano imaginario de su prosa, no tiene problemas para enfrentarse a la autoridad real, intentando mantener una independencia objetiva que entronca a nuestro texto con cierto barniz humanista, como el respeto antes visto de Cartagena a Petrarca, o el que de benevolencia que emplea el generalmente irascible Palencia en otras obras suyas (Tate, 1996: 48). Por ello, el fruto literario de esta mezcla de atrevimiento y adulación es la presentación por parte del aldeano de una originalísima teoría política, uno de los más jugosos elementos literarios de todo el texto, como es la *imitatio sanguinis*:

Bienaventurado Rey: a mí parece el oficio que la sangre en los humanos cuerpos tiene gran exemplo para los gobernadores de este mísero mundo, la qual sienpre socorre e aconpaña aquella parte del cuerpo do más flaqueza o mengua conoçe [...] E yo, ilustríssimo Príncipe, no porque a mí ni a los tales como yo quiera primero aupar me muevo a lo que digo; mas porque me parece ser allí más neçessario el socorro, vengo allí primero, como la sangre. E así, suplico yo a la tu Magestad, maguer que de las tus reales orejas oído ser no merezca, quiera tomar por oficio una vez querer de los querellosos ser visto e, después, seguir el enxemplo que de la sangre puse (Perea Rodríguez, 2002: 54-55).

La maestría del autor estriba en haber convertido la fuente de esta idea sanguínea, que es la glosa de la copla XII de la *Coronación* de Juan de Mena (Perea Rodríguez, 2002: 32-31), en una brillante y sencilla teoría política, lo cual es, sin temor a equivocarme, el gran legado que podría haber dejado a la única posible lectora de su manuscrito: Isabel I de Castilla. Elucubrar sobre si la reina leyó la obra es tan incierto como la de si pudo o no haber asumido alguno de sus contenidos políticos. Pero el espíritu de la obra no ha de quedar rebajado a pura agua de borrajas por el en algunos casos excesivo celo en que deriva la actitud de respeto hacia la monarquía. De igual manera, las precauciones tomadas por el autor para no poner en peligro su propia vida no deben ser obstáculo para reconocer en su obra la disidencia, ni óbice alguno para que no podamos observar la existencia de una postura bastante clara en cuanto a cuál debía ser el oficio de los reyes: la dirección de la guerra, sí, pero también, y tal vez sobre todo, siguiendo la teoría de la sangre como



ejemplo de la gobernación, el de la administración de justicia, pero no la de tipo autoritario, sino la correcta y, sobre todo, equitativa para los súbditos. Enfatizar el carácter distributivo de la administración judicial ya había sido considerado como de carácter utópico en las *Siete Partidas* alfonsíes (López Estrada, 1990: 208-212), mas aquí no lo encontramos como una mera herramienta propagandística a favor del autoritarismo de los Reyes Católicos (Gómez Redondo, 2012: 538), sino que se enuncia como la punta de lanza esencial y más determinante para que pudiese prosperar un utópico reino de Castilla de la mano de la no menos utópica comunidad imaginaria proyectada por el narrador, el rústico y el rey protagonistas del *Libro de los pensamientos variables*.

RECIBIDO: 10-07-2023; ACEPTADO: 24-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN PÉREZ, J. (2006): *La ciudad de Jerez de la Frontera y el Reino de Granada*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki.
- ACEBRÓN RUIZ, J. (2004): *Sueños y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Universidad de Extremadura, Cáceres.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1861-1865): *Historia crítica de la literatura española*, 7 vols., Imprenta de Joaquín Muñoz, Madrid.
- BAEHR, R. (1973): *Manual de versificación española*, trad. y adapt. K. Wagner y F. López Estrada, Gredos, Madrid.
- BARANDA, N. (1989): «Noticias sobre el primer cuento impreso de la literatura española: ‘Cómo un rústico labrador engañó a unos mercaderes’ (c. 1515)», Criado del Val, M. (dir.), *Literatura hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento*, PPU, Barcelona: 210-219.
- BERNÁLDEZ, A. (1962): *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. M. Gómez-Moreno y J. de M. Carriazo, Real Academia de la Historia, Madrid.
- CARRASCO MANCHADO, A.I. (2006): *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad. Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Sílex, Madrid.
- CASTRILLO, A. de (2021): *Tratado de República con otras historias y antigüedades*, ed. Á. Rivero, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- CÁTEDRA, P.M. (1989): *La historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su ‘Consolatoria de Castilla’*, Ediciones de la Universidad, Salamanca.
- COHN, N. (1981): *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. Ramón Alaix Busquets, Alianza Editorial, Madrid.
- CORRAL SÁNCHEZ, N. (2018): «Perros contra lobos. Ideología política y ¿sátira antinobiliaria? en una obra de Alonso de Palencia», *Anuario de Estudios Medievales*, 48/2: 639-688.
- CORRAL SÁNCHEZ, N. (2021): *Discursos contra los nobles en la Castilla tardomedieval*, Ediciones de la Universidad, Salamanca.
- DICAMILLO, O. (1976): *El Humanismo castellano*, Fernando Torres, Valencia.
- DICAMILLO, O. (1991): «¿Existe una literatura de oposición en la España de fines de la Edad Media?», Rucquoi, A. (coord.), *Genèse médiévale de l’Espagne moderne. Du refus a la revolte: les resistances*, Publications de la faculté des lettres, arts et sciences humaines, Niza: 145-169.
- DUTTON, B. (1990-1991): *El cancionero del siglo XV, c. 1350-1520*, 7 vols., Ediciones de la Universidad, Salamanca.
- ELIA, P. (1983): «Le ‘Coplas del tabefe’ una satira del XV secolo spagnolo», *Studi e Ricerche*, 2: 137-183.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, L. (2002): «Disidencia política y nuevos valores nobiliarios en *Generaciones y semblanzas*», *En la España Medieval*, 25: 267-297.
- FERRER-CHIVITE, M. (1997): «Sobre las coplas llamadas ‘del Tabefe’, su autor y sus avatares», *Scriptura (=Letradura. Estudios de literatura medieval)*, 13: 151-172.
- FRANCO SILVA, A. y CRUZ MARIÑO, R. (2012): «Juan Pacheco, privado de Enrique IV, y el oficio de Corregidor de Jerez de La Frontera», *En la España Medieval*, 35:285-316.
- GALLARDO, B.J. (1866): *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, 2 vols, Rivadeneira, Madrid.



- GARCÍA PELAYO, M. (1959): «El reino de Dios, arquetipo político», *Revista de Occidente*, Madrid.
- GASSÓ, H.H. (2015): «Las imágenes de la monarquía castellana en el *Directorio de príncipes*», Haro Cortés, M. (coord.), *Literatura y ficción: "estorias", aventuras y poesía en la Edad Media*, Marta Haro Cortés, Parnaseo, Valencia: I, 365-374.
- GÓMEZ, J (1988): *El diálogo en el Renacimiento español*, Cátedra, Madrid.
- GÓMEZ BRAVO, A.M.^a (1998): *Repertorio métrico de la poesía cancioneril del siglo xv*, Universidad, Alcalá de Henares.
- GÓMEZ MORENO, Á. (1999): «El reflejo literario», Nieto Soria, J.M. (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación*, ca. 1400-1520, Dykinson, Madrid: 315-340.
- GÓMEZ REDONDO, F. (1998): «Narradores y oyentes en la literatura ejemplar», Paredes, J. y Gracia, P. (ed.), *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*, Universidad, Granada: 253-310.
- GÓMEZ REDONDO, F. (2012): *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento. Tomo I*, Cátedra, Madrid.
- GÓMEZ REDONDO, F. (2020): *Historia de la poesía medieval castellana. I: El orden narrativo*, Cátedra, Madrid.
- GÓMEZ SIERRA, E. (2000): *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano*, olim *Libro de los pensamientos variables*, Department of Hispanic Studies-QMWC, Londres.
- GONZÁLEZ, M.P. (2020): «Una historia sobre las historias de la utopía: en torno a la construcción de un campo académico», *Historiografía*, 20: 35-72.
- GRACIA DEI, P. de (1882). *Blasón General y Nobleza del Universo* [org. 1489], ed. P. de G[ayangos], Fortanet, Madrid.
- INFANTES, V. (1995): «La cortesía en verso de Pedro de Gracia Dei y su tratado *La criança y virtuosa doctrina* (1488)», Duroux, R. (ed.), *Les traités de savoir-vivre en Espagne et au Portugal: du Moyen Âge à nos jours*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Clermont-Ferrand: 43-54.
- LADERO QUESADA, M.Á. (1992): «El proyecto político de los Reyes Católicos», Checa Cremades, F. (ed.), *Reyes y Mecenas. Los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la Casa de Austria en España*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid: 79-100.
- LADERO QUESADA, M.Á. (1999): *La España de los Reyes Católicos*, Alianza Editorial, Madrid.
- LADERO QUESADA, M.Á. (2016): *Los últimos años de Fernando el Católico, 1505-1517*, Dykinson, Madrid.
- LIDA DE MALKIEL, M.^aR. (2017): *La tradición clásica en España*, pról. F. Rico, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid.
- LILLO CASTAÑ, V. (2018): «Estado de la cuestión», García Pinilla, I. (ed.), *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, SEMYR & IEMYR, Salamanca: 9-21.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): *Tomás Moro, El buen estado de la república de Utopía, en traducción de Vasco de Quiroga*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1966): *Introducción a la literatura medieval española*, Gredos, Madrid.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1988): «Anuncios renacentistas en el *Libro de los pensamientos variables*», *Homenaje a Eugenio Asensio*, Gredos, Madrid: 277-290.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1990): «El sentido utópico de las *Partidas*», en Étiennevire, J.-P. (ed.), *Las utopías en el mundo hispánico*, Casa de Velázquez, Madrid: 205-214.



- MAGAÑA, L.A. (2017): «*A nuestra gran Reina allí figuremos: herramientas de propaganda política en el Panegírico a la reina doña Isabel (1509), de Diego Guillén de Ávila*», Ribeiro Miranda *et al.* (coord.), *Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica, Estratégias Criativas*, Oporto: 675-685.
- MANGAS NAVARRO, N.A. (2020): «Transmisión textual y catálogo de la obra poética de Pedro de Gracia Dei», *Revista de Literatura Medieval*, 3: 191-214.
- MANGAS NAVARRO, N.A. (ed.) (2022): *La criança y virtuosa doutrina de Pedro de Gracia Dei*, Universidad, Alicante.
- MARAVALL, J.A. (1983): *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie primera: Edad Media*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- MARAVALL, J.A. (1986): *Estado Moderno y mentalidad social. Siglos xv al xvii*, Alianza Editorial, Madrid.
- MARTÍNEZ ALCORLO, R. (2015): «*La Criança y virtuosa doutrina de Pedro Gracia Dei, ¿un speculum principis para la infanta Isabel de Castilla, primogénita de los Reyes Católicos?*», Haro Cortés, M. (coord.), *Literatura y ficción: «estorias», aventuras y poesía en la Edad Media*, Universidad, Valencia: I, 375-390.
- MARTÍNEZ ALCORLO, R. (2016): «Un curioso *speculum reginae* para la joven Isabel: *Criança y virtuosa doutrina de Pedro Gracia Dei (ca. 1486)*», *Memorabilia*, 18: 204-234.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. (1994): «Enrique IV, mecenazgo y utopía en el siglo xv castellano», *IX Congreso Español de Historia del Arte: el arte español en la transición*, Universidad de León, León: I, 315-320.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1962): *Orígenes de la novela*, 4 vols., Aldus, Santander.
- MILHOU, A. (1983): *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Casa-Museo de Colón, Valladolid.
- MOLL, J. (1979): «Problemas bibliográficos del libro del Siglo de Oro», *Boletín de la Real Academia Española*, 59: 49-107.
- MONTOYA MARTÍNEZ, J. y RIQUER, I. de (1998): *El prólogo literario en la Edad Media*, UNED, Madrid.
- ORTEGO RICO, P. (2021): «El discurso sobre la riqueza del rey en la baja edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV de Castilla como instrumento de propaganda política», *Trabajos y Comunicaciones*, 53, enero-junio. <https://doi.org/10.24215/23468971e138>.
- PALENCIA, A. de (1973-1975): *Crónica de Enrique IV*, ed. y trad. A. Paz y Meliá. 3 vols., Atlas, Madrid.
- PASTOR, B. (2011): «Utopia in Latin America. Cartographies and Paradigms», Beauchesne, K. y Santos, A. (ed.), *The Utopian Impulse in Latin America*, Palgrave MacMillan, Nueva York: 29-49.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2002): «La utopía política en la literatura castellana del siglo xv: el *Libro de los pensamientos variables*», *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 2: 23-62. [En línea] https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume2/Perea.pdf.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó (2005): «Enrique IV en la poesía de cancionero: algún *afán* ignorado entre las *mil congoxas* conocidas», *Cancionero general*, 3: 33-71.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2007): «'Alta Reina esclarecida': un cancionero ficticio para Isabel la Católica», Ribot, L., Valdeón, J. y Maza, E. (eds.), *Isabel la Católica y su época. Actas del Congreso Internacional. Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004*, Instituto Universitario de Historia Simancas, Valladolid: II, 1355-1383.



- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2011): «*Quebrantar la jura de mis abuelos: los conversos en los cancioneros castellanos del tardío medieval (1454-1504)*», *La Corónica*, 40/1: 183-225.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2015): «*Este rastro de confeso. Converso Poets and Topics in Medieval and Early Modern Spanish Cancioneros*», Cortijo Ocaña, A. y Rubio Árquez, M. (eds.), *Las 'Obras de burlas' del Cancionero general de Hernando del Castillo*, University of California-Publications of *eHumanista*, Santa Bárbara (California): 125-172.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2017): «Pedro I y la propaganda antipetrista en la génesis y el éxito de la poesía cancioneril castellana, II», *La Corónica*, 46/1: 151-181.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2018): «La serie *Juego de tronos* como eje vertebrador de la enseñanza universitaria de culturas hispánicas medievales», *Imago Temporis. Medium Aevum*, 12: 721-746.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2021a): «Censura y autocensura en la temprana imprenta hispánica: el linaje Villandrando, condes de Ribadeo, y los *Claros varones de Castilla*, de Fernando de Pulgar», Olivera Serrano, C. (ed.), *Entre el altar y la corte. Intercambios sociales y culturales hispánicos (siglos XIII-XV)*, Athenaica Ediciones, Sevilla: 261-320.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2021b): «El Gran Capitán en las poesías neolatina y castellana del temprano Quinientos», Toro Ceballos, F. (ed.), *Los Fernández de Córdoba. Nobleza, hegemonía y fama. Conquista, familias y repoblación. Segundo Congreso. Homenaje a Miguel Ángel Ladero Quesada*, Ayuntamiento, Alcalá la Real: 583-605.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2022a): «Escitia y Escancia (o Escandia), el fabuloso pasado nórdico del neogoticismo cuatrocentista hispánico», *Medievalista online*, 31: <http://doi.org/10.4000/medievalista.5117>.
- PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2022b): «La *Breve crónica de Juana de Castilla* y la fecha de nacimiento de la princesa (1462)», *En la España Medieval*, 45: 355-382.
- PÉREZ DE GUZMÁN, F. (1998): *Generaciones y semblanzas*, ed. J.A. Barrio. Cátedra, Madrid.
- PRO, J. et al. (2022): *Utopías hispanas: historia y antología*, Comares, Granada.
- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de 'utopía' y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y de principios del siglo XVII», García Cárcel, R. y Guillaume-Alonso, A. (eds.), *Utopías, sueños y quimeras (España, siglos XVI y XVII)-Utopies, rêves et chimères (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles)*. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24395>.
- RIQUER, M. de (1967): *Caballeros andantes españoles*, Espasa-Calpe, Madrid.
- RODRÍGUEZ-MOÑO, A. (1945): *La imprenta en Extremadura, 1489-1800*, Diputación Provincial, Badajoz.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. (1968), *Poesía de protesta en la Edad Media castellana. Historia y antología*, Gredos, Madrid.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, J. (1976). *Literatura, historia, alienación*, Labor, Barcelona.
- RUIZ I CALONJA, J. (1953-1954): «Fra Ambrosio Montesino, Ferrando de Vedoya i Gràcia Dei, a la cort de Ferran el Catòlic», *Estudis Romanics*, 4: 241-250.
- RUS RUFINO, S. (2016): *Una biografía política de Fernando el Católico. La constitución de una monarquía universal*, Tecnos, Madrid.
- SABATÉ I CURULL, F. (ed.) (2009): *Utopies i alternatives de vida a l'edat mitjana*, Universitat de Lleida-Generalitat de Catalunya, Lleida.
- SILVA, Á. (2022): *Rico y pobre. Desastre social y virtud cívica en el autor de 'Utopía'*, Marcial Pons, Madrid.



- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1991): «Gestación de partidos políticos castellanos en el siglo xv», *Bandos y querellas dinásticas en España al final de la Edad Media*, Ministerio de Asuntos Exteriores-Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid: 29-36.
- TATE, R.B. (1994): «La historiografía del reinado de los Reyes Católicos», Codoñer Merino, C. y González Iglesias, J.A. (eds.), *Antonio de Nebrija, Edad Media y Renacimiento*, Ediciones de la Universidad, Salamanca: 17-28.
- TATE, R.B. (1996): «Alfonso de Palencia y los preceptos de la historiografía», García de la Concha, V. (ed.), *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Ediciones de la Universidad, Salamanca: 37-52.
- TATO GARCÍA, C. y PEREA RODRÍGUEZ, Ó. (2011): «De Castillo a Dutton: cinco siglos de cancioneros», *La Corónica*, 40/1: 89-102.
- VAL VALDIVIESO, M.ªI. del (1975): «Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV», *Hispania. Revista española de Historia*, 130: 251-293.
- VON DER WALDE MOHENO, L. (1995): «El 'rey' en la apertura narrativa de *Grisel y Mirabella*», González, A. et al., *Palabra e imagen en la Edad Media. Actas de las IV Jornadas Medievales*, UNAM, Ciudad de México: 419-428.
- YARZA LUACES, J. (1988): «La imagen del rey y la imagen del noble en el siglo xv castellano», Rucquoi, A. (coord.), *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, Ámbito, Valladolid: 267-291.



EL PAPEL DE *LA DIVINA COMMEDIA* EN LA PRIMERA UTOPIA ESPAÑOLA MODERNA IMPRESA: EL *SOMNIUM* DE JUAN MALDONADO (1541), ENTRE DANTE Y MORO

Elvezio Canonica*

AMERIBER / EREMM, Université de Bordeaux Montaigne

RESUMEN

La influencia de la obra dantesca, en particular su obra maestra *La divina commedia*, en la composición del *Somnium* de Juan Maldonado ha sido señalada por la crítica en un par de ocasiones, pero no ha sido profundizada en todo su alcance. Es lo que nos proponemos llevar a cabo en este trabajo, con el fin de desentrañar la peculiar idiosincrasia de esta obra, que se sitúa entre dos épocas y dos poéticas: la medieval y la moderna. La vinculación de esta obra con la de Tomás Moro, amigo íntimo de Erasmo, da pie a unas consideraciones sobre el erasmismo de Maldonado.

PALABRAS CLAVE: relato utópico, Juan Maldonado, *Somnium*, Dante, *La divina commedia*, erasmismo.

THE ROLE OF THE *DIVINA COMMEDIA* IN THE FIRST PRINTED
MODERN SPANISH UTOPIA: THE *SOMNIUM* OF JUAN MALDONADO (1541),
BETWEEN DANTE AND MORO

ABSTRACT

The influence of the Dantesque work, particularly his masterpiece The Divin comedy, in the composition of Juan Maldonado's *Somnium*, has been pointed out by critics on a couple of occasions, but it has not been deepened to its full extent. This is what we propose to carry out in this work, in order to unravel the peculiar idiosyncrasies of this little work, which is located between two eras and two poetics: the medieval and the modern. The link between this work and that of Thomas More, a close friend of Erasmus, gives rise to considerations around the erasmism of Maldonado.

KEYWORDS: utopian story, Juan Maldonado, *Somnium*, Dante, *Divina Commedia*, erasmism.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.07>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 131-158; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Los años que van de 1535 hasta 1542 marcan el surgimiento del género utópico en la España moderna. En efecto, la primera traducción completa del texto de Tomás Moro, como ha demostrado Víctor Lillo Castañ, es la española: la que llevó a cabo Vasco de Quiroga entre 1535 y 1540, aunque permaneció manuscrita hasta nuestros días (Moro, 2021). Además, la reciente publicación del texto completo de la anónima *Omnibona*, un amplio relato de carácter utópico que se conecta con la tradición de los espejos de príncipes, ha permitido fechar la composición de esta obra en estos mismos años, entre 1541 y 1542, lo que hace de este texto la primera utopía redactada en español (García Pinilla, 2018).

Ni que decir tiene que las narraciones de contenido utópico son bien anteriores a la creación del marbete por Tomás Moro en su obra de 1516, y pueden remontarse a la literatura griega (la *República* de Platón, la *Ciropedia* de Jenofonte, la *Isla del sol* de Yambulo, la *Historia verdadera* de Luciano de Samosata, etc.), como bien resume Trousson en la introducción de su amplio estudio sobre el tema (Trousson, 1999).

El *Somnium* de Juan Maldonado, que sale de las prensas burgalesas en 1541, sin pie de imprenta, es una obrita relativamente corta escrita en latín por un clérigo y humanista burgalés, que fue alumno de Nebrija en Salamanca, y se publica en un opúsculo en el que aparecen otras obras latinas suyas de carácter didáctico y moral¹.

Como se puede ver, el título remite a un género literario bien conocido, que se remonta al *Somnium Scipionis* de Cicerón, conocido en la época a través del comentario de Macrobio, como es bien sabido. En estos años, otros humanistas neolatinos escriben *somnia*, como Luis Vives, quien en 1520 publica su propio comentario al sueño ciceroniano. Pero ninguno de estos textos incluye un relato utópico, en la línea del de Moro². Ahora bien: el *Somnium* de Maldonado no contiene solo un relato utópico, sino dos: el primero describe una sociedad que se encuentra en la Luna, y el segundo presenta la vida de los habitantes de una tierra recién descubierta por los españoles, o sea, el Nuevo Mundo.

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9301-9052>. E-mail: canonica.elvezio@orange.fr.

¹ «De felicitate Christiana; Praxis siue de lectione Erasmi; Somnium; Ludus chartarum triumphus; De sponsa cauta». He aquí el enlace al texto original: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000266486>. Sobre la obra general de Maldonado, véase el estudio introductorio de Eugenio Asensio en Asensio-Alcina Rovira (1980: 5-82). Sobre el *Somnium*, el estudio más amplio sigue siendo el de Miguel Avilés (1981: 107-148), al que pueden añadirse las páginas que le dedica Kohut (2011: 94-105). Puede consultarse en la red también la tesis doctoral de Heliodoro García García, *El pensamiento erasmista, comunero, moral y humanístico de Juan Maldonado*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, descargable aquí: <https://docta.ucm.es/entities/publication/71840077-06da-414a-9761-362cee1fad26>.

² Sobre la tradición de los sueños literarios en la Edad Media y en el Siglo de Oro, con una amplia antología de textos, véase la obra de Miguel Avilés, 1981 *passim* (sobre el *Somnium* de Maldonado, cf. pp. 107-148, estudio y pp. 149-178, traducción). Un estudio global de este género es el de Teresa Gómez Trueba (Gómez Trueba, 1999).

La influencia de la obra dantesca, en particular su obra maestra *La divina comedia*, en la composición del *Somnium* de Juan Maldonado ha sido señalada por la crítica en un par de ocasiones, pero no ha sido profundizada en todo su alcance³. Es lo que nos proponemos llevar a cabo en este trabajo, con el fin de desentrañar la peculiar idiosincrasia de esta obrita, que se sitúa entre dos épocas y dos poéticas: la medieval y la moderna.

Como se ve, tanto su título como la lengua de composición esconden un contenido muy moderno. A las referencias clásicas hay que añadir la de Dante, que funciona como un eslabón hacia la modernidad, al tiempo que desempeña el papel de *auctoritas* que le correspondía a Cicerón en la tradición literaria del *somnium*.

El conocimiento de la magna obra dantesca entre los humanistas españoles del Renacimiento es un dato bien conocido y queda refrendado por varias traducciones peninsulares: la de Andreu Febrer al catalán (1429) y la contemporánea de Enrique de Villena al castellano (1428). Eugenio Asensio observa además que otro traductor de la obra era un burgalés coetáneo de Maldonado, Fernando de Villegas (Asensio, 1949: 40). El dato es interesante, porque los dos hombres seguramente se conocían, pero hay que matizarlo porque la traducción de Villegas, publicada en 1515, solo abarca la primera parte de la trilogía, el *Inferno*. El interés por la obra dantesca en los años de la composición del *Somnium*, por lo tanto, está bien confirmado. Por otra parte, es probable que Maldonado pudiera leer la obra en la lengua original⁴.

Dicho de otro modo, se tratará de mostrar cómo, en el surgimiento del primer relato utópico español moderno que salió en letras de molde, la tradición medieval, representada por el ilustre poeta toscano y su magna obra, influye en la composición de un texto que pertenece ya a la primera modernidad, y cuya marca más evidente es la presencia de la ficción utópica.

Estas marcas han sido sintetizadas por Miguel Avilés, el principal estudioso de este género en la España del Siglo de Oro, quien propone la siguiente definición del género:

el relato en que se describe un conjunto social, que se presenta como perfecto, que se supone existente en el presente y que se sitúa en un espacio geográfico distante, real o fingidamente, de aquel en que se espera que el relato utópico en cuestión se difunda y conozca (Avilés, 1982: 32).

³ «La introducción de María de Rojas, a lo que pienso, fue sugerida por la Beatriz de la *Divina Comedia* con la que comparte el papel de guía y maestro: burgalés era su traductor Pedro Fernández de Villegas» (Asensio-Alcina Rovira, 1980: 40). «En el relato de Maldonado, María de Rojas es toda una Beatriz, dispuesta a acompañar al humanista en un largo viaje que les llevará a la Luna y vendrá a terminar en una zona de América a la que han llegado los españoles, pero en la que todavía no han establecido su dominación» (Avilés, 1981: 121). «Con un esquema formal contrapuesto al de Dante, Maldonado ve sustituida su Beatriz-María por un Virgilio que, en este caso, será un anciano de la ciudad en la que ahora se encuentra» (*ibidem*, p. 129).

⁴ Sobre la influencia de Dante en la España de esta época, son abundantes los estudios, empezando por el trabajo pionero de Arturo Farinelli, 1922. Entre los más recientes, *cf.* Cinthia María Hamlin, 2012a: 81-100; 2012b: 437-466; Roberto Mondola, 2017.



A continuación, el historiador menciona los siguientes tres rasgos definitorios de la utopía, que podemos encontrar en el texto que nos ocupa:

- A) Descripción de un mundo feliz, contraste y crítica del mundo real.
- B) Existente en un momento presente con relación al tiempo en que se produce el relato.
- C) Situado en un espacio distante de alguna forma, bien expresado como lejanía geográfica, bien alejado intencionadamente mediante el procedimiento de no decir dónde se encuentra. Este situar la utopía en un «sin-lugar» (u-topos) justifica el nombre mismo con que se designa a estas sociedades y a los relatos en que se les describe (*ibidem*. p. 31).

Nos proponemos en lo que sigue mostrar los paralelismos entre el *Somnium* de Maldonado y la obra dantesca y la de Moro, estudiando en particular los dos relatos utópicos.

1. LA UTOPIA LUNAR

El motivo del viaje a la Luna goza de una larga tradición literaria, que se remonta por lo menos al *Icaromenipo* de Luciano de Samosata (h. 160 d.C.) y llega hasta el *Orlando furioso* (1532) de Ariosto, donde, como se recordará, en el canto xxxiv, Astolfo emprende el viaje hacia el planeta lunar montado en el carro de Elías, para recuperar el seso perdido por Orlando, el «furioso» (o sea: loco). Este texto, por su proximidad cronológica, merecería un cotejo más detallado con el de Maldonado, ya que se encuentran otros puntos de contacto, posiblemente de común derivación dantesca, pero que no podemos llevar a cabo aquí. Sin embargo, no nos consta que en la tradición literaria mencionada el espacio lunar represente un espacio en el que se encuentra una sociedad con rasgos utópicos (García Gual, 2005).

1.1. SITUACIÓN INICIAL: DEL SONNO AL SUEÑO

En nuestro *Somnium* el narrador, identificado con el propio Maldonado por su interlocutora y guía, sale de su casa burgalesa en la noche del 14 al 15 de octubre de 1532 para observar la aparición en el cielo del cometa Halley, como se llamará más tarde. El año de 1532 se deduce de la alusión a la batalla del emperador Carlos V contra los turcos («En los meses otoñales de aquel año en que el César Carlos, rey de las Españas, rechazó de Panonia a Solimán, príncipe de los turcos»⁵), y el día por la mención de los idus de octubre («a mí que maldormía en aquellos días

⁵ Todas las citas en el cuerpo del texto proceden de la traducción de Miguel Avilés; en nota citamos el texto original correspondiente: «Mensibus Autumnalibus eius anni quo Carolus Caesar Hispaniarum rex Turcarum principem Solimanum Pannonia fugavit» (f. 52).

de mediados de octubre»⁶). Se sienta al pie de una torre en frente de la casa de un noble de la ciudad, Pedro de Cartagena, cuya esposa, María de Rojas, era la hija del protector de Juan Maldonado, don Diego de Osorio, y había fallecido recientemente, poco tiempo después de su esposo. Además, es una noche de luna llena. El cometa tarda en aparecer, y el narrador se queda dormido y sueña. El contenido de este sueño constituye el cuerpo de la narración, que queda así enmarcada por unas referencias históricas y biográficas concretas que tienen como función la de potenciar el efecto de verosimilitud de los dos relatos utópicos.

Esta situación inicial que encontramos en el texto del humanista burgalés presenta varias similitudes con la que abre la narración del magno poema dantesco. Efectivamente, también Dante afirma que al entrar en el infierno entró en un profundo sueño:

Io non so ben ridir com'io v'entrai
Tant'era pieno di *sonno* a quel punto
Che la verace via abbandonai (Inf. I, 10-12)⁷.

No se nos oculta, por supuesto, el valor metafórico del *sonno* dantesco en este momento, que ha sido interpretado alegóricamente como el sueño del alma pecadora, que se ha alejado de la *verace via*. Sin embargo, el empleo de esta palabra puede dar pie a una lectura no metafórica, lo cual explicaría que lo que sigue a continuación, o sea, el viaje ultraterreno, sea una visión, o un sueño, como ha sido interpretado generalmente. Ello es tanto más plausible cuanto que el término *sonno* aparece en la obra también como sinónimo de *sogno*, siendo las dos palabras muy próximas en su derivación latina (*sonno* < SOMNUM; *sogno* < SOMNIUM), y por ello en español tenemos la misma palabra para las dos acepciones. Es el caso, por ejemplo, del famoso episodio del Conte Ugolino, en el que este personaje tiene «un mal sonno», o sea, la pesadilla de carácter premonitorio acerca de la próxima trágica muerte de sus hijos (Inf. xxxiii, 26).

1.2. LAS FECHAS SEÑALADAS DEL INICIO DEL VIAJE: DE LA TEOLOGÍA AL HUMANISMO

En cuanto al momento histórico en el que se produce el sueño, el viaje dantesco también se funda en una fecha señalada: el año del Jubileo, o sea, 1300, cuando se encuentra en el medio de su vida terrena («Nel mezzo del cammin di nostra vita», Inf. I, 1), o sea, a la edad de 35 años, pues había nacido en 1265. También se ha querido ver en el primer día del viaje otra fecha simbólica⁸: o bien un Viernes Santo (8 de abril), o bien, más probablemente, un 25 de marzo, día de la Encarnación

⁶ «Me certe idibus Octobris male dormientem priusquam oportuit extra lectum et tecum excussit» (52)

⁷ Todas las citas de *La divina commedia* proceden de la edición de Natalino Sapegno (Alighieri, 1955).

⁸ Cf. Inf. xxi, 112-114; Purg. ii, 98-99.



de Jesucristo, que coincide, según la tradición, con el del nacimiento de Adán (ya que Jesús es el nuevo Adán) y con el inicio del nuevo año en la Florencia de aquel momento, donde no se contaban los años *a nativitate*, sino *ab incarnatione* (Alighieri, 1955: 1).

Además de estas correspondencias, hay que tomar en cuenta que la entrada de Dante y Virgilio en el infierno tiene lugar de noche, puesto que entran al atardecer («Lo giorno se n'andava e l'aere bruno / toglieva li animai che sono in terra / dalle fatiche loro» Inf. II, 1-3), y también al atardecer se acaba al día siguiente, de manera que el viaje infernal tiene una duración de veinticuatro horas («ma la notte risurge, e oramai / è da partir, ché tutto avem veduto», Inf. XXXIV, 67-68). El sueño de Maldonado también tiene lugar de noche, como se ha dicho, aunque no sabemos cuánto dura exactamente.

Es probable, por tanto, que Maldonado haya tomado en consideración estos datos procedentes del texto dantesco para fijar el inicio de su sueño, que ya no tiene lugar en un marco teológico y alegórico, sino en un contexto humanístico y científico, en el que prima el interés por conocer los fenómenos de la naturaleza, como la aparición del cometa. En efecto, Maldonado se empeña en dejar bien claro que su salida nocturna se debió a una petición de «unas muchachas de ingenio despierto y singular nobleza que insistentemente me habían pedido mi opinión sobre el color y las características del cometa» (150)⁹. Nótese, de paso, la introducción, *negligenter*, de la nueva generación, y en particular la de las mujeres, que tiene intereses científicos.

1.3. EL COMETA Y EL RECHAZO DE LAS SUPERSTICIONES

Este cambio de valores nos parece muy significativo si lo comparamos con otro aspecto, relacionado con la superstición. De hecho, estos fenómenos astronómicos eran interpretados en esta época como signos aciagos y provocaban un verdadero pánico entre la gente, como no deja de anotarlo el narrador al comienzo de su narración: «Eran muchísimos los que se levantaban antes del amanecer para verlo, aterrorizados por la rareza del fenómeno y convencidos de que presagiaba grandes catástrofes» (149)¹⁰. Él también está «preocupado ... hasta el punto de desvelar[se]»¹¹, pero lo hace no por miedo, sino para satisfacer la curiosidad de las doncellas. Se trata de una actitud muy moderna, y que bien se acomoda con la lucha contra las supersticiones que venían proclamando los humanistas, y en particular Erasmo en su obra, como es bien sabido¹². Además, la actitud de Maldonado, o sea, el hecho de dormirse en una noche en la que todos se morían de miedo, puede considerarse

⁹ «Quare cum decrevissem tunc de tertia vigilia surgere, quibusdam bonae mentis rareaque nobilitatis virginibus morem gesturus quae contenderant a me multis praecibus ut de colore habitusque Cometae meam sententiam interponerem» (53).

¹⁰ «Qui cum terrori omnibus esset propter eorum raritatem et quia magnarum cladum praenuntii feruntur, quamplurimus ante lucem in sui contemplationem excivit»

¹¹ «curae me huc illuc exagitant insomnem» (53)

¹² Véase tan solo el capítulo XL de su *Encomium Moriae* (1511).

una respuesta suficiente para declarar su indiferencia ante estas vanas supersticiones. Pero esta situación inicial también recuerda, *mutatis mutandis*, el momento en el que Dante está temblando de miedo, pues acaba de entrar en el terrible infierno, lo cual motiva la bajada de Beatrice de su morada celeste al limbo, para pedirle a Virgilio que anime y ampare a Dante durante la peligrosa travesía que le espera (Inf. II, 68-74). O sea: Maldonado transpone el miedo dantesco en el miedo al cometa, para mostrar su actitud contraria: él no tiene miedo ante estas supersticiones, y por ello se duerme tranquilamente esperando al cometa, que tarda en llegar. Dicho de otro modo: es posible que el miedo de Dante al entrar en el infierno en unas fechas tan señaladas haya motivado, por contraste, la elección de la fecha en la que apareció el cometa en Burgos para emprender su viaje onírico en el más allá. No se olvide, además, que este año había sido, para Maldonado, el de la culminación de su carrera profesional, como no deja de anotarlo en las primeras frases de su obra:

En los meses otoñales de aquel año en que el César Carlos, rey de las Españas, rechazó de Panonia a Solimán, príncipe de los turcos y en que yo, en Burgos, comencé a enseñar humanidades, con sueldo oficial¹³ (149).

Es decir, que el humanista burgalés también se encontraba «nel mezzo del cammin di [sua] vita» (tendría alrededor de 47 años en 1532, habiendo nacido hacia 1485), pero, muy al contrario del exiliado Dante, gozaba de estabilidad profesional y confiaba en la ciencia, como lo demuestra la muy positiva descripción del cometa «brillantísimo, de extraordinaria cabellera»¹⁴.

1.4. APARICIÓN DE LAS DOS MUJERES: BEATRICE Y MARÍA DE ROJAS

Y es precisamente en este momento cuando, al entrar en el mundo onírico, se le aparece a Maldonado la imagen de una mujer que baja de las alturas, doña María de Rojas, quien le propone acompañarle en la ascensión hacia las esferas superiores, empezando por la primera de ellas, el cielo de la Luna. En Dante, como veremos, la ascensión en compañía de Beatrice se iniciará solo al final del *Purgatorio* y se terminará al final del tercer poema, el del *Paradiso*.

También la aparición de Beatrice está colocada en un contexto onírico. Efectivamente, en el *Purgatorio* Dante tiene tres sueños. El tercero (xxvii, vv. 94-108) es un sueño profético que anuncia la aparición de Beatrice. A Dante se le aparecen en sueño dos mujeres, Lía y Raquel, símbolos de la vida activa y de la vida contemplativa y que se corresponden con dos mujeres «reales» que encontrará a continuación: Matelda (xxviii 34-87) y Beatrice (xxx 22-39), quien representa, pues, la vida contemplativa, tradicionalmente considerada como superior.

¹³ «Mensibus Autumnalis eius anni quo Carolus Caesar Hispaniarum rex Turcarum principem Solimanum Pannonia fugavit, et Burgis ego primum humaniores litteras publico salario docere coepi» (f. 52).

¹⁴ «Cometa insigniter hispidus ac comatus» (52). Habría que corregir la traducción de Avilés: no «brillantísimo», sino «muy hirsuto».



En doña María de Rojas podemos encontrar, pues, las características de ambas mujeres. De hecho, por un lado Maldonado alaba su «prudencia y su excepcional sentido práctico» y por el otro su descripción tiene varios elementos en común con la de la musa de Dante, como se verá a continuación. Ciertamente, se trata de una mujer que «había llevado en la tierra una vida auténticamente celeste», mostrando a todos su «honradez, su franqueza y su incomparable lealtad», su «constancia, su paciencia y su intrepidez en la adversidad», o sea, un dechado de «acrisolada virtud»¹⁵.

En opinión de un amplio sector de la crítica dantista, también Beatrice fue una mujer real, como doña María; se llamaba Beatrice Portinari, y Dante se enamoró de ella en su infancia y le inspiró sus primeros poemas de la *Vita Nova*, habiendo fallecido en plena juventud, a los 25 años. Beatrice en la *Commedia* no solo es un dechado de virtudes, sino que es también y sobre todo la *donna angelicata* que simboliza la Fe y la Sabiduría, la que muestra al pecador Dante la vía para llegar al cielo.

No tenemos constancia de las relaciones amorosas entre Maldonado y doña María. Sin embargo, es evidente que se conocían y en el sueño ella se dirige al narrador llamándole por su propio nombre. Es lo que ocurre también en la obra dantesca¹⁶. La descripción de María de Rojas es propia de la de un alma bienaventurada, como lo era Beatrice:

se me hizo presente María de Rojas, vestida con elegante negligencia con que lo hacía tras la muerte de su esposo. Su traje resplandecía de tal manera, brillaba tanto su rostro, centelleaban sus ojos y sus manos de tal forma que poco me faltó para creer que era una diosa quien estaba a mi lado¹⁷.

Esta descripción puede compararse con la de Beatrice, cuando esta se le aparece a Dante en la proximidad del paraíso terrenal, en el canto xxx del *Purgatorio*:

Così dentro una nuvola di fiori
Che da le mani angeliche saliva
E ricadeva in giù dentro e di fòri,
sopra candido vel cinta d'uliva
donna m'apparve, sotto verde manto
vestita di color di fiamma viva (vv. 28-33)

En Dante, ni que decir tiene que se trata de una descripción simbólica, en la que los tres colores (blanco, verde, rojo) se corresponden con las tres virtudes teo-

¹⁵ «Quis eius prudentiam et summum iudicium in rebus agendis non admiratur? Quis integritate, sinceritate, candorem non incomparabilem in ea praedicabat? Quis viduitatem eius in tam florentibus annis eximiae cuiusdam virtutis specimen plane non agnoscebat? Quis patientiam, tolerantiam, fortitudinem in rebus afflictis non admirabilem fatebatur?» (f. 54).

¹⁶ «Dante, perché Virgilio se ne vada, / non pianger anco, non piangere ancora» (*Purgatorio*, xxx, 55-56)

¹⁷ «tandem Maria Rogia visa mihi est assistere eodem cultu, quo post obitum mariti negligenter sed honeste quidem utebatur. Tanto splendore fulgebant vestes, tanto nitore facies oculi manusque coruscabant, ut divinitati quidpiam proximum contueri me, prorsus existimarem» (54).



logales (fe, esperanza, caridad). En Maldonado, la descripción de la mujer es mucho más concreta, y deja entrever la modernidad, ya que la «elegante negligencia» (*negligenter*) es una alusión bastante transparente a la *sprezzatura* del perfecto cortesano tal y como se encuentra en el tratado de Baldassarre Castiglione, *Il cortegiano*, publicado en 1528 y recién traducido a la sazón por Juan Boscán (1534)¹⁸.

1.5. EL ESPACIO LUNAR, ENTRE *LOCUS AMOENUS* Y PARAÍSO TERRENAL

La ascensión hacia la Luna se describe como un viaje por los aires, en el que Maldonado sigue a su guía, doña María, que es un puro espíritu, un alma que tiene su morada en el cielo. Se trata, por supuesto, de un elogio de las virtudes de la dama en su vida terrestre, que son ampliamente ilustradas antes de su aparición, como se ha visto.

Antes de llegar a la Luna, en los dos textos tiene lugar una discusión entre el narrador y su guía. En Dante, además, esta discusión se lleva a cabo en un entorno particular, ya que estamos en la cumbre del monte del Purgatorio, donde se encuentra el paraíso terrenal, que es el lugar donde Beatrice le espera para acompañarle en los cielos del paraíso celeste, en el transcurso del tercer poema. Esta evocación espacial de un *locus amoenus* la encontramos también en el *Somnium*, pero directamente referida al espacio lunar. Como se recordará, el primer cielo del *Paradiso* dantesco es precisamente el cielo de la Luna, seguido por el de Mercurio, al que también se acercará Maldonado, sin poder entrar en él. Maldonado funde, pues, los dos episodios dantescos, atribuyendo los rasgos del paraíso terrenal del poema dantesco al espacio lunar, que carecía de descripción espacial en Dante.

1.6. CRÍTICA SOCIAL Y DEFENSA DE LAS MUJERES

Sin embargo, no todo es etéreo en los dos textos. De hecho, la discusión entre la mujer y el narrador versa sobre temáticas actuales, con una visión más bien crítica de la sociedad de su época. Ello es más evidente en el texto más moderno, pero no está del todo ausente en el otro. De hecho, en los primeros cantos del *Paradiso*, las almas que Dante y Beatrice encuentran son las de Piccarda Donati y de Costanza d'Altavilla, y contienen, por su historia terrena, una importante carga crítica de la sociedad de su época: las dos fueron obligadas a casarse por sus padres respectivos, y tuvieron que romper los votos de vida religiosa. Por ello se encuentran en el cielo de la Luna, el primero del paraíso, el más alejado de la visión beatífica de la que gozan las almas perfectas de los bienaventurados, que es la morada de aquellas almas que no cumplieron el bien que deseaban por una causa exterior.

En el texto moderno, la crítica social es más aparente y contundente, ya que María se hace la portavoz de cierto erasmismo, aunque quede matizado por una

¹⁸ El término es traducido por Boscán por «desenvoltura», «descuidada desenvoltura», o también por «desprecio». Ver al respecto el estudio clásico de Margherita Morreale (Morreale, 1959).



forma de palinodia (Avilés, 1981: 137). Pero la crítica de doña María parte de la situación particular de su vivencia terrena, y se concentra concretamente en la injusticia que han padecido sus hijas a causa de los deudos de su padre, quienes quieren quitarles la herencia por ser hembras. Ello desemboca en un vibrante homenaje a las mujeres, en la línea del reciente tratado de Luis Vives sobre la educación de la mujer cristiana, el *De institutione feminae christianae*, publicado en 1523 y traducido al castellano en Valencia en 1528. He aquí un ejemplo en el que Maldonado pone en boca de doña María este elogio de la sabiduría de las mujeres, que sin embargo es adquirida solo en el más allá, en cuanto se liberen de la cárcel corporal, mientras que los varones presumen de este conocimiento siendo todavía esclavos del cuerpo, lo que les permite emitir juicios negativos en cuanto a la inteligencia de las mujeres:

Mientras te sea posible –respondió ella– buena cosa será que te percares de la miopía de la gente, pues, aunque vosotros, los varones, mientras llevéis encima el fardo del cuerpo, os creéis los únicos que lo saben todo y juzgáis a las mujeres absolutamente incapaces de sobresalir en ciencia, el caso es que, tan pronto como el alma de cualquier mujer se libra de las cadenas de la carne, sobrepasa en sabiduría y verdadero conocimiento a todo saber humano¹⁹.

Como se recordará, el tratado de Vives, elogiado por Erasmo y Tomás Moro, defendía la educación para todas las mujeres, independientemente de su clase social y capacidad, argumentando que las mujeres eran intelectualmente iguales a los hombres, pero ya en esta vida, sin esperar la otra para serlo.

1.7. UNA PRÁCTICA «ATALAYISTA»

A medida que se acercan al planeta lunar, los dos peregrinos celestes burgaleses van describiendo lo que dejan atrás y abajo, con un efecto cinematográfico muy certero, si se me permite el anacronismo. Se trata de una visión de *zoom* invertido, que empieza describiendo el punto de partida (Burgos) para alejarse a vuelo de pájaro mostrando las otras ciudades españolas próximas (Valladolid, Medina, Salamanca, Toledo), luego a España entera (donde se confirma que «era muy parecida a una piel de toro», aunque sería mejor compararla con un «pámpano»²⁰), para alejarse cada vez más, lo cual permite tener una visión del continente europeo, en el que se reconocen varios países (Inglaterra, Francia, Alemania) e incluso vislumbrar las guerras del emperador Carlos contra los turcos, que se manifiestan a los dos viajeros celestes

¹⁹ «Libet tantis per inquit illa, dum concenditur caecitatis humanae te prorsus admonere. Namet si viri dum vobiscum sarcinam corporis circumfertis omnem vobis scientiam vindicatis nullius eximiae putantes eruditionis foeminas esse capaces; postquam tamen vinculis carnis exsoluta est anima cuiuscumque foemellae sapientia veraque cognitione superat omnem humanam scientiam» (55).

²⁰ «quod Hispaniam bubulo corio dixerunt persimilem; ego tamen si calamum mecum aut graphium attulissem, graphice magis depingerem. Pampini folio dicerem similiorem, si ligatura esset subtilior» (58).



en las formas de unos «relámpagos humeantes» y de «tronecillos»²¹, que se comparan con la guerra entre ranas y ratones, tal y como aparecen en el poema épico burlesco *Batracomyomachia*, atribuido a Homero. Se trata de una alusión a las guerras victoriosas que Carlos V estaba emprendiendo en aquellos años en Panonia contra los turcos, como vimos al principio. La visión desde el cielo, morada de las almas virtuosas, no hace sino disminuir la importancia de las cosas terrenas, incluso de las batallas en defensa de la cristiandad, que se aparentan a una lucha entre ranas y ratones. Sin embargo, Maldonado no puede permitirse el lujo de criticar al propio César. Es por ello por lo que concentra su invectiva sobre los soldados del ejército imperial cristiano, «que va tan cargado de crímenes que todos coinciden en atribuir a la intrepidez y al sentido de responsabilidad del César el que la cristiandad se libre en nuestros días de una catástrofe sin precedentes» (156)²². Es evidente, una vez más, la presencia de la modernidad, a través de esta alusión, apenas velada, al saco de Roma de 1527. A medida que suben, se vislumbran a lo lejos otros territorios, africanos primero (Etiopía), y las «nuevas islas», o sea, los territorios recién descubiertos por los españoles, que serán el ámbito del segundo relato utópico, como veremos, y que queda así anticipado mediante una hábil prolepsis narrativa.

Se puede acercar esta postura a la del «atalayismo», un concepto forjado por Michel Cavillac a propósito de la novela picaresca, y en particular a aquella modalidad lucianesca que se remonta al *Icaromenipo*, que el mismo crítico define como un «enfoque distanciado, destinado a relativizar los fenómenos humanos para resaltar sus aspectos carnalescos, [que] apunta a enfatizar la locura de una sociedad donde la escala de valores está trastornada» (Cavillac, 2010: 9) y que el propio Erasmo había puesto en boca de la Locura, en un pasaje de su famoso elogio de 1511 que Maldonado muestra haber leído atentamente²³.

1.8. DESCRIPCIÓN DEL PLANETA: DEL *LOCUS AMOENUS* A LA CRÍTICA SOCIAL

A medida que se acercan a la Luna, Maldonado muestra su interés por la naturaleza de aquel planeta, y le pregunta a María por la existencia en él de mares y ríos, y también por las manchas lunares. Se trata de una cuestión que aparece también en el poema dantesco, precisamente en el momento en el que Dante se acerca al cielo de la Luna y le pregunta a Beatrice qué son aquellas señales oscuras que, desde la Tierra, hacen creer que se trata de la cara de Caín, quien estaría condenado al destierro eterno en la Luna y a llevar sobre los hombros un haz de espinas:

²¹ «quae fumosa illa fulgura? Quae tantula tonitrua?» (58).

²² «Laborat exercitus christianorum tanta scelerum labe, ut Caesaris fortitudini ac pietati sit acceptum ferendum, quod non aliqua insigni clade Christiana hoc temporis respublica fuerit affecta» (59).

²³ «Si, como antaño Menipo, pudiérais contemplar desde la Luna el tumulto inmenso del género humano, creeríais estar viendo un enjambre de moscas y mosquitos peleando entre sí [...]. Si alguien volviese la vista a su alrededor desde lo alto de una excelsa atalaya, como los poetas le atribuyen hacer a Júpiter, vería cuántas calamidades afligen a la vida humana» (Erasmo, 1976: 61; 92-93).



Ma ditemi: che son li segni bui
Di questo corpo, che là giuso in terra
Fan di Caín favoleggiare altrui? (Par. II, 49-51)

Esta imagen antropomórfica es la que encontramos en el texto de Maldonado, ya que las manchas de la Luna las explica María como la nariz y los ojos de la Luna, pero sin hablar de Caín:

No te acuerdas de esas manchas que a vosotros os parecen la nariz y los ojos de la Luna? ... La nariz y los ojos corresponden a regiones habitables. Lo que brilla alrededor es un mar de aguas que, al reflejar la luz del Sol, ilumina vuestras noches (157)²⁴.

Como se ha dicho, la descripción del planeta es muy dispar en los dos textos: mucho más etérea en Dante²⁵ y más concreta en Maldonado, puesto que, como se ha dicho, reproduce en la Luna el paraíso terrenal que Dante ponía al final del Purgatorio, en la cumbre del monte. Este canto del Purgatorio (xxviii) se abre con la descripción del Edén y se cierra con la referencia a la Edad de Oro, cantada por los poetas. Es lo que encontramos también en el *Somnium*, pero de forma diferente y adaptada al nuevo género literario de la utopía, que contiene una fuerte carga crítica hacia la sociedad de su tiempo, como bien se ve en el texto de Moro. Tras describir los prados y los bosques de la Luna a través del manido tópico del *locus amoenus*, quizás procedente del canto dantesco, María se lanza en una virulenta crítica de la explotación de los campos por los propietarios ávidos de oro:

¿No reconocéis ni adoráis a otro Dios que al oro; vuestro afán es la ostentación; vuestra servidumbre, la codicia. ¿Qué lustre van a tener unos campos que se cultivan a costa del malpagado trabajo de unos obreros?²⁶

Más allá del tópico del menosprecio de corte y alabanza de aldea, nos encontramos aquí con una verdadera invectiva contra los vicios que imperan en la sociedad española de la época, en particular entre los propietarios de las tierras de cultivo, quienes solo están movidos por la avidez y la rentabilidad. El tópico de la Edad de Oro, que en Dante servía para la prefiguración del Edén por los poetas clásicos, en el texto moderno sirve de contraste entre la gratuidad y la armonía que reinaban en aquel tiempo y la decadencia y la corrupción de la sociedad de su época, y en particular en el ámbito de la agricultura:

²⁴ «Nam videri vobis in Luna maculas, quae narium et oculorum reddunt effigiem bene te credo meminisse [...] Nares igitur, inquit, et oculis regiones sunt habitabiles; reliquum omne quod lucet liquor est circumiectarum aquarum quae claritatem solis reiectant, et noctem vestram illuminant» (60).

²⁵ «Pareva a me che nube ne coprissi / lucida, spessa, solida e pulita / quasi adamante che lo sol ferisse. / Per entro sé l'eterna margarita/ ne ricevette, com'acqua recepe / raggio di luce permanendo unita» (Par. II, 30-36)

²⁶ «Colitis ac suspicitis aurum pro Deo. Studetis ambitioni, servitis avaritiae. Quod possunt horti nitescere per operarium ingratum laborem exculti?» (61).



En aquellos tiempos, en que la gente no estaba aún envenenada de avaricia y lujuria, la inmensa mayoría, incluidos los gobernantes, vivían en los campos y en aldeas y criaban a los suyos con los frutos que sus propiedades les rendían sin tasa. Por eso, los campos eran fértiles y los rendimientos, del ciento por uno²⁷.

A lo cual responde Maldonado:

Es verdad, María [...] los propietarios de huertos y de campos fértiles los arriendan a los labradores y [...] los únicos huertos y campos que lucen son los rentables (160)²⁸.

1.9. LA CIUDAD LUNAR: ENTRE LA AMAUROTA DE MORO Y LA JERUSALÉN CELESTE

Llegamos a la descripción de la ciudad lunar, ausente en Dante, ya que en el paraíso las almas de los bienaventurados se desplazan libremente por el aire, y lo único que hay es luz y sonido. Sin embargo, encontraremos algunos elementos que posiblemente procedan de los primeros cantos de la obra dantesca. Creemos que los elementos descriptivos de la ciudad lunar, en Maldonado, proceden de dos fuentes principales: la descripción de Amaurota, la capital de los utopianos en la obra de Moro, combinada con elementos de la Jerusalén celeste del último libro de la Biblia, el Apocalipsis. Ante todo, la situación geográfica de la ciudad, que se extiende «por una vaguada» (*in convalibus*) y aparece cercada por «siete murallas» cuyas casas y torres están hechas de piedras preciosas (jaspe, diamante). Es lo que encontramos en el texto de Moro: «Está la ciudad de Amaurota situada en una descendida llana de un monte» (Moro, 2021: 77); «la ciudad está cercada de un muro alto y ancho con muy espesas torres y cubos» (*ibid.*: 78). La insistencia en el número siete, ausente en Moro, es muy acusada en Maldonado: además de las siete murallas, la ciudad lunar tiene en su centro una plaza rodeada por «siete hermosas torres» y la reina aparece montada en una carroza de «siete ruedas»²⁹. Si nos fijamos en el texto del Apocalipsis, volvemos a encontrar la muralla y las piedras preciosas, pero es el número doce el que se repite con insistencia (Ap. 21, 12-14). La preferencia por el «siete», que simboliza la totalidad y la perfección en la Biblia, creemos que procede del texto dantesco, donde este número se refiere a las virtudes teologales y cardinales. Ello es especialmente llamativo en la curiosa descripción del carro de la reina de la ciudad lunar, de siete ruedas, algo bastante inhabitual para un coche. De hecho, creemos que se trata de un recuerdo de la aparición de Beatrice, quien llega subida en un carro triunfal tirado por un grifón que va precedido por siete grandes candelabros, y que va acompañado por las tres virtudes teologales a la derecha y las cuatro cardinales a la izquierda, y seguido por siete ancianos (Purg. XXIX, 43-150).

²⁷ «cum non erant homines infecti luxuria et avaritia in agris ruri que vivebant ex fructibus quos sibi sua praedia cum foenore magno reddebant familia alebant; propterea que fertiles erant agri, redditusque centeni» (61).

²⁸ «Enimvero Maria, inquam [...] qui habet hortos et agros huberes locant eos cultoribus [...] ille vere nitet hortus et ager qui commodus est» (62).

²⁹ «Cincta videbatur septem muris [...] In urbe media septem turres longe prominebant [...] et ecce regina cum ducentis virginibus curribus vehebatur quorum singulorum rotae septemnae talem concentum edebat qualem esse caelorum existimant» (64).



1.10. LOS HABITANTES DE LA LUNA: UN ESPEJO DEFORMANTE DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA

Tras la descripción de la ciudad lunar, pasamos a la visión de sus habitantes. Se trata de jóvenes muchachos que llegan acompañando al rey, que iba en su caballo, y de unas doscientas doncellas que acompañaban a la reina, montada en su carro. Todos cantan, danzan y juegan. Se sientan para banquetear y se desnudan para bañarse en un estanque y entre los reyes y sus habitantes hay una perfecta armonía. Llama la atención, ante todo, la presencia de una pareja real, que supone, pues, un régimen monárquico, que contrasta con el régimen protodemocrático que reina en la Utopía moreana. Parece evidente la relación con la sociedad española de su tiempo, donde la presencia tutelar de los Reyes Católicos, abuelos de Carlos V, era muy importante. Su presencia está encaminada a volver más real y concreta la crítica de las costumbres morales de los habitantes de la Tierra, que sigue a continuación, en contraste con la pureza de los habitantes lunares. Sin embargo, las denuncias de los vicios terrestres van precedidas por unas observaciones que las desmienten, al menos en parte. Es aquí donde se hace palpable aquella palinodia del erasmista Maldonado, quien se cura en salud, ya que a estas alturas (1541) el erasmismo había dejado de ser la ideología oficial del régimen, como lo fue en los primeros años del reinado de Carlos I hasta su coronación imperial en Boloña en 1530. Ello es bien visible, por ejemplo, en la consideración de la vida conventual, uno de los principales blancos de la crítica erasmista:

No creas que los conventos fueron inventos inútiles. No siempre gozan de buena reputación los frailes y las monjas, pero también es cierto que la virtud y la pureza celestial viven en sus clausuras. Si en un convento vive un fraile o una monja realmente perfecto, toda la comunidad se hace acreedora en justicia de la devoción y el respeto de las gentes. No faltan tampoco entre los clérigos, santos varones, de modo que, no siendo quienes para juzgar, es obligado tratarlos con el honor y el respeto que se merecen³⁰ (163).

La crítica hacia la sociedad de su tiempo es bastante exhaustiva, ya que doña María, después de los monjes, pasa a tratar de los casados, de los magistrados, de los reyes: en cada uno de estos estamentos, sin embargo, no todo es corrupción, sino que también «existen hombres frugales y mujeres honestas» (163)³¹.

1.11. HACIA EL CIELO DE MERCURIO

La subida al cielo de Mercurio guarda también ciertas similitudes con la que encontramos en el canto quinto del *Paradiso*. En particular, Maldonado insiste en el «res-

³⁰ «nam coenobia non frustra putes excogitata. Male audiunt nonnunquam monachi, virginesque sacrae sed ibi certe virtutes clauduntur et sanctimonia caelestis. Si unus est omnino perfectus aut una in coenobio quocunque merito collegium totum colitur ac veneratur; neque desunt inter clericos viri sanctissimi cumque non sit humanae mentis iudicare, venerandi sunt omnes, et digne debiteque colendi» (65).

³¹ «Sunt frugi viri foeminaeque honestae» (65).



plandor», en el «enorme e indescriptible fulgor»³² y, más lejos, en «las inmensas muchedumbres de gentes que aplaudían, exultaban, gozaban y daban muestras de inmensa alegría», lo cual le procuró «un gozo inmenso»³³, hasta tal punto que quiere quedarse para siempre en este estado de gozosa contemplación: «Ojalá me dejaran quedarme eternamente aquí, gozando de esta visión»³⁴, lo cual parece reflejar el estado de Dante al llegar al final de su viaje, cuando alcanza el Empíreo y le es dado contemplar la divinidad (la Trinidad). Parece, pues, que Maldonado ha operado una fusión de todos los cielos dantescos hasta el Empíreo, donde se encuentran efectivamente aquellas «inmensas muchedumbres» que él vislumbra en el cielo de Mercurio, al que aún no ha entrado, quedándose solo en sus confines, en la órbita exterior de la esfera. Efectivamente, como se dirá después, a Maldonado no le es concedido ir más arriba, al contrario de Dante. De hecho, esta prohibición tiene motivos relacionados con la composición de la obra, que tiene previsto el viaje de regreso hacia la Tierra, donde será posible encontrar la realización terrestre de la utopía lunar. Esta relativa «gratuidad» de la subida hacia Mercurio no hace sino reforzar los vínculos con la obra dantesca, en la que Mercurio es el cielo de los bienaventurados quienes han realizado grandes obras virtuosas, pero a partir de ambiciones muy (demasiado) humanas, como la gloria y la fama, y por ello se encuentran en uno de los cielos más alejados de la visión divina. No en vano la figura principal que encuentra Dante en este cielo es la del emperador Justiniano.

Es posible que Maldonado haya recordado aquí aquellos versos dantescos que se refieren a la subida de Dante y Beatrice al cielo de Mercurio (Par. v, 93-139), que en el poema italiano se describe con una espléndida imagen, la de la flecha que sale disparada de la cuerda del arco y llega a su diana cuando la cuerda aún se mueve³⁵. Se insiste en el *fulgore* (v. 108), en la *letizia* de Beatrice (95) y en la «risa» de Dante, ya que la risa es la manifestación de la *letizia* (107) y en la multitud de almas que pueblan aquel cielo *mille splendori* (103), las cuales llegan hacia los dos peregrinos celestes como hacen los peces cuando suben a la superficie del agua para atrapar la comida, otra espléndida comparación, no aprovechada por Maldonado³⁶. En el *Somnium*, como se ha dicho, la subida hacia Mercurio no es objeto de narración, como lo fue para la subida de la Tierra a la Luna. En el texto del humanista burgalés, estas reminiscencias dantescas se combinan con las temáticas más modernas propias del género utópico, en el que el componente satírico es esencial. Es por ello por lo que, cuando Maldonado le pide a María que le deje subir un poco más, a pesar de que le acaba de decir que no se le permite ir más arriba, la reacción de la dama es abrupta y se relaciona con uno de los vicios más extendidos en la sociedad española de la época: la corrupción. En efecto, María interpreta la petición de Mal-

³² «Hem supreme Deus, inquam, quae claritas est illa? Qui fulgor inmensus, inenarrabilis?».

³³ «Cernebam quasi per nebulam fulgentissimam inmensos choros ac coetus hominum ; cernebam plausus, ovationes, triumphos et signa magnae laetitiae» (67).

³⁴ «O utinam, dixi, hoc mihi visu frui et hic perpetuo manere liceret» (67).

³⁵ «e sí come saetta che nel segno / percuote pria che sia la corda queta / cos'ì corremmo nel secondo regno» (Par. v, 91-93)

³⁶ «Come 'n peschiera ch'è tranquilla e pura / traggonsi i pesci a ciò che vien di fori / per modo che lo stimin lor pastura, / sí vid'io ben piú di mille splendori / trarsi ver noi» (Par. v, 100-105).



donado como si fuera una tentativa de soborno, a lo cual el soñador contesta que, de hecho, en el mundo

nadie considera un crimen, ni menos un crimen grave, importunar a los jueces para que se pongan de nuestra parte, para que hagan la vista gorda en nuestros asuntos, para que los dejen dormir o para que, sin más, los traten como propios (164)³⁷.

Con todo, Maldonado quiere quedarse allí eternamente, para gozar de aquella visión, como si hubiera alcanzado la visión divina que en el poema de Dante solo se consigue al final del poema, en el Empíreo, que se sitúa en los tres últimos cantos del *Paradiso*. Pero María le dice que es ya hora de bajar a la tierra, porque sus ojos mortales no pueden aguantar tanto fulgor. Pero antes de emprender el descenso, le explica, con un argumento *a fortiori*, que el goce que experimenta estando aún en la órbita exterior de Mercurio no es nada en comparación con el que le esperaría si pudiese acceder a los cielos superiores, que va enumerando.

1.12. EVOCACIÓN DE LOS CIELOS SUPERIORES: DEL HELIO- AL GEOCENTRISMO

Siguiendo el esquema dantesco, que procede del *Somnium Scipionis* ciceroniano y que se funda en el geocentrismo aristotélico y tolemaico, los planetas mencionados siguen el orden del poema del poeta toscano (Venus, Marte, Júpiter, Saturno) con una importante diferencia, sin embargo. En Dante el cuarto cielo es el del Sol, mientras que en Maldonado el Sol brilla por su ausencia (valga la imagen). Es más: María define al Sol como *mundi oculum*, «el ojo del universo» (166)³⁸, una metáfora de raigambre neoplatónica, que aparece en algunos textos de la época³⁹, pero que puede ser una muestra de la adhesión de Maldonado a las modernas teorías heliocéntricas, que justo en estos años estaba exponiendo Nicolás Copérnico, cuya obra capital *De revolutionibus orbium coelestium*, en la que encontramos la primera clara manifestación científica del heliocentrismo, se publica en 1543. Sabemos, sin embargo, que copias manuscritas de esta obra ya circulaban hacia 1540 y es posible que Maldonado conociera la famosa *Narratio prima*, el importante comentario de la teoría copernicana que había publicado en este año en Dánzig el humanista austriaco Georg Joachim Rheticus⁴⁰. Otra muestra de la presencia de la modernidad, pues.

³⁷ «Leve crimen vel nullum potius existimatur iudicem exorare ut saevitiam legis temperet pro nobis stet conniveat in nostris rebus, dormitet nobis vel potius nostram ipse causam agat» (66).

³⁸ «Quidi tibi Solem commemorem mundi oculum?» (68).

³⁹ «Igitur, quoniam claritas eximia est, oculus mundi a quibusdam appellatur et gloria corporum coelestium. Quem Homerus quasi admiratus Dios tekon, Iovis filium dixit; quem Plato et Iulianus sunt sequuti». Trad. esp.: «Y como el brillo del Sol es tan maravilloso, algunos lo llaman ojo del mundo y gloria de los cuerpos celestes. Homero lo llama con admiración Dios tekon, hijo de Júpiter. Platón y Juliano hacen otro tanto» (Huerga, 1991: 258-259).

⁴⁰ Sobre el neoplatonismo (además de su apego a las teorías de Copérnico) de Rheticus, véase Jerzy Miziolek 1993, consultable aquí: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/2920/1/Miziolek_Oculus_coeli_1993.pdf.

1.13. LA BAJADA HACIA LA UTOPIA TERRESTRE: EL NUEVO MUNDO

El soñador y su guía emprenden el vuelo de regreso hacia la Tierra, y en particular hacia «aquellas tierras últimas [...] descubiertas hace poco por los españoles ... una península o, mejor, una provincia poblada por cristianos»⁴¹, que son el destino final donde se llevará a cabo la descripción de la segunda sociedad utópica, la terrestre, que comparte varios rasgos de la primera, la lunar, como veremos. Doña María, al hablar de estas tierras, desempeña una función profética: en particular, le revela que estas tierras son pobladas por «cristianos», debido a la reciente evangelización de los españoles, y que además sus habitantes son «gentes felices, sencillas, no corrompidas por el error ni trastornadas por las pasiones» (166)⁴². Se trata de una prolepsis narrativa que es una clara orientación de la recepción del episodio americano, como se verá a continuación.

1.14. OBSERVACIONES GEOGRÁFICAS

Pero, como ocurría en la ascensión, también el descenso es un pretexto para introducir reflexiones geográficas en torno a las varias tierras conocidas y que van apareciendo cada vez más nítidas a los dos viajeros celestes en su bajada. Es otra muestra de la gran modernidad de este texto, ya que, entre las distintas cuestiones abordadas, encontramos asuntos que han sido candentes hasta nuestra época, como por ejemplo la cuestión de la ubicación exacta de las fuentes del Nilo, o bien el de las mareas del océano, de la procedencia de las aguas que alimentan el mar Mediterráneo, del por qué este mar es tan salado, etc. En cuanto a la cuestión de las fuentes del Nilo, que fueron objeto de varias expediciones a lo largo del siglo XIX por los ingleses, la visión panorámica de los dos observadores celestes les permite encontrar la solución a este antiguo enigma: en efecto, las fuentes del río se les aparecen claramente desde la altura, y Maldonado comprende por qué los antiguos nunca lograron descubrir su localización, ya que «no se trata de una, sino de muchas fuentes» (168)⁴³, que solo son visibles desde la altura. Como sabemos hoy, esta observación es certera.

1.15. ÚLTIMA CONVERSACIÓN CON SU GUÍA: UN ERASMISMO APENAS ENCUBIERTO

Antes de despedirse definitivamente de su guía, Maldonado quiere saber de ella qué le tiene que referir a sus hijas en relación con aquel pleito a propósito de la herencia, que los deudos de su marido querían quitar a sus hijas, como se ha dicho. Ello da pie a una respuesta muy cortante de doña María, ya que estas cuestiones de herencia, vistas desde la dimensión celeste en la que vive, son comparables con la consideración

⁴¹ «In ultima quippe terra quae paucis annis ab Hispanis inventa continens credita est peninsulam Christianorum coloniam vel provinciam potius videbis» (68).

⁴² «Videbis gentem candidam, simplicem nullis infectam erroribus nullis affectibus perturbatam» (68).

⁴³ «non unus est fons, sed multis» (70).





que «la basura y los excrementos»⁴⁴ les merecen a los habitantes terrestres. Maldonado insiste un poco, y le pregunta si le puede decir por lo menos qué clase de vida quiere que adopten sus hijas. La respuesta de la dama burgalesa es muy sibilina: «que hagan lo que decidan hacer»⁴⁵. Se trata, probablemente, del empleo del famoso dicho clásico: *Age quod agis* en el sentido de ‘ocúpate de lo que estás haciendo, y de nada más’, que está emparentado con el otro dicho, más difundido: *Age si quid agis*, o sea, ‘si decides hacer algo, hazlo inmediatamente’, que se encuentra en varias obras teatrales de Plauto (*Miles gloriosus*, v. 215; *Persa*, v. 659), entre otras varias fuentes. Frente a la incompreensión de su interlocutor, las explicaciones y los ejemplos que da doña María acaban de develar el enigma, ya que lo que ella entiende con esta frase es, de hecho, la conformación de los dichos con los hechos, o sea, que está criticando a los hipócritas. Sin embargo, nos parece que Maldonado se ha alejado un poco del sentido del dicho clásico, que no tiene este matiz, hasta lo que se nos alcanza⁴⁶. Pero lo que importa es la crítica hacia los hipócritas, como se ha dicho, y en los ejemplos que da doña María, nos encontramos con una lista de aquellos que no hacen lo que dicen, empezando por los obispos, ya que

son de palabra y de nombre custodios y pastores del rebaño. En realidad, muchos de ellos son lobos que trasquilan y desuellan a sus ovejas con su descuido⁴⁷.

Lo mismo hacen los «sacerdotes menores». Se trata, pues de un anticlericalismo bastante atrevido en la boca de un sacerdote español de 1541, que refleja, a nuestro parecer, un fondo erasmista aún bien presente. No se nos oculta la opinión más matizada del propio Marcel Bataillon a este propósito, cuando afirmaba en su magna obra que Maldonado fue un «humanista ávido de laureles», quien «aspira sobre todo a la gloria de pintar el acontecimiento [*i.e.*, la difusión del erasmismo en España] y aprovecha esa ocasión para insinuarse en el favor del gran hombre» (Bataillon, 1967: 216). No se olvide, sin embargo, que Maldonado, a partir de 1526, había intercambiado varias cartas con el ilustre humanista holandés, quien le había contestado puntualmente. Sin embargo, la clara denuncia de los abusos y de la hipocresía de los eclesiásticos en esta obra de 1541 nos parece que sigue siendo una llamativa adhesión a un erasmismo nunca completamente apagado. Bien es verdad que, como se ha dicho más arriba, en algunas ocasiones estas críticas van acompañadas de una matización más conforme con la ortodoxia católica, lo cual permite, quizás, diluir los ataques más directos, como éste. No se olvide además que en este mismo volumen de 1541 en el que se publica el *Somnium*, aparece una obra, la *Praxis sive de lectione Erasmi*, que es una tentativa de hacer su «mea culpa» de su pasado erasmista, que, sin embargo, no resulta muy convincente⁴⁸.

⁴⁴ «nam de haereditate perinde cogito ac vos de sordibus ac excrementis depositis» (72).

⁴⁵ «quod egerint agant» (73)

⁴⁶ Cf. las abundantes referencias que se encuentran en el diccionario de Renzo Tosi (Tosi, 1992).

⁴⁷ «Episcopi agunt sane verbis ac nomine custodem multarum ovium, atque pastorem, re autem ipsam nonnulli lupum: tondent enim ac excoriant, cum pascenti levis sit cura» (73). La traducción de Miguel Avilés «muchos de ellos» tendría que corregirse en «algunos de ellos» (nonnulli).

⁴⁸ Ver al respecto las iluminantes páginas que le dedica a este opúsculo Eugenio Asensio (Asensio-Alcina Rovira, 1980: 50-51).

1.16. LA SEPARACIÓN DEFINITIVA

Llega por fin el momento de la separación definitiva de María, quien tiene que volver a su mundo celeste, y por ello «voló a las alturas» convirtiéndose en «una brillante estrella en medio del esplendoroso fulgor de los orbes celestes» (172)⁴⁹. Ello provoca un choque tal en Maldonado que pierde la conciencia y se desmaya, o sea, que volvemos a la situación inicial, cuando había perdido la conciencia al dormirse, lo que produjo el sueño que estamos leyendo. Dicho de otra manera: este segundo desmayo dentro del sueño es una suerte de puesta en abismo de la narración, y marca la entrada en el segundo espacio utópico, ubicado en el Nuevo Mundo.

2. LA UTOPIA DEL NUEVO MUNDO

2.1. EL NUEVO GUÍA INDÍGENA: UN TRASUNTO NEOCRISTIANO DEL VIRGILIO DANTESCO

Cuando vuelve en sí, se encuentra ante una ciudad situada al otro lado del bosque y nota que hay mucha gente ante las puertas, y se acerca a «un anciano que, sentado, leía atentamente»⁵⁰. Este personaje será su nueva guía en este nuevo ámbito terrestre. Se habrán notado varias similitudes con lo que ocurre en el poema dantesco, como de hecho ya había advertido Miguel Avilés: «Con un esquema formal contrapuesto al de Dante, Maldonado ve sustituida su Beatriz-María por un Virgilio que, en este caso, será un anciano de la ciudad en la que ahora se encuentra» (Avilés, 1981: 129). Quisiera profundizar en esta breve intuición, muy certera, por cierto. Efectivamente, la despedida de María se corresponde, en el poema, con la que ocurre entre Dante y Virgilio, en los últimos cantos del Purgatorio, como se ha dicho. O sea, que Maldonado opera una fusión entre Beatrice y Virgilio: en un caso, en el momento de la ascensión, y en el otro, en el del descenso. Notemos que el destino final de este descenso es el Edén, el paraíso terrenal, que era precisamente el lugar en el que Dante se había despedido de Virgilio. Ahora bien: todos sabemos que los primeros conquistadores, al descubrir las primeras tierras americanas, creyeron haber encontrado el paraíso terrestre, un lugar que, según se creía, estaba ubicado en alguna parte del orbe terráqueo. Mediante esta fusión de los lugares y personajes del poema dantesco, dicha localización queda aún más puesta en evidencia, pues: se trata del paraíso terrestre que Dante había descrito en su poema. Pero hay más: si María no puede quedarse en la Tierra, porque es una criatura divina, esto es exactamente lo contrario de lo que ocurría con Virgilio, quien no podía dejar el más allá terrestre (Inferno y Purgatorio), ya que le estaba vedada la entrada en la esfera celeste (Paraíso) por no haber sido bautizado. Ahora bien: la inversión de papeles que estamos observando implica una nueva identidad de los dos ancianos, símbolos de la sabiduría pagana y cristiana. En efecto, aquel anciano del Nuevo Mundo que está leyendo (lo cual le acerca aún más a la figura del letrado y del escritor) asume ahora el papel que asumió Virgilio con Dante en los dos

⁴⁹ «haec dicens subvolavit et tamquam stella lucida fulgentissimum orbium caelestium iubar se condidit» (73-74).

⁵⁰ «ego vere ad senem qui lectitabat sedens accessi» (74).





primeros cantos: el de guía en el más allá terrestre, pero ahora ya colocado en un lugar que recuerda de cerca al paraíso terrestre descrito en los últimos cantos del Purgatorio. Es como si Virgilio y el anciano se cogieran de la mano y el primero transmitiera al segundo su papel de guía, simbolizando así el paso del mundo pagano al mundo cristiano al que Virgilio no tuvo acceso. Esta conexión entre los dos personajes queda reforzada, nos parece, por otro hecho: la creencia, ampliamente documentada en la Edad Media y durante la época moderna, de que Virgilio había sido no solo un poeta, sino también un profeta (Arbea: 1982). Como se recordará, en su famosa *Égloga IV* había anunciado el nacimiento de un niño providencial, que era en realidad el hijo del cónsul Polión. Pero para las mentalidades medievales y renacentistas, como Maldonado, aquel niño era una prefiguración de la llegada de Jesucristo, y Virgilio, por tanto, fue considerado como un profeta, a la par de los del Antiguo Testamento: sin haber conocido la Revelación, la había intuido y profetizado. Era, pues, un «protocristiano», siguiendo la interpretación figurativa del Antiguo Testamento que estaba en vigor en esta época. ¿Y el anciano sacerdote indígena americano? De manera recíproca, él representa al neocristiano, al nuevo Virgilio ya cristiano, como si los siglos que los separaban se hubiesen abolido y los dos se juntaran en una misma figura. Ello significa, pues, que la nueva sociedad utópica terrestre, ubicada en el Nuevo Mundo y que pertenecía a la corona española de Carlos V, se situaba bajo la doble autoridad del Humanismo (Virgilio) y del cristianismo (el anciano sacerdote indígena). Dicho de otro modo: del Humanismo cristiano, un ideal típicamente erasmista, como sabemos. Y es realmente lo que descubre el narrador en su sueño americano. Su guía le presenta sus costumbres, en particular su manera de practicar la religión cristiana, y le pide al peregrino visitante, en su calidad de cristiano español, que «examine los ritos de [sus] sacrificios», para que lo averigüe todo y si nota algo que se hace torcidamente, que lo ordene según su criterio⁵¹.

2.2. LA SOCIEDAD UTÓPICA DEL NUEVO MUNDO: UN CRISTIANISMO PRIMITIVO Y RACIONAL

Lo que sigue a continuación, o sea, la descripción de la sociedad ideal terrestre, recuerda bastante de cerca lo que describe Moro en su *Utopía*, una obra, por cierto, que había dedicado su autor a Erasmo, su íntimo amigo, quien la había elogiado ampliamente, como sabemos. En la obra del futuro mártir inglés, como se recordará, la religión de los utopienses es tratada con gran libertad de creencia, y se promueve el respeto de todas las formas de religiosidad. Sin embargo, la religión cristiana, «después de que oyeron de nosotros [*i.e.*, el portugués Raphael Hythlodeo y sus compañeros] el nombre de Cristo y de su doctrina», es la preferida entre todas. A este respecto, en la obra de Maldonado hay una crítica mucho más acusada de los primeros evangelizadores españoles, puesto que, tras haber aportado el evangelio, el anciano sacerdote explica que

⁵¹ «nostros scarificandi ritus explora, excute atque si quid non recte fieri a nobis animadverteris tuo arbitrio compone» (75).

vinieron a discutir de la primacía y los que sobresalían por su erudición se hirieron entre sí hasta matarse. Los demás, incapaces de moderarse, dieron en comer alimentos inusuales y se entregaron sin freno a los placeres, hasta que la disentería acabó con ellos⁵².

Se nota aquí claramente un eco de las crónicas de Indias, en particular las de Bartolomé de las Casas (su *Apologetica historia sumaria* se publicó en 1532, y su *Memorial* en 1518) o las del *De orbe novo decades* de Pedro Mártir de Anglería (1530) (Kohut, 2011:105).

Pero en la *Utopía* de Moro no hay sacerdotes, por faltarles otros sacerdotes que los ordenen, lo cual da pie a una discusión entre ellos para saber si «por ventura alguno, elegido entre sí, pudiese alcanzar el carácter del sacerdocio sin dársele algún pontífice cristiano» (Moro, 2021: 146). Sin embargo, no sabemos si lo consiguieron, pues dice Raphael que «estaban en determinación de elegir, empero cuando yo me partí aún no habían elegido» (*ibidem*, 146-147). En la sociedad americana descrita por Maldonado sí hay sacerdotes, y a esta figura está dedicada la mayor parte de las observaciones de esta segunda parte.

2.3. LOS SACERDOTES: UN DECHADO DE VIRTUDES

Ante todo, estos se rigen por la razón natural, ya que aún no han recibido los libros y no disponen de doctores. Además, al romano pontífice, a quien «reconocen como el Vicario de Cristo», «no lo conocen más que de nombre ... y no tienen ni idea de quién es ni en qué lugar del mundo se encuentra»⁵³. Sin embargo, sus vidas son modélicas, en particular en lo que se refiere a la castidad y continencia, que es un tema que preocupa mucho al peregrino soñador. Le pregunta al anciano: «¿los sacerdotes guardáis íntegramente la pureza y la continencia que profesáis?»⁵⁴. En su respuesta se puede fácilmente percibir una crítica a la relajación moral del clero español, puesto que el sacerdote indígena le dice que

jamás, ni soñando se nos ocurre volver a los afectos a los que una vez renunciamos. Si bien es cierto que la carne resiste a veces, se le apacigua por el solo hecho de que hemos de seguir las normas que nos hemos impuesto a nosotros mismos, según las enseñanzas de Cristo (176)⁵⁵.

⁵² «de principatu demum contenderunt et primores qui magis eruditione valebant mutuis vulneribus confecti sunt; reliqui parum continentes dum insuetis cibis ac voluptatibus utuntur immoderate dysenteria perierunt» (74).

⁵³ «Romanum Pontificem cognoscimus solo nomine ex relatione nautarum qui nobis Christi dogma tradiderunt. Suspiciamus ut vicarium Christi: quis tamen sit, et qua parte terrarum penitus ignoramus» (76-77).

⁵⁴ «Sed vos sacerdotes servatis integre quam profiteremini synceritatem et continentiam?» (77).

⁵⁵ «Nunquam profecto inquit neque per somnium venit in mentem ad eos affectus redire quos semel abiuravimus. Si caro nonnunquam repugnat hoc solo convincitur parendum est legi quam nos ipsi nobis ex instituto Christi diximus» (77-78).



Ni que decir tiene que los sacerdotes viven «en soltería» y que «no se sabe de ninguno [...] que tenga fama de libidinoso, porque los que se reconocen lujuriosos o disolutos rehúsan ser iniciados, aunque estén convencidos de que podrían ascender al más alto grado sacerdotal» (175)⁵⁶. Además, no son nada codiciosos, y lo que sobra del diezmo que reciben de todos los frutos lo dedican al «provecho de la ciudad y de sus habitantes» (175)⁵⁷. Sus prácticas devotas también son modélicas, incluso en la manera de cantar los salmos y las oraciones, pues lo hacen de forma «melodiosa, pero con voz grave y contenida»; los sermones que pronuncian los escuchan los feligreses «en medio de un silencio y una atención tan grande que cualquiera podría repetirlos punto por punto si se le pidiese» (175)⁵⁸.

2.4. PRÁCTICAS DEVOTAS EJEMPLARES: LOS SACRAMENTOS

Todos acuden a oír misa, todos los días, sin faltar, y lo hacen «espontáneamente»⁵⁹. Todos los niños «son lavados con el agua sagrada ... con gran suntuosidad pero con menos proclamas pues carecemos de libros»⁶⁰. Todos confiesan sus pecados «tres veces al año» y «comulgan devotamente»⁶¹. Reconocemos aquí tres sacramentos cristianos: el bautismo, la confesión y la eucaristía. El primero y el tercero, como se sabe, son compartidos por los católicos y los reformados luteranos, mientras que no es así para el segundo, la confesión. Se trata, por tanto, de dejar bien claro que son católicos, evangelizados por los españoles.

La lista de los sacramentos se alarga, tomando en cuenta a continuación otro sacramento solo católico, el matrimonio. En este caso, a Maldonado le preocupa ante todo insistir en que no existe el matrimonio secreto en esta sociedad perfecta, ya que «cuando dos se quieren mutuamente y desean unirse, inmediatamente piden al sacerdote que los case, con el consentimiento de los padres»⁶². Estamos en la proximidad del Concilio de Trento, que empieza en 1545, donde se fijarán las reglas para el matrimonio religioso y se condenará el matrimonio secreto, que a estas alturas de 1541 aún estaba ampliamente practicado. Además, añade el anciano que «solo los

⁵⁶ «Sacerdotes caelibem vitam agimus. Nullus ex nobis repertus est qui malae libidinis infamia laboraret, quoniam qui se libidinosos ac intemperantes agnoscunt initiari recusant ; etiam si persuasum habeant evehendo ad summum sacerdotium» (76).

⁵⁷ «Accipimus sacerdotes decimas omnium frugum, sed quod superest cultui templorum, et alendae familiae in usus civium et urbis erogamus» (76).

⁵⁸ «Preces et psalmos modulatis vocibus cantamus sed breviter et sumisse [...] tanto silentio et attentione ut quilibet postea referat singula si forte rogetur» (76).

⁵⁹ «sua sponte» (75).

⁶⁰ «Perluuntur aqua sacra infantes nostri sicuti vestri (ut docti sumus) magno apparatu minoribus tamen procoeniis penuria codicum» (76).

⁶¹ «Commissa fatentur omnes sacerdotibus ter in anno. Eucharistiam sumunt religiose» (76).

⁶² «Quum duo se mutuo amant, et cupiunt commisceri statim consentientibus parentibus petunt a sacerdote coniugari» (77).



casados se ocupan de hacer hijos»⁶³, lo que es otra indirecta a las prácticas sociales de la sociedad española de su tiempo, en la que los hijos ilegítimos eran muy numerosos.

Vinculado con el matrimonio encontramos otro motivo que se relaciona con la obra de Moro y que sirve para denunciar la hipocresía y la doblez que reinan en las sociedades europeas. De hecho, antes de contraer matrimonio, tanto la novia como el novio quedan examinados por una mujer, para la novia, y un varón, para el novio, quienes están encargados de palparlos y examinarlos desnudos, porque «aborrecemos los engaños, los fingimientos y la hipocresía»⁶⁴. Es lo que encontramos, *mutatis mutandis*, en la obra de Moro, donde se va incluso un poco más lejos, ya que los novios, acompañados de sus examinadores, se exponen desnudos el uno al otro, ya que:

para haber de escoger el hombre una mujer, con la cual toda su vida ha de tener placer y deleite o aborrecimiento, se hayan tan negligentemente que no vean en ella cosa descubierta sino un palmo de cara, y todo lo otro oculto con los vestidos. Porque cierto es que ninguna otra cosa ven sino el gesto y por este solo la estimen y junten consigo, no sin gran peligro de juntarse mal las voluntades, si después hallan alguna cosa en ella que les ofenda (Moro, 2021: 126).

2.5. LA PROPIEDAD PRIVADA

Otro aspecto que podría proceder de la lectura del texto de Moro es la cuestión de la propiedad privada, que no existe en la isla de Utopía. En esta población del Nuevo Mundo sí existe la propiedad privada, pero de una forma muy laxa, ya que todo está a la disposición de todo el mundo: «cada uno tiene sus propias cosas, pero todas parecen ser comunes, pues nadie es pobre y los que tienen de sobra no niegan a los demás lo que necesitan» (176)⁶⁵. Las tiendas de los artesanos están siempre abiertas y «generalmente nadie los vigila»⁶⁶; cada uno puede comprar las mercancías, a pesar de tener estas su precio, dejando «el dinero o la compensación que le parece adecuada»⁶⁷.

2.6. INOCENCIA Y BONDAD DEL «BUEN SALVAJE»: AUSENCIA DEL PECADO ORIGINAL

En los moradores llama la atención su total ausencia del sentido del pudor con relación a lo que toca al cuerpo, algo que ya veíamos *in nuce* en los habitantes de la sociedad lunar. En esta sociedad ideal, la inocencia es total, como explica el

⁶³ «Solo coniugati dant operam gignendis liberis» (77).

⁶⁴ «omnem fucum, omnem simulationem ac dissimulationem detestamur» (76).

⁶⁵ «Est suum cuiusque proprium; omnia tamen videntur communia, quod nullus egeat» (78).

⁶⁶ «Habent opifices tabernas et officinas refertas ornatasque; sed apertas et plerumque sine custode» (78).

⁶⁷ «Sumit quisque quod sibi commodum et necessarium est, reponitque pecunias aut aequam commutationem pro suo arbitratu» (78).



anciano guía: «los besos, los abrazos, y toda clase de caricias nos parecen normales y a nadie se niegan, pues carecen de maldad caprichosa. Ninguno se ruboriza ni se avergüenza de lo que no es perjudicial ni repulsivo»⁶⁸. Frente a la sorpresa del visitante, quien le pregunta: «¿Acaso no se avergüenzan las mujeres de que los hombres las acaricien en lo más íntimo?»⁶⁹, la respuesta del indígena es tajante: «No más que si les tocasen las ropas o los collares»⁷⁰. Tenemos aquí, a lo que nos parece, una posible alusión a la ausencia del pecado original, ya que estos cristianos primitivos viven aún en un Edén que se sitúa antes de la tentación y de la expulsión de la primera pareja humana. Como se recordará, en el relato bíblico, cuando el hombre y la mujer se miran por primera vez, «estaban ambos desnudos [...] pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn. 2, 25).

En esta sociedad ideal encontramos, pues, la figura del buen salvaje, tal y como había sido descrita en las primeras crónicas de la conquista, en particular las famosas *De orbe novo decades* de Pedro Mártir de Anglería, cuya primera edición completa es de 1530 (Sevilla)⁷¹.

2.7. LOS CONCURSOS DE BELLEZA: EXALTACIÓN DE LA BLANCURA DE LA PIEL

Más curiosa es la siguiente costumbre de las mujeres de esta tierra: la de hacer «concursos sobre la blancura de su piel o sobre la belleza de sus formas íntimas»⁷². Sobre la blancura, parece evidente la mentalidad de la época, que consideraba el negro como un color infausto, por ser el de los esclavos. Recordemos tan solo el famoso emblema de Alciato sobre lo Imposible, que representa a un negro que intenta, vanamente, limpiarse la piel para hacerse blanco⁷³. Y también recordemos el episodio del negro bozal que aparece en la *Fragua de amor* de Gil Vicente (1525), el cual entra en la fragua de Vulcano porque quiere salir blanco, pero al salir de la fragua ya blanqueado, sigue hablando con su lengua de estropajo, lo cual le convierte en un verdadero monstruo humano.

En cuanto al concurso de belleza, de acuerdo con la formación humanista del autor, podría ser quizás un recuerdo del juicio de Paris, en el que, como se recordará, las tres diosas, Hera, Afrodita y Atenea, se disputan la famosa manzana de oro, que va destinada a la más bella de las tres y que el troyano Paris adjudicará a Afrodita, por haberle prometido esta como esposa a la mujer más bella del mundo,

⁶⁸ «Nam oscula complexus tactusque omnes communes sunt, nullisque negantur sed sine libidine mala. Nullus pudor, nulla verecundia nobis est, ni de re mala turpique» (77).

⁶⁹ «non afficiuntur, inquam, foeminae verecundia, si viri tangunt occultiora?» (77).

⁷⁰ «Non magis, inquit, quam si vestes tangant, aut monilia» (77).

⁷¹ Cf. Kohut, p. 105.

⁷² «Solent virgines quandoque certare de cuti candore nitore formaque interiori» (77).

⁷³ Alciato, *Emblema LIX*, «Impossibile: Abluis Aethiopem quid frustra? Ah desine: noctis Illustrare nigrae nemo potest tenebras», *Emblematum liber 1531* <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/emblem.php?id=A15a059>.



la griega Helena, lo cual provocó la guerra de Troya; este episodio, como es bien sabido, inspiró la composición de la *Iliada*.

2.8. JUICIO FINAL DEL VIAJERO: PUREZA Y SENCILLEZ EJEMPLARES

Como lo había anunciado al principio, el peregrino extranjero se había comprometido a decirles a los indígenas «qué debían enmendar, reformar o enderezar en materia de religión» (174)⁷⁴. Sin embargo, tras escuchar al anciano sacerdote, al final solo les pide que rueguen al Señor todopoderoso «para que guarde intacta [su] sencillez y [su] pureza» (177)⁷⁵. Parece, pues, una sociedad en la que la religión cristiana se expresa de una forma genuina y perfecta (con «sencillez» y «pureza») a pesar de no tener ni libros ni doctores y de no conocer al papa. Nos parece reconocer aquí una suerte de ideario erasmista, pero que corría el peligro de oler a luterano. Por ello, el visitante una vez más tempera este entusiasmo al afirmar que él no puede decir nada acerca de su liturgia, porque les faltan los libros que contienen los ritos sagrados. Esta afirmación, sin embargo, nos parece algo artificial y hecha para curarse en salud, ya que interviene solo al final, después de haber contado de forma pormenorizada y entusiasta las grandes virtudes y la ejemplaridad de la vida de estos habitantes y de sus prácticas devotas.

2.9. LA SALIDA DEL SUEÑO Y LA VUELTA A LA REALIDAD

La salida del mundo onírico es provocada por un acontecimiento que ocurre en este mismo mundo, no por algo que viniera a despertar al durmiente sentado a los pies de la burgalesa torre de la Moneda en una noche de octubre de 1532. La nave en la que el peregrino, en su sueño, había sido rescatado de su naufragio «fue a chocar contra un arrecife»⁷⁶ y «con el ruido que hizo la nave al chocar, me desperté del sueño» (178)⁷⁷. Aunque esto es lo normal en los sueños literarios⁷⁸, con esta solución el poder del sueño queda reforzado, y se potencia de esta manera el efecto de realidad que tiene.

⁷⁴ «postea me libenter admoniturum si quid videretur in sacris vel emendandum, vel in aliam formam vertendum ac interpretandum» (75).

⁷⁵ «Interim Deum omnipotentem orate ut vestram simplicitatem ac synceritatem servet incolumem» (78).

⁷⁶ «Unde repente provenerim ad saxum latens quod solebat caute vitari navis impegit» (79).

⁷⁷ «ego certe tanto concussu navis et fragore somno excitus sum» (79).

⁷⁸ «En pocas ocasiones es un ruido procedente del exterior, ajeno al sueño, el que despierta al protagonista», Teresa Gómez Trueba, *El sueño literario en España*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 251.



3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Dentro de la tradición de la literatura utópica española, nos ha parecido importante la reivindicación del *Somnium* de Juan Maldonado como ejemplo temprano de la recepción de esta nueva corriente literaria, recién inaugurada por Tomás Moro. El que su autor, maestro de gramática, o sea, de latín, componga su obra en la lengua de los humanistas, *v. gr.*, la de Erasmo y de Moro, es un importante indicio de su filiación, pero al mismo tiempo es una forma de escamotear su modernidad. El lector que se aproximaba a leer este *somnium*, como los había en abundancia desde la Edad Media, se llevaría cierta sorpresa al leer este, ya que en él va a encontrar temáticas candentes, en las que la crítica social, y hasta la sátira, es abundante y no exenta de cierto atrevimiento, en una fecha tan alta como 1541. Y es aquí donde el erasmismo de Maldonado encuentra, a mi manera de ver, su máximo despliegue. Las atenuaciones que introduce en él, más que una verdadera palinodia, me parecen bastante artificiales. Se trata por lo tanto de un erasmismo apenas velado, pero siempre bien presente.

La conexión con la obra magna de Dante, su *Divina commedia*, se explica como un homenaje a uno de los padres del Humanismo, junto a Petrarca, pero no es una sumisión: al contrario, la obra dantesca es solo un punto de partida para mostrar a las claras sus divergencias y todo el alcance de su modernidad. Maldonado sustituye, pues, el punto de vista teológico y alegórico dantesco con el afán humanista y su punto de vista científico, contrario a todo tipo de superstición.

De la misma manera, la función de las guías del mundo ultraterreno, Beatrice y María, revela el cambio de perspectivas: no ya la elevación hasta la contemplación de la faz divina, como en el poema medieval, sino la observación de los primeros cielos dantescos, en particular el de la Luna, para bajar en seguida en la Tierra y dar con la realización humana de aquel mundo utópico fantástico. Ni que decir tiene que el hecho de colocar esta sociedad utópica terrestre en el Nuevo Mundo contiene una potente carga satírica, encaminada a denunciar los abusos cometidos por los españoles en aquellas tierras y mostrar cómo, a pesar de ello, la Revelación que han aportado a sus habitantes es suficiente para crear las condiciones de una sociedad ideal, basada en un cristianismo original, simple y puro. El personaje del anciano sacerdote que guía al soñador, al asumir las funciones de Virgilio en el poema dantesco, es el que constituye el enlace entre Antiguo y Nuevo Mundo. Se trata ahora de un Virgilio cristianizado, que reúne, pues, las dos facetas tan anheladas por estos hombres: el prestigio de la Antigüedad y la Revelación cristiana.

En la primera utopía española que salió impresa en letras de molde vemos, pues, claramente la presencia de la modernidad, mediante la evidente lectura de la utopía moreana y el interés científico por la naturaleza, conjugada con la tradición, mediante el singular homenaje al gran poeta toscano y a su obra maestra.

RECIBIDO: 02-05-2023; ACEPTADO: 03-8-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCIATO, A. (1531): *Emblematum liber*, Heinrich Steyner, Augsburgo.
- ALIGHIERI, D. (1955): *La divina commedia*, ed. Natalino Sapegno, Nuova Italia, Florencia.
- ARBEA, A. (1982): «Consideraciones en torno a la interpretación cristianizante de la Égloga cuarta de Virgilio», *Revista chilena de literatura*, n.º 20: 79-97.
- ASENSIO, E. y ALCINA ROVIRA, J. (coord.) (1980): «*Paraenesis ad litteras*». *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- AVILÉS, M. (1982): «Utopías españolas en la Edad Moderna», *Chronica Nova*, n.º 13: 27-51.
- AVILÉS, M. (1981): *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Editora Nacional, Madrid.
- BATAILLON, M. (1967): *Erasmus y España*, 2.ª ed., tr. de Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.
- CAVILLAC, M. (2010): *Guzmán de Alfarache y la novela moderna*, Casa de Velázquez, Madrid.
- ERASMO de Róterdam (1976): *Elogio de la locura*, Espasa-Calpe, col. «Austral», Madrid.
- GARCÍA GARCÍA, H.: *El pensamiento erasmista, comunero, moral y humanístico de Juan Maldonado*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, descargable en <https://docta.ucm.es/entities/publication/71840077-06da-414a-9761-362cee1fad26?>
- GARCÍA GUAL, C. (2005): *Viajes a la Luna: De la fantasía a la ciencia ficción*, ELR Ediciones, Madrid.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2018): *Omnibona: utopía del siglo XVI*, Semyr & Iemyr, Salamanca.
- GÓMEZ TRUEBA, T. (1999): *El sueño literario en España*, Cátedra, Madrid.
- FARINELLI, A. (1922): *Dante in Spagna, Francia, Inghilterra, Germania. Dante e Goethe*, Bocca, Torino.
- HAMLIN, C.M. (2012a): «La traducción en la España pre-humanista y sus causas político-ideológicas: el caso de la “Divina Comedia” y los Reyes Católicos», *Revista de Literatura Medieval*, n.º 24: 81-100.
- HAMLIN, C.M. (2012b): «El comentario de la “Divina Comedia” de Fernández de Villegas: características generales y humanistas actitudes», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 21, 2012: 437-466.
- HUERGA, Cipriano de la (1991): *Obras completas*, vol. VII, ed. Avelino Domínguez García, León, Universidad de León.
- KOHUT, K. (2011): «Sueños en el Renacimiento y el Barroco hispánicos. De Juan Vives a Sor Juana Inés de la Cruz», S.V. Rose (ed.), *Los sueños en la cultura iberoamericana (siglos XVI-XVII)*, CSIC, Madrid: 67-176.
- MALDONADO, J. (1541): *De felicitate Christiana; Praxis siue de lectione Erasmi; Somnium; Ludus chartarum triumphus; De sponsa cauta*, Burgos (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000266486>).
- MIZIOLEK, J. (1993): «*Oculus coeli*: osservazioni sulla simbologia della luce nella cappella del primate Uchanius a Lovitium (Lowicz)», *Quaderni di storia dell'architettura e restauro: QUASAR* 8/9: 5-18.
- MONDOLA, R. (2017): *Dante vestido a la castellana: el «Infierno» de Pedro Fernández de Villegas*, Biblioteca Aurea Hispanica, Vervuert, Frankfurt am Main.



- MORO, T. (2021): *El buen estado de la república de Utopía*, traducción de Vasco de Quiroga, Estudio introductorio y edición de Víctor Lillo Castañ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. M.º de la Presidencia, Colección Clásicos Políticos, Madrid.
- MORREALE, M. (1959): *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el renacimiento español*, Real Academia Española, Madrid.
- TOSI, R. (1992): *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Rizzoli, Milano.
- TROUSSON, R. (1999): *Voyages au pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.



MALCONTENTOS DE LA REPÚBLICA. LA RENUNCIA A LA UTOPIA EN EL *DIÁLOGO DE SCIPIÓN Y SÓCRATES*

María José Vega*
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Este artículo propone el análisis de un diálogo en castellano, anónimo y posiblemente inconcluso, que podría datarse hacia mediados del siglo XVI y que conocemos como *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*. El texto versa sobre la fundación de una aldea virtuosa y se afilia, desde el prólogo, a una tradición de escritura de la que forman parte la república platónica y la ciudad agustiniana. En estas páginas consideraré las referencias del *Diálogo* a la utopía antigua, examinaré el proyecto de fundación de la *aldea filosófica* y trazaré su genealogía literaria e intelectual. Propondré una lectura del *Diálogo* a partir de la traducción que hizo Alfonso de Palencia de la *Vita Scipionis* de Donato Acciaiuoli y plantearé, en fin, a la luz de este análisis, la relación crítica de la *aldea de Escipión* con las convenciones fundantes de las utopías altomodernas.

PALABRAS CLAVE: literatura utópica de la primera edad moderna, utopía hispánica, Escipión Africano, Donato Acciaiuoli, Alfonso de Palencia.

MALCONTENTS OF THE REPUBLIC. THE RENUNCIATION
OF UTOPIA IN THE *DIALOGUE OF SCIPIO AND SOCRATES*

ABSTRACT

One of the most enigmatic works of Spanish literature is a short, anonymous and untitled dialogue that could be dated to the mid-16th century. Two interlocutors, Scipio Africanus and Socrates, speak in it and decide to found not a perfect republic, but rather a modest village or *aldea*. Insofar as it deals with the construction of a fictitious, alternative and virtuous society, this *Dialogue of Scipio and Socrates* could be considered to be part of the utopian literature of the 16th century. In these pages I will consider the *Dialogue's* references to ancient utopia, examine the founding of the *philosophical village*, and trace its literary and intellectual genealogy. I will read the *Dialogue* based on Alfonso de Palencia's translation of Donato Acciaiuoli's *Vita Scipionis* and, finally, in the light of this analysis, I will rethink the critical relationship of Scipio's village to the founding conventions of early modern utopias.

KEYWORDS: Early modern utopias, Hispanic utopias, Scipio Africanus, Donato Acciaiuoli, Alfonso de Palencia.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.08>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 159-178; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Una de las obras más enigmáticas de la literatura áurea española es un brevísimo diálogo anónimo, posiblemente inacabado, que carece de título y que podría datarse hacia mediados del siglo xvi. Hablan en él dos interlocutores, Escipión Africano y Sócrates, quienes determinan fundar no una república perfecta, sino más bien una modesta aldea, pequeña si se mide en términos terrenos, pero que ambiciona llegar a los cielos con el pensamiento. El diálogo se ha transmitido en una copia única que custodia la British Library (ms. Add. 9939, ff. 9-13) sin indicación de autor, título o dedicatario. Sabemos, por Pascual de Gayangos, que el volumen misceláneo del que forma parte, y que debió conformarse a finales del siglo xvi, contiene 32 obras de distintas manos escritas entre 1470 y 1559¹. El examen del papel apenas contribuye a esclarecer la autoría y datación del texto: Ana Vian ha examinado críticamente las observaciones de Gayangos, quien entendió que las marcas de agua conducían, bien a un papel español de la década de 1530, bien a un papel francés de los años cincuenta. Si, en efecto, fuera español, Vian identifica su origen en las áreas de Cáceres y Toledo, plausiblemente en el entorno del monasterio jerónimo de Guadalupe, y postula que el manuscrito hubo de copiarse, por papel y letra, en las décadas centrales del siglo xvi (Vian Herrero, 1989: 750). En cuanto a la evidencia interna, ni el contenido ni el estado de lengua permiten formular hipótesis que refinen la datación. Disponemos hoy de una antigua reproducción del manuscrito, que puede consultarse en la base de datos del Proyecto Dialogyca, y, sobre todo, de una rigurosa edición príncipe de Ana Vian, que forma parte del *Homenaje a Antonio Vilanova* (1989), y que sirvió de base para una nueva edición, también de Vian, en el colectivo *Diálogos del Renacimiento español* (2010)². Desde la primera, se cita convencionalmente la obra con el título de *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*. Si exceptuamos los dos textos introductorios que Vian Herrero antepuso a las edicio-

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9755-7881>. E-mail: MaríaJose.Vega@uab.cat.

¹ Se trata de un volumen facticio, en 4.º, de 158 folios en papel, que reúne manuscritos procedentes de la Colección Mayans, todos ellos de obras relevantes para la historia literaria española. La más rigurosa descripción del manuscrito es de Ana Vian, en la que me baso y a la que remito, y está publicada en acceso abierto en la base de datos del Proyecto Dialogyca. Vian examina allí las observaciones de Gayangos en el *Catalogue of the Manuscripts in Spanish Language in the British Library* (Londres, 1976: 100) e incorpora y actualiza las conclusiones que expuso en el estudio introductorio a la primera edición de la obra (Vian Herrero, 1989: 749-751), sobre la cual, *vid.* nota 3.

² En la primera edición, Vian Herrero (1989: 763-772) conserva las grafías del códice, salvo en puntuación, acentuación y mayúsculas. La anotación es léxica, con algunos apuntes y comentarios que pudieran contribuir a una mejor comprensión del texto. La edición de 2010, por la que cito el *Diálogo de Scipión* con la abreviatura DS, actualiza las convenciones gráficas (Vian Herrero, 2010: 1221-1234).



nes de 1989 y 2010 (1989: 749-761; 2010: 1211-1220)³, no disponemos de estudios específicos sobre el *Diálogo*, que solo ha sido objeto de alguna mención en estudios generales sobre la literatura dialogada del siglo XVI o sobre otros textos contemporáneos, como los *Coloquios de Palatino y Pinciano*⁴.

En tanto que versa sobre la construcción de una sociedad ficticia, alternativa y virtuosa, podría estimarse que el *Diálogo de Scipión* participa del pensamiento utópico quinientista. De hecho, las primeras páginas del prólogo afilian explícitamente la obra a una tradición de escritura de la que forman parte la república platónica y la ciudad agustiniana. En estas páginas me interesaré tanto por las referencias del texto a la utopía antigua como por el proyecto de fundación de una aldea filosófica y por su genealogía literaria e intelectual. Dedicaré para ello una especial atención a la compleja relación del *Diálogo* con la traducción que hizo Alfonso de Palencia de la *Vita Scipionis* de Donato Acciaiuoli, y a la transformación, o dislocación, que sufren algunos de los temas y términos de Acciaiuoli tanto en la traducción castellana de Alfonso de Palencia (impresa en 1491) como, más tarde, en el nuevo contexto dialógico, posterior en al menos medio siglo. Plantearé, en fin, críticamente, a la luz de este análisis, la relación del *Diálogo* con las convenciones fundantes de las utopías altomodernas. Dejaré aquí a un lado, o consideraré muy someramente, otros temas relevantes del texto, como la diferencia entre la *buena* y la *mala soledad*, o la propuesta de conciliación entre la vida activa y la contemplativa, materia que vertebraba una buena parte de la literatura humanista y del pensamiento político desde el siglo xv.

1. EL PRÓLOGO Y LOS INTERLOCUTORES. LOS ‘MALCONTENTOS DE LA REPÚBLICA’

La obra comienza con un prólogo muy singular, en el que un personaje sin nombre se dirige al lector en primera persona. Si reparásemos solo en las primeras líneas, podría suponerse que es esta una voz autorial, esperable en los paratextos quinientistas: como es frecuente en los prólogos, hace algún apunte autobiográfico («no fui tan venturoso ni mi nacimiento se levantó a tanto que pudiese todo menospreciarlo...») y se refiere a su propia vida con la (trillada) metáfora de la navegación («voy navegando a veces con el viento de tierra...», DS 1221). No obstante, el lector descubre pronto que esta presunción es simplificadora, ya que quien habla en pri-

³ Las restricciones del lugar de publicación de la *princeps*, un volumen de *Homenaje*, obligaron a Vian a un examen más breve y selectivo de lo que es habitual en su bibliografía. Ofrece, sin embargo, las claves filológicas e interpretativas más importantes, con el análisis del manuscrito y la letra, de la elección de personajes y, especialmente, de la figura de Sócrates y de las relaciones del *Diálogo* con la *República* platónica y con el antiescolasticismo humanista.

⁴ Solo encuentro breves referencias a este diálogo en un volumen de Jesús Gómez (2000: 87-88) y en un artículo de José Luis Ocasar (2015: 348-349). No hay mención alguna en el estudio de Ferreras (2008) sobre el diálogo humanístico español.



mera persona participa de la ficción, conversa con un personaje que da título a un diálogo platónico y habita un espacio imaginario en el que es posible, por ejemplo, buscar y viajar a lugares librescos. El pasaje más revelador es el siguiente:

Entre diversos pensamientos, buscando donde afirmarme, parecióme que en la república de Platón se hallaría más descanso a la brevedad de la vida, y encontrando acaso con Menégeno, como persona que se halló a la fundación della, le pregunté por el camino; el cual casi riyendo me respondió:

– Hermano, según te veo desnudo, y, a lo que puedo juzgar, de nuevo náufrago salido, debes buscar otro lugar para tu remedio, porque esta república ha gran tiempo que está destruida, sin pasar nadie por ella sino alguna pobre imaginación, por ver aquella antigüedad de edificios derribados; y aunque en sitio fuerte fundada y tierra fértil, de tiranos es tan perseguida que no se consiente poblar.

Y dicho esto, sin esperar respuesta, pasó tan recio que no pude responderle (DS 1222).

En este punto el yo que escribe es *también* un personaje de ficción (por mucho que el uso de la primera persona pueda favorecer, ambiguamente, la identificación de esta experiencia con una posición autorial), por lo que el lector se ve obligado a reconsiderar los párrafos iniciales del prólogo y a entenderlos no –o no solo– como una autorreferencia, sino como la narración (ficticia) de una búsqueda infructuosa: la falta de ventura y la navegación con calma y fortuna, *intento al cielo* (que ahora se completa con la idea de *naufragio* y desposesión, etc.), conducen y explican el deseo (frustrado) de dirigirse a la ciudad platónica para ‘afirmarse’ y para vivir en ella. El prólogo, pues, podría entenderse como una prolongación de la ficción, lo que no es infrecuente en la literatura quinientista, o incluso como un ejercicio de lo que hoy llamamos autoficción, esto es, como un texto narrativo en el que es deliberadamente difusa la frontera entre personaje, narrador y voz autorial⁵. El pasaje se refiere además a los temas y problemas suscitados por la *República* de Platón como *texto*, y por la ‘república platónica’ como concepto o como *representación*. Dado que en la geografía de la ficción y en el presente del prologuista esta república es ya una ruina, el personaje decide dirigirse en su lugar a la ciudad que fundó Agustín, «en la cual, según el título della oí, me pareció se hallaba el contentamiento» (DS 1222). Ahora bien, el camino que conduce a ella es tan solitario que no halla a quien preguntar o, cuando encuentra a alguien, no entiende las respuestas, porque están en «lenguajes extraños» (DS 1223). El personaje decide por ello refugiarse en la soledad y, dado que no pudo habitar en estas dos repúblicas, «aborrecer las otras». No obstante, para no caer en la reprochable soledad timonea o misantropía, acuerda fundar una suerte de república en miniatura, que aspira a sustituir o a reproducir las anteriores en la pequeñísima escala de una aldea: «... *acordé fundar una aldea en pequeño sitio* y con menos vasallos y tan pobres que no puedan dejar de ser modestos en lo sumptuoso

⁵ Sobre los paratextos de los diálogos españoles remito al extenso y riguroso estudio de Vian Herrero, 2009: 395-446.

y moderados en el gasto, de manera que la lástima dellos quite la ambición del señorear a las potencias comarcanas» (DS 1224).

Aquí concluye el prólogo, que presenta, como se verá, el diseño completo del diálogo, el proceso de argumentación y sus temas vertebrales. El párrafo que sigue contiene tan solo una acotación, que introduce convencionalmente a los interlocutores («Entran a la fundación desta aldea Scipión africano y Sócrates, en forma de diálogo, como malcontentos de la república») y se adelanta a justificar la elección de personajes tan alejados en el tiempo: «No ignoró el autor no ser contemporáneos los interlocutores; parecióle que estos eran los más convenientes a la materia, a que se debe más atención que el estilo» (DS 1224).

Ciertamente, acomuna al Escipión (de los historiadores) y al Sócrates (de Platón) ser *malcontentos de la república*, ya sea de Roma o de Atenas. Es muy posible, sin embargo, que la *conveniencia a la materia* se refiera, sobre todo, a su condición de interlocutores en los dos grandes diálogos políticos de la Antigüedad, la *República* platónica y la visión del *Somnium Scipionis* que formaba parte del libro VI del *De re publica* de Cicerón. La representación de un Sócrates político es frecuente en el Quinientos. Baste como testimonio la observación de Antonio de Solís en la dedicatoria a Felipe II del *Consuelo de los estados* (1576), que le atribuye la entera traza de la república platónica: «Y así Sócrates, refiriendo a Platón en los libros que escribió de república, *ordenó y atavió con leyes y ordenes una república la qual en aquellos tiempos y hedades nunca se vio otra como ella sin lumbre de fee*. Y si en tiempo de Sócrates y otros filósofos tanta pulcía y virtud resplandecía en la república gentil...» (Solís, 1576: Epístola dedicatoria, s.p.). Como maestro político aparecía además en una anécdota que se difundió a través de colecciones de sentencias. En la versión de los *Apotegmas de Sócrates* que compila y traduce el bachiller Thamara se lee de este modo: «Siendo preguntado Socrates, por que causa no administrava y governava la republica, pues lo savia y podia bien hazer. Respondio que mas provecho hazia en dotrinar y enseñar a muchos que avian de gobernar y regir la republica» (Thámara, 1549: 81)⁶.

El *Diálogo*, pues, remite al Sócrates y al Escipión que fueron víctimas de la ingratitud y la envidia y, además, al *Sócrates* y al *Escipión* de la teoría política y del diálogo filosófico, esto es, a personajes que proceden de *repúblicas escritas*, que es como llamaba Plutarco, en la *Vida de Licurgo*, a las que se proyectan con facilidad en los libros, frente a las que se transforman con dificultad desde la acción de gobierno (Palencia, 1491: f. 170v.)⁷. En cuanto al Africano, que es el protagonista del diálogo, el anónimo autor recuperará además, como se verá, un relato preciso sobre el exilio voluntario del Escipión estoico, cuya representación en la literatura

⁶ Este breve intercambio deviene un lugar común, y se halla en muchos textos quinientistas de diversas materias. Sea ejemplo la glosa al *Triunpho de la Fama* de Diego de Hoces (1554, f. 163): «Preguntado (sc. Sócrates) por qué no entendía la governacion de la Republica, respondio, que por no ser de tanto fructo *como el enseñar a muchos para que la supiesen gobernar*».

⁷ Plutarco elogia la república de Licurgo «puesta en la luz del mundo», frente a las «imaginadas», que solo se pueden «declarar por palabras».



humanista le eleva por encima de Alejandro y César y le asocia a la soledad del sabio, a la virtud y al heroísmo cívico.

El prólogo, en todo caso, deja tras de sí la poderosa imagen de la destrucción y la pérdida de la utopía antigua y de la cristiana, dramatizada en la búsqueda infructuosa de un personaje sin nombre, en las ruinas antiguas y olvidadas y en el camino solitario que tan solo transitan quienes responden en lenguas extrañas. Establece también un tema principal, el de la aspiración a construir un nuevo modelo de sociedad, apartado y virtuoso, tras valorar y desechar la vida solitaria: la elección de la aldea, con desprecio del lujo y el gasto, se presenta en oposición a la suntuosidad y a la soberbia (implícitamente, de la ciudad y de la corte, o a la vana grandeza del imperio), y permitiría concordar el apartamiento del hombre sabio con la participación en la vida social. A pesar de su brevedad, el prólogo deja también, aparentemente, un tema conductor o preparatorio⁸, como era habitual en los diálogos humanistas y del primer Renacimiento: el de la buena soledad del sabio y el de la mala soledad, por aborrecimiento de la vida política o por el desengaño sobre la condición humana, que no condice con la naturaleza social del hombre. El diálogo entre Escipión y Sócrates recuperará, como decía, estos temas del prólogo, que funciona por ello como su cumplido resumen: la lectura del diálogo al que precede revela retrospectivamente que el punto de vista, las propuestas y la posición del personaje innominado que habla en el prólogo pueden reconocerse con todo detalle en los parlamentos del personaje de Escipión⁹.



⁸ En principio, suele concebirse la *praeparatio* de los diálogos del Renacimiento como un tema colateral que permite sentar el marco de la discusión y que suscita (y esclarece) el tema principal del debate. La comprensión del tema de la soledad y de su función en el DS depende en gran medida de si se juzga que la obra está completa o inconclusa. Si se estima que el diálogo está truncado hablaríamos en sentido estricto de la *praeparatio* o del *tema preparatorio*. Si se juzga que el texto está completo, hablaríamos más bien de un tema conductor. Es habitual en los diálogos humanistas la práctica de enlazar dos temas, para conferir variedad y viveza a la conversación, hasta el punto de que Pontano lo estimaba como un requisito casi obligatorio (Vega, 1992: 27). El concepto de *praeparatio* como parte del diálogo filosófico (y como antesala de la *contentio* propiamente dicha) fue además objeto de reflexión en la teoría del diálogo del siglo XVI.

⁹ Algunos rasgos del personaje de Escipión pueden reconocerse en la primera persona que habla en el prólogo. Este se refiere, por ejemplo, a Alejandro Magno y al imperio macedonio en los términos siguientes: «... ni asesta tan bajo mi entendimiento que tenga por grande monarquía la que estuvo en Macedonia» (DS 1221). Parece una referencia a las contiendas sobre la excelencia relativa de los generales antiguos y cobra nuevos sentidos si se formula desde el punto de vista del Escipión reinterpretado por el Humanismo cuatrocentista.

2. EL DIÁLOGO TRUNCADO O INCONCLUSO

El diálogo carece de espacio definido, y solo sabemos que se desarrolla en un lugar apartado y lejos de poblado¹⁰. En el parlamento inicial, Escipión, ya victorioso en España y Cartago, se queja de la envidia, ingratitud y falta de libertad de Roma. Aunque se recrea, desde la fragilidad del entendimiento, en la «consideración de las cosas», encuentra algunos inconvenientes en la soledad. Ve entonces a un hombre en extraña contemplación, que cree que ha de ser Sócrates, «que suele huir de lo poblado» (DS 1226). Sigue a este encuentro una conversación entre ambos, en la que habla Escipión en primer lugar de la búsqueda del apartamento como condición para hallar, lejos del vulgo, el *contentamiento* que solo depara la filosofía. Es Escipión quien ama la soledad («nunca me hallo más acompañado que cuando solo», DS 1227) y quien aspira al conocimiento, y Sócrates quien parece menoscabar la filosofía por insuficiente, y quien prescinde de la niebla del entendimiento para volverse a la contemplación turbada de la divinidad y a la intuición del *Solo* o de lo único (DS 1231-1232)¹¹. Escipión se pregunta en fin qué puede turbar a Sócrates, y este describe una inspiración que le procura mucho bien, un proceso que le conduce desde la inestabilidad de las cosas a aquello que no puede ser cambiante¹². Propone entonces Escipión que ambos, en compañía, se dediquen a la búsqueda del *Solo*:

SÓCRATES.- [...] Pero ¿dónde iremos?, que la empresa que tomamos de buscar el Solo no sufre soberbias ciudades, ni conversaciones diversas.

SCIPIÓN.- Fundaremos, si te parece, Sócrates, una aldea. Será en nuestra mano darle la habitación que quisieres, aunque yo la querría muy sola.

SÓCRATES.- Fundarémosla sobre virtud. Será para el vulgo muro más fuerte que para ti el de Cartago. Desta manera fundada, maravillarme ía si no estuviese más sola de lo que quieres. Y allí quiero yo ver si el que sabe deshacer repúblicas y provincias sabe hacer una aldea virtuosa (DS 1234).

¹⁰ La indefinición contrasta con la tendencia del género utópico a la invención corográfica. Se ha referido al cronotopo del *Diálogo* Ocasar (2015: 348-349), quien señala que el apartamento de la urbe es «uno de los modos simbólicos de la crítica social». Considera además que este lugar no descrito representa un «paisaje espiritual», una suerte de «yermo existencialista», o un «espacio abstracto».

¹¹ La representación de la divinidad adopta en algún caso analogías herméticas (la esfera, en la que cualquier parte es principio, medio y fin), o la denominación a través de la unicidad (*el Solo*). Las primeras palabras del diálogo son «la grandeza de la *primera* causa», en referencia a Dios. En boca de Sócrates hay una explicación de que «En lo solo... no se halla (sc. el contentamiento) si no se busca en el Solo», y más adelante pondera la «verdadera luz», frente a la noche de esta vida (DS 1230); propone Sócrates el principio afectivo de que para acceder a la divinidad, *el Solo*, es necesario prescindir de la razón («es menester derribar las fuerzas del entendimiento»). El razonamiento presenta algunas analogías con las posiciones de Pico della Mirandola sobre la contemplación y la *foelicitas theologica* (sic), entendida como culminación y sobrepujamiento del conocimiento filosófico. También Pico se refiere, en la *Oratio de dignitate hominis*, a la idea de la *soledad* de Dios (Vega, 2001: 195-200).

¹² A este debate dedicó su atención Vian (1989: 759-761) en el estudio introductorio a la primera edición, bajo el epígrafe de «Filosofía y teología: el antiescolasticismo renacentista», al que remito.



En este punto, tras apenas unas líneas más sobre la naturaleza de la virtud, concluye inesperadamente el texto. Las últimas palabras del diálogo que conservamos son las siguientes:

SÓCRATES.- [...] Darémosle (sc. a la aldea) el término de la tierra pequeño; estendéremos su jurisdicción por la parte del entendimiento hasta el cielo. Por esta parte podremos salir de lo que sujeta Roma, aunque sujeta al mundo.

SCIPIÓN .- Pon, Sócrates, la manera que mejor te pareciese, que pues el que busca es el que puede darle, justo es que de un felice principio, esperemos felice fin.

Podría entenderse, por este súbito final, que la obra está truncada o inconclusa, pues el texto se acaba cuando habría de empezar la fundación de la aldea, esto es, cuando el tema preparatorio (la soledad y la búsqueda del contentamiento, bien en la filosofía, bien en la contemplación) ha dado ya paso al tema principal¹³. De ser así, habríamos conservado tan solo el inicio del diálogo y se habría perdido –o nunca se habría escrito– aquella parte en la que se describe al fin la traza de una sociedad alternativa y virtuosa, que, como se anunciaba en el prólogo, sería el fin principal del texto. La hipótesis de una obra incompleta condice a mi entender con la estructura del prólogo, que funciona a modo de resumen o argumento, y en el que la fundación (tras la destrucción y olvido de la utopía antigua) se presenta como el tema principal, asistido, como tema preparatorio, por una referencia a la *mala* soledad y a la huida de la misantropía. Condice además con el desafío de Sócrates a Escipión («quiero yo ver si el que sabe deshacer repúblicas y provincias sabe hacer una aldea virtuosa»), que deja esperar que siga una propuesta filosófica y política que dé respuesta a este reto. Respalda además la hipótesis de la obra inacabada o fragmentaria no tanto o no solo la brevedad del diálogo¹⁴, cuanto la llamativa desproporción entre la extensión del diálogo en relación con la del prólogo¹⁵. O, de otro modo, el prólogo prepara y anuncia con cierto detalle un desarrollo en el que la fundación de la ciudad sí es el asunto principal y el tema de la soledad, la *praeparatio* que conduce hasta él.

¹³ Esta era, por ejemplo, la ordenación del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva, en el que la búsqueda del apartamiento y el tema de la soledad –buena o mala– conducen al debate sobre la dignidad o la miseria de la condición humana (Pérez de Oliva, 1995: 115-118).

¹⁴ La brevedad del diálogo es excesiva si se concibió la obra como un diálogo exento, que es como se ha transmitido el texto. Sería ciertamente posible encontrar esta extensión en diálogos que forman parte de una colección o serie. No obstante, si el diálogo formara parte de una colectánea, de la cual no hay rastro alguno, no dispondría de un prólogo propio. Por ello, la relación entre la existencia de un prólogo y la extensión del diálogo resulta problemática si se juzga en comparación con las prácticas de escritura en el siglo XVI.

¹⁵ La extensión del diálogo no llega a duplicar la del prólogo. Por otra parte, el prólogo está muy elaborado, con elementos de autoficción, por lo que parece haber sido redactado para anteceder a un diálogo que desarrollara efectivamente el programa allí trazado, en el que las referencias a la pérdida de la utopía antigua y a la necesidad de fundar una sociedad alternativa son la cuestión central y la única ficcionalizada.



Ahora bien, podría postularse, a título de hipótesis, que el texto estuviera completo y que la brevedad fuera deliberada, o bien que el autor hubiera modificado sobre la marcha el alcance de su obra respecto de lo adelantado en el prólogo o, alternativamente, que no redujera el prólogo a la vista de la escasa extensión del diálogo¹⁶. Sabemos que el copista contaba ya con un ejemplar de esta extensión, puesto que dispuso las líneas finales en un triángulo decreciente. La obra termina con la esperanza de un *felice fin* («justo es que de un tan felice principio esperemos felice fin»), palabras que muy bien podrían interpretarse como una elaborada forma de cierre. No obstante, y como contraargumento, esa misma frase también se refiere al propósito de fundación como un *felice principio*, lo que podría indicar todo lo contrario. Si postuláramos que el diálogo está completo, el tema introductorio, la soledad, y el enlace, la búsqueda del *contentamiento*, dejarían de ser la preparación del diálogo y se convertirían en el tema principal: la aldea no sería ya el asunto más importante de la obra, a pesar del prólogo, sino la resolución final de un debate sobre filosofía y contemplación, y un proyecto futuro, pero no descrito, de conocimiento y de vida. La función de esta aldea filosófica no variaría grandemente en una y otra hipótesis de lectura, pero sí su centralidad, posición y relevancia en la ficción. Esto es, tanto si la obra está truncada como completa, la aldea procura igualmente el mínimo de sociedad –que evita la misantropía timonea– y el máximo de soledad necesarios para satisfacer la condición sociable y política del hombre sin dejar de hacer posible el conocimiento y la contemplación. En ambos casos, la aldea resuelve la aparente paradoja del sabio, que necesita, a la vez, soledad para conocer y sociedad para ser plenamente humano, y amalgama la aspiración a una sociedad ideal y alternativa (la república platónica, la ciudad agustiniana, o ahora, la aldea de Escipión) con los lugares comunes de la miseria de la corte.

En gran medida, pues, la consideración de la obra como completa o incompleta depende de la interpretación de la consistencia interna del relato, de nuestra valoración de las prácticas de escritura del diálogo grave en el Quinientos y de nuestra comprensión de la función de los paratextos y de las relaciones entre los temas preparatorios y principales en la tradición dialógica de los siglos xv y xvi¹⁷.

¹⁶ Así invitaba a hacerlo Ana Vian en 1989, pues, aunque no se pronuncia sobre esta cuestión, estimaba necesario valorar ambas hipótesis: «El coloquio tiene sentido en sí mismo sin necesidad de proseguirlo, pero permite también la continuación de la materia si, en efecto, los interlocutores se extendieran sobre, y formarían, esa ‘aldea ideal’ que proyectan en su conversación» (Vian Herrero, 1989: 749-750). En la edición de 2010 parece decantarse por estimar que el diálogo está truncado o inconcluso: «Este diálogo cuenta, tal y como lo conocemos, con una extraña y sorprendente peculiaridad [...]: el estar virtualmente inconcluso. Sea cual fuere la causa, la obra promete expectativas que no se cumplen», si bien considera que «el efecto es en parte benéfico: la lectura tiene algo de inquietante, de inhabitual y de contradictorio» (Vian Herrero, 2010: 1214).

¹⁷ La cuestión de si el *Diálogo* es una obra completa o inacabada excede al propósito de estas páginas, por lo que la consideraré en un futuro trabajo, ahora en preparación.



3. 'DETERMINÓ BEVIR EN EL ALDEA'. LA *VITA SCIPIONIS* DE DONATO ACCIAIUOLI Y EL ANÓNIMO *DIÁLOGO DE SCIPIÓN*

El proyecto de una aldea filosófica y virtuosa puede esclarecerse, a mi juicio, si se lee el *Diálogo de Scipión* junto a la *Vita Scipionis* del humanista florentino Donato Acciaiuoli, que había sido traducida al castellano por Alfonso de Palencia. Acciaiuoli había escrito dos vidas paralelas de los generales Aníbal y Escipión, rematadas por una *comparatio* final. Sabemos que acabó de redactarlas en 1467, que las enderezó a Piero de³ Medici en 1469 y que aparecieron impresas en 1505¹⁸. Del general romano, sobre cuya gloria militar, conflictos políticos y exilio voluntario sí había testimonios históricos y recientes debates literarios, no se conocía ninguna biografía antigua. No se hallaba, por ejemplo, en las *Vitae* de Plutarco, quien, no obstante, sí había mencionado en otros lugares de sus obras la intención de escribirla¹⁹. La difusión continua y paneuropea de las dos vidas de Acciaiuoli se debió con toda probabilidad a que el primer editor de la traducción latina de las *Vitae* de Plutarco (1470) decidió incluir en la *princeps* otras biografías célebres, algunas incluso, como la de Carlomagno, muy lejanas de la serie original. El díptico de Aníbal y Escipión se contaba entre las adiciones de la *princeps* latina, lo que favoreció que el texto de Acciaiuoli se atribuyera a Plutarco mismo²⁰. Así lo hizo la edición veneciana de 1478 y, más tarde, Alfonso de Palencia, cuando tradujo *Las vidas de Plutarco* que se imprimieron en Sevilla en 1491, en las que se refería erróneamente a Donato Acciaiuoli como al autor de la traducción latina: «Plutarcho philosopho escrivio en griego la vida del ylustre varon Publio Lucio Cornelio Scipion Africano; bolviola en latin Donato Acciaiyolo florentino y el cronista Alfonso de Palencia la traduxo en romançe castellano»²¹.

Esta versión de Palencia permite, a mi juicio, entender más cabalmente los parlamentos del personaje de Escipión y la propuesta de fundación de una aldea filosófica, o, más exactamente, la posición del *Diálogo* respecto de una precisa tradición narrativa: la de las vidas de hombres ilustres y la de la vindicación humanista del Escipión estoico. La *Vita Scipionis* de Acciaiuoli se refería en su última parte a la ingratitud y la envidia de Roma, al amor de Escipión a la soledad, a su

¹⁸ Allés Torrent, 2014: LXVI. Citaré como *Vita Scipionis* por la edición de Allés (2014: 116-185).

¹⁹ Un examen de estas referencias, en Herbert (1957: 83-88). Con anterioridad a Acciaiuoli, Poggio Bracciolini había reunido ya las noticias biográficas sobre Escipión porque los escritores antiguos no habían dejado ninguna vida (Canfora, 2001: 24).

²⁰ La tercera edición de las *Vitae*, la veneciana de Nicolás Jenson, favoreció la atribución a Plutarco de las nuevas biografías, como ha estudiado Allés Torrent (2014: lxxxiii-lxxxv). El editor confundió la autoría en algunos casos, no subsanó las falsas atribuciones de la *princeps*, eliminó las dedicatorias de las biografías añadidas –por ejemplo, la de Bruni a la *Vita Aristotelis*, pero también las de Acciaiuoli a las *Vitae Hannibalis et Scipionis*– y atribuyó a Acciaiuoli la traducción y no la autoría de estas dos últimas. Las ediciones venecianas siguientes perpetuaron estas atribuciones.

²¹ *Vida de Scipion*, 116-185. Por esta atribución a Plutarco supone Allés (2014: xci-xcii) que Alfonso de Palencia usó la edición veneciana de 1478 como base de la traducción.



alejamiento de la ciudad y a su exilio voluntario en el campo, en el lugar de Linternum o Linterna, donde vivió hasta su muerte. Este es, en efecto, el momento que dramatiza el diálogo. Si se leen juntos la *Vita Scipionis* y el *Diálogo* se encuentran además, en este punto, algunas coincidencias significativas. El Escipión del *Diálogo* anónimo, por ejemplo, le dice a Sócrates lo siguiente: «Yo siempre fui de opinión que nunca me hallo más acompañado que cuando solo, ni sé qué nombre poner a esta compañía del vulgo, etc.» (DS 1227). Palencia, con Acciaiuoli, elogia no solo la grandeza de Escipión en cosas de guerra, sino sobre todo en virtudes, que de tal manera recreaban su ánimo y su ingenio «... que él acostumbraba dezir nunca ser menos ocioso que quan estoviesse ocioso, nin menos solo que quan estava solo. Algunas vezes adrede, fuyendo de la muchedumbre, se recogía a soledad como en puerto» (*Vida de Scipion*, 185)²².

No es este el único paralelo llamativo. El exilio voluntario de Escipión había sido descrito con admiración por Séneca, que, como Tito Livio, visitó la villa de Linternum (e.g., Ep. 86), y presentó el alejamiento de Roma como un acto de magnanimidad. Valerio Máximo —amplificado por las glosas historiales con las que se imprime en el Quinientos— había descrito por su parte el lugar de Linternum, y se había referido al generoso apartamiento de Escipión en un pago miserable y pantanoso. Eran muchos, pues, los testimonios antiguos que permitirían describir la villa, el lugar y el exilio del Africano, pero solo la versión de Palencia del texto de Acciaiuoli es reconocible léxicamente en la escritura del *Diálogo de Scipión*. Hay, al menos, dos términos que establecen un vínculo conceptual y narrativo entre la *Vita Scipionis* y el *Diálogo*, ambos cruciales en la argumentación y el planteamiento de la obra: la *aldea* y el *contentamiento*. Ambos ocurren, además, en el texto castellano de Alfonso de Palencia pero están ausentes del de Acciaiuoli, porque son elecciones marcadas del traductor. Conviene examinar brevemente estos dos casos.

Tras describir la ingratitud romana, apenas un año después de la victoria sobre Cartago, Acciaiuoli se había referido al último día del general en Roma y a su determinación de retirarse. Lo hace con estas palabras: «Nam postea ruri agere vitam procul ambitione ac foro constituit» (Acciaiuoli, *Vita Scipionis*, 68 / 178). Palencia tradujo esta referencia genérica a la vida en el campo, *ruri agere vitam* (por oposición, en el texto de Acciaiuoli, a *la ciudad*), con los siguientes términos: «Ca despues determino *bevir en el aldea* lexos de toda ambicion y del foro judicial» (Palencia, 2014: 179). Y, a continuación, aparece el lugar de Linternum. Es esta la traducción de Palencia:

²² Es un paralelo que ha de ser tenido en cuenta, pero que no es definitivo. Una variante de interés, en la *Summa de varones illustres* de Juan Sedeño, donde se lee que Escipión, además de en disciplina militar, fue aún más excelente en las virtudes, «de las quales era su animo asi alimentado que solia él afirmar *nunca hallarse menos ocioso que cuando estava solo*, significando estar en la soledad acompañado de sus virtudes y en la ociosidad ocupado pensando en la execucion de ellas» (Sedeño, 1551: xvii, vii, f. cccxxvii vº).



Y escriben que se fue a Linterno, o conmovido por indignación que ovo por reportar infamia por el galardón de tantos beneficios como fiziera a la çibdad, o porque ocupado de hartura de gloria escogio *bevir antes mas generosamente a su contentamiento* y alexarse de la invidia de los enemigos que amparar su grandeza por fuerça de armas (Palencia, 2014: 179).

Palencia eligió el término *aldea* para referirse al exilio de Escipión, en una traducción muy libre de la referencia de Acciaiuoli a la vida del campo, y es también Palencia quien, en una traducción muy libre del texto latino, acuña la expresión *bevir a su contentamiento*, que no tiene equivalente directo en la *Vita* latina. Ambas ideas y, sobre todo, ambos términos ordenan y balizan el *Diálogo de Scipión*.

Podría postularse, a la vista de estas coincidencias, que la *aldea* del *Diálogo* se deriva muy posiblemente de la *aldea* de la traducción de Alfonso de Palencia (que, a su vez, transforma el texto de Acciaiuoli), o, de otro modo, que la idea inicial y la elección de una *aldea* podría quizá explicarse a través de la primera traducción castellana de las *Vidas de Plutarco* y de una cadena de falsas atribuciones y de traducciones libres. El proyecto de fundar una aldea virtuosa se entendería de este modo como el desarrollo ‘utopista’ de una sugerencia o de una idea que estaría *in nuce* no en Acciaiuoli, sino en el Palencia que cree traducir a Plutarco. Ahora bien, esto no impide reconocer que estas dos aldeas no son, conceptualmente, la misma, ni por connotaciones ni por contexto. La coincidencia en la palabra no ha de conducir a la conclusión de que se habla de la misma cosa y menos aún del mismo proyecto. La precisa elección léxica de *aldea* activa, por una parte, asociaciones e ideas muy poderosas en la cultura y en la literatura políticas del siglo XVI, sobre todo tras el éxito de las obras de Antonio de Guevara, tras la difusión en vulgar de obras como el *De miseria curialium* de Enea Silvio Piccolomini, y tras la definitiva consolidación y adensamiento de la oposición *aldea / corte* en el pensamiento moralista y político²³. Por otra parte, la aldea se incorpora en el *Diálogo* a un contexto y a un género que invoca las utopías perdidas y que introduce como interlocutor al Sócrates de la *República* de Platón. Por ello, la *aldea* del exilio voluntario del *Diálogo*, que resuelve no solo la búsqueda de la plenitud y el conocimiento, sino también la ruina de la república platónica y la ausencia de un modelo político de ciudad, para el sabio es ahora mucho más compleja y tiene implicaciones que no eran posibles en el texto de Palencia. En el *Diálogo*, la aldea no ‘preexiste’ al texto –pues carece de la supuesta

²³ Ciertamente, la oposición entre la miseria de la corte y la dignidad de la vida del sabio está tematizada en la literatura *de miseria hominis* del siglo XV y, específicamente, en la que versa sobre la miseria de todos los estados de los hombres (véase un análisis de esta tradición en Vega, 2021). Sobre la de los cortesanos versaba la de Enea Silvio Piccolomini, *De miseria curialium*, obra que se tradujo al castellano como *Tractado de la miseria de los cortesanos* por Diego López de Cortegana y que se imprimió a menudo junto al *Sueño* del mismo Piccolomini y al traslado de la *Querrela Pacis* de Erasmo. En los años centrales del siglo XVI, el extraordinario éxito editorial del *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara acaba por saturar de connotaciones éticas y políticas el concepto de *aldea*, que pasa a formar parte de un juego complejo de contraposiciones y que se asocia con los *topoi* de la miseria cortesana.



referencialidad de la biografía—, sino que es el producto futuro de un proyecto o de un deseo y el resultado de una fundación, que se construirá sobre la virtud y sobre la moderación estoica; no es únicamente un lugar de retiro, sino un proyecto de conocimiento y una elección política y moral. Representa un desafío filosófico y reemplaza a las utopías inencontrables o en ruinas.

El *Diálogo* se construye además sobre la idea del *contentamiento*: el término figura en el prólogo, para nombrar la búsqueda de la ciudad agustiniana, y lo recupera inmediatamente el primer parlamento de Escipión (DS 1225)²⁴. La oposición entre *malcontento* y *contentamiento* es significativa en la parte inicial y final del debate entre los dos personajes: hallar el *contentamiento* llevó a Escipión a ‘despoblado’, y la fuente del *contentamiento*, ya fuere la filosofía (donde la busca Escipión) o la contemplación de la divinidad (donde la encuentra Sócrates), es el tema de la parte central del diálogo que conservamos²⁵. En el siglo XVI, el término no equivalía únicamente a alegría o a satisfacción: indica también un estado de plenitud espiritual y, sobre todo, de ausencia de necesidad. Alejo de Venegas, en el *Libro Racional* de la *Primera parte de las diferencias de libros* (1540), lo había definido como el *sosiego del alma* (p. ccxxii), y reconocía, en consecuencia, que el único contentamiento pleno y verdadero del hombre se produciría al hallar a Dios²⁶. No está lejos el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, quien define el *contento* como «el que se contiene en sí y no va a buscar otra cosa» y lo aclara con la siguiente analogía: «como el que está contenido en su casa con lo que ha menester y no sale fuera della a buscar nada» (s.v. ‘contento’).

El *Diálogo de Scipión y Sócrates* se ‘aloja’, pues, en un resquicio o un momento preciso de otro texto, que ficcionaliza y recrea: fabula la reflexión del estoico Escipión en el instante en el que abandona Roma, elige la soledad y el exilio, y determina «de bevir en el aldea» (*Vida de Scipión*, 179). Es este el que Palencia señala paradójicamente como el «día postrimero de su posteridad» a la vez que como aquel

²⁴ El *contentamiento* procura un nexo importante entre el prólogo y el diálogo y, sobre todo, entre el yo que habla en el prólogo y el personaje de Escipión, que comparten léxico, además de aspiraciones.

²⁵ Evoca Escipión la lejanía entre el contentamiento que buscamos y el que verdaderamente lo es (DS 1225); a la pregunta de Sócrates sobre por qué se encuentra en despoblado, responde Escipión que por «buscar el contentamiento...» (DS 1227), sobre cuya naturaleza discuten ambos (DS 1227-1228). Escipión entiende que reside en el conocimiento y la filosofía: «Yo entiendo que el contentamiento se puede hallar en el solo filosofar o saber» (DS 1227); «todo contentamiento que no procede de lo interior se irá con la causa que vino» (DS 1228), etc.

²⁶ Venegas, 1540: *Primera parte*, p. ccxxii. El capítulo II, IX dedicado a «Cómo naturalmente todos los hombres buscan a Dios, puesto que muchos se engañan buscándole adonde no se puede hallar» (Alejo de Venegas, *Primera parte...*, cxix y ss.), debate la noción de contentamiento. El texto presenta analogías con la posición de Sócrates en el *Diálogo de Scipión*, pues el hombre aspira a un «estado de tan entero contentamiento que no le faltase cosa alguna», es decir, a un estado que, según Venegas, no se alcanza plenamente sin la divinidad (cxix vº y ss.). Otros pasajes paralelos en el *Quinto Abecedario* (21) de Francisco de Osuna, de 1543.



en que «amaneció mas bienaventurado»²⁷. La grandeza del apartamiento de Escipión había sido descrita como un último gesto magnánimo hacia Roma, pues habría evitado que el favor popular del que gozaba hubiera provocado disturbios políticos. Esta es la versión admirada de Séneca (Ep. 51.11; 86), la que adopta Acciaiuoli en el final de la *Hannibalis Publiusque Scipionis Comparatio* y la que traduce así Palencia: «Mas Scipion, varon de grande animo, de ligero menospreciando la invidia de los enemigos, quiso mas partirse de la çibdad que destruyr la con intestinas discordias» (*Vida de Scipion*, 195).

El *Diálogo* se escribe, pues, en el pliegue de otro texto: no es, en sentido estricto, ni una reescritura ni una paráfrasis de la *Vita Scipionis*. Propone más bien una narración que se encastra en un punto preciso de otra, a saber, en las cuatro líneas que se refieren al día postrimero y a la determinación de Escipión de *bevir en el aldea*, para situar y fingir allí una reflexión sobre la sabiduría y la contemplación como fuentes de la plenitud y sobre el lugar que le corresponde al sabio, a la vez en soledad y sociedad. Conocemos casos análogos en los que una obra literaria deriva el marco de la ficción de un punto o de un lugar de otra obra. De la estancia de Odiseo en la isla de Circe, tal como la relata Homero, arrancan el *Gryllus* de Plutarco, el *Asinus* de Maquiavelo o la *Circe* de Giovanbattista Gelli, que dan voz a una o varias de las bestias que un día fueron hombres. Este tipo de derivación creativa construye una nueva obra a partir de un gesto hacia la tradición, tomando pie de un instante de otra. En este sentido, la *Vita Scipionis* es el ‘huésped’ del *Diálogo*, en tanto que procura el punto de arranque y el marco en el que la fabulación es posible. La *Vita Scipionis* o la *Vida* de Palencia dan el pie, pero no son una ‘fuente’.

El *Diálogo* participa, en cualquier caso, del movimiento intelectual que convierte a Escipión en un héroe humanista, en un ejemplo cívico, en una suma de prudencia, virtud y moderación, lealtad y amor a la patria. El fenómeno es claramente visible en las controversias y tratados políticos del siglo xv²⁸, y alcanza incluso a transformar algunos textos clásicos. Sabemos que los traductores y adaptadores de Luciano dieron la primacía a Escipión sobre Alejandro, a pesar de su fuente²⁹, y

²⁷ En Acciaiuoli, *Haec velut ultima prosperitatis dies et frequentia hominum benivolentiae significatione quacunq[ue] antecedenti foelicio[r] Africano illuxit* (Acciaiuoli, 1502: 178); en Palencia, «Aqueste día assi como día postrimero de su prosperidad, por muchedumbre de ombres y por manifestacion del amor que le avian, amaneció mas bienaventurado a Scipion Africano que otro algun dia de sus antepasados» (Palencia, 2014: 179).

²⁸ La figura política de Escipión que construye el pensamiento político humanista se confirma en Giovanni Pontano (2003, ep. 5, 14) y en el tratado *De regno et regis institutione* de Francesco Patrizi (que se redactó en torno al 1471-1484, aunque la *princeps* es de 1518). Sobre Escipión en la teoría política de la segunda mitad del siglo xv y especialmente en Patrizi, *vid.* Canfora, 2003: 187-199.

²⁹ Uno de los *Diálogos de los Muertos* de Luciano fue traducido de forma libre al latín por Giovanni Aurispa con el título de *De presidencia sedendi controversia inter Anibalem, Alexandrum et Scipionem apud inferos*. Javier Durán señala que en España se conocen de esta obra al menos cinco códices latinos, que la obra se divulgó en traducciones francesas y alemanas, y que son las españolas las primeras, en Occidente, de una obra lucianesca: se trata de *Una comparación entre Alexandre, Aníbal et Scipión*, anterior a 1438 y de una versión también libre de Martín de Ávila, secretario de



que la superioridad del Africano sobre Julio César, por destreza militar y política, virtud, conocimiento, lealtad e integridad cívica, fue el tema capital de una célebre controversia entre Poggio Bracciolini y Guarino Guarini³⁰. El *Diálogo* de Escipión es en parte una herencia del Escipión humanista: de las nuevas versiones de la *Comparatio* (ya que la referencia «al de Macedonia» en el prólogo se carga de sentido a la luz de la tradición cuatrocentista); de las noticias que compilan Poggio y Acciaiuoli; de la imagen del Escipión virtuoso, político y filósofo de ambos, y de la aproximación de Alfonso de Palencia a esta tradición de escritura.

4. LA APARTADA SENDA. EL *DIÁLOGO DE SCIPIÓN* O LA RENUNCIA A LA UTOPIA

¿Puede entenderse como ‘utópico’ este proyecto de aldea filosófica? O de otro modo: ¿puede entenderse que el *Diálogo de Scipión y Sócrates* ha de engrosar la exigua lista de utopías hispánicas de la temprana modernidad?³¹. La aldea virtuosa de Escipión es, como las utópicas, una sociedad ficticia y virtuosa que, como diría Plutarco, se proyecta y existe tan solo en la escritura. Está emparentada, en la argumentación del prólogo, con la república platónica y la ciudad agustiniana, esto es, con los modelos clásicos de la utopía moderna. La referencia a la *República* suele

latín de Alonso Carrillo y traductor del Marqués de Santillana, que en los manuscritos conservados suele titularse *Comparación entre Alexandre, Anibal et Scipión* o como una *Contención que se finge ser entre Anibal e Çipión e Alixandre*. El diálogo de Luciano presentaba una disputa de los tres generales ante Minos, que rivalizan por la superioridad de sus victorias: el más humilde es Escipión, que se estima como superior a Aníbal, pero inferior a Alejandro. La adaptación de Aurispa no solo modifica los parlamentos de los generales, sino que cambia el juicio de Minos, quien, lejos de reconocer la primacía a Alejandro, proclama superior al romano Escipión. La versión de Aurispa se impone a la de Luciano en la Europa altomoderna: el *Espejo de la verdadera nobleza* de Diego de Valera, por ejemplo, se refería a la superioridad de Escipión, engrandecido por su virtud, según la comparación de «que fizo Luciano» (Durán, 1996: 47). Sobre el curso en las letras castellanas de esta *Contención*, remito a las fichas bibliográficas de Theodora Grigoriadu en la base de datos Dialogyca.

³⁰ Se trata de la *Disceptatio pulchra super praestantia Scipionis Africani et Julii Caesaris* (1435) de Poggio, que fue respondida en el mismo año por Guarino Guarini, *De praestantia Julii Caesaris et Scipionis*, a la que siguió una *Defensio Scipionis* del mismo Poggio. Véase Canfora (2001, *passim*). En el siglo XVI se imprimen juntos estos tres textos bajo el título habitual de *Antilogion Guarini et Poggii de praestantia Scipionis Africani et C. Julii Caesaris*.

³¹ Con la excepción de *Omnibona*, de la que disponemos de una edición de I. García Pini-lla (2018), no hay utopías exentas, o *sensu stricto*, en la literatura hispánica del siglo XVI. Por asimilación y ampliación solían considerarse tales algunos episodios en los que podía reconocerse algún rasgo utópico, aun formando parte de obras mayores con otros temas e intenciones. Una recapitulación del sentido de estos textos puede leerse en García Pinilla (2013: 41-71). Podría completarse esta exigua nómina con algunos textos insertos en novelas de caballerías que han pasado inadvertidos para la crítica, y en las que los caballeros visitan reinos con gobiernos alternativos, pero no necesariamente ejemplares y totalizadores o con un proyecto político e institucional. Sobre la originalidad y ausencia de relación entre el diseño de *Omnibona* y la *Utopía* de Moro, véase Vega, 2018: 267-326; Baranda: 2024, en prensa.



ser explícita y particularmente enfática en los textos utópicos quinientistas, y lo es, sobre todo, en la *Utopía* de Tomás Moro, que suma citas, menciones y ecos platónicos desde el título y los paratextos. Es también inocultable en el *Diálogo de Scipión*, que tematiza su ruina e incorpora a Menéxenos y a Sócrates como interlocutores. Ahora bien: frente a la ambición y a las aspiraciones totalizadoras de Moro o de Francesco Patrizi, el *Diálogo* propone una distancia mayor y quizá también irónica con la *República* de Platón. Que esté en ruinas o que sea visitada tan solo por algún amante de las antigüedades puede interpretarse como un gesto humanista de melancolía por la pérdida de la cultura clásica y también como un pronunciamiento sobre la caducidad de este modelo político³². El personaje que habla en el prólogo parece moderar las posibilidades de los proyectos utópicos en un recorrido ‘decreciente’, pues pasa de la república a la ciudad y se decanta en fin por una simple aldea. Es este también un recorrido cronológico, que parece adjudicar al presente la renuncia a los grandes proyectos políticos a la vez que propone nuevos espacios en los que es posible la vida civil y la plenitud o *contentamiento*. La utopía de Moro era émula de la platónica. El *Diálogo*, en cambio, plantea un diseño social en una escala minúscula, frente a los grandes diseños comprensivos que aspiraban a regular la vida de *todos* los hombres. Más aún, la singular ‘utopía’ de Escipión renuncia expresamente al espacio urbano³³ y a las estructuras del poder político como fuente de soberbia e infelicidad³⁴. Es, paradójicamente, una propuesta de sociedad *sola*, que aborrece al vulgo, a cuya ordenación y embridamiento se dirigía en cambio el pensamiento utopista del siglo XVI³⁵. La aldea parece proponerse, pues, como un medio entre la ciudad y la soledad, como un espacio para la renuncia y la moderación estoica, que permite unir la vida activa y la contemplativa, o, más exactamente, la vida en sociedad, que es necesaria para la condición humana, y el apartamiento, que es imprescindible para aspirar a la sabiduría. Si se estima que la aldea filosófica de Escipión participa de los principios de la utopía quinientista, en tanto que aspira a construir una sociedad imaginaria y virtuosa, habría de concederse también que su alcance

³² A esto se suma la reinterpretación de Sócrates, que aspira a un conocimiento que sobrepuja al filosófico y para el cual la razón resulta insuficiente, de un modo no alejado a las propuestas de Pico della Mirandola que parece albergar recuerdos herméticos.

³³ Las utopías son urbanas. De Moro a Campanella, su espacio dominante es la ciudad, y aspiran a gobernar la vida de todos los hombres y, sobre todo, a proporcionar al ‘vulgo’ un marco de vida, leyes y costumbres feliz y virtuoso. También pueden describirse como corografías ficticias, ya que la traza de las ciudades y los edificios son trasuntos de la organización social. Así sucede en la única utopía exenta castellana, *Omnibona*, que se desarrolla en un marco urbano, con la diferencia de que en este caso sí se considera la vertebración del territorio o las circunstancias de la vida rural, especialmente en el caso de la administración de justicia.

³⁴ La escala de la nueva sociedad, frente a la *elación de señores, soberbia de ricos, ignorancia del vulgo* (DS 1223), parece participar del discurso anticortesano. Es este un rasgo destacado de la literatura utópica del Quinientos, muy visible en la utopía hispánica, y, en particular, en *Omnibona*, aunque también en otras obras políticas en el paso de los siglos XV al XVI, como sucede en el caso del *Libro de los pensamientos variables*. Sobre *Omnibona* como texto antinobiliario, *vid.* Pérez García, 2018.

³⁵ Escipión formula este aparente oxímoron cuando afirma que querría la aldea «muy sola» (1233), que puede significar también apartada o en un lugar desierto.



es modestísimo, pues tan solo estaría destinada a los sabios que aspiran al conocimiento y la contemplación. La aldea podría entenderse más bien como un acto de renuncia a las utopías clásicas y modernas, esto es, a los proyectos políticos colectivos y totalizadores, como desesperanza ante la naturaleza humana, representada aquí por el ‘vulgo’, y como una expresión de *malcontento* con las estructuras de poder.

RECIBIDO: 27-06-2023; ACEPTADO: 02-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCIAIUOLI, D. (1502): *Hannibalis atque Scipionis praestantissimorum ducum historiae*, Arnoldum Kempen, in oppido Swollensi.
- ACCIAIUOLI, D. (2014): *Vita Scipionis*, Allés Torrent, S., *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid: 116-185.
- ALLÉS TORRENT, S. (2014): *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, M.A. (1990): «Otros cuatro relatos utópicos en la España moderna. Las utopías de J. Maldonado, *Omnibona* y *El Deseado Gobierno*», Étienvre, J.-P. (ed.), *Les utopies dans le monde hispanique*, Actas del Coloquio celebrado en la Universidad Complutense, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense de Madrid: 109-129.
- BARANDA LETURIO, C. (2024, en prensa): «Omíbona como diálogo literario: ficción utópica y pragmatismo», García Pinilla, I. (ed.), *Entre ficción utópica y reformismo en tiempo de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla: en prensa.
- BERNARDO, A.S. (1962): *Petrarch, Scipio and the Africa. The Birth of Humanism's Dream*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1962.
- BOSISIO, M. (2014): «Scipione a corte: Il *Certamen inter Hannibalem et Alexandrum ac Scipionem Africanum* di Filippo Lapaccini», *Carte Romanze*, 2: 125-165.
- BRACCIOLINI, P. (2003): «De praestantia Scipionis et Caesaris», Canfora, D. (ed.) *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Olshcki, Firenze: 111-118.
- CANFORA, D. (2001): *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Firenze, Olshcki.
- CANFORA, D. (2003): «Riflessioni di Giovanni Pontano su Cesare e Scipione», De Nichilo, M. et al. (eds.), *Confini dell' Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, Roma nel Rinascimento, Roma: 187-199.
- FERRERAS, J. (2008): *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Universidad de Murcia, Murcia.
- GARCÍA PINILLA, I. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», Nakládalová, I. (ed.), *Religion in Utopia*, Academia Verlag, Berlín: 41-71.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2018): *Omnibona*, Semyr, Salamanca.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2024, en prensa): *Entre ficción utópica y reformismo en tiempo de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GÓMEZ, J. (1988): *El diálogo en el Renacimiento español*, Cátedra, Madrid.
- GÓMEZ, J. (2000): *El diálogo renacentista*, Laberinto, Madrid.
- GRIGORIADU, T. (s.d.): Fichas bibliográficas de la *Comparación entre Alexandre e Anibal e Cipión*, vid. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH291/comparacion-entre-alexandre-e-anibal-e-cipion/>.
- GUARINI, G. (2001): «De praestantia Scipionis et Caesaris», Canfora, D. (ed.), *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Olshcki, Firenze: 119-140.



- GUEVARA, A. de (1984): *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ed. E. Blanco, Cátedra, Madrid.
- HERBERT, K (1957): «The Identity of Plutarch's Lost Scipio», *American Journal of Philology*, 78 (1957) 83-88.
- OCASAR ARIZA, J.L. (2015): «La palabra exiliada. El cronotopo como expresión de ideología anticul- tural», *eHumanista*, 28: 342-359. [En línea] https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/15%20ehum29.viv.ocasar.pdf.
- PALENCIA, ALFONSO de (1491): «Vida de Scipion», Plutarco, *Las vidas de Plutarco, que fueron escritas en griego y traducidas en latin por diversos trasladadores y despues vueltas en romance castellano por el cronista Alfonso de Palencia*, Cuatro Compañeros Alemanes, Sevilla: I, 181v,b-191v,b.
- PALENCIA, Alfonso de (1996): *De perfectione militaris triumphi. La perfección del triunfo*, eds. críticas y estudio J. Durán Barceló, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- PALENCIA, Alfonso de (2014): «Vida de Scipión», Allés Torrent, S., *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid: 116-185.
- PATRIZI DA SIENA (1591): *De reyno y de la institucion del que ha de reynar y de cómo debe averse con los subditos y ellos con el. Donde se traen notables exemplos, historias y dichos agudos y peregrinos. Materia gustosissima para todos*, Luis Sánchez, Madrid.
- PÉREZ DE OLIVA, F. (1995): *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. M. L. Cerrón Puga Cátedra, Madrid.
- PÉREZ GARCÍA, R. (2018): «*Omnibona*, utopía católica para un reino de este mundo. La tradición del reformismo cristiano medieval y la oposición política en la Castilla de Carlos V», Vega, M.ªJ. (ed.), *Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 139-194.
- PICCOLOMINI, E.S. (1520): *Tractado de la miseria de los cortesanos que escrivio el Papa Pío ante que fuesse Sumo Pontífica a un cavallero su amigo*, Jacobo Cromberger, Sevilla.
- PONTANO, G. (2003): *De principe*, ed. G. Cappelli, Salerno, Roma.
- SEDEÑO, J. (1551): *Summa de varones illustres*, Diego Fernández de Córdoba, a costa de Johan Des- pinola, Medina del Campo.
- SOLÍS, A. de (1576): *Consuelo de los estados*, Francisco del Canto, Medina del Campo.
- THAMARA, F. (1549): *Poemio y carta nuncupatoria sobre los Apothegmas y dichos graciosos y notables de muchos reyes y principes illustres. Y de algunos philosophos insignes y memorables. Y de otros varones antiguos, que bien hablaron para nuestra doctrina y exemplo*, en *Apothegmas, que son dichos graciosos y notables...*, casa de Martin Nucio, Amberes.
- VEGA, M.ªJ. (1992): *El secreto artificio. Maronolatría y tradición pontaniana en la poética del Renaci- miento*, CSIC Madrid.
- VEGA, M.ªJ. (2001): «La solitaria oscuridad del Padre. El Dios de las tinieblas en la *Oratio de dignitate hominis* de Pico della Mirandola», *Quaderns d'Italià*, 6:195-200.
- VEGA, M.ªJ. (2018): «Introducción a *Omnibona*», «El orden de la ficción. Diálogo y espacio imagina- rio en *Omnibona*», Vega, M.ªJ. (ed.), *Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 11-36, 267-326.
- VEGA, M.ªJ. (2021): «Males de los oficios y estados en la literatura humanista *de miseria hominis*», en Blanco, E. y Albert, M. (eds.), *Pecados sociales en el Renacimiento*, Peter Lang, Berlín: 217-247.



- VENEGAS, A. de (1540): *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, casa de Iuan de Ayala, Toledo.
- VIAN HERRERO, A. (1989): «El *Diálogo de Scipión y Sócrates*: Estudio y edición de un anónimo renacentista», Sotelo Vázquez, A. y Carbonell, M.C. (eds.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Universidad, Barcelona: I, 749-772.
- VIAN HERRERO, A. (2009): «Los paratextos dialógicos y su contribución a la poética del diálogo en los siglos XV a XVII», Arredondo, S. y Civil, P. *et al.*, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2009: 395-446.
- VIAN HERRERO, A. (ed.) (2010): «Diálogo de Scipión y Sócrates», *Diálogos españoles del Renacimiento*, Almuzara, BLU, Córdoba: 1221-1234.



OMNÍBONA Y OTRAS OBRAS DEL MOMENTO. UNA UTOPIA EN BUSCA DE AUTOR*

Ignacio J. García Pinilla**
Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

En este artículo se examinan algunas obras que pueden relacionarse de alguna manera con la utopía castellana *Omnibona*, que nos ha llegado anónima en el único testimonio conservado. El objetivo es avanzar en la determinación del ambiente cultural, político y social en el que surge la obra. Se proponen algunas coincidencias entre *Omnibona* y obras de Erasmo de Róterdam, Juan Luis Vives, Alejo Venegas del Busto, Bartolomé de las Casas, Gregorio de Pesquera y Juan Bernal Díaz de Luco, entre otras. Finalmente, se destaca la especial cercanía del espíritu reformador de este último con el de *Omnibona*.

PALABRAS CLAVE: estudios utópicos, *utopía*, *Omnibona*, Díaz de Luco, Bartolomé de las Casas, reformismo, Carlos V.

OMNÍBONA AND OTHER CONTEMPORARY WORKS. A UTOPIA IN SEARCH OF AN AUTHOR

ABSTRACT

This paper examines some works that can be related in some way to the Castilian utopia *Omnibona*, which has come down to us anonymously in the only surviving testimony. The aim is to make progress in determining the cultural, political and social environment in which the work arose. Some coincidences between *Omnibona* and works by Erasmus of Rotterdam, Juan Luis Vives, Alejo Venegas del Busto, Bartolomé de las Casas, Gregorio de Pesquera and Juan Bernal Díaz de Luco, among others, are proposed. Finally, the reforming spirit of the latter is particularly close to that of *Omnibona*.

KEYWORDS: utopian Studies, *utopia*, *Omnibona*, Díaz de Luco, Bartolomé de las Casas, reformism, Charles V of Spain.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.09>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 179-196; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

En los últimos años estamos asistiendo a un cambio de paradigma sobre el comienzo y desarrollo del género utópico en la España moderna. Hace quince años podía considerarse doctrina común la ausencia total de los reinos peninsulares en el conjunto de la literatura utópica del Renacimiento (Pohl, 2010), y hace tan solo cuarenta se proponía como motivo de esa ausencia, o bien la focalización en los nuevos territorios indianos, o el ahogamiento provocado por la Inquisición (Eliav-Feldon, 1982: 15). Súmese a esto que había que llegar hasta 1637 para poder leer una traducción castellana de *Utopía* de Tomás Moro, y además solo del libro II. El paradigma que propugnaba la inexistencia de escritos verdaderamente utópicos en los reinos peninsulares de la Monarquía Hispánica intentaba buscar soporte atribuyendo a sus habitantes un pretendido carácter práctico, que habría encontrado en el género de los arbitrios un cauce más apropiado para los ideales reformistas.

Actualmente es posible reformular la historia del primer siglo de la literatura utópica gracias a los últimos avances de la investigación¹. En efecto, en los últimos siete años han aparecido varias publicaciones que ponen a disposición de la comunidad científica dos obras extensas pertenecientes a la primera mitad del siglo XVI y que pertenecen al género utópico en mayúsculas. La primera de estas fue la edición, por parte de Ignacio García Pinilla, del inédito diálogo *Omnibona* (o *Gobierno del Rey Prudenciano en el Reino de la Verdad* o *Regimiento de príncipes*), que hubo de ser escrito en torno a 1540-1542 (García Pinilla, 2017). La segunda fue la publicación, por parte de Víctor Lillo, de *El buen estado de la república de Utopía*, fechable en torno a 1532-1535, que consiste en una traducción castellana íntegra del libro del humanista inglés (Moro, 2021).

Ante estas dos obras ya disponibles, no solo se demuestra falsa la idea de la ausencia del género utópico en la España moderna, sino que cabe afirmar todo lo contrario: que la posición de España en el impacto y primer desarrollo de la literatura utópica es muy destacada. Y esto, porque la primera obra estrictamente utópica, tras la de Tomás Moro, se escribió en Castilla; y la primera traducción completa de esta última a una lengua vernácula lo fue al castellano². La causa por la que ambas obras hayan permanecido inéditas durante siglos tiene que ver con su carácter subversivo, que en el caso de *Omnibona* llega a debatir sobre el concepto de herejía, con una interpretación, formulada antes del Concilio de Trento, claramente restrictiva (García Pinilla, 2017: 395).

* Este artículo está vinculado al proyecto PID2022-140615NB-I00, «Herejía y heresiografía en la era de la confesionalización. Hacia una historia conceptual y una metaforología del diseño (1522-1564)», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2468-0285>. E-mail: ignacio.gpinilla@uclm.es.

¹ En esta nueva dirección se mueve el prólogo de Pro-García-Gallardo-Saborido (2022: IX-X).

² Existe una traducción alemana previa, de 1524, pero solo se ocupa del libro II, cf. Moro (1524).



Además de disponer del texto de ambas obras, también los estudios en torno a ellas se han multiplicado. *El buen estado de la república de Utopía* se publicó con un extenso estudio introductorio de más de 200 páginas, en el que se abordan los problemas de la obra desde muchos puntos de vista (Lillo Castañ, 2021). En cuanto a *Omnibona*, aparte de un puñado de estudios sueltos dedicados a aspectos concretos de la obra, disponemos de un excelente volumen de estudios con aportaciones de nueve especialistas (Vega, 2018).

Omnibona, al igual que *Utopía*, es un diálogo renacentista, aunque de carácter muy diferente. En él un viajero, llamado Caminante Curioso, cuenta cómo, en su busca del lugar donde se vivía de modo más acorde con el amor de Dios, topa en su recorrido con otro viajero, de nombre Amor de Dos Grados, quien le encamina y acompaña al Reino de la Verdad, cuya capital se llama Omnibona³. Allí comprueban asombrados la óptima disposición de la vida pública, sobre la que a menudo reciben explicaciones complementarias por parte del rey en persona, al que han dado el nombre de Prudenciano. A lo largo de doce extensos libros, que corresponden con otros tantos días de visita al reino, se trata de multitud de aspectos, como son las vías públicas, la regulación del comercio y de la fiscalidad, del control de la mendicidad, de la educación en todos sus grados, de la reforma del estamento clerical y de las órdenes religiosas, del ejército profesional, del derecho de dominio de los indios, de la reforma de la justicia y de la Inquisición, entre otros.

Esta utopía castellana nos ha llegado en un testimonio único y problemático. El manuscrito conservado en la Real Academia de la Historia tiene las trazas de ser una copia posterior, en la que ha habido una intervención voluntaria sobre la presentación del texto. Entre otros aspectos destacables del manuscrito, puede señalarse que este no aporta nombre de autor, incluye un título *Regimiento de Príncipes* (que es poco más que una catalogación) e incorpora una división en capítulos poco feliz y a todas luces inexistente en la versión original. Nuestra comprensión de la obra carece, por tanto, del apoyo que supondría una caracterización fiable. En consecuencia, la investigación viene estudiando diferentes aspectos de su contenido, como método para comprenderla en sí misma, pero también para intentar establecer su filiación.

Este estudio se propone hacer una panorámica de algunas posibles coincidencias entre *Omnibona* y otras obras de la época. Para ello, se seleccionan algunos aspectos temáticos o formales, con el deseo de aportar ideas para alimentar el debate sobre la matriz de la que pudo surgir una obra como esta y sobre su intención última. Estos diferentes aspectos seleccionados permiten hablar de cercanía respecto a diversas personas y escritos de la época: en concreto, respecto a Erasmo, Vives, el memorial anónimo que apareció en Toledo cuando las Cortes de 1538, Alejo Venegas, Constantino de la Fuente, Bartolomé de las Casas, Gregorio de Pesquera y Juan Bernal Díaz de Luco. Se reserva el último lugar para este porque, como se intentará mostrar, casi todos los anteriores pueden relacionarse con él. En este sentido, el muestreo

³ Como se propone *Omnibona* como título para la obra objeto de estudio, se reserva la forma Omnibona, sin cursiva, para nombrar la ciudad donde tiene lugar el diálogo.



puede parecer disperso, pero ganará en coherencia cuando se trate del último. En cualquier caso, el punto de llegada de este estudio no va a ser el establecimiento de unas conclusiones apodícticas, sino la sugerencia de algunas líneas interpretativas, para promover otros estudios que puedan desarrollarse sobre ellas, o desestimarlas.

La pregunta que surge naturalmente en primer lugar es si se percibe alguna relación entre *Omnibona* y la *Utopía* de Moro. A primera vista, la respuesta es negativa, más allá de las mínimas coincidencias genéricas: ambas obras están construidas en forma dialógica y comparten el recurso de usar la fantasía para describir una sociedad ejemplar inexistente, pero que permite establecer un juego de espejos respecto a la propia del autor. En cambio, frente al divertido exotismo de *Utopía*, *Omnibona* presenta una sociedad, aunque mejorada, muy reconocible en la Castilla de la primera mitad del siglo XVI. *Utopía* sin duda proporcionó la idea, pero el objeto y destinatarios de ambas obras parecen tan diversos que no es fácil rastrear influencias concretas; es más, allá donde una y otra obras tratan los mismos temas, los modos de hacerlo son habitualmente muy distantes entre sí.

1. ERASMO DE RÓTTERDAM

Cuando se trata de obras del segundo tercio del siglo XVI en España, suele ser habitual plantearse la posibilidad de la influencia de Erasmo de Róterdam en ellas. Fácilmente se reconoce en *Omnibona*, por ejemplo, una idea suya muy querida en el siguiente pasaje (f. 40r):

Muy gran inadvertencia es que en los pueblos bien regidos no consientan que haga zapatos ni otro oficio el que no fuere examinado y aprobado por buen oficial, y que no pongan muy mayor diligencia en que los maestros y maestras que enseñaren niños y niñas, o otros de más edad, que sean muy virtuosos y apartados de todos los vicios (y más de mentir y jurar), y que sepan muy bien la doctrina que enseñan.

Con diversos matices, Erasmo señala en varias obras esta contradicción entre el gran cuidado que se presta para garantizar los buenos resultados en cosas menores y la negligencia en la formación de los hijos: lo desarrolla en *De pueris instituendis*, pero también en el *Antibarbarorum liber* y en la *Institutio principis Christiani*. En esta última (1, 10) se formula así: *Principum nonnulli magna cura dispiciunt quibus equum insignem aut avem aut canem curandum tradant: nihil autem referre putant cui filium formandum committant, quem saepenumero talibus credunt praeceptoribus qualibus nemo plebeius paulo cordatior suos liberos velit concredere*⁴.

⁴ Algunos príncipes sopesan con mucho cuidado a quién entregar el cuidado de un hermoso caballo, un ave o un perro y, sin embargo, piensan que no tiene importancia a quién confiar la formación de un hijo, al que muy frecuentemente encomiendan a unos preceptores a quienes ningún plebeyo con un poco de cordura querría confiar a sus hijos.



Ahora bien, no debemos apresurarnos en atribuir la filiación de esta idea directamente a Erasmo, porque había tenido un eco notable y podía encontrarse también en obras contemporáneas, como en *El Scholástico* de Villalón (2, 2 f. 37r):

Si acaso tuviédes agora un potro nuevo comprado en cien ducados, con cuánta diligencia y cuidado buscaríades un buen emponedor que os le domase y entrenase, y un buen albéitar que os le mirase. Miraríades que en el emponedor no hubiese falta, porque está la bondad del caballo en la primera postura, porque acaso no saliese con alguna falta o revés. Pues, ¿cuánto más sois obligado a examinar y escudriñar quién sea el maestro que imprima los primeros cuños en el ánima de vuestro amado hijo...?

También puede espigarse la presencia de Erasmo en otro pasaje de *Omnibona*, como de pasada. En concreto, cuando el rey Prudenciano se propone la reforma de las órdenes religiosas y, en consejo con sus representantes, los apremia a no perder de vista el punto de partida:

Padres reverendos, bien sabéis que todos los cristianos somos religiosos de la religión cristiana, que es la más alta y más perfecta que hay en el mundo, y que no puede haber otra mejor ni que se le iguale, pues fue instituida por Dios, que es suma verdad y sabiduría infinita y por sí mismo, y no por profetas o otros sus siervos. Cuyo abad supremo es Jesucristo...⁵.

La idea se encontraba ya en uno de los coloquios más chispeantes de Erasmo, *Virgo misogamos*, el de la doncella que rechaza el matrimonio, porque quiere entrar en religión. En él, su interlocutor intenta disuadir a la muchacha de su propósito, y en medio de sus argumentos le dice:

EVBVLVS. In baptismo nonne professa es religionem?

CATARINA. Sum.

EVBVLVS. Nonne religiosi sunt, quicunque sequuntur praecepta Christi?

CATARINA. Maxime.

EVBVLVS. Quae est igitur ista noua religio...⁶.

En ambas obras encontramos el mismo juego léxico: que cualquier religión (en la quinta acepción del *Diccionario de la lengua española*) debe subordinarse a la religión (en su primera acepción). La diferencia fundamental entre ambos pasajes es que de las palabras de Prudenciano ha desaparecido todo matiz irónico o burlesco, pues el carácter literario del personaje no lo permite. Esta es, de hecho, la tónica general en *Omnibona*, la adaptación de elementos tópicos del momento a una presentación diversa, siempre en vista del objetivo de exposición sencilla y sin adorno.

⁵ En García Pinilla (2017: 350); se reitera la idea, con palabras coincidentes, en *ibidem*: 367.

⁶ «Ébulo: ¿No has profesado la religión en el bautismo? / Catalina: Sí. / Ébulo: ¿No son religiosos todos los que siguen los preceptos de Cristo? / Catalina: Totalmente. / Ébulo: ¿Cuál es, pues, esa nueva religión...?». Aporto la traducción de Miguel Rodríguez-Pantoja en el excelente Erasmo (2020: 340).



2. JUAN LUIS VIVES

Más patente es la presencia de ideas de Juan Luis Vives en *Omnibona*, especialmente en los libros dedicados a la educación, así como en el tratamiento de la pobreza. A la educación inicial y media se dedica el libro IV de *Omnibona*, el más extenso de toda la obra. El libro V, por su parte, trata de la educación universitaria. En ambos se reproducen ideas que encontramos en el *De tradendis disciplinis* de Vives⁷. Por ejemplo, ambas obras proponen el apoyo económico del poder público para que puedan estudiar también los niños de familias sin recursos; la propuesta de una escuela recogida y separada del tráfico urbano se encuentra en una y otra; las dos recomiendan el ejercicio físico frecuente de los niños; tanto *Omnibona* como *De tradendis disciplinis* evitan los internados de niños, de modo que estos regresan a dormir a casa; por último, los profesores en ambas propuestas reciben un salario público, fijo y digno. En el ámbito de la universidad, también se aprecian propuestas coincidentes en Vives y en la utopía anónima; como, por ejemplo, el rechazo decidido de la concurrencia de docentes y la necesidad de que la universidad esté apartada de la ciudad. Para evitar multiplicar los ejemplos, se aporta aquí un par de ellos. En primer lugar, la propuesta de Vives en *De tradendis disciplinis: Sed in gymnasium eos habitare minime placet: non enim illic adeo aluntur salubriter nec tam instituuntur liberaliter ac domi, si modo non animo parentes sint despicabiles homines et sordidi ac flagitiosae vitae* (Vives, 2013: 314)⁸.

Sin formular esta idea de modo teórico, por vía de los hechos se comprueba que en las escuelas de *Omnibona*, todos, tanto niños como niñas, vuelven a sus casas a dormir, e incluso a comer, si es posible⁹.

En segundo lugar, la concepción general de las escuelas y la selección de los docentes coinciden en ambas obras: *Constituatur in quaque civitate ludus litterarius. Eo asciscantur praeceptores viri explorata doctrina, probitate, prudentia. Salarium repraesentetur eis de publico* (Vives, 2013: 319)¹⁰.

⁷ Además de esta obra, Lasपालas (2018: 262) señala el paralelismo entre las ideas de educación de la mujer en *Omnibona* y en el *De institutione feminae Christianae* de Vives. Desde mi punto de vista, sin embargo, las similitudes en este punto son muy elementales (que aprendan a leer y escribir), pues la utopía va mucho más allá y generaliza la educación obligatoria para niñas hasta doce años, con la ampliación de conocimientos que ello supone; además, en *Omnibona* están ausentes casi todas las cautelas y limitaciones de Vives contra la mujer demasiado letrada y libre.

⁸ «Pero no me gusta que vivan en la escuela, pues allí no se alimentan tan saludablemente ni se forman tan noblemente como en casa; a no ser que los padres sean gente infame, ruin y de vida reprochable».

⁹ Sin embargo, en los libros de *Omnibona* dedicados a la educación se menciona expresamente la existencia de dormitorios en las escuelas, pero en el libro IV se especifica que son «para la gente de servicio» (García Pinilla, 2017: 173) y «donde duermen los mançebos que enseñan a los niños y mochachos» (*ibidem*: 164); otro tanto sucede con las doncellas que enseñan en las escuelas femeninas (*ibidem*: 172).

¹⁰ «Que se establezca en cada ciudad unas escuelas. Admítanse como profesores hombres de probada ciencia, rectitud y prudencia. Se les ha de ofrecer un salario público».

En este segundo ejemplo, el desarrollo de *Omnibona* es mucho más colorista y detallado que la escueta propuesta de Vives, pues señala el diverso salario que reciben rectores, vicerrectores y mancebos (maestros) de las escuelas, así como el procedimiento y criterios de selección:

... se oponen todos los que quieren y el obispo en cuya diócesis están las escuelas elige conforme a derecho al de mejor vida y más hábil y suficiente para el cargo que le han de dar. Lo que se les da de partido, como ya dixé, que a los rectores se les dan sendas calongías, con las condiciones ya dichas, y danles aposento muy bueno en las escuelas de los niños. Y a los vicerrectores danles sus beneficios deputados para aquellos oficios y más, posada en el dormitorio de los mancebos y de comer para ellos y a cada uno para un moço en el refitorio, con las çircunstançias que habéis oído. Los otros mancebos que enseñan la doctrina cristiana y a leer y escribir y gramática y platican el Laurençio Vala y la filosofía moral, que son por todos çiento y veinte, se eligen d'esta manera: que se oponen al oficio, cuando vaca, todos los que quieren, y hay muy gran diligencia en saber su vida y sus condiciones y costumbres de todos los que se oponen (García Pinilla, 2017: 169).

También se percibe la influencia de Vives en la cuestión de cómo el rey Prudenciano consiguió proveer las necesidades de los pobres, de tal manera que se suprimió la mendicidad y se aseguró un alojamiento y servicios básicos para todos los necesitados del reino. El relato del rey Prudenciano recuerda, a veces punto por punto, las propuestas del libro segundo del *De subventione pauperum* de 1526; si bien no hay que descartar que el autor de *Omnibona* no conociera la traducción de Bernardo Pérez de Chinchón (Vives, 2006). No encontraremos traducciones ni ecos textuales, pero sí se percibe una clara dependencia conceptual de esta obra. En el Reino de la Verdad se implantó la prohibición rigurosa de la mendicidad mediante medidas de acogida, promoción y coerción. Enlaza con la idea de Vives, quien «aspiraba a la supresión de la mendicidad mediante la integración» (Moreno Gallego, 2006: 446). En algunos casos incluso se puede observar un cierto paralelismo en la secuencia de conceptos de *Omnibona* y del *De subventione pauperum*:

García Pinilla (2017: 79-80)	Vives (2000: 98-100)
<p>«y en entrando en cualquiera parte del reino, si es forastero (que los naturales todos lo saben), luego les avisan que vayan al mayordomo de los pobres; y si tiene llagas o enfermedad, házele poner en el lugar donde están los pobres enfermos, y házenle luego confessar y comulgar y pónenle en cura, si tiene remedio su enfermedad; y si es incurable, miran si hay remedio para que no crezca mientras viviere. Y si puede buenamente hazer alguna obra de manos sin fatigarse, danle en que entienda, porque no esté ocioso. Y provenle muy bien de lo que ha menester».</p>	<p><i>ex mendicis incertis domiciliis vagis qui valent, profiteantur apud totum senatum nomen suum et mendicandi causam [...].</i> <i>Aegri apud duos aut quatuor senatores cum medico, ut oculis senatus, parcatur [...].</i> <i>Ne quis igitur inter pauperes ociosus sit qui quidem per aetatem aut valetudinem laborare possit... non patiendum est quemquam in civitate otiosum vivere*.</i></p>

* «De entre los mendigos sin domicilio conocido, los que están en buenas condiciones físicas deben declarar ante el concejo completo su nombre y por qué mendigan...». «Dese licencia a los enfermos ante dos o cuatro concejales, junto con el médico, que hace de ojos del concejo...». «Así pues, para que nadie entre los pobres esté desocupado (con tal que por edad o salud pueda trabajar)... no hay que sufrir que en la ciudad haya nadie desocupado».



Esta sucesión de conceptos coincidentes entre *Omnibona* y *De subventione pauperum* es mucho más extensa que lo aquí presentado, pero esto puede servir de botón de muestra sobre su gran cercanía, dentro del debate contemporáneo sobre esta cuestión.

3. MEMORIAL ANÓNIMO EN LAS CORTES DE 1538

Pasando a otra posible influencia, ya se ha señalado en un trabajo anterior que existen llamativas coincidencias entre *Omnibona* y un memorial anónimo que se distribuyó subrepticamente en las Cortes de Toledo de 1538 (García Pinilla, 2013: 58-61). Ese memorial solicitaba al rey el remedio de una serie de injusticias atribuidas a la Inquisición y que suponían un gran perjuicio, especialmente a los conversos. Buena parte de estas propuestas de reforma ya se habían formulado sin éxito en anteriores reuniones de Cortes. La novedad y diferencia de este memorial está sobre todo en el notable patetismo con que se dirige al monarca. Sin necesidad de postular relación directa de este memorial sobre la utopía, el hecho de que el libro duodécimo de *Omnibona*, dedicado a la Inquisición, coincida con el ambiente que se respiraba en esas Cortes nos hace pensar en su cercanía respecto a los estamentos no nobiliarios vinculados con los órganos de gobierno del Emperador.

4. ALEJO VENEGAS DEL BUSTO

También se pueden observar algunas coincidencias de *Omnibona* con conceptos expresados por Alejo Venegas del Busto, que en la época de composición de esta utopía era profesor en la Universidad de Toledo. Por ejemplo, si nos acercamos a su *Tractado de Orthographia* (1531), encontramos, para referirse a la universidad, una expresión muy cercana a la de «Casa de Minerva», tan curiosa, que se le da en *Omnibona*: *Tandiu Salmanticam politioris doctrinae Asylum esse feremus? Tandiu Complutense Gymnasium tanquam Mineruae pagum patiemur innulti?* (Morales Lara, 1997: 140)¹¹.

Pero no solo es esto: en la misma obra se recomienda un sistema de premios para incentivar el estudio de los niños, en vez del método, tan extendido en aquella época, de «la letra con sangre entra» (palabras, por cierto, que el mismo Venegas recoge como ya consagradas). Dice en la «cuarta regla» para enseñar ortografía: «Para ejercitar este juego dize el mismo Quintiliano que se hagan unas letras de bulto. Y como quien juega con tantos sobre una tabla, echará el maestro de aquellas letras,

¹¹ «¿Durante tanto tiempo vamos a soportar que Salamanca sea el asilo de la ciencia más destacada? ¿Durante tiempo vamos a sufrir sin quejarnos que el Estudio Complutense sea a modo de villa de Minerva?».



para que los niños nombren las que cayeren. Y el premio del que más nombrare por cada vez será una avellana» (Venegas del Busto, 1531: c iiiir’).

En *Omnibona* se proponen «joyas» o «empresas» para los mejores maestros y niños (y maestras y niñas) y, al igual que hacía Venegas, no interesa la motivación mediante castigos («con esto hay poca neççessidad de ponelles pena»): «Y a los niños, a los tres primeros que de cada capitania supiere mejor la doctrina cristiana les dan otras tres joyas, como çapatos de tal color y con tal señal y que ninguno otro los pueda traer» (García Pinilla, 2017: 136).

Por último, en *Omnibona* se dedica explícitamente una párrafo largo (*ibidem*: 138) a la cuestión de la pronunciación de la lengua, en términos coherentes con el desarrollo de Venegas en su *Tratado*.

5. CONSTANTINO DE LA FUENTE

Pasando a otra coincidencia digna de mención, la dedicatoria al comienzo de *Omnibona* se sirve de una metáfora recurrente en el ámbito de la educación: la diferencia de fruto entre el árbol cultivado y el salvaje¹². Ahora bien, la misma metáfora es usada en un contexto diverso, al hablar de la eficacia de la gracia divina en el alma humana, por el entonces prestigioso predicador Constantino de la Fuente, y lo hace en términos cercanos:

Fuente, 1999, sermón tercero	García Pinilla, 2017: 29
«Los favores y riego son conforme a las raíces; razón es que el fruto sea conforme al favor y raíces. Ansi da por señas del justo y del bienaventurado, que dará fruto a su tiempo. Que así como del árbol bueno y sano y bien plantado, de buen natío y regado de buena agua y curado con diligencia, se espera el fruto a su tiempo con mucha certinidad, así este hombre bienaventurado, dará su fruto a su tiempo».	«Porque, aunque alguno tenga buen natural, no siendo labrado con doctrina cristiana y virtudes es como los árboles que nasçen en el campo, que, aunque sean de buen natío, llevan fruto áspero y desabrido y ahogadizo. Y cuando aquellos mismos árboles los labran y tienen d’ellos cuidado para quitarles los inconvenientes que causan ser la fruta mala y desabrida y de ningún provecho, con la buena diligencia de sabio labrador y experimentado en su oficio lleva frutas dulçes y suaves y muy estimadas».

En efecto, ambos coinciden no solo en la mención de árboles y frutos, sino también en la referencia al «buen natío», al cuidado (o curado) del agricultor, para lo cual ambos inciden en el papel clave de la virtud de la diligencia. Constantino de la Fuente, que acabaría muriendo en la cárcel inquisitorial y cuyos huesos serían quemados en auto de fe, era por entonces un prestigioso predicador formado en Alcalá y afincado en Sevilla. Cuando se escribió *Omnibona* seguramente no se había publicado ninguna de sus obras, todas ellas de contenido doctrinal o espiritual (Boeglin, 2016). Pero consta su prestigio intelectual, hasta el punto de que años después fue predicador del príncipe Felipe en el Felicísimo Viaje y Alfonso García Matamoros

¹² Como tal, no es extraño que la encontremos también, y en muy similares términos, en la *Didactica magna* de Comenius (2012: 61).



lo elogia en su *De adserenda Hispanorum eruditione* (1553) (Maestre Maestre, 2001). De la coincidencia señalada es difícil extraer una consecuencia, más allá de comprobar que ambos comparten un humus cultural en el que surgen una y otra obras. Ambas, eso sí, claramente posicionadas a favor de los conversos.

6. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Quien se asome al libro IX de *Omnibona* percibirá su gran coherencia interna y su nítida toma de postura en una de las materias más encendidas de mediados del siglo XVI en Castilla: la cuestión de Indias. Gracias a un excepcional estudio de Cárdenas Bunsen (2024: en prensa) se puede afirmar que en *Omnibona* se transparenta un apoyo de la postura de Bartolomé de las Casas y de algunos elementos del Consejo de Indias, como Juan Bernal Díaz de Luco. En efecto, se postula la ilicitud del régimen de esclavitud y de privación de bienes de los recientemente conquistados, de modo que la única solución es la restitución completa en la situación previa a la conquista. También los recursos aplicados para conseguir esa restitución son similares en *Omnibona* y en el ámbito de De las Casas. Son paralelos muy significativos, pero no textuales. Sí implica cercanía, en cambio, la coincidencia en el famoso pasaje de la *Brevísima relación* sobre el dios de oro:

<i>Brevísima relación</i> (Casas, 2011: 36)	<i>Omnibona</i> (García Pinilla, 2017)
«No lo hacen por sólo eso, sino porque tienen un dios a quien ellos adoran y quieren mucho, y por habello de nosotros para lo adorar nos trabajan de sojuzgar y nos matan». Tenía cabe sí una cestilla llena de oro en joyas, y dijo: 'Veis aquí el dios de los cristianos; hagámosle, si os parece, areítos (que son bailes y danzas) y quizá le agradaremos y les mandará que no nos hagan mal'. Dijeron todos a voces: 'Bien es, bien es'».	«Y de que bían la demasiada afición de los cristianos en procurar el oro por todas las maneras que podían, dezían que el dios de los cristianos era el oro, porque lo estimaban en más que al Dios que por su boca predicaban, pues no guardaban los mandamientos que dezían que su Dios les mandaba, por robar el oro donde quiera que lo podían haber» (313).
«Bailáronle delante hasta que todos se cansaron, y después dice el señor Hatuey: «Mirá, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar: echémoslo en este río». Todos votaron que así se hiciese y así lo echaron en un río grande que allí estaba».	«... por no procurar de regillos conforme a la voluntad de Dios y según sus mandamientos, sino procurar dineros y escusar gastos a su paresçer, me ponían en muy grandes neççesidades; que permitía Dios, porque ellos no hazían lo que debían, que los nuevos vasallos echasen en la mar los tesoros o los escondiesen, porque no los gozásemos» (309).

La cercanía es extraordinaria en los planteamientos doctrinales, como se manifiesta especialmente en el debate sobre la guerra justa contra ellos o sobre las consecuencias de la infidelidad teológica. En este último punto, el planteamiento de *Omnibona* coincide con el de Vasco de Quiroga o fray Juan de Zumárraga. Y recordemos que el primero de estos dos es el autor de la traducción de la *Utopía* moreana.

Una última coincidencia entre el estilo de *Omnibona* y de Bartolomé de las Casas tiene que ver con una fórmula que se repite 17 veces en la utopía castellana, con la que se da realce a la autoridad de los Evangelios: «dize Jesucristo nuestro Señor por su boca divina»; la misma fórmula la encontramos en la *Historia de las Indias*,



libro I, cap. xxxvii: «Esto parece, por lo que el Hijo de Dios por su boca divina manifestó por Sant Lúcas, capítulo postrero: ‘Necesario fué Cristo padecer, y ansí, por pasion, entrar en su propia gloria’...».

No se trata de una fórmula exclusiva de estas obras, pero es poco frecuente en la época. Verla usada en ambas obras permite dudar si la mera coincidencia basta para explicar el hecho. Y esto, una vez constatada la coincidencia de las posturas de De las Casas y del anónimo autor de la utopía castellana.

7. GREGORIO DE PESQUERA

Otro ejemplo del uso de la fórmula antes presentada lo encontramos en la *Doctrina cristiana y Espejo de buen vivir* de Gregorio de Pesquera (Santolaria Sierra, 2005: 541): «Pues dijo su Majestad por su boca divina: ‘Buscad primero el reino de los cielos, que todas las otras cosas que hubiéredes menester Yo os las daré añadidas’».

El interés de este último pasaje no se limita a la fórmula antes expuesta, porque se detecta otra coincidencia que resulta más llamativa. Evidentemente, se trata de la traducción castellana del texto bíblico de Mt. 6,33 *Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius: et haec omnia adiicientur vobis*, que en *Omnibona* es repetido hasta cinco veces, con ligeras variantes:

2v (l. 1)	«Buscad primero el Reino de los Çielos y su justicia y todas las cosas que hubiéredes menester se os darán añadidas».
26v (l. 3)	«Buscad primero el reino de los Çielos y su justicia y todas las cosas que hubierdes menester yo os las daré añedidas».
41r (l. 4)	«Buscad primero el reino de los Çielos y su justicia y todas las cosas nesçessarias para sustentar la vida se os darán añedidas».
116v (l. 10)	«Buscad primero el Reino de los cielos y su justicia y todas las cosas que hubiéredes menester yo os las daré graçiosas».
121v (l. 11)	«Buscad primero el reino de los Çielos y su justicia y todo lo que hubierdes menester yo os lo daré añadido».

El interés estriba en que tanto la traducción de Pesquera como las de *Omnibona* incluyen varias intervenciones extrañas, a la vista del tenor de ese versículo en la Vulgata. El más llamativo es, en todos los casos, salvo en dos, el paso de voz pasiva («se os darán») a activa («yo os las daré»), porque se aparta el sentido original del latín y del contenido teológico subyacente. Otra alteración, presente sistemáticamente en todos, es el uso de la fórmula «el Reino de los Cielos» en vez del pertinente «el Reino de Dios» (o «el Reino», según ediciones). En tercer lugar, la adición «que hubiéredes menester», presente en Pesquera y en cuatro de las cinco ocurrencias en *Omnibona*, también es una interpretación libre del texto latino. De hecho, basta con consultar



la única traducción castellana del Nuevo Testamento publicada hasta entonces para comprobar que estas extrañas formas quedan muy alejadas de aquella¹³.

La coincidencia en tantos rasgos de traducción caprichosa impide suponer que se trata de una pura casualidad. Más bien se impone la idea de que ambos surgen en un ámbito compartido. El problema es que nuestro conocimiento de Gregorio de Pesquera es extremadamente pobre, y más todavía en la época de redacción de *Omnibona*¹⁴. El aspecto más relevante es su implicación directa, junto con Juan de Lequeitio (o Lequetio), en el origen de los colegios de Niños de la Doctrina, que tendrían un gran desarrollo en Castilla a partir de 1542. Estas instituciones educativas surgieron en el palpito espiritual de san Juan de Ávila y al calor de las leyes de pobres de 1540, habitualmente asociadas con el cardenal Tavera. Por tanto, conecta perfectamente con el interés por la educación presente en *Omnibona*. Aparte de esto, otro aspecto relevante de Gregorio de Pesquera es que fue cercano a Bartolomé de las Casas, hasta el punto de integrarse entre sus partidarios que viajaron a Chiapas entre 1544 y 1545, para regresar a continuación y retomar su actividad con los colegios de doctrinos.

8. JUAN BERNAL DÍAZ DE LUCO

Lo expuesto hasta ahora podría contemplarse como una serie de observaciones más o menos pertinentes y más o menos inconexas. Pero de la visión panorámica de ello emerge una figura nueva, en la que coinciden no pocos de los rasgos y personas analizados: la de Juan Bernal Díaz de Luco, secretario del cardenal Tavera, miembro del Consejo de Indias y, desde 1545, obispo de Calahorra. En efecto, en él convergen personas, temas y tendencias, que pueden exponerse por particular.

En primer lugar, las relaciones humanas de Díaz de Luco incluyen a buena parte de las personas mencionadas previamente. Como ya expuso Lillo Castañ (2021: CXII-CXIII), el cardenal Tavera fue su protector y quien lo promovió a cargos destacados, tal como hizo también con otros partidarios, como Vasco de Quiroga (el traductor de la *Utopía* de Moro), en lo que Lillo llega a la calificar «la alargada sombra» del cardenal (*ibid.*: CIX)¹⁵. Este núcleo orientó la política del Consejo de Indias en una línea que podríamos llamar lascasiana, muy cercana a la que observamos en *Omnibona*. Y, de hecho, Bartolomé de las Casas está cerca de Bernal Díaz de Luco en el período en torno a la proclamación de las Leyes Nuevas (Borja Morales, 2022: 241). Por otra parte, también la cuestión del socorro de los pobres y la mendicidad nos lleva al ámbito de Tavera, a quien se relaciona con las leyes sobre la

¹³ Enzinas, 1543: «Buscad primero el reino de Dios y la justicia suya, y todas estas cosas se os allegarán».

¹⁴ Algunas escasas referencias se acopian en Santolaria Sierra (2005: 496).

¹⁵ Recientemente se ha publicado un artículo que atribuye el *Lazarillo* a Díaz de Luco (Borja Morales, 2022). Sin entrar a opinar sobre dicha atribución, el artículo recoge útil documentación para profundizar en la pertenencia de Luco al entorno de Tavera.



materia promulgadas en 1540, sin duda tras haber pasado por mano de su secretario. Como se ha observado, estas también apuntan en una línea cercana a *Omnibona*. Igualmente, por ser secretario de Tavera, Díaz de Luco participó en las Cortes de Toledo de 1538, donde apareció el memorial anónimo cuya cercanía con el libro XII de *Omnibona* se ha señalado (García Pinilla, 2013: 54-61).

Siguiendo con otras relaciones personales, consta la amistad y aprecio mutuo entre Díaz de Luco y Alejo Venegas del Busto, quien ha sido mencionado más arriba como usuario de una denominación muy similar a la de la «Casa de Minerva» dado al Estudio General de Omnibona. Venegas hace un sentido elogio de su amigo en el prólogo de la *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, donde lo llama «su patrono» (Venegas del Busto, 1983: 47). El trato entre ambos se sitúa en Toledo, lugar donde ambos coincidieron en el entorno del arzobispo Juan Pardo de Tavera (Rizzuto, 2023: 107-109).

Tampoco Gregorio de Pesquera queda lejos de Díaz de Luco, pues, como se ha expuesto, el primero trabajó estrechamente con Juan de Lequeitio en la creación de los colegios de Niños de la Doctrina; y este Juan de Lequeitio era sobrino de Díaz de Luco; y no solo eso, sino que gozaba de su máxima confianza, hasta el punto de que en su testamento lo estableció como su heredero principal.

Además de estas relaciones personales espigadas hasta aquí, la lectura de la obra escrita de Díaz de Luco también permite observar similitudes temáticas y conceptuales. En las obras del clérigo sevillano, como en *Omnibona*, encontramos un enérgico espíritu reformista, que se desborda en múltiples temas cercanos a su ámbito de experiencia: el gobierno eclesiástico, la calidad del clero, la extensión de la educación, la supresión de la mendicidad, la complejidad del ámbito forense, el buen trato de los indios, la prioridad del deseo de salvación, la rectitud de la vida personal como fundamento de la rectitud social...¹⁶.

De entre todos los libros de *Omnibona*, es quizá el libro X, dedicado al deber de residencia de los obispos y al oficio de pastor, el que manifiesta una sintonía más completa con las ideas de Díaz de Luco; en concreto, con su *Instrucción de perlados* (Díaz de Luco, 1530). Lógicamente, este último es mucho más extenso que el libro X de la utopía, y por ello puede detenerse en multitud de aspectos que quedan fuera del carácter elemental de *Omnibona* o que en esta se mencionan sin especial detalle. Aun así, se detecta en ambas obras una mentalidad coincidente. La correspondencia entre la ideas de este libro X y las de Díaz de Luco quedaría plenamente acreditada añadiendo las consideraciones sobre los buenos pastores que podrían rastrearse también en el *Colloquium elegans* (Colahan-Marszałek-Suárez Martínez, 2018).

Tampoco es preciso hacer más hincapié en la coincidencia de la doctrina sobre Indias, expuesta en el libro IX de *Omnibona*, con la del grupo de Tavera, del que era parte fundamental Díaz de Luco. Aparte de lo expuesto más arriba, puede añadirse que es comúnmente aceptado que Díaz de Luco es el destinatario de la

¹⁶ Resulta ilustrativo, a pesar de añejo, el estudio de Martín Martínez que ofrece un panorama de temas de interés para Díaz de Luco (Díaz de Luco, 1962: 1-148).



Información en derecho de Vasco de Quiroga, obra que también recuerda en su tono y contenido a este libro de *Omnibona*¹⁷.

También el libro II de *Omnibona* resulta conceptualmente muy cercano a otra obra de Díaz de Luco, el *Aviso de curas* (Díaz de Luco, 1543), cuya primera parte estaba ya escrita en 1536¹⁸. En ambos casos se muestra la preocupación por la «honestidad» de los clérigos y por el digno mantenimiento de estos, por ejemplo, planteando la oportunidad de dividir oficios, cuando la renta lo permite. Ambos abogan por la calidad humana del clero, a la vez que se promueve la residencia en todos los niveles, con la supervisión de provisos. No es casualidad que al clero competa también en ambas obras la organización de la distribución de la limosna y del censo para la escolarización de los niños.

Aparte de estos libros de *Omnibona* más notoriamente coincidentes con obras concretas de Díaz de Luco, vemos otros muchos aspectos presentes en ambos. La importancia de la visita como método de supervisión en todos los niveles y en todos los ámbitos de la vida es común a ambos, por ejemplo. La relevancia otorgada a la educación como medio de mejora social también resulta coincidente, así como la preferencia por un estilo literario con mucha espontaneidad y poca erudición. Esto último, claro está, respetando las convenciones del género en que cada obra está escrita y el público destinatario, al que cada una debe ajustarse. Encontramos también coincidencia en el vivo rechazo hacia el espectáculo de los toros, que ambas obras consideran alejado de la «honesta recreación» esperable en un clérigo¹⁹.

Aunque Díaz de Luco y *Omnibona* comparten, como se ha dicho, un evidente fervor reformista, no procede este de la matriz erasmista que tan evidente es en otras obras castellanas con ese mismo afán: las obras de Díaz de Luco y *Omnibona* lo comparten con la obra de Alfonso de Valdés, de Juan de Maldonado o de Alonso Ruiz de Virués, pero se diferencian en el tono y orientación de su crítica. De hecho, Díaz de Luco y *Omnibona* son ajenos a los grandes temas del espíritu erasmiano, e incluso las invectivas de Luco incluidas en el más atrevido *Colloquium elegans* huyen de la mordacidad y el anticlericalismo de los erasmistas.

9. CONCLUSIONES. EN BUSCA DE UN AUTOR

De lo dicho hasta ahora alguien podría extraer la hipótesis de que Juan Bernal Díaz de Luco pudo ser el autor de *Omnibona*. La acumulación de detalles coincidentes permitirían pensarlo así. En realidad, la presentación de tales coinci-

¹⁷ A establecer la cercanía entre la *Información en derecho* y la traducción castellana de la *Utopía* moreana se dedica el artículo de Lillo Castañ (2022).

¹⁸ Puede leerse una descripción muy minuciosa de esta obra en Martín Martínez (1962: 71-112).

¹⁹ Sobre la prohibición de la tauromaquia por su moralidad culposa se trata en *Omnibona* (García Pinilla, 2018: 100) y en la *Practica criminalis canonica* (Díaz de Luco, 2021: 135); la cuestión se analiza en su contexto, con referencias a Díaz de Luco, en Labarga (2022: 96-100).



dencias ha sido tan sucinta que sería una temeridad hacer esa propuesta hasta haber trabajado esa posibilidad mucho más a fondo. Lo dicho más bien pretende sugerir una línea para seguir avanzando en la cuestión, todavía pendiente, de la autoría de una obra tan singular. Para ello, y gracias a los dos volúmenes de estudios dedicados a *Omnibona*, cada vez disponemos de más claves para situar la obra en unos ámbitos y círculos mejor conocidos. Cada vez está más asentada la datación en torno a 1540, mientras que las líneas ideológicas más reconocibles hacen pensar en la tarea reformista de los colegios de doctrinos, en el Consejo de Indias y los dominicos, en el círculo del cardenal Tavera, en los humanistas asociados a la formación del príncipe Felipe y, posiblemente, en relación con la ciudad de Toledo. Bajo estas condiciones debe formularse cualquier hipótesis sobre la autoría de *Omnibona*. Además, la pericia del autor en ámbitos tan variados de la sociedad de su momento no permite descartar que haya contado con aportaciones de varias personas expertas, incorporadas después en una redacción final.

Ciertamente, a Díaz de Luco se le puede asociar con casi todos los otros elementos previamente expuestos, aunque más débilmente en su relación con la Casa del Príncipe. No obstante, sobre este punto puede señalarse que el poderoso Juan de Zúñiga, mayordomo mayor de la Casa del Príncipe y comendador mayor de Castilla (posiblemente, el «ayo» mencionado en la carta introductoria de *Omnibona*), era muy cercano a Bartolomé de las Casas y miembro de la comisión preparatoria de las Leyes Nuevas; en contra, no debe obviarse que Zúñiga mantenía abiertas diferencias con Tavera.

El ropaje utópico, y más todavía en formato de diálogo, permite al escritor presentar las ideas sin necesidad de formularlas de modo categórico ni sistemático. *Omnibona* es la primera utopía realista, y sobre su referente no deja ningún lugar a dudas: el buen gobierno del rey Prudenciano, apoyado en la conversión personal, ofrece como en un espejo una crítica de los problemas de la sociedad y política castellanas del segundo tercio del siglo XVI. Su autor está convencido de que la solución está más allá de la aplicación de políticas acertadas y de una nueva legislación. Para él, cualquier mejora solo será real y estable cuando medie el mejoramiento personal de todos, empezando por quienes tienen misión de gobierno y dirección de la gente: el rey, sus consejeros, el clero y los educadores. Inglaterra nunca sería Utopía, pero Castilla podría llegar a ser el Reino de la Verdad. En este sentido, la necesidad de buscar un autor para *Omnibona* es solo relativamente perentoria, porque el marco interpretativo está ya bastante claro. Sin embargo, es lógico que la incertidumbre sobre quién la escribió suscite la atención de muchos, al igual que viene pasando desde siglos con otras obras del Siglo de Oro, para las que en nuestros días vemos proliferar hipótesis de autoría que llegan a sorprendernos a muchos.

RECIBIDO: 03-06-2023; ACEPTADO: 01-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOEGLIN, M. (2016): *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint: L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*, H. Champion, París.
- BORJA MORALES, M. (2022): «Juan Bernal Díaz de Luco, posible autor del Lazarillo de Tormes. La visita pastoral como contexto para “el caso”», *Lemir*, 26: 215-266. [En línea] https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista26/07_Borja_Miguel.pdf.
- CASAS, B. de las (2006): *Historia de las Indias*, selec., ed. y notas J.M. Martínez Torrejón, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. URL: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmct4447>.
- CASAS, B. de las (2011): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ed. J.M. Martínez Torrejón, U. de Antioquia, Antioquia.
- CÁRDENAS BUNSEN, A. (2024): «Guerra justa, remedios canónicos e infidelidad: la reforma política de Prudenciano y la legislación indiana», *Entre ficción utópica y reformismo en tiempos de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, ed. I.J. García Pinilla, Universidad de Sevilla, Sevilla, en prensa.
- COLAHAN, C., MARSZALEK, J. y SUÁREZ MARTÍNEZ, P.M. (2018): *El Colloquium elegans de Bernal Díaz de Luco. Tradición senequista, eclesiástica y picaresca*, Georg Olms, Hildesheim.
- COMENIUS, J.A. (2012): *Didáctica Magna*, trad. S. López Peces, Akal, Madrid.
- DÍAZ DE LUCO, J.B. (1530): *Instruction de Perlados o Memorial breue de algunas cosas que deuen hazer para el descargo de sus conciencias y buena gouernacion de sus Obispados y diocesis*, Miguel de Eguía, Alcalá de Henares.
- DÍAZ DE LUCO, J.B. (1543): *Aviso de Curas muy prouechoso para todos los que exercitan el officio de Curar animas*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares.
- DÍAZ DE LUCO, J.B. (1962): *Soliloquio y Carta desde Trento*, ed. Tomás Marín Martínez, Juan Flors, Barcelona.
- DÍAZ DE LUCO, J.B. (2021): *Practica criminalis canonica*, en: *La Escuela de Salamanca. Una Colección Digital de Fuentes*. [En línea] <https://id.salamanca.school/texts/W0041>.
- ELIAV-FELDON, M. (1982): *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance 1516-1630*, Oxford University Press, Oxford.
- ENZINAS, F. de (1543): *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Jesucristo*, Steven Mierdmans, Amberes.
- ERASMO de Róterdam (2020): *Coloquios*, ed. J. Solana Pujalte y R. Carande, 2 vols., Pórtico, Madrid.
- FUENTE, C. de la (1999): *Exposición del primer salmo dividida en seis sermones*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. [En línea] <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcvd6s5>.
- GARCÍA PINILLA, I.J. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*, ed. Iveta Nakládalová, Academia Verlag, Sankt Augustin: 41-70.
- GARCÍA PINILLA, I.J. (ed.) (2017): *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, con un estado de la cuestión de Víctor Lillo Castañ, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas-Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca.



- LABARGA, F. (2022): «Una honesta recreación. Las distracciones del clero español en los siglos modernos», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 31: 75-111. <https://doi.org/10.15581/007.31.007>.
- LASPALAS, J. (2018): «*Omnibona* y las escuelas españolas de mediados del siglo XVI», Vega, M.J. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 245-263.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): «Introducción», Moro, T., *El buen estado de la república de Utopía. Traducción de Vasco de Quiroga*, ed. Víctor Lillo Castañ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: XI-CCXXXIII.
- LILLO CASTAÑ, V. (2022): «Una utopía para el Nuevo Mundo: Vasco de Quiroga y su traducción de la Utopía de Tomás Moro», *Historia mexicana*, 72,2: 615-644.
- MAESTRE MAESTRE, J.M. (2001): «La censura de Constantino Ponce de la Fuente en la *De asserenda Hispanorum eruditione sive de uiris Hispaniae doctis narratio apologetica* de Alfonso García Matamoros», *Revista de Estudios Latinos*, 1: 155-167.
- MORALES LARA, E. (1997): «Los textos en latín de la Orthographia de Alejo Venegas (II)», *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, 12: 135-152.
- MORENO GALLEGO, V. (2006): *La recepción hispana de Juan Luis Vives*, Generalitat valenciana, Valencia.
- MORO, T. (1524): *Von der wunderbarlichen Jnnsel Vtopia genant/ das ander Büch/ durch den wolgebornen hochgelerten herren Thomam Morū Fryherñ/ vñ des durchlüchtigstē/ großmechtigsten Königs zū Engellandt Schatzmeister erstlich zū Latin gar kürztlich beschriben vnd vßgelegt*, trad. C. Cantiuñcula, Johann Bebel, Basilea.
- MORO, T. (2021): *El buen estado de la república de Utopía. Traducción de Vasco de Quiroga*, ed. Víctor Lillo Castañ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- POHL, N. (2010): «Utopianism after More: the Renaissance and Enlightenment», *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, ed. G. Claeys, Cambridge University Press, Cambridge: 51-78.
- PRO, J., GARCÍA, H. y GALLARDO-SABORIDO, E.J. (2022): *Utopías hispanas. Historia y antología*, Comares, Albolote.
- RIZZUTO C.C. (2023): «Antecedentes del debate sobre el estatuto toledano de 1547: Juan Bernal Díaz de Luco y Alejo Venegas de Busto contra la Limpieza de Sangre en tiempos del arzobispo Juan Pardo de Tavera (c. 1536-1542)», *Sefarad*, 83: 1, 79-115. <https://doi.org/10.3989/sefarad.023-002>.
- SANTOLARIA SIERRA, F. (2005): «Una edición no conocida de la “doctrina cristiana” de san Juan de Ávila, incluida en la compilación de Gregorio de Pesquera: “Doctrina cristiana y Espejo de bien vivir” (Valladolid, 1 de mayo de 1554)», *Hispania sacra*, 116, 491-558. <https://doi.org/10.3989/hs.2005.v57.i116.108>.
- VEGA, M.J. (ed.) (2018): *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- VENEGAS DEL BUSTO, A. (1983): *Primera parte de las diferencias de libros q ay en el universo*, Puvill libros, Barcelona.
- VENEGAS DEL BUSTO, A. (1531): *Tractado de orthographía y acentos en las tres lenguas principales*, Lázaro Salvago, Sevilla.
- VIVES, J.L. (2000): *De Subventione Pauperum sive De Humanis Necessitatibus, Libri II*, ed. C. Mattheussen y G. Fantazzi, Brill, Leiden.



VIVES, J.L. (2006): *Tratado del socorro de pobres. Traducción inédita del siglo XVI de Bernardo Pérez de Chinchón*, estud. prelim. M. Bataillon; ed. J. Parellada; apéndice F. Pons, Pre-Textos, Valencia.

VIVES, J.L. (2013): *De disciplinis. Savoir et Enseigner*, ed. de T. Vigliano, Les Belles Lettres, París.



VERDAD Y MENTIRA EN POLÍTICA: *OMNÍBONA* Y LA TRADICIÓN SOCRÁTICA Y UTÓPICA

Rafael M. Pérez García*
Universidad de Sevilla

RESUMEN

El presente trabajo estudia el concepto de verdad en la utopía castellana *Omnibona*. Ello permite establecer sus relaciones con la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro, lo que inserta a *Omnibona* en la historia del pensamiento utópico occidental.

PALABRAS CLAVE: utopía en España, *Omnibona*, Platón, Tomás Moro.

TRUTH AND LIE IN POLITICS:
OMNIBONA AND THE SOCRATIC AND UTOPIAN TRADITION

ABSTRACT

The present article studies the concept of truth in *Omnibona*, the first castilian utopia, and its relationships with Plato's *Republica* and More's *Utopia*. Thanks to this, it is possible to understand *Omnibona* as a fundamental work of Western political thought.

KEYWORDS: utopian Thought in Spain, *Omnibona*, Plato, Thomas More.

La historia del conflicto entre la verdad y la política es antigua y compleja [...]. A lo largo de la historia, los que buscan y dicen la verdad fueron conscientes de los riesgos de su tarea
(Hannah Arendt, *Verdad y política*)

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.10>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 197-216; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. OMNÍBONA EN LA TRADICIÓN UTÓPICA OCCIDENTAL

Omnibona ha sido hasta fechas muy recientes una obra casi desconocida a la que se ha prestado una insuficiente atención. Aunque su existencia fue dada a conocer por Juan Antonio Llorente en 1813 en sus *Anales de la Inquisición de España*, no fue hasta comienzos de la década de 1980 cuando se reivindicó de manera adecuada su importancia para la historia del pensamiento utópico e hispánico (Martínez de la Escalera, 1980; Avilés Fernández, 1982; Lillo Castañ, 2017), y no ha sido hasta los trabajos llevados a cabo e impulsados por el Proyecto Explora *Omnibona, la utopía moderna olvidada* (FFI2015-72593-EXP)¹, a partir de 2017, cuando ha comenzado a ser estudiada de manera sistemática tanto desde un punto de vista histórico como filológico. Entre los resultados de este proyecto se cuentan dos libros colectivos que reúnen un destacado conjunto de estudios debidos a diversos especialistas que ponen en evidencia el hecho de que nos encontramos ante una de las obras más notables producidas en la Castilla de los tiempos del emperador Carlos V (Vega, 2018; García Pinilla, en prensa).

Podría creerse que *Omnibona*, en la forma manuscrita en que nos ha llegado, es una más de tantas obras políticas de la España del Siglo de Oro que presentan cuestiones graves, realizan crítica social y ofrecen propuestas de carácter más o menos realista o imaginativo (cf. Correa Calderón, 1981: 45-183). O, siguiendo el título que abre el manuscrito de la Real Academia de la Historia, *Regimiento de príncipes*, sería fácil pensarla como un ejemplo más (García López, 2000: 288-289) de la abundantísima tratadística castellana dedicada a la educación de los príncipes (Galino Carrillo, 1948), un género de larguísimo recorrido en la cultura occidental que ha atraído con razón el interés de los estudiosos (Skinner 1993: I, 53-55, 137-163, 242-271). Pero *Omnibona* es mucho más que todo esto, pues constituye un testigo único y excepcional en la historia de la literatura utópica, que ya nunca más podrá escribirse ignorando su existencia², algo solo explicable por el casi desconocimiento del texto y la insuficiente atención prestada al mismo hasta tiempos recientes (García Pinilla, 2013: 49-64; Lillo Castañ, 2016; Gonzalo Sánchez-Molero, 2018). Su relevancia no deriva principalmente de su extraordinario valor como documento

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3558-5104>. E-mail: rperez4@us.es.

¹ Más información al respecto en <https://blog.uclm.es/proyectoomnut/inicio/>.

² Sin dificultad pueden rastrearse en la bibliografía expresiones desafortunadas, reflejos del no escaso desconocimiento extendido en algunos sectores del mundo académico acerca de la cultura hispánica de la Edad Moderna, que en ocasiones continúa trabajando, contra viento y marea, bajo el síndrome de su excepcionalidad e inexplicable rareza heredado generación tras generación de la Leyenda Negra (Juderías, 2014: 102). Una entre tantas: «The absence of a sustained utopian tradition in Spain is peculiar, though free-floating utopian affect may have somehow attached itself to the figure of Don Quixote. The manuscript of an Enlightenment utopia, *Descripción de la Sinapia, península en la terra austral*, has recently been published, but it hardly modifies the generalization that Spain was relatively untouched by the utopian main current until the penetration of Marxist and anarchist thought» (Manuel, 1979: 14-15). Inexplicablemente, *Omnibona* sigue sin ser mencionada en Redondo (2015), a pesar de lo ya explicado por Avilés Fernández en 1982.



histórico que nos ayuda a comprender mejor la historia política interna de Castilla en tiempos del emperador Carlos V, construyendo una alternativa utópica que en verdad solo es ideal por la radicalidad de su voluntad de transformación social, ni tampoco es consecuencia de la complejidad de unas soluciones que revelan tanto la pluma de un autor culto y bien informado como una concreción singular del pensamiento político y económico madurado por la teología moral católica de los últimos siglos de la Edad Media europea (Pérez García, 2018). Si a partir de ahora *Omnibona* no debería ya estar ausente de ninguna historia del pensamiento utópico y de su literatura correspondiente, lo será a causa de que a todo ello se une el hecho de que ha sido conscientemente construida desde una perspectiva que depende en última instancia de la *República* de Platón, y porque su anónimo autor tuvo la habilidad de escribir un texto referido a la Castilla de su tiempo que además se hace eco implícitamente de la *Utopía* de Tomás Moro. Dicho de otro modo, el reino utópico de *Omnibona* se diseña en un diálogo deliberado con la *República*³ y con *Utopía*⁴, a la vez que participa en la política concreta de un reino de la primera mitad del siglo XVI. Por todo ello *Omnibona* constituye un eslabón tan perdido como valioso de la cadena del pensamiento político occidental. Obviamente, estas afirmaciones precisan de justificación, siquiera inicial. A ello dedicaré las páginas que siguen, abordando el problema, central en la tradición política occidental al menos desde Platón, de las relaciones entre verdad y política. Con este objetivo, se emplea una metodología histórica y comparativa que explica la obra tanto desde sus elementos internos y contextuales como en la perspectiva de la larga duración y la tradición cultural de la que forma parte, prestandose atención tanto a fuentes clásicas como medievales.

³ El conocimiento del texto de *La República* de Platón en Castilla tenía una historia suficiente a la altura de 1538-1540, momento de composición de *Omnibona*. Alfonso Fernández de Madrigal *El Tostado* (1410-1455) en *De optima politia* discute por extenso la cuestión de la comunidad de mujeres platónica («trataremos una cuestión, a saber, si la pluralidad de esposas en la forma de gobierno de Sócrates y Platón establece algo justo o está fuera de los términos de la razón»), si bien parece partir de la *Política* de Aristóteles; esta repetición fue impresa en Venecia en 1529 (Alfonso Madrigal, 2003; Carreras Artau, 1943: 226-233). Por otra parte, la traducción de Marsilio Ficino de la obra de Platón (*editio princeps* de 1484 en Florencia) tuvo multitud de ediciones en los años siguientes, cuya presencia en las bibliotecas españolas testimonia su recepción en nuestro país (García Valverde, 2012: 357-358). No es difícil encontrar en las bibliotecas de la época la presencia del texto platónico; así, el inventario de la biblioteca capitular de Sevilla redactado en 1522 recoge, entre su más de medio millar de obras, un *De republica sive de justitia* de Platón (Álvarez Márquez, 1992: 227). El comienzo del estudio moderno del platonismo en España en Menéndez Pelayo, 1892.

⁴ La temprana recepción de la *Utopía* de Moro en España ha quedado ya definitivamente demostrada (Lillo Castañá, 2021).



1. VERDAD Y EDUCACIÓN: *OMNÍBONA* Y LA *REPÚBLICA*

No es caprichosa la elección del nombre de «Reino de la Verdad» para designar al reino ideal presentado en *Omnibona*. Tampoco que lo primero dicho de él al comienzo de su libro primero sea la razón de tan extraño nombre: «Porque no hay persona en todo aquel reino que diga mentira» (*Omnibona*, 34). Desde ese momento inicial se presenta al lector una afirmación central para la sustentación teórica del relato en su vertiente utópica y práctica: la sustitución de la mentira por la verdad en todos los aspectos de la vida humana y social ha causado la riqueza del reino (*Omnibona*, 35), siendo motor además de una completa transformación socioeconómica que ha conseguido eliminar la injusticia, la necesidad y la pobreza (Pérez García, en prensa). A continuación, se nos informa de que Prudenciano no es el auténtico nombre de pila del monarca, sino uno que se le ha asignado por razón de su conducta:

- Mas os ruego que me digáis, ¿por qué a ese rey le llaman Prudenciano?
- Por excelencia le han puesto este nombre, porque es muy prudente y muy gran cristiano y siempre procura en todas las cosas que se haga lo que cree ser a Dios más agradable y para su gloria, y lo que más cumple para la salvación de las ánimas de sus vasallos y próspera gobernación de su reino (*Omnibona*, 35).

En esta sencilla respuesta se encierra una afirmación clave: la prudencia, que dirige las virtudes morales (o humanas)⁵ y tiene que ver con la razón⁶, y la fe (cristiana) cuyo objeto primero es la verdad en tanto que revelada por Dios⁷, son las

⁵ Como había quedado asentado por la tradición ética de la que depende *Omnibona*. Cf. *Sb* 8, 7 («Si alguien ama la justicia, las virtudes son su ocupación, pues ella enseña templanza y prudencia, justicia y fortaleza, para el ser humano no hay en la vida nada más provechoso»); Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. VI, cap. IV («Resta, pues, que la prudencia sea una facultad que, descubriendo lo verdadero, obre con el auxilio de la razón en todas las cosas que son buenas o malas para el hombre»); Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 21, a. 2, en el *Tratado de los actos humanos*; *Summa theologica* I-II, q. 57, a. 5: «La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien». También el *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, 1507, fols. 17r-21r, que en su análisis sobre «de las quatro virtudes morales cuál era la más soberana» (Cuestión séptima) cita repetida y explícitamente las *Éticas* de Aristóteles, concluyendo que la prudencia, virtud intelectual y no propiamente moral («aunque ella no está sin las virtudes morales ni las morales sin ella») es la soberana de las otras cardinales, así como más noble y excelente que todas las otras virtudes intelectuales y morales.

⁶ «La prudencia [...] solo se aplica a las cosas esencialmente humanas, y a aquellas en las que es posible la deliberación para la razón del hombre, porque, al parecer, el objeto principal de la prudencia es deliberar bien» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, cap. v); «La prudencia se da realmente en la razón como en sujeto propio, pero presupone la rectitud de la voluntad como principio» (Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 56, a. 2; véase también el art. 3); también *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, f. 18r («La prudencia, empero, como sea virtud intelectual e no moral, tiene al entendimiento por subjecto, el qual es la parte razonable del ánima»).

⁷ «... el objeto de la fe es, en cierto modo, la verdad primera, en el sentido de que nada cae bajo la fe sino por la relación que tiene con Dios, del mismo modo que la salud es el objeto de la medicina, ya que la función de ésta se encuentra en relación con aquella» (Aquino, *Summa theologica* I-II, q. 2, a. 2).



que han posibilitado al monarca el conocimiento de la verdad como realidad última capaz de ordenar de manera perfecta el mundo presente. De modo que el Reino de la Verdad es el Estado organizado según esta, en su nivel natural y sobrenatural. Este trasfondo teórico se aplicará sistemáticamente en cada aspecto de la propuesta utópica de *Omnibona*, pues sus medidas económicas, sociales y políticas dependen en última instancia del estado en que se hallaba la reflexión de la teología moral católica al final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna (Pérez García, 2018; Pérez García, en prensa).

Este planteamiento de fondo, con todo, no debe entenderse como una singularidad u originalidad de *Omnibona*. Si se adopta como cimiento filosófico de la obra, hilo conductor de la misma y justificación última de la calidad de su propuesta, es porque de manera deliberada se ha escrito teniendo en cuenta a la *República* de Platón, entrando así en diálogo con cualquier lector culto conocedor del texto del filósofo griego. En efecto, el Sócrates de la *República* platónica ya había explicado que «un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino» (*República* VI 500d). Para ello, el filósofo-gobernante, conocedor y amante de la verdad, borrará y pintará el nuevo Estado como en una tableta, «y tanto borrarán como volverán a pintar, pienso, hasta que hayan hecho los rasgos humanos agradables a los dioses, en la medida de lo posible» (cf. *República* VI 500c-501d; v 473d-474c); «sería suficiente que hubiera uno solo que contara con un Estado que lo obedeciese, para que se llevara a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble» (*República* VI 502b). Esos «verdaderamente filósofos» son aquellos «que aman el espectáculo de la verdad», aquellos (pocos y raros, pero despiertos) que alcanzan el «conocimiento» de lo Bello y lo Feo, lo Justo y lo Injusto, lo Bueno y lo Malo «y todas las Ideas», frente a la multitud de los que, en su vida de ensueño, confunden el conocimiento con la opinión, «aquellos que opinan acerca de todo pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan» (cf. *República* v 475e-480a). El Estado «fundado correctamente, es por completo bueno», pues «es sabio, valiente, moderado y justo»; es «verdaderamente sabio [...] pues es prudente», y «la prudencia, es evidentemente un conocimiento, ya que en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento» (*República* IV 427e-428b).

La centralidad del conocimiento y la verdad en la *República* de Platón tiene su correlato en otros dos asuntos que son quiciales para esta obra: la educación, y el rechazo o no de la mentira. No es este lugar para explicaciones sobre el más que estudiado tema de la educación en la *República* (Jaeger, 1978: 589-775; etc.), que ocupa gran parte de esta, pues es, en palabras del Sócrates platónico, «la única “cosa grande”», a cuyo lado todas las prescripciones se vuelven cosas «de poca monta» (*República* IV, 423d-423e). De su trascendencia es indicio aplastante que la crítica aristotélica acusase la desmesura de un Sócrates que fiaba en ella más que en leyes

q. 1, a. 1). Resulta significativo que el *Tratado de la fe* en la *Summa theologiae* de Santo Tomás se abra con la siguiente cuestión: «¿Es la verdad primera el objeto de la fe?».



y costumbres, pues le dedicaba Platón un sinfín de páginas en la *República* (*Política* II 5, 13-15 1263b15; II 6, 3 1264b). Por otra parte, el debate moral acerca de la licitud o no del recurso a la mentira atraviesa no pocos pasajes del texto platónico, pero siempre en directa dependencia del principio de que el comportamiento ignorante o basado en meras opiniones es la mayor de las mentiras en que puede incurrir un hombre⁸, mientras que los filósofos son aquellos que aman sobre todo aprender y conocer «la realidad siempre existente», y en su naturaleza se hallan «la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad», aspirando siempre «a la verdad íntegra» (*República* VI 485b-485d). Esta perspectiva resulta imprescindible para comprender por qué el Estado ideal platónico es un Estado fundado sobre la verdad, construido sobre el conocimiento de esta, derivándose de ello el rechazo a la mentira, que no es otra cosa que expresión de la falta de conocimiento⁹.

La pregunta acerca de la licitud del mentir, no obstante, seguía en el aire, y precisaba de una respuesta concreta. Aparece aquí, en el Sócrates platónico, la concepción de la mentira como «remedio», «la mentira expresada en palabras», «útil, tal como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo» (*República* II 382c), a disposición únicamente de los gobernantes-filósofos que, conocedores de la verdad, devienen en médicos capaces de utilizar una medicina como la mentira que los profanos no deben ni tocar¹⁰. Especial importancia tendrá el «administrar medicamentos» en cuestiones como la regulación de las relaciones sexuales y la política de control demográfico en la *República* platónica, pues ésta se basará en la manipulación sistemática de los sorteos que gestionan la unión de hombres y mujeres; para ello «sabemos que hace falta un médico más audaz», porque «parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados [...] todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios» (*República* V 459c-460b). De modo que, finalmente, en Platón se rechaza lo que él califica como «verdadera mentira», odiada por dioses y hombres, que es bási-

⁸ «... lo que yo quiero decir es que lo que menos admitiría cualquier hombre es ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad y, sin darse cuenta, aloja allí la mentira y la retiene, y que esto es lo que es más detestado [...] sin duda es lo más correcto de todo llamar a eso [...] “una verdadera mentira”: la ignorancia en el alma de quien está engañado. Porque la mentira expresada en palabras es solo una imitación de la que afecta al alma; es una imagen que surge posteriormente, pero no una mentira absolutamente pura» (*República* II 382a-382c).

⁹ «... declararemos que un alma está mutilada cuando, por una parte, odia la mentira voluntaria y la soporta difícilmente en ella misma y se irrita sobremanera si son otros los que mienten, pero, por otra parte, admite fácilmente la mentira involuntaria, y no se irrita si alguna vez es sorprendida en la ignorancia, sino que se revuelca a gusto en ella como un animal de la especie porcina» (*República* VII 535e).

¹⁰ «... la mentira es [...] útil para los hombres bajo la forma de un remedio, es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos [...] Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernen el Estado» (*República* III 389b).



camente la falta de conocimiento de la realidad y que genera toda clase de males, mientras que se acepta la licitud moral de «la mentira expresada en palabras» en tanto que remedio a disposición del gobernante conocedor de la verdad, filósofo y médico (*República* II 382a-382d; Jaeger, 1978: 804-807). A pesar de las dificultades existentes para conocer con exactitud el pensamiento socrático, no cabe duda de que en el mismo existía una estrecha relación entre mentira y medicina¹¹, así como entre el médico y el gobernante (Taylor, 1961: 126).

Nos encontramos ante un problema moral que fue central para el pensamiento griego y para sus concepciones acerca de la educación. Una prueba de ello es el interés que despertó en los griegos el modo en que los persas educaban a sus niños. Heródoto explicó que los persas solo enseñaban tres cosas a sus hijos entre los cinco y los veinte años, a saber: «a montar a caballo, a disparar el arco y a decir la verdad» (*Historia* I 136, 2); no en vano, consideraban «que mentir constituye la mayor deshonra» (*Historia* I 138, 1). Esta idea llega hasta Jenofonte, que investiga en la *Ciropedia* las leyes de los persas relativas a la educación: «Los niños que van a la escuela pasan su tiempo aprendiendo la virtud de la justicia», siendo castigados aquellos que engañaban, calumniaban y mentían; también aprenderían las virtudes de la templanza y la sobriedad (*Ciropedia* I 2, 2-8). En otro pasaje Jenofonte explica una ley persa que establecía «que simplemente se enseñara a los niños, como nosotros enseñamos a los criados a que en su comportamiento con nosotros digan la verdad, no engañen, no roben ni saquen ganancia por medios fraudulentos, y, si hacen algo al margen de estas normas, se les castigue...» (*Ciropedia* I 6, 33). De modo que, a través de Jenofonte, un autor bien conocido en España¹², también llegó la idea socrá-

¹¹ Así parece concluirse de una intervención de Sócrates traída por Jenofonte, después de que su interlocutor hubiese clasificado a la mentira en el lado de la injusticia: «Y si alguien, viendo que su hijo necesita medicación y se niega a tomar la medicina, le engaña dándole la medicina como si fuera comida y utilizando esta mentira lo salva, ¿en qué lugar habrá que poner este engaño?» (*Recuerdos de Sócrates* IV 2, 14 y 17).

¹² Aunque bastante desconocida, existía en Castilla una circulación manuscrita de textos de Jenofonte a finales de la Edad Media. Así, la *Ciropedia* de Jenofonte se hallaba en la biblioteca de Enrique de Villena († 1434) (Antelo Iglesias, 1991: 310); en la de D. Pedro Fernández de Córdoba († 1517), marqués de Priego, encontramos «el libro de Genofonto de mano enquadernado en pergamino» (Quintanilla Raso, 1980: 368). Las primeras ediciones impresas de traducciones de Jenofonte al castellano son, no obstante, algo posteriores a la redacción de *Omnibona*, puesto que los *Económicos* no se imprimieron hasta 1546 y la edición de sus obras traducidas por Diego Gracián de Alderete se publicó en Salamanca en 1552 (Beardsley, 1970: 5-6). Resulta revelador de la distancia existente entre *Omnibona* y el pensamiento de Erasmo de Rotterdam el hecho de que este, al enumerar las lecturas recomendadas para la formación del príncipe, expresase un juicio verdaderamente negativo acerca de Jenofonte: «Los dos historiadores gentiles, Heródoto y Jenofonte, proponen las más de las veces un pésimo modelo de príncipe, puesto que escribieron su historia con esta doble finalidad, deleitar con su narración o hacer el retrato de un general egregio. Salustio y Tito Livio escribieron magníficamente muchas historias y, todas ellas, con gran erudición, pero no aprueban todo lo que cuentan y aprueban algunas cosas que un príncipe cristiano no debe hacer en modo alguno. Cuando oigas hablar de Aquiles, de Jerjes, de Ciro, de Darío, de Julio César no te dejes llevar por el prestigio de su glorioso nombre. Estás oyendo la historia de grandes y enfurecidos ladrones, como en algún pasaje los llama Séneca» (*Educación del príncipe cristiano*, 2018: 96-97).



tica de que la educación era «el mayor bien para los hombres» (*Apología de Sócrates* 21). Más aún, alguno de los escritos de Jenofonte, como la *Ciropedia*, constituye un importante punto de inspiración para *Omnibona*¹³.

Parece claro, pues, que el Estado diseñado en *Omnibona*, el Reino de la Verdad, al igual que sucede en la *República*, no es sino una concreción práctica de la verdad, solo que en el caso de la utopía castellana se construye a partir de la verdad revelada. Para hacerlo posible se desterró la mentira y se universalizó la educación en el Reino de la Verdad.

¹³ Pensamos que algunas características del Reino de la Verdad están tomadas de la Persia de la *Ciropedia*, así como algunos rasgos de Prudenciano pueden estar directamente relacionados con el perfil de Ciro diseñado por Jenofonte en esta obra. Sucede así, por ejemplo, en el libro III de *Omnibona*, en que se visita el palacio del rey Prudenciano y se explica el «buen regimiento» que había en él. En efecto, lo que más admira a Caminante Curioso fue «ver la gente, grandes y pequeños, muy bien criados y limpios y honestos, hasta los cocineros y moços de caballos, que no había hombre que hiziese ruido ni jurase, aunque trataban unos con otros y muchos entraban y otros salían y cada uno hacía su oficio con alegría y sosiego» (*Omnibona*, 88). Recuerdan estas palabras el clima creado por Ciro en su corte: «Así pues, con esta conducta, creó en su corte un ambiente de disciplina entre los inferiores que los hacía ceder ante sus superiores y un gran respeto y decoro recíprocos; allí no se acertaría a oír a nadie gritar de cólera ni reírse desmesuradamente en su alegría, sino que, viéndolos, se podría pensar que realmente vivían para la belleza» (*Ciropedia* VIII 1, 33). También recuerda a la *Ciropedia* el sistema de espías al que recurre Prudenciano para asegurarse de la correcta aplicación de las decisiones de gobierno y justicia: «para saber si se haze lo que él tiene mandado», «... envía secretamente a personas de quien se confía por diversas partes de su reino, para que sepan si se guarda lo que tiene mandado en todas las cosas en que él ha proveído y si hay otras cosas que remediar», «... siempre envía el rey sus espías secretas, para saber cómo se guarda y executa la justicia en sus reinos en todos, grandes y pequeños» (*Omnibona*, 39, 47, 54); Jenofonte, por su parte, se refiere a la multitud de los «ojos» y «oídos» de Ciro que le informaban «de cuanto era oportuno saber [...] y en todas partes hay temor de decir algo que disguste al Rey, como si él mismo estuviera oyendo, y de hacer algo que le disguste, como si él mismo estuviera presente» (*Ciropedia* VIII 2, 10-12). Incluso la concepción del monarca como modelo de virtud para sus súbditos, que con solo su conducta contribuye de manera decisiva a ordenar su reino, parece tener un correlato en la *Ciropedia*. Leemos en *Omnibona*: «Y por esto dize el rey Prudenciano que el rey o señor ha de estar muy sobre aviso para ser dechado de virtudes, de que todos saquen labores de buenas obras, porque tanto será a Dios más agradable y terná en el Cielo mayor corona de gloria para siempre cuantos más por su buen exemplo sirvieren a Dios y guardaren sus mandamientos y siguieren sus consejos y mejoraren sus vidas. Y por el contrario, tanto serán dignos de más castigo cuantos por su mal exemplo ofendieren a Dios. Y por esto dize que los reyes y señores han de vivir muy recatados, más que las personas particulares, aunque cada uno es obligado a dar buen exemplo a su próximo y más a los de su casa y a sus súbditos» (*Omnibona*, 90). Ciro, por su parte, «en lo que respecta a aquellos que se ponían a su disposición, juzgaba que el mejor medio para incitarlos a las acciones nobles, ya que él era su soberano, consistía en procurar mostrarse él mismo a sus súbditos como el hombre más adornado de virtudes del mundo [...] estimó que para los hombres el buen soberano era una ley con ojos, ya que se basta para imponer el orden, ver quién es indisciplinado y castigarlo. Con este criterio, ponía de manifiesto, primero, en esta época, ya que gozaba de más felicidad, que se esforzaba más en el cumplimiento de los deberes relativos a los dioses...» (*Ciropedia* VIII 2, 21-23). Otras ideas presentes en la *Ciropedia*, como el establecimiento de premios y certámenes para promocionar la práctica de la virtud (VIII 2, 26) o el rechazo a la acumulación de tesoros y riquezas por parte de un rey que se comporta como un buen pastor para con su pueblo y busca agradar a los dioses antes que nada (VIII 2, 14-23), también son recurrentes en *Omnibona*.



La mentira, sin embargo, no desaparece únicamente por la fidelidad inquebrantable a la verdad que profesa el rey Prudenciano, sino también a causa de un absoluto rechazo a su empleo en cualquier circunstancia; en este aspecto, *Omnibona* es hija ya de una tradición cristiana perfectamente establecida desde el *Contra mendacium* de san Agustín, que rechazaba de manera categórica el recurso instrumental a la mentira incluso para alcanzar los fines más loables (san Agustín, 1972: 541-611), y que por ello se aparta de la solución platónica. En el Reino de la Verdad, el rey no consiente ni admite la mentira, de ahí que «no hay persona en todo aquel reino que diga mentira, burlando ni de veras, después que allí reina este señor [...] agora son conocidos por gente de verdad, todos huelgan de su conversación y de tratar con ellos, porque saben que no habrá falta en lo que dixeren y que cumplirán lo que prometieren» (*Omnibona*, 34-35).

El viajero Caminante Curioso lo comprobará en la ciudad de Omnibona, puesto que

después que en ella se trata verdad, todos viven alegres y contentos y sin diferencias, ni tienen enemistades, y de maravilla veréis alguno que se vaya a quejar. Tan puestos están todos en razón y viven en mucho amor y conformidad unos con otros y, sin sentirlo, se han hecho ricos y viven todos en paz y en mucho sosiego, que ver la conversación de la gente parece que se vee un traslado del Cielo en la tierra [...] aquí me parece que se conoce a Dios de verdad... (*Omnibona*, 50).

En efecto, gracias al buen gobierno ha desaparecido el «engaño» en las ventas y tratos (*Omnibona*, 55, cf. Pérez García, en prensa), y la mentira ya no está presente ni en la corte ni en el palacio real¹⁴, ni en los pleitos y causas judiciales (*Omnibona*, 222-231), y tampoco en la vida militar¹⁵. El Reino de la Verdad vive bajo una auténtica exaltación del valor de la verdad: de los trece colegios universitarios, doce llevan los nombres de los apóstoles, y el de «los mancebos» se ha denominado «Jesús de la Verdad» (*Omnibona*, 205); este es precisamente también «el apellido de la gente de guerra», un «Jesús de la Verdad» que como grito de guerra (únicamente cuando fuese justa) atraerá la victoria sobre los enemigos en el campo de batalla (*Omnibona*, 258); a «los que son reyes y grandes señores» se les recuerda «el consejo del rey David» de que no deberán admitir en su casa servidores mentirosos (ni a maliciosos o blasfemos), remitiendo expresamente a los *Salmos* 5 y 100 (*Omnibona*, 155-156)¹⁶.

¹⁴ *Omnibona*, 88-89 («procura que en su casa ninguno diga mentira, burlando ni de veras»).

¹⁵ *Omnibona*, 252, los soldados «no habían de dezir mentira, burlando ni de veras, a sabidas».

¹⁶ *Sal* 101, 7 (*Vulgata* 100): «No habitará en mi casa el que comete fraude; el que habla mentirosamente no permanecerá ante mí»; *Sal* 5, 5. 7. 10: «Pues no eres tú Dios que se agrada del impío, ni será tu huésped el perverso [...] Das a la perdición al mentiroso; al sanguinario, al fraudulento, los abomina Dios [...] Pues no hay en su boca sinceridad; su interior no es más que malicia; un sepulcro abierto es su garganta, halagan con sus lenguas».



Como *Omnibona* no se cansa de repetir, el decir la verdad y el vivir conforme a ella es la causa de la prosperidad material y espiritual de la sociedad. Por ello, enseñar a los hijos a decir la verdad (como hacían los persas según Heródoto y Jenofonte) se convierte en la clave de la conservación del régimen ideal establecido por Prudenciano, pues no solo su hijo y heredero

seguirá las buenas costumbres que tuvo su padre, y los pueblos proseguirán el buen regimiento que han acostumbrado, y la gente particular enseñará a sus hijos a obedecer y decir verdad, pues han visto por experiencia cuánto mejor les va, para sus ánimas y para el descanso de sus conciencias y para sus haciendas, después que son buenos y acostumbran a decir verdad, que cuando dezían mentira y tenían tratos ilícitos y no tenían compasión de sus próximos en sus trabajos (*Omnibona*, 48).

A decir la verdad se aprende, por tanto, en la familia, pero también en la escuela. De hecho, más allá de los aspectos curriculares del ambicioso sistema educativo diseñado en *Omnibona* (Laspalas, 2018), el enseñar a los niños a decir la verdad y rechazar la mentira se convierte en objetivo esencial del mismo; para ello serán imprescindibles maestros y maestras «muy enemigas de decir mentira ni consentir que ninguno la diga», que sabrán sacar «hombres que siempre digan verdad y que no consientan que ninguno mienta»:

En esto se pone mucho cuidado, que a ningún niño ni niña ni mayor le consienten decir mentira, burlando ni de veras. Y si la dize, le castigan con mucho rigor, según su edad, públicamente, para que todos escarmienten y ninguno ose mentir (*Omnibona*, 140).

La educación es, finalmente, como en la *República* de Platón, la base sobre la que se asienta la perfección alcanzada en el reino. Al sistema educativo se dedica el libro IV, con mucho el más extenso de *Omnibona*, y a la universidad el libro V; entre ambos ocupan casi el 30% de todo el texto de la obra. El grado de detalle de la propuesta (Laspalas, 2018) y la minuciosa memoria económica que la acompaña delatando una decidida y ambiciosa voluntad de realización efectiva (Pérez García, en prensa) son pruebas inequívocas del protagonismo que el autor de *Omnibona* otorga a la educación. No en vano se afirma que de la educación de los niños «ha venido el bien todo que hay en esta tierra» (*Omnibona*, 68). Y Prudenciano exclama con emoción: «Y por esto, puedo decir con verdad que las escuelas de los niños y niñas en esta ciudad y en todo mi reino son fuentes de virtudes para servir a Dios y salvar las ánimas, y mineros de tesoros muy grandes para los bienes temporales y para gobernar mi reino y para hazer la guerra a mis enemigos y vencellos sin costa» (*Omnibona*, 152).

Por todo lo expuesto hasta aquí entendemos que la utopía *Omnibona*, empujando por el mismo nombre del Reino de la Verdad, se ha escrito teniendo muy presente a la *República* de Platón, de manera similar a como procede Moro en su *Utopía*, imposible sin el punto de referencia platónico. Sin embargo, si en *Utopía* se muestra una sociedad regida por los principios de la naturaleza descubiertos por la razón humana (*Utopía*, 97-105), solo superables por una religión revelada como



explica el mismo Rafael Hitlodeo¹⁷, en *Omnibona* el viaje conducirá a Caminante Curioso «a una tierra donde hallaría lo que buscaba muy cumplidamente», el país «donde Dios era más conocido y mejor servido», «el Reino de la Verdad, donde reina el rey Prudenciano» (*Omnibona*, 33-34), una utopía excelente en tanto que construida sobre el conocimiento proporcionado no solo por la razón humana, sino también por la verdad revelada.

Los paralelos de carácter utópico entre estas tres obras como consecuencia de la aplicación práctica de la verdad no son pocos, excediendo su análisis los límites de estas páginas. Uno de ellos tiene que ver con la óptima organización militar, que asegura la victoria sobre los enemigos (*Utopía*, 116-124; *Omnibona*, libro VII); la creencia de que la excelente preparación militar derivada de un Estado perfectamente ordenado permitirá la victoria sobre un ejército enemigo muy superior en número es común a la *República* y a *Omnibona*¹⁸, y no es ajena a *Utopía*¹⁹. Podría decirse lo mismo de lo referente al rechazo del empleo de la coacción en la educación de los niños²⁰. Otros paralelos, como el de la guerra justa y las limitaciones en el uso de la violencia militar (Jaeger, 1978: 651-655; *República* v 469b-471d; *Utopía*, 116-124; Pérez García, 2018), o la creencia en la suficiencia de un solo gobernante recto para generar un Estado feliz (Prudenciano y Utopo equivaldrían a ese «uno solo» capaz de llevar «a la realidad todo lo que actualmente resulta increíble», cf. *República* VI 502b), tienen que ver antes con la tradición del propio pensamiento político occidental y su transmisión histórica que con una necesaria correspondencia de carácter filosófico entre estas obras.

¹⁷ «Tales son sus teorías acerca de la virtud y del placer; la razón humana no podría hallar otras más verdaderas, a menos que una religión revelada desde el cielo inspirase al hombre algo más puro» (*Utopía*, 105-106).

¹⁸ *República* IV 422c («En tal caso, muy probablemente resulte fácil para nuestros hombres, entrenados para la guerra, combatir contra enemigos que sean el doble o el triple en número que ellos»); *Omnibona* IV, cap. 99, 151-152 («Y si fueren a la guerra, soy cierto que les hará Dios muy grandes mercedes y que habrán victoria contra sus enemigos, si procuran que la guerra sea justa. Y sé que valdrán más diez mil que cien mil que no sean buenos cristianos, porque dize Dios: “Si guardares mi ley, cinco de vosotros vencerán a ciento de nuestros enemigos, y diez de vosotros harán huir a diez mil” [cf. *Lev* 26, 8]; “y si no guardares mis mandamientos, iréis huyendo sin que nadie os persiga, y las hojas de los árboles se os antojarán hombres” [cf. *Lev* 26, 36]. Veis aquí, por la boca de Dios, que valen más para la guerra mil hombres buenos cristianos que cient mil soldados blasfemadores de Dios y de sus santos»).

¹⁹ *Utopía*, 122: «Recuerdan muy bien que más de una vez les ha ocurrido que, vencido y desbaratado el grueso de su propio ejército, y cuando el enemigo, creyéndose ya dueño de la victoria, acosaba por doquier a los derrotados, unos cuantos Utópicos dejados como reserva y atentos a la ocasión, atacaron de repente al adversario disperso y confiado en su misma excesiva seguridad, y cambiaron por completo el resultado de la contienda...».

²⁰ *República* VII 536d-537a: «en el alma no permanecerá nada que se aprenda coercitivamente [...] no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando»; *Omnibona*, 138: «[los niños] están siempre alegres, porque los maestros los tratan con amor y tienen sus tiempos para holgar antes de comer y en la tarde»; *Utopía*, 50: «esos malos maestros que, mejor que enseñarlos, prefieren azotar a sus discípulos».



2. VERDAD Y CONSEJO: *OMNÍBONA* Y *UTOPIA*

El tema de los consejeros de príncipes y de la importancia de la calidad del consejo para el buen gobierno está presente, como se sabe, de manera general en el pensamiento humanista de las primeras décadas del siglo xvi (Skinner, 1993, vol. 1, 242-247), y obviamente sucede lo mismo en *Omnibona*, que en este aspecto cumple con lo requerido para un *Regimiento de Príncipes*, como ya ha sido puesto de manifiesto (Merle, 2018: 334-337). El asunto había sido asimismo largamente analizado en la tratadística política castellana del siglo xv. Sin pretender una exhaustividad que no permiten estas páginas, hay que recordar que Rodrigo Sánchez de Arévalo, en su *Suma de la Política* (ca. 1454-1455), dedica varias de sus *Consideraciones* a explicar «quáles deven ser los consejeros de los reyes», indicando que el «buen príncipe» debería tener «sabios e discretos consejeros, hábiles e espertos e prudentes», además «deven ser onestos e de buenas costumbres, otrosí sutiles e providentes, verdaderos e no lisonjeros»; además, «deve todo rey o príncipe mucho onrrar e favorecer e acatar a los sabios e ponerlos en su casa e consejos»:

E no solamente deve el rey onrrar a las personas sabias, más aún deve mucho favorecer a los estudios e escuelas, ministrándoles rentas e mantenimientos e dándoles singulares maestros porque en su reyno aya copia de sabios en diversos saberes e sciencias porque de la sciencia e esperiencia procede todo consejo e, según dize Salomón, donde ay muchos consejos ay será mucha salud.

Rodeado de consejeros de tales calidades, el gobernante debería finalmente «con industria examinar e discutir sus consejos» (Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1944: 97-105; Antelo Iglesias, 1985: 41). En su exposición, que se apoya en textos de la Biblia, Séneca, Cicerón y Aristóteles, encontramos de nuevo un largo ejemplo referido a la historia persa y al rey Jerjes, que en este caso ha llegado hasta la *Suma de la Política* por la vía de la transmisión medieval de Pompeyo Trogo y Valerio Máximo, de tanto éxito en Castilla.

Por su parte, Gómez Manrique (1412-1490) comienza su *Regimiento de Príncipes* tratando precisamente del consejo, y abre su intervención dirigiéndose al príncipe y diciéndole que

quiero hablar sin recelo
y deciros la verdad.
La cual dicen muy poquitos
a sus reyes y señores,
ca procurando favores
corren tras sus apetitos
con consejos lisonjeros,
no buenos, mas voluntarios;
a los cuales consejeros,
más que siervos verdaderos,
pueden llamar adversarios (Gómez Manrique, 1947: 37).



Esos malos consejos, sigue Manrique, habrían sido la causa de la caída de grandes reyes del pasado, desde Roboán, Saúl, Nerón, Sardanápalo y don Rodrigo hasta Pedro el Cruel; no es casualidad que el *exemplum* que Gómez Manrique exponga con mayor detalle no sea otro que el del persa Jerjes (Gómez Manrique, 1947: 37-42). Por ello exhorta al príncipe:

Tened en vuestros consejos
hombres justos, sabidores,
de la virtud celadores,
en las discriciones viejos
[...]
Por ende, rey poderoso,
vos haced todas las cosas,
especial las ponderosas,
con buen consejo y reposo (Gómez Manrique, 1947: 47-48).

Estos textos, que no hacen sino recoger una doctrina común, muestran de nuevo la importancia de la relación entre consejo y verdad, significando esta tanto lo opuesto a la mentira y falsedad como el conocimiento obtenido por el estudio y/o la experiencia. Aquí está ya destilada una larguísima tradición de pensamiento que hunde sus raíces en el platonismo, en tanto que vincula conocimiento verdadero y buen gobierno, y en el agustinismo, puesto que el seguimiento de la verdad exige decirla. No cabe duda de que en aquella cultura política estaba profundamente arraigada la convicción de que el buen gobierno no sería posible al margen de la verdad, y que para conocerla resultaban claves los consejos dados al gobernante. Es aquí donde *Omnibona*, con su Reino de la Verdad, cobra sentido histórico.

Será el tema del consejo el que me permitirá acercarme, siquiera de manera inicial, a la cuestión mucho más amplia y compleja de las relaciones entre *Omnibona* y *Utopía*; precisamente en esta cuestión Moro escribe haciendo continuos guiños y referencias al tratamiento hecho por Platón en la *República* acerca del problema de la relación entre el gobernante y la verdad.

En mi opinión, resulta notable el paralelismo entre *Utopía* y *Omnibona* en sus comienzos, ya en sus respectivos libros primeros. El argumento del libro primero de *Utopía* se plantea a partir de un largo diálogo y discusión que Rafael Hitlodeo mantiene con Tomás Moro y Pedro Egidio acerca de la conveniencia o no de si los sabios (como Hitlodeo lo es por lo visto y aprendido durante sus viajes) deben entrar al servicio de los gobernantes (reyes y príncipes) a fin de orientar su acción mediante sus consejos (*Utopía*, 47-71). Las premisas a partir de las cuales sus interlocutores plantean a Hitlodeo la conveniencia de tal proceder, a saber, la sinceridad y fidelidad a la propia conciencia, la ausencia de deseo de poder y riqueza, la voluntad desinteresada de servicio al bien común del pueblo, propias de un «espíritu generoso y verdaderamente filosófico», contrastarían con las actitudes habituales de «los que anhelan la amistad de los poderosos», de los propios príncipes más preocupados en «conquistar, lícita o ilícitamente nuevos reinos, que de administrar bien los que poseen», así como de los «consejeros regios» caracterizados por la soberbia, el gusto por la adulación y el deseo de influir lo más posible en la voluntad del príncipe (*Uto-*



pia, 47-49). De nuevo el largo diálogo (*Utopía*, 49-62) que sigue y continúa a este, en el que participará el propio Hitlodeo y que tiene lugar en la mesa y presencia de John Morton († 1500), cardenal arzobispo de Canterbury y canciller de Inglaterra, termina con una escena (*Utopía*, 60-62) que pone de manifiesto el carácter adulator de la mayoría de los comensales²¹, y que solo llegará a su fin cuando las verdades e ironías expresadas por un bufón a través de la broma provoquen una agria discusión con un fraile enfurecido y el cardenal decida, ante ello, poner fin a la misma y levantarse de la mesa; durante este segundo diálogo, los tertulianos no harían sino adaptarse a la que interpretaban como opinión del prelado a fin de granjearse su favor²², mostrando carecer de cualquier interés por la verdad.

Ambos diálogos permiten a Tomás Moro introducir un largo discurso de Rafael Hitlodeo acerca de la corrupción generalizada de los consejeros reales que se construye explícitamente sobre una discusión de la doctrina platónica del gobierno de los filósofos (*Utopía*, 62-71). Aduladores, hipócritas y dispuestos a aceptar cualquier cosa²³, los consejos dados por los consejeros de los gobernantes (que Moro, gracias al personaje Hitlodeo, muestra a través de una supuesta reunión del Consejo del rey de Francia) no serían sino «maquinaciones» guiadas por la falsedad absoluta y sin más objetivo que la ambición de poder y riqueza, carentes incluso de reparos ante la posibilidad de recurrir a la guerra para alcanzar tales fines (*Utopía*, 63-65). *Utopía*, por boca de Hitlodeo, aporta un largo repertorio de lo que «los consejeros tratan y maquinan con cualquiera de los reyes»: manipulaciones monetarias e injustas recaudaciones de impuestos con el pretexto de una supuesta guerra; imposición y cobro de multas abusivas o indebidas; corrupción de jueces y quiebra del derecho, abuso del poder y de los mecanismos legales vigentes; y, finalmente, el engaño del pueblo por medio de la demagogia, hablando falsamente de paz y sin otro fin que la generación en el mismo de la resignación con el objetivo de aniquilar cualquier capacidad de resistencia o rebelión (*Utopía*, 65-67).

Son estas opiniones de Rafael Hitlodeo las que permiten a Tomás Moro introducir en su argumentación el tema platónico del gobierno de los filósofos (*Utopía*, 63, 69-71). Primero insistiendo en su exhortación al viajero portugués de servir a los príncipes: «... como piensa tu amado Platón, los Estados serían felices si reinasen los filósofos o filosofasen los reyes. ¿Cuán lejos no estará la felicidad si los filósofos no se dignan siquiera comunicar sus consejos con los reyes?», a lo que Hitlodeo responde recordando la falta de disposición de estos a aceptar los consejos de los filósofos, puesto que «si los reyes, imbuidos y emponzoñados desde niños con perversas opiniones, no filosofaban, jamás aprobarían los consejos de los filósofos»

²¹ «Así que terminó de hablar el Cardenal, todos a porfía elogiaron con entusiasmo las ideas que menospreciaron cuando yo las expuse, y en especial lo concerniente a los vagabundos, solo por el hecho de haberlo añadido él» (*Utopía*, 60).

²² «Como el Cardenal no mostró desaprobación, toda la tertulia asintió, con excepción del fraile» (*Utopía*, 61).

²³ «... llegando en su adulación al extremo de halagar y admitir casi en serio las invenciones de un parásito, que su amo, por broma, no despreciara» (*Utopía*, 62-63).



(*Utopía*, 63). Reyes (y consejeros) tales serán «sordos» y «sordísimos» (*Utopía*, 68) a quienes les expliquen que «debe el monarca cuidar el reino de sus mayores, favorecerlo en todo lo posible, convertirlo en el más floreciente, amar a sus súbditos y hacerse amar de ellos, vivir su misma vida, gobernarlos dulcemente y dejar en paz a los demás reinos, porque el que le ha tocado en suerte es para él suficientemente grande y aun excesivo» (*Utopía*, 65).

En un segundo momento, y tras la tajante aseveración de Hitlodeo de que «no hay lugar ante los príncipes para la filosofía» (*Utopía*, 69), Moro insistirá en que la participación en los consejos reales podrá servir para alcanzar, al menos, el mal menor, ya que no el bien²⁴. La respuesta de Hitlodeo, ya definitiva, apunta a la raíz del problema, la incompatibilidad de la verdad con la mentira, y la imposibilidad de transigir con esta en modo alguno:

Con tal procedimiento, respondió él, solo lograría, al procurar remedio a la locura de los demás, enloquecer junto con ellos; pues si quisiera hablar con verdad, necesitaría decirles estas cosas. Por lo demás, si el mentir es propio de un filósofo²⁵, desde luego no lo es de mí. Y aunque mis palabras les resulten desagradables y molestas, no veo porqué deban parecerles insólitas hasta la necedad. Si les hablase de aquellas cosas inventadas por Platón en su República, o de las que hacen los Utópicos en la suya, aunque fuesen, como en realidad son, mejores, podrían, no obstante, parecerles extrañas por existir aquí la propiedad privada, al paso que allí todo es común. Mi discurso, salvo que no puede ser agradable a los que han decidido en su fuero interno lanzarse por otros derroteros, ya que les obliga a volver atrás y les muestra los peligros, ¿qué tuvo que no convenga o no pueda decirse en cualquier lugar? Si hay que silenciar como insólito y absurdo cuanto las perversas costumbres de los hombres han hecho parecer extraño, habría que disimular entre los cristianos muchas cosas enseñadas por Cristo [...]. Creo que muchos sagaces predicadores han seguido tu criterio; porque como las costumbres humanas se acomodan difícilmente a las normas de Cristo, adaptaron ellos su doctrina, como regla de plomo, a las costumbres, para poder conciliarlas de alguna manera. No creo que con ello hayan adelantado otra cosa que el permitir a los hombres ser malos impunemente. Ya ves que yo no sería útil en los Consejos reales, pues, u opinaría de manera distinta a los demás, lo cual equivaldría a no opinar nada, o lo haría de idéntico modo, caso en el cual me haría cómplice de su locura, como dice el Mición de Terencio (*Utopía*, 70).

Frente al Hitlodeo que se niega a ofrecer sus consejos al príncipe por ser la verdad rechazada por los gobernantes, en el libro primero de *Omnibona Caminante*

²⁴ «Si no es posible desarraigar las malas opiniones, ni poner remedio a defectos inveterados, según tu modo de pensar, no por eso se debe abandonar el Estado, ni dejar la nave en medio de la tempestad, por no poder dominar los vientos [...] se ha de intentar y procurar, en la medida de lo posible, arreglar las cosas satisfactoriamente y conseguir, al menos, que lo que no pueda transformarse en bueno sea lo menos malo posible, pues no es hacedero que todo sea bueno, a menos que la humanidad lo sea, cosa que no espero hasta dentro de algunos años» (*Utopía*, 78-79).

²⁵ Alusión al comportamiento de los gobernantes-filósofos de la *República* (*vid supra*).



Curioso es conducido por Amor de Dos Grados al Reino de la Verdad, llamado así «porque no hay persona en todo aquel reino que diga mentira, burlando ni de veras», a causa de reinar allí el rey Prudenciano. De ser considerados sus habitantes como «la gente más mentirosa que había en el mundo», han pasado a ser «conocidos por gente de verdad» (*Omnibona*, 34-35). La abolición de la mentira ha provocado un rápido enriquecimiento del reino, como consecuencia de su obediencia a la verdad, es decir, a Dios. El hecho, que se presenta como un acontecimiento ocurrido históricamente, se explica a partir de una alusión evangélica: «pues dize Jesucristo por su boca divina que los que dizen verdad son hijos de Dios y los mentirosos tienen al diablo por padre» (*Omnibona*, 35, cf. *Jn* 8, 42-44). Y a continuación se presenta a Prudenciano, modelo de rey cristiano²⁶ que, a pesar de ser «hombre bien sabido y de buen juicio», pide consejo en todo a consejeros competentes a los que siempre exige que le digan la verdad:

... nunca haze cosa sin consultalla con letrados buenas personas, encargándoles la conciencia para que le digan verdad de lo que sienten en cualquier negocio. Y si alguno siente que por pensar que le agrada no le dize la verdad de lo que siente a la clara, repreéndele y tiénele en poco; y a quien le dize muy a la clara su parecer, aunque sea lo contrario de lo que el rey querría, en su ausencia alábale mucho y tiene cuidado de hazelle mercedes, en habiendo aparejo, y procura de contino de tomar su consejo. Y por conocer los letrados de su reino y los de su consejo su condición, no hay hombre que le ose dezir mentira ni hablalle con cautelas; y de aquí ha procedido que en su casa no hay quien diga mentira, porque saben de cierto que el que mintiere se ha de tener por despedido. Y de aqueste principio ha emanado en su reino que todos dizen verdad, grandes y pequeños (*Omnibona*, 35).

El comportamiento de Prudenciano es, pues, en lo referente al consejo y la verdad, una antítesis exacta de lo que criticara Rafael Hitlodeo, lo cual resulta más comprensible si consideramos, como bien apunta Skinner, que la *Utopía* se aparta en este punto, al menos en el plano retórico, de la respuesta habitual dada por la literatura de consejos para príncipes (Skinner, 1993: vol. 1, 244). La consecuencia principal de la conducta de Prudenciano también genera una realidad opuesta a la de aquellos príncipes ambiciosos: así, el sometimiento a la verdad (por «seguir el consejo de Dios») produce la riqueza del monarca («por ser este rey tan deseoso de servir a Dios en todas las cosas, hale dado Dios muchas riquezas»), a diferencia de la injusta fiscalidad que nunca genera los ingresos necesarios²⁷. Esta cuestión, que es central en *Omnibona*, es expuesta pormenorizada y detenidamente en esta utopía castellana, haciendo derivar del establecimiento de un sistema fiscal justo un

²⁶ «... es muy prudente y muy gran cristiano y siempre procura en todas las cosas que se haga lo que cree ser a Dios más agradable y para su gloria, y lo que más cumple para la salvación de las ánimas de sus vasallos y próspera gobernación de su reino» (*Omnibona*, 35).

²⁷ «Y por el contrario, vemos que los señores que injustamente fatigan a sus vasallos, mientras más dineros allegan, más necesidades tienen, y menos les basta para lo que han menester» (*Omnibona*, 37).



reino bien ordenado regido por un monarca que rechaza el recurso a la guerra para ampliar sus posesiones (Pérez García, 2018); de esta manera, Prudenciano se situaba en las antípodas de lo que denunciara Hitlodeo, precisamente por su fidelidad a la verdad. De nuevo, la razón ofrecida para explicar lo sucedido en el Reino de la Verdad no es más que una cita evangélica: «Buscad primero el Reino de los Cielos y su justicia y todas las cosas que hubiéredes menester se os darán añadidas» (*Omnibona*, 36, cf. Mt 6, 33).

3. CONCLUSIONES

El continuo recurso de *Omnibona* a citas evangélicas para explicar el éxito de las reformas emprendidas por Prudenciano en el Reino de la Verdad no es casual. Expresa la clara voluntad de su autor de afirmar que la perfección alcanzada deriva únicamente de la aplicación en este mundo de los principios de la verdad revelada, de la religión cristiana: a causa de que el Estado de *Omnibona* ha sido ordenado conforme a la plenitud de la verdad, puede superar en sus logros al de los utópicos, construido únicamente sobre la razón natural del hombre. Y al rechazar taxativamente el recurso a la mentira en cualquier circunstancia, *Omnibona* significa una apuesta radical más allá de la *República* platónica. Con todo, el planteamiento de *Omnibona*, dependiente de una precisa concepción de la verdad, engarza no solo en la teología de san Agustín, sino también directamente en la tradición del pensamiento socrático, plenamente integrado en la cultura occidental (Moore, 2019; Courcelle, 1975).

Tras la constante pretensión de simplicidad expositiva que evidencia el anónimo autor de *Omnibona* con sus frecuentes alusiones evangélicas y la aparente ausencia de referencias a autoridades, se pone de manifiesto una concienzuda formación intelectual, un profundo conocedor de la tradición del pensamiento político y ético occidental recibida tanto de sus fuentes medievales como de los nuevos textos generados por la cultura del Humanismo. En este sentido, la elección del aparentemente extraño nombre de Reino de la Verdad remite directamente al problema central de la vida política, planteado desde Platón y pensado una y otra vez en la tradición occidental ante la dramática cotidianeidad del uso de la mentira por parte de aquellos que detentan el poder político. El autor de *Omnibona* sabía de lo que hablaba.

RECIBIDO: 30-06-2023; ACEPTADO: 02-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ MÁRQUEZ, C. (1992): *El mundo del libro en la iglesia catedral de Sevilla en el siglo XVI*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- ANTELO IGLESIAS, A. (1991): «Las bibliotecas del otoño medieval. Con especial referencia a las de Castilla en el siglo XV», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, H.^a Medieval*, 4: 285-350.
- ANTELO IGLESIAS, A. (1985): «La ciudad ideal según fray Francisc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo», *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid: 19-50.
- ARENDT, H. (2018): «Verdad y política», *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona: 347-402.
- ARISTÓTELES (1994): *Moral, a Nicómaco*, ed. Patricio de Azcárate, Espasa Calpe, Madrid.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, ed. Manuela García Valdés, Editorial Gredos, Madrid.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel (1982): «Utopías españolas en la Edad Moderna», *Chronica Nova*, 13: 27-51.
- BEARDSLEY, T.S. (1970): *Hispano-Classical Translations printed between 1482 and 1699*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- BIBLIA de Jerusalén. *Quinta edición, revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2018.
- CARRERAS ARTAU, J. (1943): «Las “repeticiones” salmantinas de Alfonso de Madrigal», *Revista de Filosofía*, 1: 211-236.
- CORREA CALDERÓN, E. (1981): *Registro de arbitristas, economistas y reformadores españoles (1500-1936)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- COURCELLE, P. (1975): *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*, Études Augustiniennes, París.
- DE MADRIGAL, A. (2003): *El gobierno ideal*, EUNSA, Pamplona.
- ERASMO de Rotterdam (2018): *Educación del príncipe cristiano*, ed. P. Jiménez Guijarro y A. Martín, Tecnos, Madrid.
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, A. [El Tostado] (1507): *Libro de las diez cuestiones vulgares propuestas al Tostado...*, Hans Gysser de Silgenstat, Salamanca.
- GALINO CARRILLO, M.^aA. (1948): *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII*, CSIC, Madrid.
- GARCÍA LÓPEZ, D. (2000): «Arquitectura, urbanismo e infraestructuras viarias interurbanas en el país de un rey prudente. Sobre una utopía madrileña», *Madrid. Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3: 287-322.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (en prensa): *Entre ficción utópica y reformismo en tiempos de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2018): *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, SEMYR-IEMYR, Salamanca.
- GARCÍA PINILLA, I. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», Nakládalová, I. (ed.), *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 41-70.
- GARCÍA VALVERDE, J.M. (2012): «Filosofía de Grecia y Roma», *La Antigüedad en el Fondo antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla: 355-370.



- GÓMEZ MANRIQUE (1947): *Regimiento de Príncipes y otras obras*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J.L. (2018): «El Reino de la Verdad ante el espejo de la bibliografía», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 37-109.
- HERÓDOTO (2006): *Historia I. Libros I-II*, ed. Francisco R. Adrados y Carlos Schrader, Gredos, Barcelona.
- JAEGER, W. (1985): *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- JAEGER, W. (1978): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- JENOFONTE (1993): *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, trad. J. Zaragoza, Editorial Gredos, Madrid.
- JENOFONTE (1987): *Ciropeida*, ed. Ana Vegas Sansalvador, Editorial Gredos, Madrid.
- JUDERÍAS, J. (2014): *La Leyenda Negra de España*, ed. Luis Español, La Esfera de los Libros, Madrid.
- LASPALAS, J. (2018): «Omnibona y las escuelas españolas a mediados del siglo XVI», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 245-263.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): «Introducción», Moro, T., *El buen estado de la república de Utopía*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: XI-CCXXXIV.
- LILLO CASTAÑ, V. (2017): «Estado de la cuestión», *Omnibona. Utopía del siglo XVI*, SEMYR-IEMYR, Salamanca: 9-21.
- LILLO CASTAÑ, V. (2016): «Un reformista en la corte de los Austrias: sobre el autor de *Omnibona*, una utopía castellana anónima del siglo XVI», *Studia Aurea*, 10: 105-129.
- MANUEL, F.E. y MANUEL, F.P. (1979): *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J. (1980): «Utopía y reforma de la Inquisición», Pérez Villanueva, J. (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid: 219-229.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1892): «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», *Ensayos de crítica filosófica*, Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid: 5-192.
- MERLE, A. (2018): «El buen gobierno de Prudenciano entre consejo y secreto», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 327-346.
- MOORE, Ch. (ed.) (2019): *Brill's companion to the reception of Socrates*, Brill, Leiden-Boston.
- PÉREZ GARCÍA, R.M. (2018): «*Omnibona*, utopía católica para un reino de este mundo. La tradición del reformismo cristiano medieval y la oposición política en la Castilla de Carlos V», Vega, M.ªJ. (ed.), *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 139-193.
- PÉREZ GARCÍA, R.M. (en prensa): «*Omnibona*. Los fundamentos teológicos del bienestar», García Pinilla, I. (ed.), *Entre ficción utópica y reformismo en tiempos de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.
- PLATÓN (2020): *Diálogos IV. República*, ed. Conrado Eggers Lan, Gredos, Barcelona.
- QUINTANILLA RASO, M.ª de la C. (1980): «La biblioteca del marqués de Priego (1518)», *En la España medieval*, 1: 347-383.



- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de “utopía y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y principios del siglo XVII”», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24395>.
- RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1944): *Suma de la Política*, ed. J. Beneyto Pérez, CSIC, Madrid.
- SAGRADA BIBLIA. *Versión directa de las lenguas originales*, por E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto, BAC, Madrid, 1986.
- SAN AGUSTÍN (1972): «Contra la mentira», *Obras de San Agustín. XII. Tratados morales*, BAC, Madrid: 541-611.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1994): *Suma de teología*, 5 vols., BAC, Madrid.
- SKINNER, Q. (1993): *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
- TAYLOR, A.E. (1961): *El pensamiento de Sócrates*, Fondo de Cultura Económica, México.
- UTOPIAS del Renacimiento. *Moro. Campanella. Bacon* (1990): estudio preliminar de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires.
- VEGA, M.ªJ., ed. (2018): *Omnibona. Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.



ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CIRCULACIÓN DE *UTOPIA* EN AMÉRICA DURANTE EL SIGLO XVI

Víctor Lillo Castañ*

Universitat Autònoma de Barcelona-Max Planck
Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie

RESUMEN

La *Utopía* de Tomás Moro tuvo una notable difusión en la Europa del siglo XVI, donde la obra se imprimiría hasta en once ocasiones. A estas ediciones latinas, que vieron la luz en Lovaina, París, Basilea, Florencia, Colonia y Wittenberg, es preciso sumar las traducciones vernáculas de *Utopía* al alemán, al italiano, al francés, al inglés y al holandés, publicadas durante el Quinientos. En la España peninsular, donde el texto no se imprimió una sola vez en el siglo XVI, la difusión de *Utopía* parece haber sido menos intensa que en otras partes de Europa. Sin embargo, *Utopía* tuvo un éxito considerable en los dominios americanos de la Corona española, especialmente en la Nueva España, donde la obra fue leída, traducida, anotada y llevada a la práctica. El presente artículo está dedicado a analizar la difusión de *Utopía* en la América del siglo XVI y a investigar la estrecha relación que existió en el Quinientos entre la obra de Tomás Moro y el Nuevo Mundo.

PALABRAS CLAVE: *Utopía*, Tomás Moro, Nuevo Mundo, Nueva España.

SOME NOTES ON THE CIRCULATION OF *UTOPIA* IN AMERICA DURING THE 16TH CENTURY

ABSTRACT

Thomas More's *Utopia* circulated widely in 16th-century Europe, where the work was printed up to eleven times. In addition to these Latin editions, which appeared in Louvain, Paris, Basel, Florence, Cologne and Wittenberg, we must add the vernacular translations of *Utopia* into German, Italian, French, English and Dutch, published during the 16th century. In peninsular Spain, where the text was not printed a single time in the 16th century, the circulation of *Utopia* seems to have been less intense than in other parts of Europe. Nevertheless, *Utopia* enjoyed considerable success in the American dominions of the Spanish Crown, especially in New Spain, where the work was read, translated, annotated and put into practice. This article analyses the impact of *Utopia* in sixteenth-century America and investigates the close relationship that existed between Thomas More's work and the New World in the 16th century.

KEYWORDS: *Utopia*, Thomas More, New World, New Spain.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.11>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 217-237; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

La *Utopía* de Tomás Moro tuvo una difusión notable en la Europa del siglo XVI a juzgar por las ediciones latinas y las traducciones vernáculas que conoció la obra¹. El texto se imprimió por primera vez en latín, en Lovaina, a finales de 1516, y volvería a imprimirse hasta en diez ocasiones más a lo largo del Quinientos: París (1517), Basilea (marzo 1518), Basilea (noviembre 1518), Florencia (1519), Lovaina (1548), Colonia (1555), Basilea (1563), Lovaina (1565), Lovaina (1566) y Wittenberg (1591). En cuanto a las traducciones vernáculas, a mediados del siglo XVI ya se habían publicado traducciones al alemán (1524), al italiano (1548), al francés (1550), al inglés (1551) y al holandés (1553)².

Esta lista de ediciones y traducciones parece indicar que *Utopía* tuvo una circulación menor en la España del siglo XVI, donde la obra no se imprimió una sola vez en latín y cuya primera versión castellana se publicó en fecha bastante tardía. La primera traducción castellana de *Utopía* en imprimirse, realizada por Gerónimo Antonio de Medinilla y Porres, apareció en 1637, es decir, más de ciento veinte años después de la *editio princeps*, y se trata de un traslado parcial, puesto que Medinilla tan solo tradujo el libro II de *Utopía*. A la vista de estos datos, es comprensible que en los primeros trabajos dedicados a estudiar la recepción de *Utopía* en la España de la Temprana Modernidad se señalara que la obra de Tomás Moro fue poco conocida en comparación con lo que ocurrió en otras partes de Europa (Jones, 1950; Dealy, 1975: 185; y Manuel; Manuel, 1984: 32). Esta tendencia comenzó a cambiar a partir de 1980, con los estudios de Francisco López Estrada (1980), Miguel Avilés (1982) y José Antonio Maravall (1982), quienes defendieron que la *Utopía* de Tomás Moro fue mucho más conocida en España de lo que se había afirmado anteriormente y, en fechas más recientes, han incidido de nuevo en ello Augustin Redondo (2015: 11) y Jeremy Lawrence (2019: 49).

Si bien estos estudios han revelado algunos aspectos importantes de la difusión de *Utopía* en la España altomoderna, creo que en ellos se ha tendido a exagerar el éxito que tuvo la obra de Tomás Moro en suelo hispánico, sobre todo en la España peninsular. Ello se debe en buena medida a que en estos trabajos no suele deslindarse con nitidez el valor de las palabras «utopía» o «utópico», términos que sirven tanto para referirse a aquellos textos que acusan el influjo directo de la *Utopía* de

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4357-101X>. E-mail: victor.lillo@uab.cat.

¹ Este trabajo ha sido financiado gracias a una ayuda Margarita Salas (NextGenerationEU), concedida por la Universitat Autònoma de Barcelona, y se enmarca en el proyecto «Los límites del disenso: la política expurgatoria de la monarquía hispánica en el siglo XVI (PGC2018-096610)», con sede en la Universitat Autònoma de Barcelona y dirigido por María José Vega.

² Para la difusión de *Utopía* en la Europa de la Temprana Modernidad, véase VV. AA., 1996 y Cave, 2008.

Tomás Moro como a las obras que plantean la existencia de una sociedad ficticia³. Así pues, para demostrar la presencia de la *Utopía* de Moro en España han sido calificados como utópicos textos como el episodio del Villano del Danubio de Antonio de Guevara, inserto en el *Marco Aurelio* y el *Relox de Príncipes*; el *Diálogo de Mercurio y Carón*, de Alfonso de Valdés; el *Viaje de Turquía y Omnibona*, obras que, a mi juicio, no presentan una dependencia directa respecto a la *Utopía* de Tomás Moro.

El único relato de ficción de la España del siglo XVI que acusa de manera clara la impronta de *Utopía* es el *Somnium* de Juan Maldonado, escrito a principios de la década de 1530 y publicado por primera vez en 1541⁴. En este breve opúsculo, Maldonado imaginó dos sociedades ficticias, una situada en la luna, y otra situada en América, en la que es visible el influjo de *Utopía*. Los habitantes de este reino americano se convirtieron al cristianismo tras ser visitados por una expedición de españoles y, desde entonces, llevan una vida de trabajo sencilla y humilde, poco apegada a los dogmas y a las ceremonias. Estos, además, observan un rito matrimonial idéntico al de los utopienses, pues antes de casarse «se encarga a una mujer que palpe y examine a la novia desnuda y averigüe bien sus costumbres. También se encomienda a un varón que investigue y observe lo mismo en el novio» (Avilés, 1981: 174). Asimismo, aunque en esta sociedad existe la propiedad privada, dice Maldonado que «cada uno tiene sus propias cosas, pero todas parecen ser comunes, pues nadie es pobre y los que tienen de sobra no niegan a los demás lo que necesitan» (Avilés, 1981: 176), costumbre que parece otro eco de la *Utopía* de Moro.

Dejando de lado el *Somnium* de Juan Maldonado, ningún otro relato de la España del siglo XVI muestra de manera evidente la huella de *Utopía*. Del mismo modo, las menciones a *Utopía* que pueden espigarse en la España del Quinientos son pocas y anecdóticas. Resulta significativo que Fernando de Herrera, en la biografía sobre Tomás Moro que escribió en 1592, titulada *Tomás Moro*, no mencione una sola vez la *Utopía*, silencio que se repite en los capítulos biográficos que Pedro de Ribadeneyra dedicó a Tomás Moro en su *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra* (1588-1595), donde nada dice sobre esta obra. Alonso de Villegas sí menciona la *Utopía* en la vida que dedicó a Moro en su *Flos Sanctorum*, pero esta mención se explica por la fuente que siguió Villegas, que es una carta que Erasmo de Rotterdam dirigió a Ulrich von Hutten en 1519, en la que Erasmo describe con minuciosidad el físico y el carácter de Tomás Moro. En esta vida, Villegas se limitó a traducir la carta de Erasmo al castellano y eliminó aquellos pasajes que podían resultar incómodos en la España de finales del siglo XVI, como el elogio que Erasmo prodigó a Enrique VIII⁵. Ya por último, *Utopía* tampoco tuvo una gran presencia

³ En este punto, me parece útil la distinción que establece Fátima Vieira entre la *utopía* como género literario y el pensamiento utópico, no vinculado necesariamente a la obra de Tomás Moro (Vieira, 2010: 7).

⁴ Sobre el influjo de *Utopía* en el *Somnium*, véase Asensio y Alcina (1980: 42) y García Pinilla (2013: 46-49).

⁵ Sobre estas biografías españolas de Tomás Moro, véase Burguillo (2013), Lillo Castañ (2021) y García García (2021).



en las bibliotecas españolas del siglo XVI a juzgar por los estudios sobre inventarios realizados hasta la fecha⁶. Por todo ello, no parece que la difusión de *Utopía* en la España peninsular fuera tan intensa como últimamente se ha señalado.

La situación, sin embargo, es muy distinta en las posesiones de la Corona española en el Nuevo Mundo, donde hay varios testimonios que certifican que la obra de Tomás Moro fue leída, anotada, traducida e incluso llevada a la práctica⁷. Es posible, como defendieron Marcel Bataillon y Manuel Giménez Fernández, que uno de los primeros lectores de la obra fuera Bartolomé de las Casas, quien podría haberse inspirado en la *Utopía* para la redacción de uno de los memoriales de remedios para las Antillas que De las Casas escribió en la segunda mitad de la década de 1510.

Si bien esta hipótesis es discutible, como comentaré más adelante, no ofrece dudas en cambio la gran circulación que tuvo *Utopía* durante los primeros años del México colonial. En un importante estudio publicado en 1937, Silvio Zavala reveló por primera vez la impronta que dejó la *Utopía* de Tomás Moro en los pueblos-hospitales de Santa Fe de México y Santa Fe de la Laguna (Michoacán), fundados por Vasco de Quiroga en 1532 y 1533, respectivamente. Zavala comparó la *Utopía* de Moro con las *Ordenanzas de Santa Fe de México*, que Quiroga debió redactar entre 1540 y 1547, y llegó a la conclusión de que Vasco había seguido muy de cerca la obra de Tomás Moro para crear estas dos comunidades, habitadas por indígenas (Zavala, 1987: 11-34).

Unos años más tarde, en 1941, Zavala dio a conocer otro testimonio elocuente que da cuenta del éxito del que gozó *Utopía* en el México colonial. Se trata del ejemplar de *Utopía*, en la edición de Basilea, noviembre de 1518, que perteneció a fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, y que Zavala identificó en los fondos de la Universidad de Texas, en Austin, donde todavía se conserva a día de hoy (Zavala, 1987: 51-54). El libro tiene una anotación de posesión de Zumárraga en la portada y presenta también un gran número de anotaciones marginales y subrayados, que permiten entrever qué aspectos de la obra interesaron más al anotador, sobre cuya identidad hablaré más adelante. Partiendo de estas investigaciones, las páginas que siguen están dedicadas a bosquejar la circulación que tuvo *Utopía* en el Nuevo Mundo y, sobre todo, en la Nueva España, donde la obra fue sometida a un interesante proceso de reinterpretación.

⁶ Hernando Colón compró un ejemplar de *Utopía*, en la edición de Basilea, noviembre de 1518, que se conserva en la actualidad en la Biblioteca Colombina de Sevilla bajo la signatura 12-2-39. Tan solo tengo noticia de otro ejemplar de *Utopía* que formara parte de una biblioteca española del siglo XVI. Se trata del ejemplar que perteneció a Honorato Juan, en la edición de Lovaina, 1548, cuya biblioteca estudió José Luis Gonzalo Sánchez Molero (Gonzalo Sánchez-Molero, 2000: 8). El ejemplar se encuentra en la Real Biblioteca del Monasterio del Escorial (RBME 8-V-32).

⁷ El asunto de la difusión de *Utopía* en la América del siglo XVI ha sido abordado, entre otros, por Martín Hernández (1986), Zavala (1987) y Fernández Delgado (2005). Para un ámbito de tiempo más dilatado, véase Pro; Brenišínová; Ansoátegui (2019).



1. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, ¿LECTOR DE *UTOPIA*?

En el *Memorial de remedios* que Bartolomé de las Casas escribió en 1516, el clérigo propuso la fundación en las Antillas de comunidades habitadas por indígenas y por labradores españoles, en las que pueden observarse algunas coincidencias con la *Utopía* de Tomás Moro. De las Casas indicaba en el tercer remedio que a cada labrador le sería encargada la tutela de cinco indígenas «con sus mujeres e hijos en compañía, para que sean compañeros y trabajen de por medio», y que todos los frutos de su trabajo conjunto, una vez sacada «la parte de su Alteza», deberían ser repartidos entre ellos «hermanablemente» (De las Casas, 1995: 25). La importancia que tiene la agricultura en el *Memorial* de 1516, la vida comunitaria y el reparto equitativo de los bienes recuerdan ciertamente a la *Utopía* de Tomás Moro, texto que se imprimiría a finales de este mismo año de 1516.

A propósito de la posible relación entre el *Memorial* de 1516 y *Utopía*, Victor N. Baptiste sugirió una original teoría, según la cual Bartolomé de las Casas habría sido quien influyó a Tomás Moro, y no al revés. Según Baptiste, De las Casas redactó una versión previa de este *Memorial de Remedios* en latín, en 1515, que entregó a Adriano de Utrecht, quien la habría puesto en conocimiento de Erasmo de Rotterdam. Moro, Erasmo y Peter Giles habrían discutido sobre este *Memorial* en Amberes, en diciembre de 1515, y el memorial lascasiano habría sido el detonante que llevó a Moro a escribir su *Utopía*, obra que, en opinión de Baptiste, es una parodia humanista del *Memorial* de De las Casas (Baptiste, 1990: 1-5). Aunque es verdad que entre el *Memorial* de 1516 y *Utopía* hay ciertos paralelismos, la hipótesis de Baptiste no me parece convincente, puesto que se apoya en una concatenación de suposiciones, sin una base documental sólida que las refrende⁸.

Un año más tarde, en diciembre de 1517, De las Casas habría redactado un segundo *Memorial* para el gobierno de las Antillas, conservado en el Archivo General de Indias y en el que todavía se observan más paralelismos con la *Utopía* moreana. En este *Memorial* destaca el empleo recurrente del término «padre de familia», que parece una traducción del *paterfamilias*, figura encargada de supervisar las familias que componen la sociedad utopiense. Igual que ocurre en *Utopía*, en el *Memorial* de 1517 se indica que «a cada uno de los labradores casados que de acá fueren o allá se hallaren le den cargo de una familia de seis indios casados, y el tal labrador será llamado padre de la familia» (Serrano y Sanz, 1918: DLXIII). Esta coincidencia llevó a Marcel Bataillon a sugerir que Bartolomé de las Casas podría haberse inspirado

⁸ Además, Moro regresó a Londres tras su embajada en Flandes el 24 de octubre de 1515, de modo que, aun suponiendo la existencia de esta versión latina del *Memorial* de 1516, las fechas no encajarían. Probablemente Moro comenzó la redacción de *Utopía* a finales del verano de 1515, después de que la negociación comercial en la que participaba en representación del rey Enrique VIII llegara a un punto muerto. Sobre esta embajada de Moro, Surtz, 1953, y sobre la composición de *Utopía*, Moro, 1965: xv-xxiii.



en la *Utopía* de Tomás Moro para la redacción de su *Memorial* de 1517, algo que también propuso Manuel Giménez Fernández⁹.

En este caso, el problema principal para saber si existe relación entre De las Casas y *Utopía* reside en el propio *Memorial* de 1517, que es anónimo. En el dorso del *Memorial* se lee «Memorial que leyó el frayle dominico, pleno consilio Indiarum, a XI de Diziembre de DXVII años» (Serrano y Sanz, 1918: DLXVII)¹⁰. Este «fraile dominico» no puede ser De las Casas, ya que en 1517 este era clérigo y aún no había ingresado en la Orden de los Predicadores, hecho que ocurriría en el año 1523. Tanto Bataillon como Giménez Fernández identificaron a este fraile dominico con fray Reginaldo Montesinos, hermano de fray Antonio Montesinos, y afirmaron que este *Memorial* fue redactado conjuntamente por Bartolomé de las Casas y fray Reginaldo Montesinos, hipótesis que fue contestada por Isacio Pérez Fernández, uno de los mejores conocedores de la obra de De las Casas. Según Isacio Pérez hay varios aspectos, tanto doctrinales como léxicos, que hacen que la atribución del memorial a De las Casas sea muy sospechosa¹¹. De hecho, el *Memorial* de 1517 no aparece recogido en el tomo 13 de las *Obras Completas* de Bartolomé de las Casas, editadas en Alianza Editorial, que contiene las cartas y memoriales lascasianos¹².

Por todo ello, resulta difícil saber si De las Casas leyó la *Utopía* de Tomás Moro y si pudo haberla utilizado para diseñar alguno de los planes de colonización

⁹ «Ya hemos hablado más arriba de la precisión utópica con que se expuso en 1517 el sistema de la asociación entre los indios 'libres' y los españoles. Pero quizá sería mejor usar la palabra *utopiana* para sugerir mejor la posible influencia de la *Utopía* de Thomas More, en esta etapa de la evolución intelectual de Las Casas. Este libro había aparecido en Lovaina un año antes, y entonces, a finales de 1517, se imprimía una nueva edición en París. Y como la sociedad utopiana, esencialmente agrícola, tiene por base la *familia rústica*, integrada por una cuarentena de miembros, hombres y mujeres gobernados por un padre y una madre de familia (*pater materque familias graves et maturi*), la célula social que agrupa una familia de campesinos españoles con seis familias indias es llamada en nuestro memorial 'familia' y su jefe español 'padre de familia', terminología completamente infrecuente pero que se encontrará dieciocho años más tarde en el plan de ciudades indias bosquejado en México por Vasco de Quiroga sobre el modelo de la *Utopía*», (Bataillon, 1976: 89-90). «Tras examinar el contenido de este Memorial [...] concluimos que es fruto de la colaboración [de Bartolomé de las Casas y] de [Reginaldo de] Montesinos, autor de su sólido encuadramiento y fundamentación escolástica con la evidente influencia de la *Utopía* de Tomás Moro» (Giménez Fernández, 1984: 406).

¹⁰ El *Memorial* de 1517 se encuentra en AGI, Patronato, 170, Ramo 22.

¹¹ Isacio Pérez dudó sobre la autoría lascasiana de este *Memorial* de 1517 a causa de dos aspectos de índole doctrinal (la aceptación de que los indígenas no pueden gobernarse por sí mismos, y la propuesta de esclavizar a los indios caribes de Tierra Firme) y también a causa de la presencia de tres términos («hanegas», «padre de familia» y «vezar») que, a juicio de Isacio Pérez, son muy infrecuentes, o bien nunca aparecen en el léxico de Bartolomé de las Casas. Tras ofrecer las razones por las cuales dudaba de la autoría lascasiana, Isacio expuso la opinión de Vicente Rubio, O.P., quien creía que el *Memorial* de 1517 era de fray Antonio Montesino, mientras que su hermano Reginaldo había sido el encargado de leerlo en España (Pérez Fernández, 1981: 72-76).

¹² En esta edición se edita el *Memorial de remedios para las Indias* de 1516, el *Memorial de remedios para las Indias* de 1518, otro *Memorial de remedios para Tierra Firme*, también de 1518, y una *Petición al gran Canciller acerca de la capitulación de Tierra Firme*, de 1519. A diferencia del *Memorial* de 1517, todos estos textos están firmados por Bartolomé de las Casas (De las Casas, 1995: 23-64)



que redactó en los últimos años de la década de 1510¹³. En todo caso, el anónimo *Memorial* de 1517 parece acusar la influencia de *Utopía*, pues resulta muy significativo el empleo reiterado del término «padre de familia», que se repite hasta en 29 ocasiones y que emula la organización social de *Utopía*. Si bien no es segura la participación de De las Casas en este *Memorial*, sí parece del todo cierto que el memorial salió de la comunidad dominica antillana. Ello indicaría que, apenas meses después de la aparición de la primera edición de *Utopía* en Lovaina, los frailes dominicos leyeron la obra y se inspiraron en la ficticia isla de Utopía para remediar la situación política y social de las islas antillanas.

2. VASCO DE QUIROGA, LA *UTOPIA* EN LA PRÁCTICA

El caso más conocido en lo que atañe a la difusión de la *Utopía* de Tomás Moro en el Nuevo Mundo es el de Vasco de Quiroga. Vasco nació probablemente en 1470, en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), se licenció en Derecho Canónico, fue oidor de la segunda Audiencia de México entre 1531 y 1537, y en 1538 fue nombrado primer obispo de Michoacán, dignidad que desempeñó hasta su muerte, ocurrida en 1565. Quiroga estaba bien relacionado en la corte de Carlos V, puesto que mantenía una estrecha relación de amistad con Juan Pardo de Tavera, quien fue presidente del Consejo Real de Castilla entre 1524 y 1539, y arzobispo de Toledo desde 1534 hasta 1545, año en que falleció. Gracias a la intermediación de Tavera, a principios de 1530 a Vasco le fue ofrecido el puesto de oidor en la segunda Audiencia de México, organismo que debería tratar de enmendar la pésima gestión política ejercida por la primera Audiencia de México entre 1528 y 1530. A Quiroga lo acompañarían en su cometido otros tres oidores más: Juan de Salmerón, Francisco de Ceynos y Alonso Maldonado, mientras que el presidente de la nueva Audiencia sería Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien entonces desempeñaba el cargo de presidente de la Audiencia de Santo Domingo¹⁴.

Acompañado por los tres oidores, Vasco zarpó de Sevilla, rumbo a México, el 25 de agosto de 1530, pero antes de llegar a su destino se detuvieron en Santo Domingo, donde permanecieron unos dos meses, posiblemente para conversar con su nuevo colega, Sebastián Ramírez de Fuenleal, quien se encontraba en la isla ocupado con la gestión de la Audiencia de Santo Domingo. Vasco de Quiroga y Alonso Maldonado alargarían su estancia en Santo Domingo un poco más, puesto que cuando desembarcaron en Veracruz el 23 de diciembre de 1530, Francisco Ceynos y Juan de Salmerón ya habían llegado a la ciudad de México. A propósito de esta

¹³ En fecha reciente, han abordado este tema Jáuregui; Solodkow (2019) y Teglia (2019), aunque sin llegar a conclusiones definitivas en lo que respecta a la posible influencia de la *Utopía* de Tomás Moro sobre De las Casas.

¹⁴ Para un buen resumen de las actividades de la segunda Audiencia de México, Ruiz Medrano, 2012: 13-74 y para la actuación de Vasco de Quiroga como oidor en la Nueva España, Martínez Baracs, 2005: 158-251.



escala en Santo Domingo, Rodrigo Martínez Baracs ha hablado acerca de un interesante encuentro que se habría producido en estas fechas. Cuando Quiroga permaneció en Santo Domingo, se encontraba allí fray Bartolomé de las Casas, con quien Vasco pudo haber conversado acerca del mejor modo de organizar social y políticamente a los indígenas del Nuevo Mundo (Martínez Baracs, 2005: 168-169). Con todo, dado que no han quedado documentos de dicho encuentro, seguimos moviéndonos en el terreno de las hipótesis.

Cinco años más tarde, en 1535, Vasco redactó un extenso informe en el que es posible advertir sin ningún asomo de duda el influjo que ejerció la *Utopía* de Tomás Moro en el oidor de la Audiencia de México. Este largo informe consta de 155 folios, suele conocerse con el título de *Información en Derecho*, a pesar de que carece de título explícito, y se conserva en la actualidad en la Biblioteca Nacional de España, en el manuscrito 7369. Quiroga lo firmó el 24 de julio de 1535 y lo dirigió, muy probablemente, al consejero de Indias Juan Bernal Díaz de Luco, amigo de Vasco y miembro también del círculo de Juan Pardo de Tavera¹⁵. Vasco escribió este texto con el objetivo principal de que el Consejo de Indias rectificara en su política sobre la esclavitud en el Nuevo Mundo, prohibida en el año 1530, pero permitida de nuevo mediante una provisión real en 1534. Quiroga consideraba que esta nueva medida perjudicaría mucho a los indígenas de la Nueva España y por ello decidió escribir un largo informe para intentar que los consejeros de Indias recapacitaran y volvieran a prohibir la esclavitud por guerra justa y por rescate.

No obstante, a medida que iba escribiendo este informe, Vasco acabó abordando otro tema que le preocupaba especialmente: cómo organizar políticamente a los indígenas, asunto que trató en la parte final de la *Información en Derecho*. Para comprender su plan de organización social, es preciso atender a la opinión que le merecían los indígenas a Quiroga. Vasco creía que los nativos eran seres angelicales, parecidos a los apóstoles de la Iglesia primitiva y a los habitantes de la Edad de Oro, como la habían descrito los autores de la Antigüedad grecolatina¹⁶.

¹⁵ El destinatario de este informe, a quien Quiroga se dirige con la fórmula de «muy magnífico señor» y a quien dispensa el trato de «Vuestra merced», no está explicitado por Vasco en el texto. Sin embargo, Marcel Bataillon sugirió que el destinatario, muy probablemente, fue Juan Bernal Díaz de Luco, hipótesis que ha sido aceptada por la crítica Bataillon (1976: 268-272). Véase también Moro, 2021: CLXV-CLXX.

¹⁶ «Algunas veces me paro a pensar en este grande aparejo que veo, y me admiro, cierto, mucho conmigo, porque en esta edad dorada deste Nuevo Mundo y gente simplecísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima de él, sin soberbia, ambición ni cobdicia alguna, que se contenta con tan poco y con lo de hoy, sin ser solícitos por lo de mañana ni tener cuidado ni congoja alguna por ello que les dé pena, como en la verdad no la reciben por cosa desta vida; que viven en tanta libertad de ánimos con menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuestro, infelice siglo, con cabezas descubiertas y cuasi en el desnudo de las carnes, y pies descalzos, sin tratar moneda entre sí y con grand menosprecio del oro y de la plata, sin aprovechamiento dello para más de solamente andar galanes en sus fiestas, hasta que los españoles vinieron» (Quiroga, 1985: 197).



En cambio, los cristianos del Viejo Mundo se encontraban, según Quiroga, en la Edad de Hierro¹⁷.

Por ello, el sistema de gobierno que debía aplicarse a los nativos de la Nueva España debería tener en cuenta su carácter puro e incorrupto y, además, no debería tener demasiadas leyes con el fin de que pudieran entenderlo con facilidad. Para encontrar el tipo de gobierno idóneo para los nativos de la Nueva España, Vasco comparó en primer lugar los sistemas políticos existentes en el Viejo Mundo (monarquía, aristocracia, timocracia, tiranía, oligarquía y democracia), según la clasificación aristotélica resumida por Jean Gerson, y llegó a la conclusión de que ninguno de ellos podría funcionar en el Nuevo Mundo. Resultaba preciso, por tanto, encontrar un nuevo sistema político y este lo hallará Vasco en la *Utopía*. Esta obra, según Quiroga, la escribió Tomás Moro como por inspiración del Espíritu Santo para mostrar cuál era el mejor sistema político para los habitantes del Nuevo Mundo, como puede verse en la siguiente cita:

Tomás Morus, autor de aqueste muy buen estado de república [*Utopía*], en este preámbulo, trato y razonamiento que sobre ella hizo como en manera de diálogo, donde su intención parece que haya sido proponer, alegar, fundar y probar por razones las causas por que sentía por muy fácil, útil, probable y necesaria la tal república entre una gente tal que fuese de la cualidad de aquesta natural deste Nuevo Mundo, que en hecho de verdad es cuasi en todo y por todo como él allí sin haberlo visto lo pone, pinta y describe, en tanta manera, que me hace muchas veces admirar. Porque me parece que fue como por revelación del Espíritu Santo, para la orden que convendría y sería necesario que se diese en esta Nueva España y Nuevo Mundo (Quiroga, 1985: 216).

Vasco estaba tan convencido de que *Utopía* entrañaba el mejor sistema político para la Nueva España que en 1532 había fundado un pueblo de indígenas en las inmediaciones de la ciudad de México y, un año más tarde, fundó otro en Pátzcuaro, en Michoacán. Quiroga llamó a estas comunidades, respectivamente, pueblo-hospital de Santa Fe de México, y pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, en alusión a la laguna de Pátzcuaro, con la que colindaba este asentamiento. Durante estos años, Quiroga debió redactar un parecer, al que alude en repetidas ocasiones en la *Información en Derecho*, en el que describió de manera minuciosa el funcionamiento de estas dos comunidades¹⁸. Este parecer no se ha conservado, pero es posible conocer parte de su contenido gracias a lo referido por Quiroga en la *Información*

¹⁷ «Y por esto, no sin mucha causa, este se llama Nuevo Mundo, porque así como estos naturales de él, aún se están a todo lo que en ellos parece en la edad dorada de él, así ya nosotros habemos venido decayendo della y de su simplicidad y buena voluntad, y venido a parar en esta edad de hierro y a tener todas las cosas al contrario de aquellas de aquella, y esto en todo extremo de malicia y corrupción» (Quiroga, 1985: 198-199).

¹⁸ Sobre este parecer Zavala, 1984.



en *Derecho*. En ella, Vasco indica que su parecer estaba tan inspirado en la *Utopía* que era un «dechado» de la república imaginada por Moro¹⁹.

En la parte final de la *Información en Derecho*, Vasco menciona otro texto escrito por él que permite deducir hasta qué punto le interesó la obra de Moro: me refiero a la traducción castellana de *Utopía* que Quiroga redactó durante su mandato como oidor de la segunda Audiencia de México. Vasco indica a su destinatario que ha decidido traducir la *Utopía* de Moro porque así su lectura será más agradable para los consejeros del Consejo de Indias, entre quienes quería que circulara su traslado. Dado que los pueblos-hospitales de Santa Fe seguían tan de cerca la *Utopía*, Quiroga pretendía que los miembros de este organismo leyeran la obra y se familiarizaran con ella para que así entendieran mejor cómo funcionaban las comunidades de indígenas fundadas por Vasco²⁰. Esta traducción, según lo referido por Quiroga, debía estar incluida justo a continuación de la *Información en Derecho*, pues avisa a su destinatario que «aquí al fin desta envío» (Quiroga, 1985: 215), pero en el Mss. 7369 de la BNE no hay rastro de dicha traducción, de modo que se había dado por perdida.

No obstante, creo que esta traducción se corresponde con un traslado anónimo de la *Utopía* de Tomás Moro, conservado en un manuscrito único en la Biblioteca del Palacio Real (Ms. 1087), y escrita con seguridad durante la primera mitad del siglo XVI. Como defendí en la edición que publiqué de este manuscrito, hay varios indicios que sugieren que Vasco de Quiroga fue el autor de dicha traducción. Uno de ellos es que el texto base de la traducción del Palacio Real fue la edición florentina de *Utopía*, publicada en 1519, en la que *Utopía* aparece acompañada de una extensa serie de opúsculos de Luciano de Samosata, traducidos por Erasmo de Rotterdam y por el propio Tomás Moro (Moro, 2021: LVII-LXVII). Por ello, resulta muy significativo que en la *Información en Derecho* Vasco emparente de manera explícita la *Utopía* de Moro con las *Saturnales* de Luciano de Samosata²¹.

¹⁹ «Y por esto tengo para mí por cierto, que sabido y entendido por el autor [Tomás Moro] del muy buen estado de la república [*Utopía*], de donde como de dechado se sacó el de mi parecer...» (Quiroga, 1985: 199).

²⁰ «Para mayor justificación de lo dicho y para cumplimiento de lo que por otras tengo expuesto, suplico se vea también el preámbulo y razonamiento que aquí al fin desta envío, como lo prometí, donde se alterca, a mi ver, estas y otras dudas que en esto podría haber por otra parte [...] y por asaz elegante estilo, a lo menos en el latín, donde yo a la letra lo saqué y traduxé para este fin y efecto, y porque a todos fuese más familiar y no se les defendiese algún rato, como hizo a mí algo, con todo quitado, aunque no de la sustancia e intento de la sentencia, para mejor aplicarlo a mi propósito; por el mismo Tomás Morus, autor de aqueste muy buen estado de república» (Quiroga, 1985: 215-216).

²¹ «Porque este autor Tomás Moro fue grand griego y gran experto y de mucha autoridad, y tradujo algunas cosas de Luciano de griego en latín, donde, como dicho tengo, se ponen las leyes y ordenanzas y costumbres de aquella edad dorada y gentes simplecísimas y de oro della, según que parece y se colige por lo que en su república dice de estos, y Luciano de aquellos en sus *Saturniales*, y debírale parecer a este varón prudentísimo, y con mucha cautela y razón, que para tal gente, tal arte y estado de república convenía y era menester, y que en sola ella y no en otra se podía conservar»



Pero el indicio más relevante para adjudicar la traducción del Palacio Real a Quiroga es la curiosa forma que tiene Vasco de referirse a la *Utopía* de Tomás Moro. Quiroga jamás emplea la palabra «utopía», que no consta una sola vez en la *Información en Derecho*, sino que suele referirse a ella con el sintagma «el muy buen estado de república», que es una traducción bastante aproximada del largo título de *Utopía* (*De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia...*). Además, en una ocasión Vasco añade una palabra muy significativa y llama a la *Utopía* «las ordenanzas y muy buen estado de república» (Quiroga, 1985: 199), como si *Utopía* fuera un texto jurídico-legal que pudiera llevarse a la práctica y no una obra de ficción política. Este sintagma tan peculiar aparece de manera casi idéntica en el epígrafe del libro II de la traducción del Palacio Real («libro segundo de la narración que hizo Rafael Hithlodeo del buen estado y ordenanza de la república de la isla de Utopía»), donde la palabra «ordenanza» es un añadido del traductor que no se corresponde con el texto latino (Moro, 2021: 71).

En la década de 1540, y siendo ya obispo de Michoacán, Vasco redactó las *Ordenanzas* del pueblo-hospital de Santa Fe de México, unas ordenanzas que muy probablemente debieron utilizarse también en el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna y que hoy en día se conservan en el Archivo Capitular de la Catedral de Morelia²². En estas *Ordenanzas*, como vio por primera vez Silvio Zavala, Quiroga siguió muy de cerca la *Utopía*. En ellas Quiroga indica, entre otras cosas, que todos los indígenas deben trabajar seis horas diarias, que pasarán dos años en el campo y otros dos en la ciudad, que vivirán agrupados en núcleos familiares, gobernados a su vez por un padre de familia, que elegirán a sus magistrados mediante votación, que todos los miembros de la comunidad deberán aprender el arte de la agricultura desde la niñez y que los bienes de consumo que produzcan serán repartidos de manera equitativa.

Todos estos aspectos recogidos en las *Ordenanzas* están extraídos, de manera literal, de la *Utopía*. No obstante, Quiroga no siguió de manera mecánica y servil la obra de Tomás Moro, de la que tomó solo aquellas características que pudieran ser útiles para sus pueblos-hospitales, cuyo fin era introducir a los indígenas en la religión cristiana. Por ello, Vasco desechó algunas leyes y costumbres de los utopienses, como la eutanasia y el divorcio, porque contravenían los dogmas del catolicismo, y tampoco utilizó determinados pasajes del libro II de *Utopía*, como el epígrafe dedicado a la guerra o a la religión de los utopienses. De todos modos, el diseño de los pueblos-hospitales de Santa Fe está muy inspirado en la *Utopía*, hasta el punto de que Quiroga consideraba que Tomás Moro había escrito su obra para que fuera llevada a la práctica en el Nuevo Mundo.

(Quiroga, 1985: 200). Sobre el influjo de Luciano en *Utopía*, especialmente de la *Historia verdadera o Relatos verídicos* de Luciano, Martínez, 2019: 23-29.

²² Probablemente Vasco las redactó entre 1540 y 1547. Sobre la fecha, véase el estudio introductorio de J. Benedict Warren en su pulcra edición de las *Ordenanzas* (Warren, 1999: 26-31).



3. FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA Y SU EJEMPLAR DE LA *UTOPIA* DE TOMÁS MORO

Fray Juan de Zumárraga, nacido en Durango, en 1468, y muerto en México, en 1548, es una de las figuras más importantes de los primeros años del México colonial. Zumárraga fue el primer obispo y arzobispo de México, fue inquisidor apostólico en Nueva España, participó en las primeras juntas eclesíásticas de la Nueva España, impulsó el establecimiento de la primera imprenta en América y dirigió un ambicioso proyecto editorial consistente en la impresión de diversas doctrinas cristianas para introducir a la fe católica a los indígenas de la Nueva España²³.

Tras ser nombrado obispo de México por Carlos V, fray Juan de Zumárraga se embarcó en 1528 para Nueva España, acompañado por los cuatro oidores de la primera Audiencia de México, dos de los cuales fallecerían al poco tiempo de desembarcar en Veracruz. La relación entre Zumárraga y la primera Audiencia de México, presidida por Nuño de Guzmán, fue muy mala desde el principio y pronto se sucedieron fortísimos enfrentamientos. Guzmán y los dos oidores que lo acompañaban en el gobierno de la Audiencia, Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo, se dedicaron a perseguir a los seguidores de Hernán Cortés, a maltratar a los indígenas de la Nueva España y a venderlos en las islas antillanas. Para evitar que las críticas sobre sus excesos llegaran a la Corte, los miembros de la primera Audiencia confiscaban las cartas escritas en la Nueva España; pero, a pesar de sus intentos, finalmente las quejas acabaron llegando a la Corte y Zumárraga, junto con otras voces críticas, lograron que la Corona sustituyera la primera Audiencia por un nuevo tribunal, integrado por miembros de mayor probidad moral.

La relación de Zumárraga con este nuevo tribunal fue muy buena y el obispo de México se llevó especialmente bien con Vasco de Quiroga, a quien elogiaría por el proyecto de los pueblos-hospitales que Quiroga había fundado en México y en Michoacán, en 1532 y 1533. En el juicio de residencia que se practicó a los miembros de la segunda Audiencia de México, en 1536, Zumárraga se expresó en los siguientes términos sobre Vasco de Quiroga:

Dijo [fray Juan de Zumárraga] que tiene por averiguado que Dios nuestro Señor ha sido muy servido y todos los naturales muy edificados y animados para recibir la Fe Católica con la fundación de este otro Hospital de Santa Fe cerca de México por las caridades y piedades que en él reciben todos y por la buena doctrina y abrigo y todo lo demás [que] en la dicha pregunta se contiene por muy cierto que pasa así, y que a la verdad que el dicho licenciado Quiroga nos daba buena lección y aún reprehensión para los obispos de estas partes con todo lo que él hace en gastar cuanto tiene en estos hospitales y congregaciones y en ejercitar todas las buenas obras de misericordia con ellos (Escobar Olmedo, 2016: 371-372).

²³ Para la biografía de Zumárraga, puede verse García Icazbalceta (1947) y Gil (1993: 21-176). Para el desempeño de Zumárraga como inquisidor, Greenleaf (1992), y para las doctrinas cristianas que escribió, Gil (1993: 271-564) y Egío (2020).



Es posible que fray Juan de Zumárraga participara de algún modo en el establecimiento y el desarrollo de los pueblos-hospitales fundados por Quiroga, puesto que el obispo de México poseyó un ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro, en la edición de Basilea, noviembre de 1518, que tal vez prestó a Vasco. Silvio Zavala identificó este importante ejemplar en la biblioteca de la Universidad de Texas, en Austin, que presenta una anotación de posesión en la portada, escrita de puño y letra por fray Juan de Zumárraga, y que posee además abundantes subrayados y anotaciones marginales, especialmente en el libro II²⁴. La mayoría de estas anotaciones se corresponden con varias leyes y costumbres de los utopienses, que también están recogidas en las *Ordenanzas* de Santa Fe de México, de modo que Zavala sugirió en un primer momento que el autor de estas anotaciones podría haber sido el propio Quiroga (Zavala, 1987: 54).

Sin embargo, tras cotejar la letra de Vasco de Quiroga, la de fray Juan de Zumárraga y las anotaciones del ejemplar de *Utopía*, Zavala concluyó en un estudio posterior que dichas anotaciones debieron salir de la pluma de fray Juan de Zumárraga o, cuando menos, que Zumárraga debió dictárselas a algún amanuense²⁵. Creo que Zavala tenía razón al descartar a Quiroga como autor de las anotaciones, puesto que la letra de Vasco, en efecto, no coincide con ellas. Con todo, me parece bastante probable que este ejemplar de la *Utopía* pasara por las manos de Vasco porque en la *Información en Derecho* Quiroga cita una carta de Guillermo Budeo a Thomas Lupset, que aparece en los preliminares de la edición basiliense de *Utopía* que poseía Zumárraga²⁶. Esta epístola no consta en la edición florentina de *Utopía*, de 1519, que Quiroga debió utilizar en su traducción castellana del texto, de modo que Vasco conoció también la edición basiliense de *Utopía*, donde la carta de Guillermo Budeo sí está presente en los preliminares. Ello indica que en la década de 1530 circulaban por el México colonial, al menos, dos ediciones distintas de *Utopía*: la de Basilea, noviembre de 1518, y la de Florencia, de 1519, aunque el ejemplar de la edición de Florencia que debió usar Quiroga no se ha conservado²⁷.

Volviendo a las anotaciones presentes en el ejemplar de *Utopía* de fray Juan de Zumárraga, después de descartar la autoría de Vasco de Quiroga, Silvio Zavala

²⁴ La referencia del ejemplar es «GZZ 321.07 M813D 1518» y forma parte de la «Latin American Collection. LAC-ZZ Rare Books» de la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas. El libro está digitalizado y es accesible mediante este enlace: <https://collections.lib.utexas.edu/catalog/utblac:a0a894bc-92fb-4795-af0f-7ffb5f368f75>.

²⁵ «Existe, pues, una probabilidad casi cierta para atribuir la letra a Zumárraga, y se puede afirmar, sin ninguna vacilación, que él fue el autor intelectual de las notas» (Zavala, 1987: 69). En cuanto a la letra de Vasco de Quiroga, Zavala indicó que «los rasgos de la firma son mucho más finos y acaban de convencernos de que el anotador del ejemplar de la *Utopía* fue fray Juan de Zumárraga, y no don Vasco» (Zavala, 1987: 69).

²⁶ *Velut elegantium utiliumque institutorum seminarum unde translaticios mores in suam quisque civitatem importent et accomodent* (Quiroga, 1985: 216).

²⁷ Sin aportar ninguna prueba documental, Francisco Martín Hernández indicó que Vasco de Quiroga manejó «también un ejemplar de la *Utopía* de Moro –edición de Lovaina de 1516–, que anota profusamente de su puño y letra» (Martín Hernández, 1986: 63).



terminó adjudicando estas anotaciones al propio Zumárraga, hipótesis que ha sido aceptada por parte de la crítica y que no había sido cuestionada hasta ahora. No obstante, gracias al trabajo conjunto con José Luis Egío y Andrés Íñigo Silva, recientemente hemos podido saber que dichas anotaciones no fueron hechas por fray Juan de Zumárraga, sino que, con toda probabilidad, su autor fue el fraile agustino fray Alonso de la Vera Cruz, otra figura de gran relevancia en las primeras décadas del México colonial.

4. FRAY ALONSO DE LA VERA CRUZ Y SUS ANOTACIONES A LA *UTOPIA* DE TOMÁS MORO

Alonso Gutiérrez Gutiérrez –nombre de nacimiento de fray Alonso de la Vera Cruz antes de que tomara el hábito agustino– nació en Caspueñas, Guadalajara, en 1507, y murió en la ciudad de México en 1584. Alonso se formó en la Universidad de Alcalá, creada recientemente por el cardenal Cisneros, donde estudió Artes y Gramática, y posteriormente pasaría a la Universidad de Salamanca para estudiar Teología, donde fue discípulo de Francisco de Vitoria. En 1536, fue convencido por el agustino fray Francisco de la Cruz para que pasara a la Nueva España e ingresara en la orden agustina. Tras desembarcar en el puerto de Veracruz, Alonso Gutiérrez inició el noviciado y pasó a llamarse desde entonces fray Alonso de la Vera Cruz.

Fray Alonso residió en la ciudad de México hasta 1540 y, a partir de entonces, se trasladó a Michoacán, donde fundó diversos conventos, como el de Tiripitío, a los que dotó de riquísimas bibliotecas. Durante estos años, su relación con Vasco de Quiroga fue excelente, como demuestra el hecho de que Quiroga dejara a fray Alonso de la Vera Cruz como encargado de la diócesis de Michoacán en el año 1542, durante los nueve meses en los que Vasco de Quiroga se ausentó. Ya en 1553, Vera Cruz fue nombrado catedrático de Sagrada Escritura en la recientemente fundada Universidad de México, mientras que en 1562 regresaría a España, donde permaneció más de diez años tratando de defender en la Corte los derechos de la orden de San Agustín en la Nueva España. En 1573 regresó a México, donde murió en 1584.

Uno de los aspectos de la personalidad de fray Alonso de la Vera Cruz que destacaron con mayor énfasis los primeros cronistas de la orden de San Agustín en la Nueva España es la gran pasión por los libros que sentía Vera Cruz y su vasta formación intelectual. Fray Juan de Grijalva refirió en su crónica, publicada en 1624, que Vera Cruz estableció grandes bibliotecas en los conventos agustinos que él mismo había fundado y añadió el siguiente dato, que resulta muy pertinente en relación con el ejemplar de *Utopía* de fray Juan de Zumárraga: «Ningún libro hay en [el convento de] San Pablo, ni en Tiripitío, que no esté rayado y marginado desde la primera hoja hasta la última de su letra» (Grijalva, 1624: 188). Posteriormente, el cronista agustino fray Diego de Basalenque incidiría en el mismo aspecto, pues, según Basalenque, los libros que fueron de fray Alonso de la Vera Cruz servían de «tierna memoria» a los frailes agustinos de la Nueva España, puesto que «apenas se hojea uno que no esté marginado de su letra» (Basalenque, 1673: fol. 35r). Ya, por último, fray Matías de Escobar también destacó lo mismo en su crónica: «sabedores son los dos mundos



nuevo y viejo lo mucho que escribió, no siendo menos admirable en lo infinito que marginó. Sólo quien ha visto las librerías de Tiripitío y Tacámbaro, con la dilatada de San Pablo de México, podría hacer juicio de lo infinito que leyó y escribió, índices son en los libros sus márgenes, que señalan y dicen el concierto y armonía de aquella gran capacidad michoacana» (Escobar, 1970: 140).

La información referida por estos tres cronistas agustinos ha sido confirmada recientemente por José Luis Egío y Andrés Íñigo, quienes están llevando a cabo en el Instituto Max Planck de Historia y Teoría del Derecho de Fráncfort del Meno un proyecto de investigación sobre las anotaciones marginales de fray Alonso de la Vera Cruz. Hasta la fecha, Egío e Íñigo han identificado más de cuarenta libros anotados por el fraile agustino, entre los cuales, como esperamos demostrar en un artículo conjunto que estamos preparando, es preciso incluir el ejemplar de *Utopía* de fray Juan de Zumárraga²⁸. No puedo realizar aquí una minuciosa demostración paleográfica para demostrar esta afirmación, tarea de la que se encargará Andrés Íñigo, quien conoce muy bien la escritura de Vera Cruz. Para el lector interesado, remito de momento a un artículo reciente de José Luis Egío, dedicado a estudiar las anotaciones marginales que fray Alonso de la Vera Cruz realizó sobre un ejemplar de las *Quaestiones in quartum sententiarum praesertim circa sacramenta* de Adriano de Utrecht (París, 1518), que se conserva hoy en día en el Museo Regional Michoacano. En este trabajo Egío reproduce algunas imágenes de este ejemplar, cuyas anotaciones marginales coinciden con las del ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro que perteneció a fray Juan de Zumárraga (Egío, 2021: 353-355).

En cuanto a la distribución de las anotaciones y subrayados realizados por Vera Cruz en el ejemplar de *Utopía* que perteneció a fray Juan de Zumárraga, la mayoría de ellas se concentran en el libro II, aunque hay algunas interesantes en el libro I. La mayoría de estas anotaciones son breves, suelen estar acompañadas de fragmentos subrayados y señalan algún determinado aspecto de *Utopía* que llamó la atención del fraile agustino. En lo que atañe a las anotaciones en el libro I, de esta parte de la obra a Vera Cruz le interesó el debate que sostienen Tomás Moro y Rafael Hithlodeo sobre la conveniencia de que los filósofos aconsejen a los príncipes. Resulta interesante que una de las anotaciones marginales de Vera Cruz, en la que escribió *nota diligenter*, remita a un pasaje de *Utopía* parafraseado por Vasco de Quiroga en la *Información en Derecho*. Se trata de una intervención del *alter ego* ficcional de Tomás Moro, quien indica a Rafael Hithlodeo que los filósofos deben adaptar sus consejos en las cortes de los príncipes para hacerlos más agradables, pasaje que se cierra con esta frase, que cito por la traducción castellana de *Utopía* de Vasco de Quiroga: «Porque hacer que todas las cosas se hagan bien no es posible si no fuesen todos buenos, lo cual no espero que se haga hasta que primero pasen algunos años»

²⁸ El proyecto de investigación se titula *Producing normative knowledge in the margins. The handwritten annotations of Alonso de la Vera Cruz*, y se inscribe en el departamento de «Historical Regimes of Normativity», dirigido por el Prof. Dr. Thomas Duve. La página del proyecto puede consultarse mediante el siguiente enlace: <https://www.lhlt.mpg.de/2707797/02-silva-producing-normative-knowledge-in-the-margins>.





(Moro, 2021: 61). En la *Información en Derecho*, después de haber explicado el sistema de gobierno, basado en la *Utopía*, que Quiroga quería implantar en la Nueva España, Vasco añadió la siguiente frase, que parece una alusión directa al pasaje de *Utopía* subrayado por Vera Cruz: «resta también responder y añadir, a lo que algunos han dicho y podrían decir, que policía humana en tanta perfección no se podría conservar, si todos no fuesen buenos» (Quiroga, 1985: 205).

Los paralelismos entre la *Información en Derecho* y, sobre todo, entre las *Ordenanzas de Santa Fe de México* y las anotaciones de fray Alonso de la Vera Cruz son mucho mayores en las notas que Vera Cruz realizó en el libro II de *Utopía*. En esta parte de la obra, Vera Cruz anotó y subrayó varios pasajes en los que se describen las leyes y costumbres de los utopienses y que están recogidos también en las *Ordenanzas de Santa Fe de México* redactadas por Vasco de Quiroga entre 1540 y 1547. Vera Cruz anotó los pasajes en los que se indica cómo estaban compuestas las familias rústicas de *Utopía*; que en *Utopía* usaban bueyes y no caballos; que los utopienses escogían a sus magistrados mediante votación; que la agricultura es un oficio común que aprenden desde la niñez; que la jornada laboral dura seis horas; que el vestido empleado por los utopienses es sencillo, funcional y de un solo color; que cada ciudad tiene seis mil familias y que estas están compuestas por entre diez y dieciséis matrimonios; que el régimen político es patriarcal; que todo lo que producen los habitantes de *Utopía* es almacenado y distribuido de manera equitativa; que las comidas son comunitarias; que tienen casas públicas para curar a los enfermos; que los utopienses no pueden viajar sin permiso de sus superiores; que no se burlan de las personas por sus defectos físicos; que no andan procurando magistraturas; y que no recurren a los abogados para defenderse ante las causas judiciales que tratan, sino que cada cual se defiende a sí mismo. Debido al gran número de pasajes subrayados por Vera Cruz que también figuran en las *Ordenanzas de Santa Fe de México*, es posible que el fraile agustino ayudara a Vasco de Quiroga a redactar o sistematizar las *Ordenanzas*, más aún cuando la relación entre Vera Cruz y Quiroga fue muy buena durante la década de 1540, momento en el que Vasco debió de redactarlas²⁹.

Con todo, el apartado de *Utopía* que más llamó la atención de fray Alonso de la Vera Cruz, a juzgar por la cantidad de anotaciones que presenta, es el epígrafe dedicado a la religión de los utopienses. Entre los diversos aspectos que Vera Cruz anotó y subrayó, el fraile agustino señaló que en *Utopía* existía el divorcio y que los utopienses jamás empleaban la fuerza ni las amenazas para convencer a las demás naciones de que su religión era la mejor. Estos dos temas –la coerción para la fe y el divorcio– los abordó Vera Cruz respectivamente en dos obras que escribió en la década de 1550: la *Relectio de dominio infidelium* (c. 1553) y el *Speculum conjugiorum* (1556). Ya, por último, quiero mencionar aquellos pasajes de *Utopía* en los que Vera Cruz no realizó ni una sola anotación ni subrayado, porque ello probablemente indique que no le resultaron de interés. En el libro I apenas hay notas hasta llegar al

²⁹ Años más tarde, ya en la década de 1550, su relación se torcería, llegando hasta el abierto enfrentamiento. Sobre este asunto, Carrillo Cázares (2003) y Cerdá Farías (2022).

diálogo sobre la conveniencia de que los filósofos participen en política y en el libro II Vera Cruz no realizó ni una sola nota en el epígrafe dedicado a la guerra, que lleva por título *De re militari*, y tampoco hay anotaciones en un largo fragmento, dedicado a describir la filosofía moral, de corte epicureísta, que observan los utopienses.

5. CONCLUSIONES

A la vista de lo dicho en las páginas anteriores, podemos afirmar que la difusión de *Utopía* fue desigual en la España peninsular y en los territorios americanos de la Corona española. En la península, la obra de Tomás Moro no parece haber despertado un gran interés, al menos si nos atenemos a los datos disponibles a día de hoy. En cambio, en el Nuevo Mundo *Utopía* tuvo un éxito más que considerable, donde la obra fue leída, traducida y anotada. Incluso el *Somnium* de Juan Maldonado, a pesar de que su autor jamás viajara a América, presenta también un estrecho vínculo con el Nuevo Mundo, dado que Maldonado situó en algún lugar indeterminado de América la sociedad utópica que imaginó en este opúsculo. La vinculación que se produjo en España entre *Utopía* y América supone un interesante viaje de ida y vuelta, ya que Moro se basó en las *Quattuor navigationes* de Américo Vesputio para escribir su obra.

Es probable que la recepción de *Utopía* en los dominios americanos de la monarquía española fuera verdaderamente temprana porque el *Memorial* escrito por un anónimo fraile dominico en 1517 presenta concomitancias muy relevantes con la obra de Tomás Moro. En el estado actual de la investigación, no creo que pueda determinarse de manera segura si Bartolomé de las Casas participó o no en la elaboración de este *Memorial*. Sea como fuere, el *Memorial* de 1517 parece indicar que, tan solo un año después de la aparición de la *princeps* de *Utopía*, en la comunidad dominica de las Antillas ya se conocía la obra de Tomás Moro y que a un anónimo fraile dominico, cuya identidad todavía debe ser esclarecida, se le ocurrió la idea de aprovechar algunos aspectos de *Utopía* para pergeñar un plan de colonización que consistía en la fundación de comunidades de indígenas y españoles, sustentadas en la agricultura y cuya estructura social pivotaba sobre la figura del *paterfamilias*.

El experimento social propuesto en el anónimo *Memorial* de 1517 se materializaría dos décadas más tarde, en el México colonial, en los pueblos-hospitales de Santa Fe, que Vasco de Quiroga fundó en México y Michoacán, en 1532 y 1533, respectivamente. Quiroga fue un muy buen conocedor de la *Utopía*, obra que, según Vasco, Tomás Moro había escrito de manera providencial para mostrar el mejor sistema político para el Nuevo Mundo. Vasco tradujo *Utopía* al castellano y en la *Información en Derecho* (1535) defendió con ardor que la obra podía y debía llevarse a la práctica en la Nueva España, como muestran las *Ordenanzas de Santa Fe de México*, que Quiroga redactó en la década de 1540, siendo ya obispo de Michoacán.

Otra muestra importante de la intensa circulación que tuvo *Utopía* en el México colonial la encontramos en el ejemplar de *Utopía*, en la edición de Basilea, noviembre de 1518, que perteneció a fray Juan de Zumárraga y que está profusamente anotado y subrayado. Como hemos defendido aquí, con toda probabilidad las



anotaciones no fueron realizadas por Zumárraga, como se había creído hasta ahora, sino por fray Alonso de la Vera Cruz, circunstancia que amplía aún más el círculo de personas que leyeron y comentaron la obra en la Nueva España. A tenor del cariz de algunas de las notas, en las que se subrayan diversas leyes y costumbres de los utopienses, es posible que Vera Cruz ayudara a Quiroga a redactar las *Ordenanzas de Santa Fe de México* o bien que participara de algún modo en el proyecto de Vasco.

Todos estos ejemplos, en suma, ilustran bien la estrecha relación que existió en la España del siglo XVI entre *Utopía* y el Nuevo Mundo, donde la obra de Tomás Moro se interpretó de modo muy distinto que en el Viejo Mundo. En la Europa del siglo XVI, *Utopía* se leyó como una crítica mordaz de la sociedad de la época o bien como un ingenioso juego de la imaginación, destinado a una selecta élite de humanistas, de la que formaban parte Erasmo de Rotterdam, Peter Giles, Guillermo Bude y Juan Luis Vives. Nadie en su sano juicio habría pensado que pudiera llevarse a la práctica el sistema político que allí se describía, en el que no existía la propiedad privada y todos los bienes eran comunes. Como dice el Tomás Moro ficcional en el libro I, un sistema de gobierno así solo podría funcionar si todos los hombres fueran buenos. En el Nuevo Mundo, en cambio, esta premisa no suponía ningún impedimento, puesto que, a ojos de Vasco de Quiroga, los indígenas de la Nueva España eran seres salidos de la Edad de Oro, que carecían de los defectos de los habitantes de Europa, degradados hasta la Edad de Hierro. Ello explica que en la Nueva España *Utopía* dejara de ser un libro de ficción política para transformarse en unas ordenanzas de buen gobierno.

RECIBIDO: 22-05-2023; ACEPTADO: 14-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASENSIO, E. y ALCINA ROVIRA, J.F. (1980): *La 'Paraenesis ad litteras'. Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, introd. E. Asensio, trad. J.F. Alcina Rovira, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- AVILÉS, M. (1981): *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Editora Nacional, Madrid.
- AVILÉS, M. (1982): «Utopías españolas en la Edad Moderna», *Crónica Nova*, 13: 27-52.
- BASALENQUE, Diego de (1673): *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Mechoacán, del orden de N.P.S Agustín*, Viuda de Bernardo Calderón, México.
- BATAILLON, M. (1976): *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, trad. J. Coderch y J.A. Martínez Schrem, Península, Barcelona.
- BAPTISTE, V.N. (1990): *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia. Connections and similarities, a translation and study*, Labyrinthos, California.
- BURGUILLO LÓPEZ, J. (2013): «Relación y contexto de las primeras biografías de Tomás Moro», *Nueva Revista de Historia, Cultura y Arte*, 146: 73-83.
- CARRILLO CÁZARES, A. (2003): *Vasco de Quiroga: la pasión por el derecho. El pleito con la orden de San Agustín (1558-1562)*, vols. 1 y 2, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- CAVE, T. (ed.) (2008): *Thomas More's 'Utopia' in Early Modern Europe: paratexts and contexts*, Manchester University Press, Manchester-Nueva York.
- CERDÁ FARIAS, I. (2022): «Emociones y pasiones en la fundación del monasterio agustino de Tlazamalca, Michoacán, en el siglo XVI», Campos, J. (ed.), *Mover el alma: Las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)*, vol. 1, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, San Lorenzo de El Escorial: 423-442.
- DEALY, R. (1975): *Vasco de Quiroga's thought on war: its erasmian and Utopian roots* (tesis doctoral), Indiana University, Indiana.
- DE LAS CASAS, B. (1995): *Obras completas*, vol. 13. *Cartas y Memoriales*, Castañeda P., de Rueda, C., Godínez, C. y de La Corte, I. (eds.), Alianza Editorial, Madrid.
- EGÍO, J.L. (2020): «Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of the Discoveries and Reformation», Duve, T. y Danwerth, O. (eds.), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Brill, Leiden-Boston: 243-281.
- EGÍO, J.L. (2021): «Producing normative knowledge between Salamanca and Michoacán. Alonso de la Vera Cruz and the bumpy road of marriage», Duve, T., Egío, J.L. y Birr, C. (eds.), *The School of Salamanca: A case of global knowledge production*, Brill, Leiden-Boston: 335-398.
- ESCOBAR, M. (1970): *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos heremitas de N.P. San Agustín de la provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*, ed. Fr. N.P. Navarrete, Balsal Editores, Morelia.
- ESCOBAR OLMEDO, A.M. (2016): *Don Vasco, el Oidor. Juicio de residencia que Francisco de Loaysa hizo a los oidores Vasco de Quiroga, Juan de Salmerón, Francisco de Ceynos y Alonso Maldonado; México, año de 1536*, Ediciones de la Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial de Ávila, Ávila.
- FERNÁNDEZ DELGADO, M.A. (2005): «Erasmo y Tomás Moro en el Nuevo Mundo: algunas notas para el estudio de su presencia en América Latina», *Moreana*, vol. 42, núm. 164: 119-155.



- GARCÍA GARCÍA, L. (2021): «From *Lives* to *Discurso* in the biographies of Thomas More: Roper, Harpsfield and Herrera», *Sederi*, 31: 7-30.
- GARCÍA ICAZBALCETA, J. (1947): *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, tomo 1, Editorial Porrúa, México.
- GARCÍA PINILLA, I. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», Nakládalová, I. (ed.), *Religion in Utopia. From More to the Enlightenment*, Academia Verlag, Sankt Augustin: 41-70.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M. (1984): *Bartolomé de las Casas II. Capellán de S.M. Carlos I, poblador de Cumaná (1517-1523)*, CSIC, Madrid.
- GREENLEAF, R. (1992): *Zumárraga y la inquisición mexicana 1536-1543*, trad. V. Villela, Fondo de Cultura Económica, México.
- GRIJALVA, J. de (1624): *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Imprenta de Juan Ruiz, México.
- GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, J.L. (2000): «La biblioteca de Honorato Juan (1507-1566), maestro de príncipes y obispo de Osma», *Pliegos de bibliofilia*, 9: 3-23.
- JÁUREGUI C. y SOLODKOW D. (2019): «Biopolitics and the farming (of) life in Bartolomé de las Casas», Orique, D.T. y Roldán-Figueroa, R. (eds.), *Bartolomé de las Casas, O.P.: History, Philosophy, and Theology in the Age of European Expansion*, Brill, Leiden-Boston: 127-166.
- JONES, R.O. (1950): «Some notes on More's *Utopia* in Spain», *The Modern Language Review*, vol. 45, núm. 4: 478-482.
- LAWRANCE, J. (2019): «Las utopías en la obra de Cervantes», Strosetzki, C. (ed.), *Miguel de Cervantes y el humanismo europeo*, De Gruyter, Berlin-Boston: 40-73.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): «*Tres Thomae*: Tomás Moro según Alonso de Villegas, Pedro de Ribadeneyra y Fernando de Herrera», *Hispania Sacra*, vol. 73, núm. 147: 163-173.
- LÓPEZ ESTRADA, F. (1980): *Tomás Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII*, Universidad Complutense, Madrid.
- MANUEL F. y MANUEL M. (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, trad. B. Moreno Carrillo, Taurus, Madrid.
- MARAVALL, J.A. (1982): *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, F. (1986): «Humanismo, erasmismo y utopía cristiana en el nacimiento de América», *Salmanticensis*, 33: 55-80.
- MARTÍNEZ, C. (2019): *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum*, Mino y Dávila, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ BARACS, R. (2005): *Convivencia y Utopía: el gobierno indio y español de la 'ciudad de Mechuacan', 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MORO, T. (1965): *Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, *Utopia*, Surtz E. y Hexter J.H., (ed.), Yale University Press, New Haven-Londres.
- MORO, T. (2021): *El buen estado de la república de Utopía*, trad. V. de Quiroga (ed.) y V. Lillo Castañ, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Clásicos Políticos, Madrid.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, I. (1981): *Inventario documentado de los escritos de fray Bartolomé de las Casas*, Centro de Estudios de los Dominicanos del Caribe, Puerto Rico.



- PRO, J., BRENIŠINOVÁ M. y ANSOÁTEGUI E. (eds.) (2019): *América y la utopía entre espacio y tiempo*, Iberoamericana Vervuert, Madrid-Fránkfort del Meno.
- QUIROGA, V. de (1985): *Información en Derecho*, ed. C. Herrejón Peredo; Cien de México, México.
- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de “utopía” y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y de principios del siglo XVII», 21, *E-Spania*: 1-16. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24395>.
- RUIZ MEDRANO, E. (2012): *Reshaping New Spain: government and private interests in the colonial bureaucracy, 1531-1550*, trad. J. Constantino y P. Marmasse, University of Colorado, Boulder.
- SERRANO Y SANZ, M. (1918): *Orígenes de la dominación española en América*, Bailly Bailliere, Madrid.
- SURTZ, E. (1953): «St. Thomas More and his Utopian embassy of 1515», *The Catholic Historical Review*, Vol. 39, Núm 3.: 272-297.
- TEGLIA, V (2022): «The 1516 project of the colonization of the Indies: the simulacrum of a Utopia», Orique, D.T. y Roldán-Figueroa, R. (eds.), *The transatlantic Las Casas. Historical trajectories, indigenous cultures, scholastic thought and reception in history*, Brill, Leiden-Boston: 385-402.
- VIEIRA, F. (2010): «The concept of Utopia», Claeys, G. (ed.), *The Cambridge companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge: 3-27.
- VV. AA. (1996): *La Fortuna dell'Utopia di Thomas More nel dibattito europeo del '500*, Olschki editore, Florencia.
- WARREN, J.B. (1999): *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, Fimax Publicistas, Morelia.
- ZAVALA, S. (1984): «El parecer colectivo de 1532 sobre la perpetuidad y población de la Nueva España», *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. xxxiii, núm. 4: 509-514.
- ZAVALA, S. (1987): *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, 2.ª ed., Editorial Porrúa, México.



EL MUNDO IBÉRICO COMO CONTEXTO DE LA UTOPIA: ITINERARIOS, TOPONIMIA Y TÓPICOS IMPORTADOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII*

Carolina Martínez**

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (Lich), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)–Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

RESUMEN

El artículo indaga en torno a la influencia del mundo ibérico en el género utópico tal como se desarrolló en Francia y las Provincias Unidas en el siglo XVII. Si la incidencia de *Utopía* en la España de la primera modernidad ha sido estudiada con frecuencia, menos atención se ha prestado a la influencia del mundo ibérico en los relatos de viaje imaginarios escritos y publicados en el contexto de la expansión transoceánica europea de los siglos XVI y XVII. Frente a ello, este texto examina la presencia de imágenes textuales de la monarquía católica y sus dominios ultramarinos en los relatos utópicos franceses publicados en el período señalado. El artículo también explora las posibles causas de la invisibilización de la influencia ibérica en las utopías de Gabriel Foigny, Denis Veiras y otros autores por parte de la historiografía y los estudios literarios.

PALABRAS CLAVE: utopía, mundo ibérico, modernidad temprana, Tomás Moro, Gabriel Foigny, Denis Veiras, historia cultural.

THE IBERIAN WORLD AS A CONTEXT FOR UTOPIA: ITINERARIES, TOPONYMS
AND IMPORTED TOPICS IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES

ABSTRACT

The article examines the influence of the Iberian world on the development of the utopian genre in France and the United Provinces in the 17th century. While the impact of *Utopia* in early modern Spain has been frequently studied, less attention has been paid to the influence of the Iberian world on the imaginary travel accounts written and published in the context of European overseas expansion (16th-17th centuries). In view of this, the article examines the presence of textual images of the Catholic monarchy and its overseas domains in the French utopian accounts published in the aforementioned period. The article also explores the possible causes behind the invisibility of Iberian influence on the utopias of Gabriel Foigny, Denis Veiras and other authors in historiographical and literary studies.

KEYWORDS: Utopia, Iberian World, Early Modern Age, Thomas More, Gabriel Foigny, Denis Veiras, Cultural History.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.12>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 239-255; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por objetivo examinar qué imagen del mundo ibérico se configuró en los relatos utópicos escritos en lengua francesa publicados en el contexto de la expansión transoceánica europea de los siglos XVI y XVII. En este sentido, indaga en torno a las posibles influencias de la monarquía católica y sus dominios ultramarinos en un conjunto de relatos de viajes imaginarios publicados en la Europa de la primera modernidad. Mientras las formas en las que el género utópico se tradujo e incidió en la península ibérica y sus dominios constituyen un campo de estudio en sí mismo (Zavala, 1989; Étienvre, 1990; Redondo, 2015; Vieira, 2016; Lillo Castañ, 2021)¹, la influencia de la experiencia ibérica en ultramar sobre los relatos de viajes imaginarios del período ha sido explorada con menor frecuencia. En efecto, si bien los contextos de producción, circulación y recepción de los relatos utópicos publicados en lengua francesa han sido estudiados desde múltiples perspectivas y disciplinas², resta indagar aún en torno a los elementos del mundo ibérico que sus autores pudieron haber tomado para crear textos verosímiles.

A la vez, el presente texto invita a reflexionar en torno a la atención que los abordajes historiográficos y literarios del género han otorgado al contexto geopolítico en el que se gestaron las utopías temprano-modernas. Las múltiples claves de lectura que ofrece la noción de utopía han convertido al concepto y al género en un objeto de estudio privilegiado de la filosofía, la ciencia política y el campo literario. Frente a la escasa importancia que algunos de los trabajos provenientes de estas disciplinas han otorgado al contexto de producción de las obras que componen el género y, en particular, a la incidencia del mundo ibérico en ellas, el presente artículo propone que fue en razón de un contexto historiográfico mayor que la influencia de los imperios ibéricos no fue destacada como un aspecto relevante. Para ello, abrevia en las tesis esbozadas en *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana (s. XVI-XVIII)* (Martínez, 2019), obra que examina los contextos históricos, religiosos y geográficos

* Agradezco a Julia Roumier y Elvezio Canonica por la posibilidad de discutir los temas tratados en el artículo durante el coloquio internacional «La société idéale dans les récits utopiques espagnols (Moyen Âge-Siècle d'Or) entre fiction et réalité», organizado por la Université Bordeaux Montaigne en noviembre de 2022.

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5692-0995>. E-mail: carolina.martinez@unsam.edu.ar.

¹ Debe contarse como un aporte a ese campo de estudio el dossier «Utopías, sueños y quimeras (España, siglos XVI y XVII)–Utopies, rêves et chimères (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles)», dirigido por Ricardo García Cárcel y Araceli Guillaume-Alonso y publicado en el número 21 (2015) de *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*.

² Algunas de las contribuciones más relevantes en el campo de la política para el caso francés han sido las de Pierre-François Moreau (1986), Paul Ricoeur (1997), Miguel Abensour (2000) y Pierre Macherey (2011). En el campo de los estudios literarios se destacan los aportes de Alexandre Cioranescu (1972), Louis Marin (1973), Lise Leibacher-Ouvrard (1989), Frank Lestringant (2000) y Jean-Michel Racault (2003).



cos de un corpus de utopías francesas desde las perspectivas de la historia cultural y sobre la cual se basan algunos de los postulados aquí planteados.

En vista de los temas señalados, el artículo se divide en tres partes. En la primera, que tiene como punto de partida la *Utopía* (1516) de Tomás Moro, se aborda la importancia de los «efectos de realidad» (Barthes, 1968) en las ficciones utópicas. En la segunda parte del texto, se invita a reflexionar en términos historiográficos sobre el género utópico y su vínculo con el mundo ibérico. En esta sección se ofrecen algunas hipótesis respecto de por qué las obras dedicadas a la producción de relatos utópicos han desestimado u omitido la influencia del mundo ibérico en la producción de relatos verosímiles. Por último, en la tercera parte del artículo se examinan las «marcas» del mundo ibérico (*i.e.*, los itinerarios, toponimia y tópicos vinculados con la monarquía católica y sus rivalidades con otras potencias marítimas europeas) en un conjunto de relatos utópicos seleccionados.

1. CONTEXTOS DE PRODUCCIÓN Y EFECTOS DE REALIDAD: LA UTOPIA ANCLADA EN LA HISTORIA

En el transcurso del siglo xvii, los relatos utópicos publicados en lengua francesa tanto en Francia como en las Provincias Unidas de los Países Bajos retomaron una serie de elementos presentes en el modelo inaugurado por Tomás Moro con la publicación de *Utopía*. Si en 1516 el futuro canciller de Inglaterra se había inspirado en las cartas de Américo Vespucio para narrar el viaje de Rafael Hitlodeo a la isla de Utopía, hacia mediados del siglo xvii los memoriales de Pedro Fernandes de Quirós en su búsqueda de la Tierra Austral incógnita (1609) o los *Comentarios reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega permearon la escritura de *La Terre Australe Connue* (1676) de Gabriel Foigny y la *Histoire des Sévarambes* (1677) de Denis Veiras. A la vez, tanto en los relatos utópicos de Foigny y Veiras como en la ficticia *Histoire du Grand et Admirable Royaume d'Antangil* (1616), publicada anónimamente en la ciudad francesa de Saumur, o en *Voyages et aventures de Jacques Massé*, escrita por Simon Tyssot de Patot y publicada con un falso pie de imprenta hacia 1710, los derroteros, embarcaciones, personajes y desventuras de los protagonistas presentaron elementos contextuales propios de la expansión sin precedentes iniciada por las coronas ibéricas en la segunda mitad del siglo xv.

Dado que el objetivo del presente artículo es examinar la presencia del mundo ibérico en los relatos utópicos del siglo xvii, conviene recordar, en primer lugar, que la verosimilitud es condición de la utopía. Tal como señalara Carlo Ginzburg en su minucioso estudio sobre las influencias del pensamiento clásico en la *Utopía* de Moro, con el objetivo de otorgarle a la obra un «efecto de realidad», el humanista inglés apeló tanto al suministro de evidencia documental que estableció como proveniente «directamente de la isla de Utopía» cuanto a una serie de referencias contextuales vinculadas con el proceso de expansión transoceánica iniciado por las coronas ibéricas (Ginzburg, 2000: 5). El opúsculo de Moro se volvió un relato verosímil en la medida en que un conjunto de *paratextos* tales como el mapa de Utopía, un poema y alfabeto utópicos y diversas cartas validando la existencia de la isla



fueron incluidos en las primeras cuatro ediciones de la obra, realizadas entre 1516 y 1518 (Ginzburg, 2000: 7).

La inclusión de dichos elementos reforzaba las «informaciones» provistas por el personaje de Rafael Hitlodeo e invitaba al lector a creer en la veracidad del relato, pues, tal como fue señalado por Gérard Genette y reforzado luego por Roger Chartier, el paratexto actúa sobre el lector orientando su comprensión de la obra (Genette, 1982: 10; 1997: 2; Chartier, 2016: 121-141). A la vez, la introducción de referencias a los viajes de exploración emprendidos por las coronas ibéricas y la consecuente ampliación del mundo conocido –de la que tanto Moro cuanto sus contemporáneos sabían, pues recibían constantemente novedades de ultramar– permitió vincular el relato a un «afuera» concreto.

La importancia de los «efectos de realidad» señalados por Ginzburg remite, sin duda, a las reflexiones de Louis Marin en torno a la utopía como género y como concepto³. Para el semiólogo francés, los indicios y señales presentes en el texto del humanista inglés tenían por función «anclar el relato en la historia» o «hacer de ese relato el fragmento desprendido de otro relato no dicho, exterior al libro» (Marin, 1973: 60)⁴. En el caso de *Utopía*, fueron las referencias a los viajes de Américo Vesputio⁵, al reinado de Enrique VIII y al comercio portugués en Oriente⁶, entre otras, las que permitieron a Moro inscribir con eficacia su obra en la Historia. Su protagonista, el navegante portugués Rafael Hitlodeo, es presentado como uno de los veinticuatro hombres que, habiendo participado en el cuarto y último viaje de Vesputio al Nuevo Mundo, habían permanecido en Cabo Frío (Moro, [1516] 2014: 29)⁷. Las reflexiones sobre los problemas del reino de Inglaterra, desarrolladas en el libro primero, y la forma en la que Moro narra el regreso de Hitlodeo de la isla de Utopía funcionan en el mismo sentido. El navegante portugués, dice Moro, «alcanzó Calcuta. Allí se encontró, convenientemente, con algunas naves portuguesas, y finalmente regresó a casa, superando todas las previsiones» (Moro, [1516] 2014: 30).

El vínculo de *Utopía* con el contexto histórico en el que la obra se publicó y circuló se evidencia en marcas concretas de la escritura (*i.e.*, nombres propios, topónimos, referencias a personajes realmente existentes), así como en referencias

³ La noción de «efecto de realidad» fue propuesta por Roland Barthes en 1968, pero fue Louis Marin quien desarrolló su relación con el género utópico.

⁴ Todas las traducciones del artículo son nuestras.

⁵ Es probable que poco antes de escribir su obra Moro accediera a alguna de las traducciones de los escritos del florentino, que circulaban en varias lenguas y formatos en los principales centros editoriales y comerciales de Europa. Según ha sugerido Frank Lestringant, otra de las lecturas de Moro pudo haber sido el *Itinerarium portugallensium*. Esta compilación, publicada en Milán en 1508, incluía relatos de los viajes de Ca' da Mosto, Vasco da Gama y Pedro Álvares Cabral, que también parecen haber inspirado al humanista inglés (Lestringant, 2006: 156).

⁶ Rafael Hitlodeo representa los avances en términos de expansión marítima de Portugal y, en especial, su descubrimiento de un acceso a las Indias Orientales por medio de la circunnavegación de África (Martínez, 2017: 140-141).

⁷ Sobre lo que Marin llama «la ideología del viaje» y el caso específico de Rafael Hitlodeo, véase la reciente traducción de un artículo clásico del teórico francés (Marin, 2023: 199).



implícitas a la teoría de las antípodas y de las zonas climáticas, a la expansión y reciente descubrimiento de islas, y a la constatación de que las dimensiones de la ecúmene o mundo habitado eran mayores que aquellas descritas por los antiguos. Entre otras transformaciones teórico-conceptuales del período, la topografía insular desarrollada entre los siglos xv y xvi permitió organizar un conocimiento aún fragmentario del mundo y habilitó, en consecuencia, la posibilidad de «pensar en islas» (Lestringant, 2002: 13-14).

Para presentar la isla de Utopía como realmente existente, Moro también insertó el relato en el contexto geopolítico y cultural en el que, en calidad de humanista y funcionario público, se encontraba inserto. En una de las cartas que acompañaron las primeras ediciones del *libellus aureus*, Pierre Gilles le recordaba al humanista Jerónimo Busleiden que «en nuestros días se descubren toda clase de tierras que los viejos geógrafos nunca mencionaron» (Moro, 2014 [1516]: 19). El paratexto (*i.e.*, la carta de Gilles a Busleiden), que hacía hincapié en el hiato que separaba el saber clásico de la experiencia reciente en ultramar, justificaba la aparición de una isla hasta entonces desconocida (Martínez, 2017: 146). A la vez, la reticencia dentro de determinados ámbitos académicos a incorporar conocimientos recientemente adquiridos (Broc, 1994: 148) también fue utilizada por Moro para generar dudas respecto del estatus ficticio o verdadero de Utopía.

A partir del «modelo» o paradigma propuesto por Moro en 1516, con la finalidad de presentarse como narraciones verosímiles, los relatos de viajes de tipo utópico publicados en el siglo siguiente también se escudaron detrás de las noticias fragmentarias de los viajeros a ultramar, de las teorías heredadas del saber clásico (y los debates modernos suscitados por ellas) y de un conjunto de informaciones provenientes de experiencias concretas de navegación (Marin, 1973: 65-66). En el transcurso del siglo xvi, la utopía abandonó su vínculo exclusivo con la Inglaterra Tudor para convertirse, *mutatis mutandis*, en una herramienta de reflexión sobre las transformaciones políticas, religiosas y culturales acaecidas en otros tiempos y espacios.

En las nuevas versiones del género, la expansión transoceánica iniciada por las coronas ibéricas y sus eventuales disputas con rivales ultramarinos tales como las Provincias Unidas e Inglaterra proveyeron el basamento histórico sobre el que se fundaron los textos. Si todo relato de viaje utópico es el producto de un contexto histórico particular, el desarrollo de los relatos imaginarios escritos en lengua francesa en el siglo xvii debe ser estudiado necesariamente en relación con los enfrentamientos marítimos mantenidos por las coronas ibéricas. En efecto, el examen atento de las referencias contextuales en estos relatos revela que reprodujeron los principales conflictos entre potencias ultramarinas, así como los anhelos de expansión y logros a nivel comercial de Francia, España, Portugal, Inglaterra y las Provincias Unidas. Pero ¿cómo definir a ese «mundo ibérico» cuya incidencia no han abordado ni los estudios literarios ni la historiografía sobre el género utópico en demasiada profundidad?



2. EL MUNDO IBÉRICO COMO CONTEXTO DE LA UTOPIA. OMISIONES LITERARIAS E HISTORIOGRÁFICAS

El término «mundo ibérico» refiere a la dimensión global adquirida por las coronas ibéricas desde comienzos del siglo XVI. A partir de un proceso (no libre de tensiones) de colonización, ocupación territorial y conquista de poblaciones y culturas diversas, grandes extensiones de Asia, América y África quedaron bajo la órbita de España y Portugal (Bouza; Cardim; Feros, 2020: 1; Marcocci, 2020, 283-299). A la vez, la noción de «mundo ibérico» ha coexistido con aquella de «imperio ibérico», utilizada para referir específicamente a las «estructuras evolutivas de grandes dimensiones, constituidas por entidades políticas, jurídicas, religiosas y sociales diversas, y por pueblos diferentes, en las cuales las circulaciones y los contactos de diversa naturaleza son intensos» (Gaudin, 2015: parr. 6). A los fines del presente artículo, importa aquí que la conexión de las distintas partes del orbe por intermedio de la monarquía católica se encuentra en los orígenes de dos procesos concomitantes: la primera mundialización y lo que el historiador francés Serge Gruzinski ha denominado «otra modernidad». En *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, Gruzinski advierte que, hasta hace poco tiempo, la importancia de la monarquía católica en el advenimiento de una modernidad planetaria había sido relegada por una historiografía centrada en los cambios atravesados en Europa del norte (2010: 92-94).

Gruzinski no fue el único en reconocer el papel del mundo ibérico y criticar la poca atención que los estudiosos de la primera modernidad le habían otorgado. A comienzos del siglo XXI, historiadores tales como Juan Pimentel (2001), Jorge Cañizares-Esguerra (2004) y Mauricio Nieto Olarte (2009) alertaron sobre la escasa importancia que la historia de la ciencia y el «progreso» humano habían dado a la ciencia ibérica. La invisibilización de los aportes del mundo ibérico en el desarrollo de la ciencia (pero también en otros ámbitos culturales) por parte de la historiografía anglosajona fue criticada como una continuación de la llamada Leyenda Negra (Marroquín-Arredondo, Bauer, 2019). La crítica al «gran relato» se tradujo en una renovación historiográfica visible, principalmente, en las investigaciones vinculadas con la historia de la ciencia y de la cartografía, que en las últimas dos décadas revolucionaron sus enfoques y objetos de estudio (Portuondo, 2017).

En lo que atañe a las utopías temprano-modernas, al igual que en las áreas mencionadas, en los trabajos publicados hasta comienzos del siglo XXI se advierte la ausencia del mundo ibérico como posible influencia del género. En su estudio de las utopías publicadas durante el reinado de Luis XIV, por ejemplo, Myriam Yardeni (1980) analiza exclusivamente el impacto de la persecución religiosa y el contexto político-cultural de Francia en la producción de relatos utópicos contra el poder absoluto del monarca. Por su parte, en *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Lise Leibacher-Ouvrard reconoce la importancia del contexto de producción de las obras y, en especial, de los relatos de viajes reales en la creación de ficciones utópicas (1989: 171). Sin embargo, solo hace una sucinta referencia a «las rivalidades de las grandes potencias europeas» cuando explica el regreso a Europa de Jacques Massé, protagonista de uno de los relatos utópicos que analiza:



Cuando Massé concluye que el navío que lo salva de las tierras australes se dirigía a ellas por «orden secreta, o del Rey o de alguna compañía», es tanto por el gusto de la intriga que por el placer del detalle verídico dado que ciertos príncipes exigían el silencio a sus marineros bajo pena de muerte. Estas alusiones seducían a un público tan amplio como variado, ávido de revelaciones sobre los cursos marítimos que las rivalidades de las grandes potencias europeas volvían importantes (1989: 172).

A la vez, si bien autores como Raymond Trousson ([1975] 1999: 84-85) centraron su atención en el papel de la Tierra Austral Incógnita como espacio marginal donde ubicar la utopía, no indagaron el vínculo entre aquel espacio y las ambiciones coloniales de las potencias europeas ni la influencia del mundo ibérico.

Un primer cambio sobrevino a comienzos del siglo xx, cuando los estudiosos de la producción de relatos utópicos temprano-modernos tuvieron en cuenta la convergencia entre viajes imaginarios y relaciones auténticas (Racault, 2003: 125) y se dedicaron especialmente a reponer sus contextos culturales de producción. Si bien no abordaron específicamente el vínculo entre el género utópico y la competencia ultramarina, los trabajos de Frank Lestringant (2006) y Jean-Michel Racault (2003) vincularon la dimensión espacial de las utopías publicadas en lengua francesa con las ambiciones coloniales del reino de Francia en la temprana modernidad (Racault, 2003: 371-388). El reconocimiento del mundo ibérico como contexto de la utopía, sin embargo, siguió siendo poco estudiado. En efecto, algunas producciones recientes en esta línea han sido la introducción a la traducción al portugués de *Utopía*, realizada en 2006 por José Vieira de Pina Martins (Vieira, 2016: 548, 556)⁸, los trabajos de John Christian Laursen y Kevin D. Pham (2017) sobre la influencia del Inca Garcilaso en la *Histoire des Sévarambes* (1677) o la publicación de *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana (ss. XVI-XVIII)* (Martínez, 2019), que, si bien no tiene como principal interés analizar el impacto del mundo ibérico en la creación de un «*hors-texte*» del relato utópico, sí se detiene en la competencia transoceánica de las potencias marítimas europeas como trasfondo de los viajes imaginarios narrados.

Podría decirse, entonces, que la influencia del mundo ibérico en las utopías francesas del siglo xvii ha sido poco estudiada y, en el caso de haberlo sido, no fue necesariamente a partir de las categorías de mundo o imperio ibérico, sino de otras más amplias, tales como la de «competencia ultramarina» o, como señalara Leibacher-Ouvrard, la «rivalidad de las grandes potencias europeas» (1989: 172). En efecto, la renovación advertida en otros campos del saber respecto de la importancia de la ciencia ibérica o de la monarquía católica en la primera modernidad no pareciera haber alterado en demasía el análisis del género, que continúa enfocán-

⁸ En su análisis del impacto de la *Utopía* de Moro en Portugal y de la influencia de esta potencia marítima en la obra de Moro, Vieiras también destaca el trabajo de Luís de Matos (1966) sobre la influencia de la expansión portuguesa en la escritura de *Utopía*.



dose en su dimensión literaria o en los vínculos del relato utópico analizado con otros de su misma naturaleza⁹.

Frente a la necesidad de continuar indagando en torno a la influencia del mundo ibérico en la producción de relatos utópicos en la primera modernidad, en la tercera y última sección del artículo, la propuesta es examinar su presencia en los «efectos de realidad» de un conjunto de utopías seleccionadas. El análisis sucinto de los itinerarios, topónimos y tópicos de una serie de relatos utópicos producidos en el siglo xvii pareciera demostrar que el mundo ibérico continuó proporcionando los elementos contextuales necesarios para hacer de estos relatos textos verosímiles.

3. LAS MARCAS EN EL TEXTO: ITINERARIOS, TOPONIMIA Y TÓPICOS IMPORTADOS

La incidencia de los imperios ibéricos en el género utópico de la primera modernidad puede observarse en tres grandes campos o canteras: a) los itinerarios presentados en los textos; b) la toponimia mencionada a lo largo de los viajes; y c) los debates o tópicos de los cuales se hicieron eco las utopías. Si en 1516 Moro había atribuido el «descubrimiento» de la isla de Utopía a la expansión ibérica, los relatos utópicos publicados en lengua francesa en el siglo xvii evidencian la intervención de nuevos actores en la carrera ultramarina. La experiencia planetaria inaugurada por las coronas ibéricas tanto como los intereses de las potencias marítimas en expansión y sus múltiples intentos por reemplazarlas comercial y geopolíticamente se ven reflejados en un conjunto de referencias que pretenden otorgarles verosimilitud a las obras. Primero, en los itinerarios de viaje de sus protagonistas; segundo, en las escalas realizadas hasta llegar a la sociedad ideal descrita; tercero, en la procedencia de los navíos en los cuales los personajes principales naufragan, son rescatados o raptados; cuarto, en los conflictos bélicos en los que mueren; y, finalmente, en las situaciones en las que estos se ven envueltos en su camino hacia y desde las sociedades utópicas. En estas obras, la situación de Francia en relación con el provecho obtenido por otras potencias ultramarinas suele «traducirse» en el itinerario de los protagonistas —con frecuencia franceses—, quienes suelen llegar a tierras desconocidas en los navíos de otras potencias coloniales (Foigny, 1676: 21). A la vez, en la mayoría de los casos, los habitantes de las sociedades imaginarias descritas han tenido algún encuentro previo con portugueses, españoles y holandeses (Martínez, 2019: 216, 256). En el relato de Foigny, seis meses antes del arribo del protagonista a la Tierra Austral, los australianos habían derrotado una flota de siete navíos portugueses y franceses, y colgado a veintiocho de sus marineros de sus mástiles. «Distinguí fácilmente que eran una o más bien dos flotas juntas de franceses y por-

⁹ Véase, por ejemplo, la reciente publicación de Corin Braga sobre la morfología del género (2018).



tugueses», dice Sadeur al observar las insignias de los barcos abandonados en las costas de *Terra Australis* (1676: 221).

3.1. ITINERARIOS

Si el pasaje hacia y desde tierras desconocidas fuera analizado en relación con la competencia ultramarina y la expansión geográfica de los siglos XVI y XVII, las escalas intermedias entre Europa y el no-lugar descrito podrían entenderse como el pasaje obligado que toda nación europea con ambiciones comerciales y políticas en ultramar debía hacer para llegar a territorios libres de reclamación por parte de sus rivales. En efecto, las descripciones del trayecto hacia las sociedades utópicas del siglo XVII evidencian el complejo entramado de rutas comerciales, actas de posesión e informes de navegación vigentes en la época, así como el hecho de que fueron los españoles, portugueses y holandeses quienes dominaron el arte de la navegación (Martínez, 2019: 149).

A la vez, todos los puntos de recalada descritos en los relatos de Foigny, Veiras y Tyssot de Patot, así como también del anónimo autor de la *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, se encuentran bajo el dominio de potencias rivales de Francia. La información de que el ficticio reino de Antangil está «situado al sur de la gran Java» (I.D.M.G.T., 1616: 1), por ejemplo, es proporcionada por el embajador del reino durante una estancia en la ciudad de Bantam (en la actual Java), que a comienzos del siglo XVII fue un puerto clave para el comercio holandés e inglés en Oriente (I.D.M.G.T., 1616: dedicatoria, s/p). Estos espacios de transición hacia la *u-topía* deben ser considerados *lugares-otros* cuyo acceso está vedado a potencias marítimas rivales y son, por lo tanto, *no-lugares* potenciales.

En el caso de *La Terre Australe Connue* (1676), su protagonista, Jacques Sadeur, nace en ultramar cuando sus padres, franceses, regresaban de América. Varios años después, tras una serie de infortunios en Portugal, Sadeur es secuestrado por «una flota portuguesa compuesta por cuatro barcos mercantes, que iban a las Indias Orientales...» (Foigny, 1676: 21). Después de una breve estadía en el Congo, el paso por el cabo de Buena Esperanza y la isla de Madagascar (1676: 37), tras una nueva serie de sucesos, Sadeur llega a la Tierra Austral incógnita (1676: 51). Es en aquella quinta parte del mundo, desconocida por antiguos y modernos pero teóricamente existente, que encuentra la sociedad ideal que describe.

Por su contenido y organización, la *Histoire de Sévarambes* (1677) de Denis Veiras se asemeja al conjunto de utopías sobre viajes australes, del que la novela de Foigny es otro ejemplo. En el relato de Veiras, el capitán Siden parte hacia Batavia desde el puerto de Texel, en las Provincias Unidas. Durante su trayecto, se aprovisiona en Canarias y las islas de Cabo Verde (Veiras, 1702: 25; Martínez, 2019: 221). A raíz de un naufragio varios grados más hacia el sur, descubre a los *sevarambios*, un pueblo en una isla (o continente) desconocida que en todo supera a los reinos de Europa (Veiras, 1702: 320). Además de su propia lengua, los *sevarambios* hablan francés, español y holandés, entre otros idiomas que han aprendido a través del envío de emisarios especiales a distintas regiones del mundo: «Vi la corte del gran



Mogol, de allí fui a Batavia y a las otras colonias holandesas, donde permanecí bastante tiempo para aprender la lengua», señala un *sevarambio* en un diálogo con el protagonista (Veiras, 1702: 166). La elección del español y el holandés como ejemplo de las lenguas habladas por los *sevarambios* (Veiras, 1702: 102) da cuenta, una vez más, de la influencia del mundo ibérico.

El itinerario de Jacques Massé, protagonista de la novela de Simon Tyssot de Patot, se asemeja al de sus predecesores. Sus desventuras comienzan con un naufragio en las costas de la península ibérica (1710: 22). Desde Lisboa, parte en «un navío portugués que debía ir a las Indias Orientales, en compañía de tres otros navíos» (1710: 54). A raíz de una fuerte tormenta que desvía la embarcación de su rumbo hacia la isla de Santa Helena, Massé llega a las costas de la desconocida Tierra Austral (1710: 63). Tras permanecer allí por dieciocho años, una serie de infortunios lo obliga a abandonar la sociedad ideal que ha descubierto y regresar a Europa. Tanto Massé como algunos de los sobrevivientes del naufragio son rescatados por un navío español que se dirige a Goa (Tyssot de Patot, 1710: 399-400). Tras una nueva serie de desventuras, Massé termina sus días en Inglaterra (Tyssot de Patot, 1710: 481; Martínez, 2019: 94).

Aunque somero, el análisis de los itinerarios de los protagonistas hacia y desde las sociedades ideales que describen revela cómo, al tiempo que las utopías son el reverso de las sociedades de origen de sus autores, también evidencian las complejas relaciones establecidas entre las potencias marítimas europeas y las cuatro partes del mundo. En todos estos itinerarios, son indiscutidos el protagonismo de la península ibérica y de las Provincias Unidas como puntos de partida de los viajes imaginarios, la preponderancia de las embarcaciones y rutas comerciales portuguesas y españolas (*i.e.*, la isla de Santa Helena como punto de recalada, el cruce por el cabo de Buena Esperanza, el trayecto de Goa a Lisboa, etc.) y la primacía de las disputas entre holandeses y portugueses en las islas Molucas.

3.2. TOPONIMIA

La presencia de topónimos del mundo ibérico en las utopías escritas en lengua francesa refleja no solo la influencia de las informaciones de ultramar en los «efectos de realidad» de estos relatos, sino la rapidez con la que circulaban dichas novedades. Las traducciones, impresiones (o reimpressiones) de relaciones en formatos menores o abreviados, así como la edición de grandes compilaciones, pusieron a disposición de un público lector cada vez mayor las noticias recabadas en distintas regiones del mundo. Esto posibilitó que acontecimientos propios del mundo ibérico llegaran a lectores europeos en diversos formatos (ej., gacetillas, cartas impresas, relaciones, compilaciones, cosmografías, etc.) y, en ocasiones, tamizados por los criterios de humanistas y cosmógrafos tales como Giovanni Battista Ramusio o Melchisedek Thevenot, pero también de editores e impresores tales como Teodoro de Bry y sus herederos, Christophe Plantin o Levinus Hulsius.

La *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil* (1616) resulta un claro ejemplo de la apropiación de información novedosa y de la transposición de un género



a otro que podían dar origen a un relato de viaje imaginario. Según ha señalado Frank Lestringant, por transcurrir al sur de Java la Grande, la historia del reino de Antangil no solo fue el primer relato utópico publicado en lengua francesa, sino el primero en ubicar la comunidad ideal descrita en tierras australes (Lestringant, 2000; Martínez, 2019: 80). Tal como fue indicado en el apartado precedente, la información sobre aquel reino ficticio «desconocido hasta ahora por los historiadores y cosmógrafos pero, sin embargo, muy famoso en las regiones de China, Trapobana y Java» (I.D.M.G.T., 1616: 1) se devela en una entrevista mantenida entre su embajador y el protagonista del relato, quien dice haber arribado a la ciudad de Bantam tras embarcarse en la flota del almirante holandés Jacob Corneliszoon van Neck. El encuentro es organizado gracias a la intermediación de un mercader italiano de nombre Francisco Renuchio, que también se encuentra en la ciudad (I.D.M.G.T., 1616: dedicatoria, s/p; Martínez, 2019: 81).

Según se menciona al comienzo del capítulo II de este relato utópico, tras la unificación del territorio bajo un único soberano, el reino fue nombrado Antangil, que significa «gracia celeste» (1616: 19). No obstante, también se trata del topónimo que los portugueses habían dado a un golfo en la costa de Madagascar (Martínez, 2015: 6). Tal como señalara Nicolaas Van Wijngaarden, la obra fue publicada «poco después del descubrimiento de Antonio Gil, explorador portugués, de la bahía que lleva todavía su nombre y que se encuentra mencionada en la descripción del viaje de Bontekoe» (1932: 13; Martínez, 2019: 81). Ahora bien, si se toma en cuenta que la publicación del relato de Willem Bontekoe fue posterior a 1616, es probable que la fuente de información utilizada por el anónimo autor del relato haya sido el *Itinerario* del holandés Jan Huygen van Linschoten, que incluyó un mapa de la costa oriental de África en donde aparecía el topónimo Antangil en la costa noreste de la isla de Madagascar¹⁰.

Respecto de la presencia de nombres de lugares propios del mundo ibérico en los otros relatos analizados, resta señalar que la inclusión de topónimos directamente vinculados con las navegaciones portuguesas y holandesas a la Especiería remitió a una nueva etapa en la expansión transoceánica. En lugar de los topónimos utilizados por Moro (*i.e.*, América, Ceilán, Calcuta y Portugal) a comienzos del siglo XVI, las utopías del siglo XVII dieron cuenta de un repertorio de lugares disputados a las coronas ibéricas por parte de las recientemente independizadas Provincias Unidas, cuya presencia en las rutas comerciales a Oriente y en las proximidades de las islas Molucas fue en ascenso en este período. Goa, Bantam, las islas de Madagascar y Santa Helena, y *Terra Australis* son solo algunos ejemplos.

Por último, además de los nombres de lugares, la forma de identificar a los pobladores de las sociedades utópicas también refleja las apropiaciones y usos dados por los utopistas a las noticias transoceánicas de españoles y portugueses. El término «australianos», utilizado por Gabriel Foigny para describir a los habitantes de

¹⁰ Se trata del mapa titulado *Delineatio Orarum maritimarum*, grabado por Arnold Floris y Hendrik Floris van Langren en Ámsterdam en 1596 e incluido en la obra junto con otros cuatro.



la Tierra Austral, tiene sus orígenes en la fundación de Australia del Espíritu Santo. En 1606, en homenaje al rey de España Felipe III (y, en consecuencia, a la casa de Austria), el navegante portugués Pedro Fernandes de Quirós, creyendo haber llegado a *Terra Australis*, otorgó este nombre a la mayor isla del actual archipiélago de Vanuatu (Pimentel, 2003: 83).

3.3. TÓPICOS IMPORTADOS

Respecto de la inclusión de discusiones y tópicos originados en el marco de la experiencia ibérica en ultramar, debe resaltarse la influencia de las descripciones que los cronistas portugueses y españoles hicieron de las sociedades americanas (*i.e.*, del gobierno de los Incas, de las poblaciones tupi-guaraníes, etc.). A mediados del siglo XVII, la referencia a otras culturas para tomar distancia de las propias costumbres no era una novedad. Sabemos del impacto que las descripciones de los indígenas tupinambá dadas por el fraile capuchino André Thevet y el pastor hugonote Jean de Léry, en 1575 y 1578 respectivamente, tuvieron en el célebre ensayo «Sobre los caníbales» de Michel de Montaigne ([1580] 2008) (Ginzburg, 2010: 73-108).

La comparación y relativización de prácticas y creencias propias en relación con aquellas halladas en el contexto de la expansión transoceánica europea también fue un ejercicio de reflexión practicado por Moro ([1516] 2014: 32). En la misma línea, Denis Veiras se inspiró en los *Comentarios reales que tratan del origen de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega para caracterizar el culto al sol y otras prácticas religiosas mantenidas por el utópico pueblo de los *sevarambios* en algún momento de su historia¹¹. Así como otras fuentes relativas al Nuevo Mundo, los *Comentarios* fueron traducidos y reeditados varias veces a partir de su *editio princeps* en Lisboa en 1609. En 1633 Alain Courbé publicó en París su traducción al francés y en 1658 y 1672 también fue publicada la versión en francés de su *Historia general del Perú* (1616) (Leibacher-Ouvrard, 1989: 103).

En un artículo publicado hace algunos años, John Christian Laursen y Kevin D. Pham rastrearon los pasajes de los *Comentarios* que habían sido transpuestos en la utopía de Veiras (Laursen, Pham, 2017)¹². Según los autores, «podría llegar a sorprender el hecho de que una de las principales fuentes de la estructura narrativa y de las ideas integradas en el relato fuera esta relación, no pensada para ser una utopía sino una historia de la antigua dinastía Inca del Perú» (2017: 2)¹³. Ante la sorpresa expresada por Laursen y Pham, la importancia de visibilizar la influencia del

¹¹ Lise Leibacher-Ouvrard sostiene que Veiras también pudo haberse inspirado en la conquista de México liderada por Hernán Cortés hacia 1519 (1989: 102).

¹² El vínculo de la *Histoire des Sévarambes* con la obra de Garcilaso de la Vega ya había sido señalado por Leibacher-Ouvrard (1989: 103, 113).

¹³ Los autores reconocen, sin embargo, que la influencia de los escritos del Inca Garcilaso en la obra de Veiras fue mencionada primeramente por Gilbert Chinard (1913) y Geoffrey Atkinson (1920).

mundo ibérico en la escritura de los relatos utópicos temprano-modernos adquiere plena vigencia.

También merecen atención las informaciones suministradas al rey de España por Pedro Fernandes de Quirós, quien, según se indicó en el apartado precedente, sostuvo haber descubierto la Tierra Austral en sus navegaciones al servicio de la corona española (Pimentel, 2003: 90). Entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII, Quirós surcó las aguas del mar del Sur con la esperanza de descubrir aquella tierra austral incógnita augurada por los antiguos. Creyó haberla hallado cuando, en 1606, descubrió la mayor de las islas del archipiélago de Vanuatu. En su *Octavo Memorial* (1609) a Felipe III, Quirós detalló lo que había visto con la esperanza de obtener el financiamiento necesario para un próximo viaje.

Las descripciones contenidas en este documento fueron retomadas por Gabriel Foigny en *La Terre Australe Connue* (1676), pues el memorial que Quirós había enviado al rey de España fue traducido al francés y publicado algunos años después. La *Copie de la Requête présentée au Roy d'Espagne par le capitaine P. Ferdinand de Quir sur la découverte de la cinquième partie du Monde intitulée terre Australe incogneue* circuló de forma impresa a partir de 1617 (Leibacher-Ouvrard, 1989: 171). También es posible que Foigny haya accedido a las descripciones de la Tierra Austral hechas por Quirós a través de su lectura del décimo volumen del *Indiæ Orientalis*, publicado por la familia de Teodoro De Bry en 1613 (Martínez, 2019: 162-166). Foigny hace una referencia explícita al requerimiento de Quirós en el prefacio de su utopía:

es verdad que comparando la relación de Fernández de Quirós, portugués, con la descripción de lo que sigue, uno se ve obligado a admitir que, si alguien se acercó [a la Tierra Austral], ese honor le es privativo en relación con todos los que le antecieron. Encontramos en su octavo requerimiento a su Majestad Católica que, en los descubrimientos que hizo en el año 1610, vio países en la tierra austral que sobrepasan a España en fertilidad, donde los habitantes nos numerosos, de temperamento alegre, afable y amable..., de una salud firme y de larga vida... (Foigny, 1676: «Au lecteur» s/p).

Desde la publicación de la anónima *Historia del gran y admirable reino de Antangil* (1616) hasta la edición del relato imaginario de Tyssot de Patot y aún después, el tópico de las bondades de la tierra austral incógnita o quinta parte del mundo resultó una constante en los relatos de viaje utópicos escritos en lengua francesa. En el caso de Foigny, las informaciones proporcionadas por el navegante portugués al servicio del rey de España, traducidas y disponibles en formato individual o en compilaciones mayores, resultaron un recurso valioso para «hacer creer» en *La Terre Australe Connue*. A la vez, el creciente dominio de los holandeses sobre las rutas comerciales portuguesas en la primera mitad del siglo XVII también se vio reflejado en los escenarios privilegiados por los relatos utópicos escritos en lengua francesa: el anónimo autor de la historia de Antangil y Denis Veiras vincularon la trama de sus relatos con la presencia holandesa en las islas de las especias (ej., el viaje de Van Neck a Bantam en el caso de la *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*) y los



descubrimientos holandeses de la costa sur de Australia liderados por Pieter Nuyts, quien pareciera estar representado en el personaje de Van de Nuits en el relato de Veiras (1702: 25, 38). Sobre este último punto, cabe destacar que el creciente protagonismo de las Provincias Unidas de los Países Bajos debe entenderse como parte de los cambios acaecidos en el mundo ibérico, pues fue a partir de la firma de la Unión de Utrecht en 1579 que las siete provincias del Norte se independizaron de hecho de la monarquía católica.

4. CONCLUSIONES

Ha sido señalado hasta aquí cómo el mundo ibérico tanto como las tensiones de otras potencias europeas con las coronas ibéricas y las disputas concretas en territorios ultramarinos proveyeron el contexto y los elementos necesarios para crear un «efecto de realidad» en los relatos utópicos publicados en lengua francesa en el siglo xvii. Fue a través de la toponimia, los itinerarios y los debates protagonizados por los personajes centrales que cada obra pudo presentarse como un relato verosímil, digno de crédito en la medida en que incorporaba información producida en el contexto de la expansión transoceánica europea. En este sentido, bien podría afirmarse que la utopía se ubicó en los márgenes del mundo conocido, pero, en la medida en que retomó las noticias difundidas en los grandes centros comerciales de Europa, se instaló en el epicentro de la carrera ultramarina (Martínez, 2019: 255).

Si por un lado es cierto que las utopías estudiadas no abrevaron únicamente en los contextos articulados por las coronas de España y Portugal para anclar sus relatos en la Historia o proporcionar informaciones verosímiles, también lo es que solo en las últimas décadas la historiografía comenzó a reconocer su falta de atención a «lo ibérico» en relación con procesos centrales de la primera modernidad. En otras palabras, es posible que la poca importancia otorgada al mundo ibérico como contexto de producción de los relatos de viajes imaginarios en la primera modernidad haya estado vinculada con una falta de reconocimiento más generalizada de su importancia por parte de la historiografía dedicada al período. En relación con este último punto, resta mencionar que si bien actualmente los aportes del mundo ibérico son señalados (y reivindicados) por corrientes historiográficas del campo de la historia de los saberes entre otras áreas, la influencia de las monarquías ibéricas y sus contextos ultramarinos sobre la escritura de las utopías temprano-modernas aún debe ser estudiada. Esto permitiría reinsertar, articular y comprender el relato utópico publicado en lengua francesa dentro de una trama política, cultural y comercial de alcances globales.

RECIBIDO: 18-05-2023; ACEPTADO: 08-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABENSOUR, M. (2000): *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens & Tonka, París.
- ATKINSON, G. (1920): *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, Columbia University Press, Nueva York.
- BARTHES, R. (1968): «L'Effet de réel», *Communications*, 11: 84-89.
- BOUZA, F., CARDIM, P. y FEROS, A., eds. (2020): *The Iberian World, 1450-1820*, Routledge, Londres-Nueva York.
- BRAGA, C. (2018): *Pour une morphologie du genre utopique*, Classiques Garnier, París.
- BROC, N. (1994): *Regards sur la géographie française de la Renaissance à nos jours*, t. 1 y 2, Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan. <https://doi.org/10.3406/comm.1968.1158>.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. (2004): «Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?», *Perspectives on Science*, 12 (1): 86-124. <https://doi.org/10.1162/106361404773843355>.
- CHARTIER, R. (2016): «Cap. 5. Preliminares», *La mano del autor y el espíritu del impresor (siglos XVI-XVIII)*, Katz, Buenos Aires.
- CHINARD, G. (1913): *L'Amérique et le rêve exotique. La littérature française au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècles*, Hachette, París.
- CIORANESCU, A. (1972): *L'avenir du passé: utopie et littérature*, Gallimard, París.
- ÉTIENVRE, J.-P. (ed.) (1990): *Les utopies dans le monde hispanique*, Casa de Velázquez, Madrid.
- FERNANDES DE QUIRÓS, P. (1609): *Señor: el capitán Pedro Fernandes de Quirós, con este son ocho los memoriales que a V.M. he presentado en razón de la población que se debe hazer en las tierras que V.M. mandó que descubriese en la...*, Pedro Fernandes de Quirós, Madrid.
- FOIGNY, G. (1676): *La Terre Australe Connue, c'est-a-dire la description de ce pays inconnue jusqu'ici, de ses moeurs et de ses coütumes par M. Sadeur, avec les aventures qui le conduisirent en ce Continent et les particularitez du séjour qu'il y fit durant trente-cinq ans et plus, et de son retour, réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de F., Jaques Verneuil, Vannes*.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca (1609): *Primera parte de los Commentarios reales que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que sue aquel Imperio y su Republica, antes que los españoles pasaran a el. Escritos por el Ynca Garcilaso de La Vega, natural de Cozco, y Capitan de su Magestad. Dirigidos a la serenissima princesa Doña Catalina de Portugal, Duzeza de Bargaça, Pedro Crasbeeck, Lisboa*.
- GARCILASO DE LA VEGA, el Inca (1616): *Historia general del Peru. Trata el descubrimiento del, y como lo ganaron los Españoles. Les guerras civiles que hubo entre Piçarros, y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y levantamiento de tiranos: y otros sucessos particulares que en la historia contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de La Vega, capitan de su Magestad, &c. Dirigida a la limpissima Virgen Maria madre de Dios, y señora a nuestra, Andrés de Barrera, Córdoba*.
- GAUDIN, G. y VALENZUELA MÁRQUEZ, J. (2015): «Empire ibériques: de la péninsule au global», *Diasporas. Circulations, migrations, histoire*, 25: 13-24. <https://doi.org/10.4000/diasporas.358>.
- GENETTE, G. (1982): *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, París.
- GENETTE, G. (1997): *Paratexts. Thresholds of interpretation*, trad. J.E. Lewin, Cambridge University Press, Nueva York.



- GINZBURG, C. (2000): *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*, Columbia University Press, Nueva York.
- GINZBURG, C. (2010): *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- GRUZINSKI, S. (2010): *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- I.D.M.G.T. (1616): *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil Incogneau jusques à present à tous Historiens & Cosmographes: composé de six vingts Provinces tres-belles & tres-fertiles. Avec la description d'icelui, & de sa police nom pareille, tant civile que militaire. De l'instruction de la jeunesse. Et de la religion. Le tout en cinq livres*, Thomas Portau, Saumur.
- LAURSEN, J.Ch. y PHAM, K.D. (2017): «Empires for Peace: Denis Veiras's Borrowings from Garcilaso de la Vega», *The European Legacy*, 22: 427-442. <https://doi.org/10.1080/10848770.2017.1296679>.
- LEIBACHER-OUVRARD, L. (1989): *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Droz, Ginebra.
- LESTRINGANT, F. (2000): «Huguenots en utopie ou le genre utopique et la Réforme», *Société de l'histoire du Protestantisme français*, 146: 253-306.
- LESTRINGANT, F. (2002): *Le livre des îles. Atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Droz, Ginebra.
- LESTRINGANT, F. (2006): «O impacto das descobertas geográficas na concepção política e social da utopia», *MORUS—Utopia e Renascimento*, 3: 156-173. [En línea] <http://revistamorus.com.br/index.php/morus/article/viewFile/19/11>.
- LILLO CASTAÑ, V. (2021): «Introducción», Moro, T., *El buen estado de la República de Utopía*, trad. V. de Quiroga, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: XI-CCXXI.
- MACHERY, P. (2011): *De l'utopie!*, De l'incidence Éditeur, Lille.
- MARCOCCI, G. (2020): «Iberian explorations: the construction of global empires (1450-1650)», Bouza, F., Cardim, P. y Feros, A. (eds.), *The Iberian World, 1450-1820*, Routledge, Londres-Nueva York.
- MARIN, L. (1973): *Utopiques: jeux d'espaces*, Les éditions de Minuit, París.
- MARIN, L. (2023): *El arte del retrato*, Paradigma Indicial, Buenos Aires.
- MARROQUÍN-ARREDONDO, J. y BAUER, R. (eds.) (2019): *Translating Nature: Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- MARTÍNEZ, C. (2015): «El impacto de los saberes geográficos en el relato utópico de la modernidad temprana a partir del caso de la *Histoire du Grand et Admirable Royaume d'Antangil* (1616)», *Terra Brasilis*, Nova Série, 6. [En línea] <http://terrabilis.revues.org/1601>.
- MARTÍNEZ, C. (2017): «El impacto del Nuevo Mundo en la invención de Utopía de Tomás Moro», *Nómadas*, 47:137-151. [En línea] <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105154034008>.
- MARTÍNEZ, C. (2019): *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana (s. XVI a XVIII)*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- MATOS, L. de (1966): *A «Utopia» de Thomas More e a Expansão Portuguesa*, Instituto Superior de Ciências Sociais, Lisboa.
- MONTAIGNE, M. de ([1980] 2008): *Des cannibales*, suivi de *La peur de l'Autre* (anthologie par Christine Bénévent), Gallimard, París.



- MORO, T. ([1516] 2014): *Utopía*, trad. J.L. Gallimidi, Colihue, Buenos Aires.
- NIETO OLARTE, M. (2009): «Ciencia, imperio, modernidad y eurocentrismo: el mundo atlántico del siglo XVI y la comprensión del Nuevo Mundo», *Historia Crítica (edición especial)*, noviembre: 12-32. <https://www.redalyc.org/pdf/811/81112369002.pdf>.
- PIMENTEL, J. (2001): «The Iberian Vision: Science and Empire in the Framework of a Universal Monarchy, 1500-1800», *Osiris*, 15: 17-30. <https://doi.org/10.1086/649316>.
- PIMENTEL, J. (2003): *Testigos del mundo: ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Marcial Pons Historia, Madrid.
- PORTUONDO M. (2017): «Iberian science: Reflections and studies», *History of Science*, 55, 2: 123-132.
- RACAULT, J.-M. (2003): *Nulle Part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique, 1657-1802*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- REDONDO, A. (2015): «Revisitando el concepto de “utopía” y algunas de sus manifestaciones en la España del siglo XVI y principios del XVII», *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 21. [En línea] <http://journals.openedition.org/e-spania/24395>.
- RICOEUR, P. (1997): *L'idéologie et l'utopie*, Éditions du Seuil, Paris.
- TROUSSON, R. ([1975] 1999): *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Paris.
- TYSSOT DE PATOT, S. (1719): *Voyages et Aventures de Jaques Massé*, Chez Jaques L'Aveugle, Burdeos.
- VAN WIJNGAARDEN, N. (1932): *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Drukkerij Vijlbrief, Haarlem.
- VEIRAS, D. (Vairasse D'Alais) ([1677] 1702): *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé La Terre Australe. Contentant une Relation du Gouvernement, des Mœurs, de la Religion, et du Langage de cette Nation, inconnu jusques à present aux Peuples de l'Europe*, Estienne Roger, Amsterdam.
- VIEIRA, F. (2016): «Portuguese Translations of Thomas More's Utopia», *Utopian Studies*, 27, 3: 546-557. <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.27.3.0546>.
- YARDENI, M. (1980): *Utopie et révolte sous Louis XIV*, A. G. Nizet, Paris.
- ZAVALA, S. (1989): «Aspectes de la littérature utopique en Espagne et en Amérique latine», *Moreana*, vol. 26, 100: 363-373. <https://doi.org/10.3366/more.1989.26.1.48>.



ARTÍCULOS / ARTICLES

ENTRE LA HISTORIA Y LA FICCIÓN: DICTIS Y DARES COMO MODELOS DE LA *HISTORIA KAROLI MAGNI* (PSEUDO-TURPÍN) Y EL *DE GESTIS BRITONUM* DE JOFRE DE MONMOUTH

José María Anguita Jaén*
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

El *De gestis Britonum* de Jofre de Monmouth y la *Historia Karoli Magni* de Aimerico Picaud son, de acuerdo con su fortuna manuscrita, las narraciones latinas en prosa más exitosas de la Edad Media. También son, dada su presunta condición de historias, la base legítima en la que se basan los dos ciclos literarios más productivos de la Edad Media: la materia artúrica y la materia carolingia. El artículo propone como hipótesis de trabajo que sus dos autores conocieron sus respectivas obras y pone de manifiesto cómo, de forma simultánea y paralela, ambos consiguieron mimetizarse en el contexto historiográfico de su tiempo, mediante un conocimiento perfecto de las convenciones del género; y mediante unas estrategias de autorización que calcaron del *De excidio Troiae* de Dares el Frigio y la *Ephemeris belli Troiani* de Dictis de Creta.

PALABRAS CLAVE: Jofre de Monmouth, *De gestis Britonum*; Aimerico Picadu, Pseudo-Turpín, *Historia Karoli Magni et Rotholandis*, Dictis de Creta, Dares Frigio.

BETWEEN HISTORY AND FICTION: DYCTIS AND DARES AS MODELS
OF THE *HISTORIA KAROLI MAGNI* (PSEUDO-TURPIN) AND
THE *DE GESTIS BRITONUM* OF GEOFFREY OF MONMOUTH

ABSTRACT

Geoffrey of Monmouth's *De gestis Britonum* and Aimeric Picaud's *Historia Karoli Magni* are, according to their manuscript fortune, the most successful Latin prose narratives of the Middle Ages. They are also, given their presumed status as stories, the legitimate basis on which the two most productive literary cycles of the Middle Ages are based: the Arthurian matter and the Carolingian matter. The article proposes as hypothesis that both authors knew their respective works and shows how, simultaneously and in parallel, they managed to blend into the historiographical context of their time, through a perfect knowledge of the conventions of the genre; and through authorization strategies that were modeled on the *De excidio Troiae* of Dares the Phrygian and the *Ephemeris belli Troiani* of Dictis of Crete.

KEYWORDS: Geoffrey of Monmouth, *De gestis Britonum*; Aimeric Picaud, Pseudo-Turpin, *Historia Karoli Magni et Rotholandis*, Dycytis of Creta, Dares Phrygius.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.13>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 259-285; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

A finales de los años treinta del siglo XII salieron a la luz, de forma prácticamente simultánea, dos obras cuyos planteamientos y cuya fortuna, no tanto sus contenidos, resultan extraordinariamente similares. Las dos se concibieron como historia, pero como una historia tan repleta de novedades desconocidas por la historiografía de su tiempo y del anterior, que inmediatamente llamaron la atención de sus contemporáneos y se convirtieron en las obras de su género más leídas de su siglo y los siguientes. Las dos obras en cuestión son el *De gestis Britonum*¹ (a partir de ahora DGB, ed. Reeve y Wright, 2007) de Jofre de Monmouth y la *Historia Karoli Magni et Rotholandi* (a partir de ahora HKM, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 199-229) de Pseudo-Turpín, uno de los heterónimos de Aimerico Picaud, quien, si no la concibió de inicio, sí que le dio la forma definitiva en que la conocemos y la encajó como parte integral del *Liber sancti Iacobi* (LSI) del Códice Calixtino, del que también es responsable².

En este trabajo se revisarán algunas de las analogías que hacen tan semejantes a estas dos obras y que, según pensamos, permiten proponer que sus respectivos autores no solo escribieron al mismo tiempo, sino que también compartieron unos ambientes intelectuales que facilitaron el contacto y el intercambio, a veces en forma polémica, de temas y planteamientos. Como colofón, daremos cuenta de una novedad, surgida durante la preparación de este trabajo, y que servirá para ilustrar el tipo de coincidencias que indican la existencia de una conexión entre las dos obras y sus autores.

1. HISTORIAS FICTICIAS, FICCIONES HISTÓRICAS

Cuando se afronta la lectura de la HKM y la DGB, se hace evidente la dificultad para catalogarlas convenientemente en cuanto al género³. Cuando se repasa la bibliografía esencial sobre las mismas, se descubre que esta dificultad ha dado

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8391-3483>. E-mail: josem.anguita@usc.es.

¹ *De gestis Britonum*, frente al seguramente más familiar *Historia regum Britanniae*, es el título que se impone últimamente entre los especialistas en Monmouth. Para los argumentos de esta sustitución, cf. Smith (2020: 1-30 [2]).

² Para seguir la debatida cuestión de la autoría del LSI en general, y la HKM en particular, cf. Bédier (1908-1913: 4, 9-115); David (1945: 1-41), (1947: 113-185), (1948: 70-223), (1949: 52-104); Hämel (1951); Louis (1952: 1-20); de Mandach (1961); Hohler (1972: 31-80); Herbers (1984); van Heerwarden (1985: 251-270); Díaz y Díaz (1987: 23-55); Moisan (1992); Stones (1998: 1, 18-25); Gicquel (2003: 119-125 y 731-733); Catalán (2001: 160-236 y 790-860), etc. Para una argumentación decididamente a favor de la autoría de Aimerico, con argumentos nuevos, cf. Anguita (2021: 91-123) y (2021a: 497-531), aunque el trabajo específico dedicado a esta cuestión está aún en curso de elaboración.

³ Por supuesto, teniendo en cuenta que se escribieron en una época de notable descontrol teórico y normativo al respecto (Segre, 1985: 272).



lugar a una buena disparidad de opiniones. En contradicción unas con otras, están las que las consideran obras históricas cuyas falsedades pueden apuntar a circunstancias y conveniencias concretas⁴, y las que las tienen por obras de ficción cuya pretensión principal sería la de entretener o divertir⁵.

La preceptiva clásica, especialmente desde el ámbito de la Retórica, había definido abiertamente a la Historia como el género narrativo ligado a la veracidad, que sería su principal característica, en oposición al resto de los géneros narrativos, que estarían marcados, por tanto, por su carácter ficticio⁶. No es casualidad, por tanto, que detractores de la DGB como Guillermo de Newburgh (*Historia rerum Anglicorum*, 2-3, ed. Walsh y Kennedy, 1988: 28-29) o Gerardo de Gales (*Descriptio Cambriae* 1, 2, ed. Dimock, 1861: 179) utilizaran justamente términos alusivos a los géneros ficticios, como *fabula* o *figmenta*, para denunciar la falta de veracidad de esta obra que, en apariencia, se ajustaba perfectamente a las convenciones del género histórico.

El hecho es que, puesto que sus autores encubrieron de forma tan concienzuda los objetivos que les movieron a escribirlas, la DGB y la HKM siguen constituyendo un enigma para la crítica moderna y, por lo que a nosotros respecta, tampoco nos atrevemos a decidir si Aimerico Picaud y Jofre de Monmouth fueron simples falseadores de la historia o, por el contrario, tienen que ser considerados como prosistas creativos que no quisieron atenerse a las convenciones de la ficción de su tiempo, las cuales los hubieran obligado a escribir, en verso, si no inverosímiles fábulas animalísticas⁷, sí al menos narraciones alegóricas, anticuarias o folletinescas con argu-

⁴ Por ejemplo, en el caso de la DGB, para defender la legitimidad de los bretones (y cornualleses) de la Inglaterra de su tiempo (Faral, 1993: 2, 1; Tatlock, 1950: 443-4; Lloyd, 1942: 466-468); de los galeses (Gillingham, 2000: 19-39); o bien los intereses de la elite anglonormanda (Faletra, 2000: 60-85; Dalton, 2005: 688-712); o los del partido angevino durante la guerra civil inglesa (Bloch, 1983: 82; Tolhurst, 2020: 341-368). En el caso de la HKM, su autor podría estar escribiendo en los entornos y en interés de la Iglesia compostelana (Díaz y Díaz, 1988: 62-97); de la orden de Cluny (Bédier, 1908-1913: 4, 9-115), de los canónigos regulares de san Agustín (Herbers, 1984), de alguna de las órdenes militares (Hämel, 1951); de la monarquía leonesa (Gicquel, 2003); o de los burgos de francos asentados en España (Vázquez de Parga, 1947: 1,113-114; Anguita, 1999: 209-234), etc.

⁵ El DGB ha sido visto como parodia histórica por Brooke (1976: 77-91) e incluso como novela histórica por Gransden (1974: 202). En cuanto a la HKM, Hohler (1972: 31-80) llegó a considerarla como una ficción burlesca para niños; y Menéndez Pelayo (2008: 1, 252) como la primera novela de caballerías.

⁶ A estos, la teoría retórica los etiquetó con los nombres de *fabula* y *argumentum*, distinguiéndolos entre sí a partir de su grado de verosimilitud. Desde la *Rethorica ad Herennium* hasta Vicente de Beauvais, es larga la nómina de autoridades (Cicerón, Marciano Capela, Isidoro, Bernardo de Utrecht, Conrado de Hirsau, Domingo Gundisalvo, Jofre de Vinsauf o Juan de Garlandia) que se hace eco de la clasificación tricotómica *historia-argumentum-fabula* (Mehtonen, 1996: 149-153). Por su parte, la Poética (Aristóteles) englobó a toda creación ficticia bajo el nombre genérico de *Ποίησις*, término que encontró afortunada traducción en el lat. *factio* o *figmentum*, que podemos leer en las Poéticas latinas desde el siglo XII en adelante: *Inde poesis uel poetria, id est factio uel figmentum* (*Commentum in Horatii artem poeticam*, ed. Friis-Jensen, 1990: 338).

⁷ Del estilo de la *Ecbasis cuiusdam captiui* (ed. Zeydel, 1964) o el *Ysemgrim* (ed. Mann, 1987).



mentos más o menos verosímiles pero en las que, en cualquier caso, quedase claro para el lector que no habían sido compuestas con propósito de veracidad literal⁸.

2. LA DGB Y LA HKM FRENTE A LAS CONVENCIONES Y TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS DE SU TIEMPO

El hecho es que estos autores a caballo entre la ficción y la historia se vieron abocados, o simplemente eligieron, escribir bajo la apariencia formal del género histórico. Así, puesto que la HRB y la HKM se presentan a sí mismas como historias, podría resultar de cierto provecho comprobar su grado de adecuación tanto a las convenciones de la narración histórica medieval como a los contextos en que se desarrolló la historiografía francesa e inglesa de su tiempo.

2.1. CONTENIDOS Y MARCOS ESPACIOTEMORALES DIFERENTES

Para empezar, hay que constatar que los contenidos y los marcos en que se desarrollan estas dos historias no tienen ningún punto de contacto entre sí: la DGB cuenta la historia de los britones o britanos desde que colonizan la isla de Gran Bretaña en un tiempo remoto, solo cuatro generaciones después de la caída de Troya⁹, hasta la pérdida de su hegemonía y su fragmentación tras la llegada de los anglosajones, en el siglo VI p.C.

Frente a este amplio arco temporal de más de mil quinientos años, los hechos de la HKM se reducen únicamente a catorce, los últimos de vida del emperador franco Carlomagno, que este habría pasado luchando en Hispania. Como ya señalamos al comienzo, esta disparidad en lo más visible, los sujetos históricos, los

⁸ Algunos títulos más o menos contemporáneos para la somera tipología que presentamos pueden ser el *Anticlaudianus* de Alano de Lille (ed. Bossuat, 1955) o el *Architrenius* de Juan de Hauvilla (ed. Wetherbee, 1994) como narraciones puramente alegóricas; la *Alexandreis* de Gualterio de Chatillon (ed. Colker, 1978), los *Gesta Apolloni* (ed. Schmeling, 1988) o las epopeyas de materia troyana de Simón Capra Aurea (ed. Peyrard, 2007) y José de Exeter (ed. Gompf, 1970) como narraciones anticuarias; y el *Ruodllieb* (ed. Vollmann, 1985) como narración abiertamente fantástica. Relatos sobre materiales folklóricos como el *Carmen de proditiōne Guenonis* (ed. París, 1882) o la *Vita Merlini* del propio Jofre de Monmouth (ed. Parry, 1925) están ya claramente en la línea, no solo de contenidos, de la DGB y la HKM. Nótese además cómo los poemas de materia troyana antes citados están relacionados temáticamente con la DGB, y cómo en último término, los prólogos a las antiguas historias troyanas de Dictis y Dares van a ser el modelo de los de la DGB y la HKM, como veremos en este mismo trabajo.

⁹ Podría datarse sin gran voluntad de precisión el momento fundacional de *Troia Noua*, que es respecto a Londres lo que Alba Longa es a Roma, ca. 1100 a.C. Aparte del cálculo generacional aproximado, las propias cronologías paralelas, ofrecidas en la DGB, con el rey latino Silvio Eneas o el juez hebreo Eli (DGB 1, 22, ed. Reeve-Wright, 2007: 31) sugieren una fecha como la propuesta.



contextos geográficos y las cronologías, podría ser muy bien la razón principal por la que la DGB y la HKM no han sido nunca puestas en relación la una con la otra.

2.2. SUBGÉNEROS HISTÓRICOS

Entre los puntos en común que presentan ambas obras, se podría señalar en primer lugar la impecable adecuación de sus contenidos a subapartados perfectamente reconocibles dentro del gran género historiográfico medieval. Así, la HRB pretende ser una historia étnica, para la que cuenta con modelos y antecedentes bien conocidos¹⁰, combinada y complementada con elementos propios de la historia cronológica universal cristiana, otro modelo bien impuesto y conocido¹¹, lo que le permite situar la historia de los britones en el contexto general de la historia de la salvación.

La HKM, por su parte, quiere ser una historia monográfica, modalidad para la que también cuenta con modelos prestigiosos, antiguos y medievales¹². El suceso que se trata monográficamente es una campaña militar protagonizada por un gran personaje, por lo que la obra también puede considerarse como unos *gesta* o, mejor dicho, una parte de los *gesta* del emperador Carlomagno, concebidos para añadirse a su biografía conocida, y aquí los modelos no solamente son conocidos, sino incluso incorporados directamente a la obra¹³. En cualquier caso, hay un aspecto de la HKM que lo separa de estos modelos y lo acerca a otros más insospechados: los hechos de Carlomagno en Hispania, reflejados en la obra como un diario de campaña escrito por un testigo ocular de los hechos, tienen su gran precedente en los diarios sobre la guerra de Troya de Dares Frigio y Dictis Cretense (ed. Meister, 1872, 1873). Como veremos más adelante, estas dos obras tardoantiguas son algo más que un modelo lejano para la HKM (y la DGB).

¹⁰ Subgénero que, con el precedente clásico de Tácito y otros etnógrafos, en la Edad Media había resultado especialmente productivo y dado lugar a las primeras historias de las distintas nuevas naciones europeas: la de los ostrogodos de Casiodoro-Jordanes (ed. Mommsen, 1882); la de visigodos, vándalos y suevos de Isidoro (ed. Rodríguez Alonso, 1975); la de los francos de Gregorio de Tours (ed. Krusch, 1937); la de Beda para los anglosajones (ed. Colgrave-Mynors, 1969); o la *Historia Brittonum* para los britanos (ed. Mommsen, 1898: 143-222), estas dos últimas sin duda los modelos más cercanos de la DGB.

¹¹ El modelo evidente de este subgénero, con su recurso a las cronologías paralelas que permiten establecer sincronías con el mundo hebreo y romano, es la *Crónica universal* de Eusebio de Cesarea y Jerónimo (ed. Fotheringham, 1923).

¹² El gran modelo clásico de este subgénero es Salustio, modelo en la Edad Media de obras muy bien conocidas como la *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo (Levison, 1976) o el *De disensionibus filiorum Hludowici Pii* de Nitardo (Holder, 1895).

¹³ Es el caso de la *Vita Caroli* de Eginardo (Halphen, 1923). Otros *gesta* famosos, por restringirnos al contexto carolingio, son los *Gesta Hludowici imperatoris* de Thegan (Trempp, 1995) y del Astrónomo lemosín (Trempp, 1995).



2.3. FUENTES DE AUTORIDAD

En esta misma línea de respeto formal, la DGB y la HKM muestran un conocimiento perfecto de la historiografía relativa a los sujetos históricos tratados. Así, Jofre de Monmouth es deudor, y así lo apunta al presentar su obra (DGB, prol., ed Reeve y Wright, 2007: 5), de las dos historias sobre los britones con más autoridad reconocida, el *De excidio Britanniae* de Gildas (Winterbottom, 1978) y la *Historia ecclesiastica Anglorum* de Beda el Venerable (ed. Colgrave-Mynors, 1969). No la menciona, lo que quiere decir que no la considera una fuente autorizada a pesar de conocerla perfectamente y de usarla a discreción, la *Historia brittonum* (ed. Mommsen, 1898), una crónica galesa del s. IX a la que Jofre debe no pocos temas ignorados por la historiografía más convencional¹⁴.

Por su parte, el asunto de la HKM, la campaña militar en España de Carlomagno, había sido despachada en brevísimas líneas por la historiografía oficial más o menos contemporánea de los hechos, la *Vita Caroli* de Eginardo (ed. Halphen, 1923) y los *Annales Laurissenses* (ed. Pertz, 1876), incluidos en el núcleo antiguo de las *Crónicas de Saint-Denis* (ed. Viard, 1920-1953), el gran compendio que comenzó a tomar su forma y orientación definitiva como historia oficial de Francia precisamente en tiempos de Aimerico Picaud, quien la menciona en el prólogo de su obra¹⁵. En todo caso, estas brevísimas líneas habían dado lugar pronto a una enorme ampliación literaria cuyos ecos pueden encontrarse, ya en el siglo XI, incluso en historias latinas como la de Ademaro de Chabannes, donde se afirma que las posesiones del emperador llegaban hasta Córdoba¹⁶. También la *Nota Emilianense* (ed. Alonso, 1953: 1-94), redactada en la España del s. XI, con su «literaria» relación de pares carolingios, es otra muestra de cómo este tipo de ficciones se habían expandido y habían ido encontrando acomodo en ciertos ambientes. Todas estas ampliaciones se recogen con naturalidad en la HKM como un material digno de fe.

¹⁴ A esta obra, atribuida en algunas copias tardías a la figura prestigiosa de Nennius (Dumville, 1975-76: 78-95), debe Jofre de Monmouth algunos de los más famosos acontecimientos desconocidos por Gildas o Beda: el asentamiento de Bruto en la isla, la fundación de Bretaña por Maximiano, el cuento de Vortigern y Hengist, el combate de los dos dragones de Snowdon e incluso el catálogo de victorias de Arturo sobre los sajones. Sobre su utilización en la DGB, cf. Guy (2020: 31-66).

¹⁵ Las *Crónicas de Saint-Denis*, en el estado de composición correspondiente al tiempo de Aimerico Picaud, debían incluir ya, aparte de la inicial *Historia Francorum* de Aimonio de Fleury, los *Gesta Dagoberti*, la *Vita Caroli* de Eginardo y los anales carolingios, la *Vita Hludowici Pii* del Astrónomo y la biografía de Luis VI de Francia escrita por Sugerio (Ehlers, 2003: 285-296).

¹⁶ Ademarus Cabannensis, *Chronicon* 2, 1 (ed. Bourgain, 1999): *Tenuitque domnus Carolus, Deo largiente, in potestate sua totam terram de monte Gargano usque in Cordubam ciuitatem Hispanie.*

2.4. CONTEXTO Y TENDENCIAS DE LA HISTORIOGRAFÍA DE SU TIEMPO

Por otra parte, y como sería de esperar, ni Monmouth ni Picaud son ajenos al contexto histórico en que escriben o a las modas dominantes en la historiografía del momento en sus respectivos países. Jofre conoce perfectamente y trata como colegas a sus contemporáneos, los anglosajones Guillermo de Malmesbury y Enrique de Huntingdon, y al galés Caradoc de Llancarfan (DGB 11, 208, ed. Reeves y Wright, 2007: 281), quienes también escribieron o estaban escribiendo al mismo tiempo que él sendas historias étnicas sobre anglosajones y galeses. Resulta prácticamente un tópico afirmar que la historiografía británica de este tiempo se caracteriza por un afán didáctico que responde en buena medida a la gran autoridad de Beda¹⁷, pero también a las acuciantes circunstancias políticas del momento, y especialmente a la guerra civil que estalló tras la muerte de Enrique I (1135) entre su hija, la emperatriz Matilde, y su sobrino, Esteban de Blois (Henley, 2020: 291-314). La adaptación de los historiadores mencionados a las necesidades políticas del reino se infiere fácilmente del hecho de que algunos de los principales actores del escenario político del momento, como Roberto de Gloucester y Alejandro de Lincoln, son también los mecenas y dedicatarios de las historias de aquellos. Esto resulta diáfano en las historias anglosajonas de Huntingdon y Malmesbury, quienes ofrecen constantemente a sus lectores acontecimientos y personajes dignos de memoria del pasado anglosajón en la isla, y con ello un precedente siempre positivo de paz, estabilidad y piedad. En el caso de Jofre, donde el enfoque moral no se hace explícito en el prólogo, sí que se encuentra de forma visible en la propia exposición de hechos y su comentario, lo que evidenciaría, según se ha propuesto recientemente (Dalton, 2005: 688-712; Henley, 2020: 291-314), que también él quiso ofrecer a sus contemporáneos una lección moral alineada con los intereses de la alta política del reino, es decir, con los intereses de sus propios mecenas.

En cualquier caso, a este presunto propósito «de encargo» político, en la DGB se superpone constantemente otro, consistente en la reivindicación de la gloria de los antiguos britones y de sus legítimos descendientes, los cornualleses y los bretones. Con ello, no está haciendo algo diferente a Malmesbury y Huntingdon, quienes continuando a Beda presentan una visión idealizada de los anglosajones. Y podemos suponer que Caradoc habría hecho lo propio con los galeses¹⁸.

¹⁷ El afán didáctico y la deuda con Beda son muy claros en los autores de origen anglosajón, pero se hacen prácticamente explícitos en el caso de Enrique de Huntingdon, tal como puede comprobar quien haga una lectura comparada de los prólogos de la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda (ed. Colgrave-Mynors, 1969) y de la *Historia anglorum* de Huntingdon (ed. Greenway, 1996: 6).

¹⁸ No sabemos si Caradoc de Llancarfan llegó a escribir su Historia de los reyes de Gales. Sí que existe un texto en galés con ese mismo título (*Brut y Tywysogion*) que comienza su relación justo en el punto en que Jofre de Monmouth dejó la suya, tras la muerte de Cadvaladro en 682. Es decir, en el mismo punto donde, según la DGB (11, 208, ed. Reeves y Wright, 2007: 281), Caradoc debería haber comenzado también su obra. A pesar de lo sugerente que pueda parecer considerar al texto galés como una traducción de la presunta *Chronica principum Walliae* de Caradoc de Llancarfan, parece que no existen suficientes evidencias para afirmarlo taxativamente (Jones, 2014: 209-227).





En cuanto a la HKM y Aimerico Picaud, el asunto resulta algo más difícil de analizar por cuanto desconocemos su biografía y él se ocupó concienzudamente de no dejar rastros que lo vincularan con instituciones o personas concretas. Tampoco ayuda el hecho de que el personaje central del relato, el emperador Carlomagno, fuera en su tiempo una figura universalmente reclamada desde Flandes a Galicia, por no mencionar a Francia o al Imperio Germánico, a pesar del hecho de estar bajo el poder de dinastías que habían suplantado a los descendientes de Carlomagno. En cualquier modo, sin olvidar otras asociaciones, la HKM vincula explícita y doblemente a la figura de Carlomagno con la monarquía francesa y con la institución religiosa que la legitimaba en el siglo XII, la Abadía de Saint-Denis, donde en este tiempo se componen las *Crónicas de Francia* a las que Aimerico pretende completar como Turpín¹⁹, y a las que Suger añade la biografía de Luis VI (ed. Waquet, 1966). Otro de los elementos característicos y bien contextualizables de la HKM es el exacerbado ideal cruzado que la preside, sin duda alimentado por las espectaculares conquistas de la Primera Cruzada, testimoniadas en un buen número de crónicas, y que dio lugar a títulos tan elocuentes como los *Gesta Dei per francos* de Guiberto de Nogent (ed. Huygens, 1996)²⁰. Muy entrelazado con esto, la HKM respira un ideal de conquista militar y dominio de territorios extranjeros que se podría poner en relación con las exitosas empresas franco-normandas que dieron lugar a la conquista de Inglaterra, Sicilia y Ultramar, historiadas por Guillermo de Poitiers (ed. Van Houts, 1992), Godofredo Malaterra (ed. Lucas-Avenel, 2016) o las múltiples crónicas de la Primera Cruzada²¹. Sin embargo, el reflejo de estas empresas, debidas al impulso individual de distintos señores feudales, se nos muestra en la HKM como un movimiento unificado y liderado indiscutiblemente por la figura del emperador franco, modelo de cruzado según el perfil modelado por teólogos vinculados a la reforma gregoriana como Bonizo de Sutri (ed. Perels, 248), y cuya figura arquetípica sirve en la obra para vehicular lecciones, es decir, *exempla*, en torno a una dimensión más espiritual que física de la guerra santa cristiana (Herbers, 2022: 47-59). Otro de los elementos originales, y que puede resultar incluso desconcertante, es el trasplante de todo este material narrativo a España y su vinculación estratégica, de apariencia ciertamente forzada, al culto de Santiago y a las peregrinaciones a Compostela. En cualquier caso, hay que subrayar que es esto precisamente lo que justifica la integración de la HKM en el LSI, como parte de la compilación donde se explica la *inuentio sepulchri*, los fundamentos de la Iglesia compostelana y de las peregrinaciones, y las prerrogativas del santuario compostelano sobre la Iglesia hispana.

¹⁹ Sobre la relación de la HKM con Saint Denis, y una amplia selección de documentos que permite evaluar esta cuestión, cf. Brown (1992: 51-88).

²⁰ Diego Catalán (2001: 160) llega a hablar del *Iacobus* (aunque refiriéndose sobre todo a la HKM), como una *Gesta Dei per francos* en España.

²¹ Para las fuentes primarias de la primera cruzada, cf. Asbridge, 2022: 847, n. 2.

2.5. RUPTURAS Y NOVEDADES RESPECTO A LA HISTORIOGRAFÍA ANTERIOR Y CONTEMPORÁNEA

En cualquier caso, un planteamiento original como el recién expuesto no tiene la entidad suficiente como para suponer una ruptura con la historiografía anterior o contemporánea ¿En qué consisten, entonces, las novedades de la HKM y la DGB, obras que, como acabamos de decir, guardan perfectamente las apariencias convencionales del género histórico? De manera fundamental, en la amplificación y sublimación extraordinarias de los asuntos que tocan, asuntos sobre los que la historiografía oficial se había mostrado más bien parca, cuando no había guardado silencio sepulcral. En el caso de los antiguos britanos, hay que recordar que su historia real está muy poco documentada y que termina mal para sus protagonistas, sometidos y desplazados por los anglosajones en el siglo VI. Sin embargo, quien lee la DGB no se encuentra una historia de humillación y derrota, sino todo lo contrario, un relato de gloria y victoria en la mayor parte de sus páginas. Una historia donde los britanos son idealizados como descendientes de troyanos, espejo de nobleza y civilización. Una historia donde se amplían y subliman episodios positivos pero oscuros como la colonización de la isla (DGB 1, 21-22, ed. Reeve y Wright, 2007: 27-31)²², la resistencia ante los romanos (DGB 4, 54-63, ed. Reeve y Wright, 2007: 69-81)²³, la primitiva cristianización de la isla (DGB 4, 72, ed. Reeve y Wright, 2007: 88-89)²⁴, o la conquista y colonización desde la isla de la Bretaña armoricana (DGB 5, 84-87, ed. Reeve y Wright, 2007: 8105-109)²⁵. O, por el contrario, una historia donde se minimizan o reorientan cosméticamente los episodios negativos, fundamentalmente la derrota ante los anglosajones (DGB 6, 98-11, 207, ed. Reeve y Wright, 2007: 122-281)²⁶. En cualquier caso, la figura que encarna de forma casi paroxística estos procedimientos de idealización es el rey Arturo, cuya figura y hechos principales están tomados también, como en el caso de Bruto, de la *Historia brittonum* (56, ed. Mommsen, 1898: 199-202), pero a quien la DGB llega

²² Por medio de los personajes de Bruto y Corineo. El primero se encuentra ya en la *Historia brittonum* (10-11, ed. Mommsen, 1898: 150-154), cuyo prólogo advierte que entre las fuentes usadas no falta material tradicional. En cuanto a Corineo, presenta el aspecto de ser una invención del propio Jofre inspirada en la *Eneida* (Tatlock, 1950: 116).

²³ Magnificando la figura y la acción del Casivelauno mencionado por César en sus *Comentarios de las Guerras de las Galias* (5,1, 11-22, ed. Seel 1961), y que en la DGB aparece convertido en el rey supremo de Britania que resiste exitosamente por dos veces a las legiones de Roma.

²⁴ Atribuida a otro oscuro rey de Britania, llamado Lucio, tomado de un escueto apunte en el *Liber pontificalis*. Sobre esta mención y el modo en que se gesta su amplificación de la DGB, cf. Lewis, 2020: 397-424 [402].

²⁵ Por medio de las figuras de Máximo Magno y de Conan Meriadoc, es decir, un personaje histórico del cual no está claro que fuera el responsable de esta colonización, y otro legendario, si bien testimoniado también en fuentes hagiográficas más o menos contemporáneas a la DGB (Koch, 2006: 474).

²⁶ Sobre cómo Jofre reordena las narraciones previas, de Gildas, Beda o la *Historia Brittonum*, entre otras razones para retrasar la derrota definitiva de los britones desde los tiempos de Vortigern hasta los de Cadvaladro, cf. Thomas, 2020: 105-128.





al extremo de convertir en la cabeza de un gran imperio que, en el apogeo de su poderío, tiene sometida a vasallaje a prácticamente toda la Europa noroccidental. No solo eso, los britanos del tiempo de Arturo llegan incluso a derrotar en batalla al Imperio romano; y se habrían lanzado a la conquista de su capital de no ser por una serie de circunstancias adversas que concluyen con la muerte del gran rey (DGB 9, 143-11, 178, ed. Reeve y Wright, 2007: 192-253).

De forma paralela, las campañas bélicas de Carlomagno en España habían sido reseñadas por la historiografía oficial en apenas unas líneas que incluían el asedio infructuoso de Zaragoza, la destrucción de los muros de Pamplona y el desastre en los Pirineos ante los vascones. Sin embargo, y del mismo modo que en la DGB, en la HKM volvemos a encontrarnos con que unos hechos no demasiado aiosos a juzgar por la analística de la época se nos muestran magnificados y completados por otros tan espectaculares como faltos de respaldo documental, donde el emperador se convierte, para comenzar, en el descubridor providencial del sepulcro de Santiago y el fundador de su iglesia (LSI 4, 2 y 5, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 202-203). Pero, sobre todo, la obra lo mostrará como el caudillo que completa la conquista de todo el territorio hispano, de punta a cabo, para devolverlo a la cristiandad (LSI 4, 3, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 203); y tras la entrada en Hispania de nuevos contingentes musulmanes procedente de África, el que vuelve a convocar a sus pares a una cruzada cuyo victorioso desenlace supone el reparto del territorio hispano entre los distintos contingentes franceses (LSI 4. 6-18, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 203-214), tras el cual se produce el suceso culminante de Roncesvalles, donde Roldán y los pares alcanzan una muerte gloriosa como mártires de la Cruzada (LSI 4. 21, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 216-223). Como en el caso de la DGB, el problema es que todos estos sucesos memorables no se encontraban en la historiografía más autorizada, sino en diversos cantares de gesta como la *Chanson de Roland*, el *Mainet*, el *Anseis de Carthage*, la *Prise de Pampelune*, entre otros muchos (Bédier 1909-1913: 3, 39-182).

Este forzamiento del molde histórico de las dos obras, donde unos magros hechos históricos han dado lugar a un universo imaginado, presidido por las figuras inmensas de Carlos y Arturo, rodeadas por sus brillantes cortes de héroes caballeroscos, llega al extremo de conceder también un espacio a personajes y elementos propios del cuento o la novela, como magos y gigantes²⁷, o a la profecía escatológica²⁸.

²⁷ Cf. el gigante Ferragut de la HKM (LSI 4, 18, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 211-213); y los gigantes Goemagoth y de Mont-Saint-Michel de la DGB (1, 21 y 10, 165, ed. Reeve y Wright: 29 y 225). Por su parte, el mundo de la magia está presente en la HKM, de una forma muy curiosa, en una écfasis de la HKM (LSI 4, 31, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 224-225). Para un tratamiento de este tema, cf. Anguita, 2005: 521-538. La magia tiene un papel más central, gracias a la figura de Merlín, en la DGB (6, 106-138, ed. Reeve y Wright, 2007: 137-187).

²⁸ Son justamente famosas, y como tal han recibido una gran atención (McInerney, 2020: 129-154), las profecías de Merlín dentro de la DGB (ed. Reeve y Wright, 2007: 143-159). Por su parte, la HKM (LSI 4,4, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 203) también contiene una curiosa escatología política ligada a un objeto mágico. Cf. Anguita, 2001: 95-128.

Aunque se trata de una aparición moderada en comparación con lo que vendría después, no creemos que se trate de un detalle menor, aunque solo sea porque nos muestra, de nuevo, a los dos autores haciendo las mismas cosas al mismo tiempo.

3. AIMERICO PICAUD Y JOFRE DE MONMOUTH: PERFILES IDÉNTICOS, FORTUNAS PARALELAS

Como hemos visto, ni Jofre de Monmouth ni Aimerico Picaud se han inventado los espectaculares sucesos que caracterizan sus respectivas obras. Ni siquiera son los primeros en haber revestido este material ficticio con el manto respetable de la lengua culta, pues tanto la *Historia brittonum* como Ademaro de Chabannes lo habían intentado ya, aunque sin éxito, en los siglos X y XI respectivamente²⁹. Sin embargo, Aimerico y Jofre sí logran perfeccionar la presentación de estas ficciones no solo como historias serias, sino incluso revestidas de gran autoridad, y lo hacen exactamente al mismo tiempo, con un perfil casi idéntico de escritor de gran formación retórica y que conoce a la perfección el oficio de historiador, capaz de ofrecer marcos cronológicos verosímiles y topografías realistas; atento a las modas y tendencias del género histórico en su tiempo; y con acceso directo a las fuentes más autorizadas, a las que sabe dar máxima visibilidad en sus prólogos, pero a las que maneja con absoluta libertad, ciñéndose a ellas algunas veces escrupulosamente, otras seleccionándolas, fundiéndolas, amplificándolas y, sobre todo, completando sus lagunas a partir de todo tipo de materiales, historiográficos o folklóricos, poniendo todo al mismo nivel.

Por supuesto, esta forma heterodoxa de escribir historia, de apariencia seria y rigurosa, pero en realidad audaz y desinhibida, no consiguió engañar a todo el mundo³⁰, pero sí que disfrutó casi de inmediato de resonancia e influencia enormes en todos los niveles. En el ámbito político, la fuerza de sus historias contribuyó a que la HKM se incluyera pronto en las Crónicas de Francia de Saint-Denis (Ehlers, 2003: 285-296), y que incluso fuera utilizada en el proceso de canonización

²⁹ Quizá los tiempos no estaban maduros para este tipo de supercherías, pues lo cierto es que Ademaro adquirió pronto fama de falsario, especialmente por su inventada *Vita Martialis*; y la *Historia brittonum* fue ignorada por Jofre al mencionar sus fuentes, lo que viene a indicar que carecía de credibilidad entre el público al que él se dirigía.

³⁰ Sin duda, el ataque más directo a la credibilidad de la DGB se encuentra en el prólogo de la *Historia rerum anglicarum* de Guillermo de Newburgh (ed. Walsh y Kennedy, 1988: 28-29), quien desenmascaró a Jofre de Monmouth en términos destemplados. Gerardo de Gales, en su *Descriptio Cambriae* (I, 2, ed. Dimock, 1861-1891: 179) también se refirió con dureza a la (nula) credibilidad de la DGB: ... *sicut fabulosa Galfridi Arthuri mentitur historia*. En cuanto a la HKM, por cuestiones cronológicas no es seguro que la *Historia Silense* (18-20, ed. Pérez de Úrbel y González Ruiz-Zorrilla, 1959: 129-131) se esté refiriendo a ella cuando menosprecia la actuación de Carlomagno en Hispania. Sin embargo, sí que resulta inequívoca la intención de Ximénez de Rada de desmentir en su *De rebus Hispanie* (4, 11, ed. Fernández Valverde, 1987: 128-130) a la pretensión de la HKM de atribuir a Carlomagno la conquista completa de España.



de Carlomagno promovido por Federico I (Benvenuti, 2003: 201-214). En cuanto a la DGB, la profecía mesiánica ligada al rey Arturo estuvo siempre presente en la Inglaterra medieval (Vale, 1999: 185-196; Higham, 2002: 232-233), pero resultó especialmente operativa en las maquinaciones que llevaron a los Tudor a hacerse con el trono de Inglaterra y a asegurarlo (Starkey, 1998: 171-196). En el ámbito literario, las dos obras pugnan por convertirse en la narración escrita en latín más leída de toda la Edad Media, a juzgar por su exitosa transmisión manuscrita (Crick, 1989; de Mandach, 1961: 129-133), pero esto solo es la punta del iceberg, ya que tanto sus materiales como sus procedimientos inspiraron a generaciones sucesivas de escritores³¹, y las dos se convirtieron en la piedra angular de los dos ciclos literarios más productivos de ese tiempo, la Materia Bretona o Artúrica y la Materia de Francia o Carolingia³².

4. DOS AUTORES COETÁNEOS Y EN CONTACTO

Hasta este punto, nuestro trabajo se ha concentrado en las semejanzas formales y en los planteamientos análogos de la DGB y la HKM, aparte de subrayar el hecho relevante de la irrupción simultánea de ambas obras y el de sus respectivas fortunas, llamativamente paralelas.

A partir de diversos indicios, en algunos trabajos recientes hemos intentado concretar el alcance de estas coincidencias, proponiendo que las trayectorias vitales y literarias de Jofre y Aimerico no solo fueron paralelas, sino que pudieron converger por momentos³³, a veces de forma polémica³⁴, sin descartar la posibilidad de un conocimiento personal, puesto que hay constancia de que los círculos en los que se movieron uno y otro sí que se encontraron físicamente en alguna oca-

³¹ Con el término «escritores» englobamos aquí tanto a los futuros narradores de ficción (Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach, el mismo Cervantes...) como a los falsificadores de documentos (Virgilio de Córdoba, Anno de Viterbo, los falsos cronicones a partir del siglo XVI, etc.). Cf. Caro Baroja, 1992: 49-67, 84-90, 163-190.

³² Sobre la influencia de la DGB y la HKM en la ingente producción vernácula que compone estas dos grandes materias en los siglos posteriores, pueden consultarse los trabajos que componen la cuarta parte del volumen sobre Monmouth coordinado por Henley y Smith (2020: 426-497); y el último bloque de trabajos sobre la HKM que reunió y editó Herbers (2003: 347-381).

³³ Esta convergencia consistiría, por ejemplo, en plantear de forma simultánea, y sin ningún precedente, temas como el del parentesco vasco-escoto (LSI 5,7, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 240-241; DGB 3, 45-46, ed. Reeve y Wright, 2007: 61); o como el de los linajes puros y mixtos, donde llegan incluso a usar formulaciones idénticas (LSI 5,7, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 240-241; DGB 5, 84, ed. Reeve y Wright, 2007: 107-109). Para una explicación desarrollada de estas cuestiones, cf. Anguita, 2021: 91-123; y 2021a: 497-531.

³⁴ Nos referimos a la controversia que, entre 1137 y 1139, llevó a cada uno de ellos a insultar a la nación del otro (el Poitou y Cornualles) en sus respectivas obras. Según proponemos, la razón última de esta polémica literaria podría estar en un choque puntual en Normandía a finales de 1136 entre poitevinos y bretones-cornualleses, en el transcurso de la guerra dinástica desatada tras la muerte de Enrique I de Inglaterra en 1135. Para el desarrollo de toda esta cuestión, cf. Anguita, 2023: 109-136.



sión³⁵. Lo cierto es que el estudio comparado de la DGB y la HKM (entendida esta como parte orgánica e indisoluble del LSI) a la luz de esta teoría está produciendo no pocos resultados, en forma de nuevos elementos de conexión entre las dos obras. El último de ellos, que presentamos aquí por primera vez, está en relación directa con las consideraciones que se han hecho más arriba sobre Historia y Ficción, pues se trata del artificio de que se sirvieron Jofre y Aimerico para legitimar la veracidad de sus obras, pretendidamente históricas. Este artificio, como veremos, no solo es muy semejante en ambos casos, sino, lo que es más significativo, fue imitado por ambos a partir de la misma fuente.

5. LOS DISPOSITIVOS DE AUTORIZACIÓN DE LA HKM Y LA DGB Y SUS MODELOS: DICTIS Y DARES

Como ya queda señalado, tanto la HRB como la HKM ofrecen novedades inauditas sobre el pasado remoto de Gran Bretaña y sobre la biografía de Carlomagno respectivamente, desconocidas hasta la fecha por no encontrarse en las fuentes más autorizadas. Como queda también dicho, Aimerico y Jofre son perfectos conocedores de estas fuentes, así como del buen método del historiador, entre cuyas obligaciones está la de garantizar la fiabilidad de su relato. Esa es la razón por la que deben poner en marcha una estrategia de autorización de sus obras más o menos sofisticada.

5.1. JOFRE DE MONMOUTH Y EL *DE EXCIDIO TROIAE HISTORIAE* DE DARES FRIGIO

En cuanto a Jofre, su estrategia para revestirse de una autoridad exclusiva, como el único historiador competente en relación con la antigua materia britana, incluye incluso advertencias a sus colegas contemporáneos de que no se inmiscuyan en este asunto: «Los reyes que se sucedieron en Gales desde este momento, se los dejo como material de estudio a mi contemporáneo Caradoc de Llancarfan; y los reyes sajones a Guillermo de Malmesbury y Enrique de Huntingdon, a quienes aconsejo guardar silencio sobre los reyes britones» [...]»³⁶.

³⁵ Hay constancia del encuentro entre Alejandro de Lincoln, dedicatario de las *Profecías de Merlín* de Jofre de Monmouth, y Alberico de Vézelay, autor muy ligado a Aimerico Picaud y el LSI, en el Concilio de Westminster de diciembre de 1138 (Dalton, 2005: 688-712). No creemos que sea casualidad que uno de los temas tratados en este concilio fuera justamente la entrada en el escenario de guerra por parte de los escoceses, objeto de atención compartido, como hemos señalado en la nota 33, por nuestros dos autores.

³⁶ DGB 11, 208 (ed. Reeve y Wright, 2007: 281): *Reges autem eorum qui ab illo tempore in Gualii succederunt Karadoco Lancarbanensi contemporaneo meo in materia scribendi permitto, reges uero Saxonum Willelmo Malmesburiensi e Henrico Huntendonensi, quos de regibus Britonum tacere iubeo [...]*.



El primer momento de este falaz dispositivo comienza en las primeras líneas del prólogo, que nos muestra a Jofre de Monmouth fingiendo extrañeza respetuosa ante las importantes lagunas que presentan las historias más autorizadas, el *De excidio Britanniae* de Gildas y la *Historia ecclesiastica Anglorum* de Beda el Venerable, donde se ignoran los *digna memoriae* de los antiguos príncipes britanos y, especialmente, de Arturo:

Cuando me enfrasqué en la historia de los reyes de Britania, dándole una y otra vez vueltas a muchas de sus cuestiones, me extrañó que, en las menciones que de ellos hicieron Gildas y Beda en su impresionante obra, no encontré nada sobre los reyes que vivieron antes de la Encarnación de Cristo, y tampoco nada sobre Arturo y otros muchos que se sucedieron después del tiempo de la Encarnación; eso a pesar de que sus gestas son dignas de alabanza eterna y de hecho proclamadas entre muchos pueblos, inscritas felizmente en su memoria³⁷.

En cualquier caso, muy consciente de que una obra histórica basa su crédito en la investigación de monumentos y documentos antiguos, sabe que está en la obligación de, al menos, aludir a su extraordinaria fuente de información, y a la circunstancia en que accedió de forma exclusiva a ella:

Encontrándome yo con frecuencia revolviendo en mi mente sobre muchas de estas cuestiones, Walter, arcediano de Oxford muy versado en el arte de la retórica y en historias exóticas, me entregó un libro antiquísimo en lengua britona donde se exponía en un estilo muy esmerado, de forma ordenada y sin saltos de continuidad, los hechos de todos los reyes britones desde Bruto, el primero de ellos, hasta Cadvaladro, hijo de Cadvallo³⁸.

Detalle no menor, por lo que veremos, es que este códice está escrito en britón antiguo, una lengua no accesible para los destinatarios de su obra, lo que convierte a Jofre en intermediario obligado, por medio de una traducción al latín: «[...] aquel libro en lengua britona que Walter, archidiacono de Oxford, se trajo de Bretaña, y cuya historia veraz, escrita en honor de los príncipes britanos me ocupé de traducir al latín...»³⁹.

³⁷ DGB, prol, (ed. Reeve y Wright, 2007: 5): *Cum mecum multa et de multis saepius animo reuoluens in hystoriam regum Britanniae inciderem, in mirum contuli quod infra mentionem quam de eis Gildas et Beda luculento tractatu fecerant nichil de regibus ante incarnationem Chrsti inhabitauerant, nichil etiam de Arturo ceterisque compluribus qui post incarnationem suesserunt reperissem, cum et gesta eorum digna aeternitate laudis constarent et a multis populis quasi inscripta iocunde et memoriter praedicetur.*

³⁸ DGB, prol, (ed. Reeve y Wright, 2007: 5): *Talia michi et de talibus multociens cogitanti optulit Walterus Oxenefordensis archidiaconus, uir in oratoria arte atque in exoticis hystoriis eruditus, Britannici sermonis librum uetustissimum quia Bruto primo rege Britonum usque ad Cadualadrum filium Caduallonis actus omnium continue et ex ordine perpulcris orationibus proponebat.*

³⁹ DGB 11, 208 (ed. Reeve y Wright, 2007: 281): [...] *librum illum Britannici sermonis quem Walterus Oxenefordensis archidiaconus ex Britannia aduexit, quem de historia eorum ueraciter editum in honore praedictorum principum hoc modo in Latinum sermonem transferre curauit [...].*



Todos estos elementos forman parte y son tópicos en la estrategia de autorización de pseudodocumentos, procedimiento en absoluto desconocido en la Europa medieval, aunque ligado más al género hagiográfico (y al culto de reliquias)⁴⁰ que al histórico, donde son precisamente Jofre de Monmouth y Aimerico Picaud quienes lo vuelven a poner en práctica y, dado su éxito enorme, también de moda. Para encontrar el modelo directo de Jofre de Monmouth, según ha mostrado Smith (2020: 22-23), hay que remontarse muchos siglos atrás, cuando se escribió el *De excidio Troiae*, obra presunta de Dares el Frigio, un soldado troyano que habría consignado en ella sucesos vividos en primera persona. Como en el caso de la DGB, el prólogo de esta obra, pseudohistoria o novela, escrita en época imperial entre los siglos II y V⁴¹, tiene forma de epístola. Su autor sería nada menos que Cornelio Nepote, quien la dirige nada menos que a Salustio, dos de los más importantes historiadores romanos del final de la República. Y dice así:

Encontrándome en Atenas ocupado afanosamente en muchas cuestiones, me encontré con la historia de Dares Frigio escrita por su propia mano, como indica su título, en la que consignó sus recuerdos sobre griegos y troyanos. Yo la traduje con sumo cariño de forma completa y sin saltos. Consideré no añadir ni suprimir nada para mantener inalterada su forma, pues de lo contrario podría dar a pensar que era obra mía. Por lo tanto, consideré lo mejor trasladarla literalmente al latín en la manera veraz y sencilla en que estaba escrita, de modo que los lectores pudieran conocer cómo ocurrieron las cosas, y pudieran juzgar si es más fiable lo que escribió Dares el Frigio, que vivió y fue soldado justo en el tiempo en que los griegos sitiaron a los troyanos, o se ha de dar más crédito a Homero, que vivió muchos años después de que ocurrieran los hechos. Sobre este asunto ya se le ha juzgado, y se tiene por desatino escribir que los dioses hicieron la guerra junto a los hombres⁴².

Como vemos, aunque Jofre fue bastante discreto en comparación con el prologuista del *De excidio Troiae*, los dos textos presentan un aire familiar, con

⁴⁰ Son especialmente relevantes, por su grado de elaboración, el conjunto de biografías inventadas por Adson de Montier-en-Der para los santos de la diócesis de Toul; la ya mencionada de san Marcial de Limoges por Ademaro de Chabannes; o las sofisticadas supercherías en torno a la pretendida obra de Dionisio Areopagita creadas en Saint-Denis de París. Muy en relación con esto, y por ser perfectamente conocidas por Aimerico Picaud, deben tenerse aquí también muy en cuenta la colección de Pasiones apostólicas tardoantiguas puestas bajo el nombre de Abdías de Babilonia.

⁴¹ La primera versión, en lengua latina, data del s. V, aunque hay indicios que apuntan a la existencia de un original griego que estaría circulando ya en el s. II. Cf. Lentano, 2014: 1-20).

⁴² *De excidio Troiae, prol.* (ed. Meister, 1873: 1): *Cum multa agerem Athenis curiose, inueni historiam Daretis Phrygii ipsius manu scriptam, ut titulus indicat, quam de Graecis et Troianis memoriae mandauit, quam ego summo amore complexus continuo transtuli, cui nihil adiciendum uel diminuendum rei reformandae causa putauit, alioquin mea posset uideri. Optimum ergo duxi ita ut fuit uere et simpliciter perscripta, sic eam ad uerbum in latinitatem transuertere, ut legentes cognoscere possent quomodo res gestae essent: utrum uero magis esse existiment, quod Dares Phrygius memoriae commendauit, qui per id ipsum tempus et militauit, cum Graeci Troianos obpugnarent, ane Homero credendum, qui post multos annos natus est, quam bellum hoc gestum est. De qua re iudicium fuit, cum pro insano haberetur, quod deos cum hominibus belligerasse scripserit.*



situaciones y expresiones semejantes y el desarrollo de una estratagema idéntica a la hora de legitimar y recomendar su obra: aparición de un manuscrito muy antiguo, escrito en una lengua exótica que hay que traducir al latín, encontrado por personas de gran autoridad, y que vienen en ambos casos a colmar lagunas y presentar una versión de los hechos más fidedigna que la ya existente⁴³.

Lo curioso es que la obra del presunto Dares circuló con marchamo de veracidad durante toda la Edad Media. Isidoro lo menciona en sus *Etimologías* (1,57, ed. Lindsay, 1911) como el historiador de la gentilidad más antiguo del que se tiene noticia; y en el conjunto de crónicas merovingias del siglo VII puestas bajo el nombre de Fredegario se incluye un *Daretis Frigii de origine Francorum* (ed. Krusch, 1888: 199), versión de la obra donde se menciona por primera vez la procedencia troyana de los francos. Y todavía en el tiempo de Jofre y Aimerico, uno de los más reputados historiadores del momento como es Orderico Vital menciona en su *Historia Eclesiástica* (*prol.*, ed. Chibnall, 1969: 231) a Dares entre las autoridades más antiguas, y también entre los modelos en que basa su propia historia. Por lo tanto, en los tiempos de Jofre de Monmouth la obra de Dares era todavía una fuente irreprochable, aparte de popular⁴⁴, y esto juega en favor del autor de la DGB, que la aprovecha por partida doble. Por una parte, encuentra en ella el antecedente histórico perfecto para engarzar su propio relato, ya que los personajes de Bruto y Corineo, fundadores del linaje troyano en Britania según su obra, son descendientes de Eneas y Antenor, protagonistas de la historia de Dares. Por otra parte, como acabamos de ver, calca el fraudulento dispositivo de autorización consistente en el hallazgo de un antiquísimo documento que hay que traducir de la lengua en que fue escrito.

5.2. AIMERICO PICAUD Y LA *EPHEMERIS BELLI TROIANI* DE DICTIS DE CRETA

En cuanto a Aimerico Picaud, la estrategia para dotar de autoridad a su HKM, siendo en esencia la misma que la de su colega Jofre de Monmouth, resulta en su puesta en práctica bastante más elaborada y sutil. No es de extrañar, pues Aimerico es un auténtico especialista en falsificaciones, digno sucesor de su paisano Ademaro de Chavannes y alumno aventajado de la escuela de fraudes histórico-literarios de Saint-Denis⁴⁵. Como es bien sabido, la HKM se escribió bajo el pseudónimo de Turpín de

⁴³ Sobre este tipo de estrategias de autorización de documentos falsos en el mundo antiguo, cf. Hanse (2002: 301-314); Ni-Meallaigh (2008: 403-431). Sobre la actualización medieval del debate en torno a la credibilidad de Homero y Dares, cf. De Carlos Villamarín (2016: 133-146).

⁴⁴ La popularidad de la obra de Dares el Frigio, base de las pretensiones de francos y britanos de descender de un linaje prestigioso como el troyano, dio lugar a múltiples recreaciones literarias en forma de epopeya, como la *Ylias* de Simón Capra Aurea (ed. Peyrard, 2007), los *Frigii Daretis Yliados libri sex* de José de Exeter (ed. Gompf, 1970) o el más tardío *Troilus* de Alberto de Stade (ed. Gärtner, 2007), por restringirnos únicamente a las escritas en latín.

⁴⁵ Estamos pensando principalmente en la componenda «fundacional» de Hilduino de Saint-Denis (s. IX), quien, en su biografía del patrón de la abadía, el evangelizador Dionisio de París, identificó a este con el obispo de Atenas Dionisio Areopagita, discípulo de san Pablo (Act. 17,34).



Reims, pero este es solamente un nódulo más en la red de heterónimos con la que se quiso dar cohesión y autoridad a la compilación del LSI, cuya nómina de «colaboradores» bajo la «coordinación» del papa Calixto II incluye a los también papas Inocencio II y León (I o IV), además de a san Dionisio⁴⁶, Beda el Venerable, Anselmo de Canterbury o Fulberto de Chartres, entre otros menos conocidos. Sin embargo, el argumento metaliterario que envuelve la pseudo-autoría de Turpín, la gestación de la HKM y la manera en que acaba en manos de Calixto II e incluida en el LSI, supera a todas a las demás en artificio y sofisticación: esto se consigue ahorrando todo lo posible en explicaciones y dejando en lugares estratégicos las pistas justas, con el fin de que el lector curioso y el desconfiado averigüen por su cuenta cómo y por qué esta crónica de hechos espectaculares y desconocidos, escrita por un testigo ocular de los hechos, no lleva en circulación desde los tiempos en que fue escrita. Las primeras pistas se encuentran en la epístola que, a modo de prólogo, abre la obra. Está dirigida por Turpín de Reims a un tal Leoprando, deán de Santa María de Aquisgrán:

Puesto que ha poco, mientras me hallaba en Vienne algo enfermo por las cicatrices de las heridas, me mandasteis que os escribiera cómo nuestro emperador, el famosísimo Carlomagno, liberó del poder de los sarracenos la tierra hispana y galaica, no dudo en escribir puntualmente, y enviarlos a vuestra fraternidad, los principales de sus admirables hechos y sus laudables triunfos sobre los sarracenos hispanos, que he visto con mis propios ojos al recorrer durante catorce años Hispania con él y sus ejércitos. Puesto que vuestra autoridad no ha podido encontrar completas, según me escribisteis, las hazañas que el rey realizó en Hispania, divulgadas en la crónica real de Saint Denis, sabed que su autor, o por la prolija narración de tantos hechos o porque, estando ausente de Hispania, los ignorase, en modo alguno los trató de forma completa, y aun así nada hay discordante en ella respecto a este volumen⁴⁷.

La mixtificación, sin embargo, no quedó ahí, pues Hilduino aprovechó la llegada a la abadía de un corpus de textos místicos de corte neoplatónico escritos en griego (en realidad son del siglo VI) para atribuirselos a san Dionisio y traducirlos al latín bajo el título general de *corpus dyionisiacum*. Cf. Luscombe (1988: 133-152).

⁴⁶ La utilización de este pseudónimo en el LSI es muy curiosa y tiene implicaciones interesantes. La primera de ellas es mostrar el vínculo estrecho de Aimerico con la abadía parisina de Saint-Denis, engarzándose a su tradición más característica, que es la creación de pseudodocumentos y pseudoautores. En la compilación jacobea, Dionisio es el autor de una *Vita sancti Eutropii* que Calixto debe traducir del griego antes de introducirla en su LSI (5,8, ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 241-250). No quedándose ahí, la *Vita Eutropii* presenta a su protagonista durante su juventud en Babilonia junto al primer obispo de la ciudad, Abdías. Lo interesante del dato es que, bajo el nombre de Abdías circuló, ya en tiempos de Gregorio de Tours y Venancio Fortunato, una colección de biografías apostólicas, en uno de cuyos prólogos se afirma haber sido traducidas del hebreo al griego precisamente por un discípulo de Abdías llamado Eutropio, y del griego al latín por Julio Africano (Rose, 2013: 227-268 [241]). Es evidente que este detalle fue el que dio pie a Aimerico Picaud, que conocía perfectamente esta colección, para entroncar su novelesca hagiografía de Eutropio en esta prestigiosa —más por antigua que por auténtica— tradición, involucrando en ella además al san Dionisio creado por Hilduino en el siglo IX, como traductor de la obra de Eutropio.

⁴⁷ Traducción con alguna pequeña modificación tomada de Moralejo, Torres y Feo, 2014: 407-408. LSI 4, prol., ed. Herbers y Santos Noia, 1999: 199): *Quoniam nuper mandastis mihi apud*



A estas alturas, todo esto resultará familiar: como en el caso de Dares, ¿qué mejor testimonio de unos hechos que el de alguien que los vivió en primera persona, en este caso acompañando al emperador en sus campañas hispánicas durante catorce años? Por otra parte, la historiografía más autorizada, aquí representada por las *Crónicas de Saint-Denis* que se confeccionaban precisamente por estas fechas, el equivalente de Gildas y Beda en Jofre de Monmouth, o de Homero en el de Dares Frigio, también son una fuente defectuosa, al no incluir todas las hazañas hispanas del emperador por ser estas muchas y no haber sido presenciadas por el cronista. Como en aquellos casos, toda esta información se presenta en forma de una epístola cuyo destinatario es un deán de Aquisgrán, el lugar donde acababa de fallecer y descansaban los restos de Carlomagno, y desde el que escribían sus biógrafos palatinos, lo que contribuye para dar mayor verosimilitud al montaje.

Detalle fundamental es que Turpín no escribe la carta desde su sede en Reims, a la que no ha podido llegar a causa de las heridas recibidas precisamente en la campaña hispana, sino desde la ciudad de Vienne, donde se ha visto obligado a detenerse para convalecer de ellas. Gracias a este detalle, el lector va a entender, sin necesidad de más explicaciones, por qué los hechos de Carlomagno en España han permanecido en la oscuridad durante tres siglos: Turpín concluyó su obra, pero murió antes de poder enviársela a Leoprando de Aquisgrán, ya que, de haberlo hecho, esto habría supuesto su inmediata divulgación. Al final de la HKM, en uno de sus apéndices, Aimerico se quita el disfraz de Turpín para ponerse el de Calixto II, y referir lo siguiente:

El bienaventurado Turpín, arzobispo de Reims, mártir de Cristo, viviendo en Vienne poco tiempo después de la muerte del rey Carlomagno, aquejado por los dolores de sus heridas y trabajos descansó en el Señor con digna muerte y allí fue enterrado primeramente en cierta iglesia junto a la ciudad [...]. En nuestra época, algunos de nuestros clérigos encontraron en un hermoso sarcófago su santísimo cuerpo revestido con las ropas episcopales y aún incorrupto con su propia piel y huesos; y desde aquella iglesia que estaba en ruinas, lo trajeron a la parte de acá del Ródano, a la misma ciudad, y lo enterraron en otra iglesia donde ahora se venera⁴⁸.

Viennam cicatricibus uulnerum aliquantulum egrotanti, ut uobis scriberem qualiter imperator noster famosissimus Karolus magnus tellurem yspanicam et gallicianam a potestate Sarracenorum liberauit, miro- rum gestorum apices eiusque laudanda super yspanicos Sarracenos trophea, que propriis oculis intuitus sum, XIII annis perambulans Yspaniam et Galleciam una cum eo et exercitibus suis, pro certo scribere uestreque fraternitati mittere non ambigo. Etenim magnalia diuulgata, que rex in Yspania gessit, sancti Dionisii cronica regali, ut michi scripsistis, repperiri plenarie auctoritas uestra nequiuir; igitur auctorem illius aut pro tantorum actuum scriptura prolixa aut quia idem absens ab Yspania ea ignorauit, intencio uestra intelligat minime in ea ad plenum scripsisse et tamen nusquam uolumen istut ab ea discordasse.

⁴⁸ Trad. de Moralejo, Torres y Feo (2014: 511). LSI 4, app. A, ed. Herbers y Santos Noia (1999: 227): *Beatus namque Turpinus remensis archiepiscopus, Christi martir, post Karoli regis necem modico tempore uiuens apud Viennam, doloribus uulnerum et laborum suorum angustiatius, digna nece ad Dominum migravit, et ibi iuxta urbem ultra Rodanum, scilicet uersus orientem, in quadam ecclesia olim sepultus extitit. Cuius sanctissimum corpus nostris temporibus quidam ex nostris clericis in quodam sarcófago obtimo episcopalibus uestibus indutum, pelle etiam propria et ossibus adhuc integrum inuene-*



Aunque Aimerico tenga la finura de omitir este dato y dejar a los lectores atentos la tarea de deducirlo por sí solos, junto al cuerpo del obispo y sus insignias se habría encontrado también el manuscrito con la HKM que el obispo de Reims, sorprendido por la muerte, no había llegado a enviar a Leoprando. Esos lectores entenderían entonces, sin necesidad de más explicaciones, por qué esta obra venerable había acabado en manos del obispo de Vienne, es decir, el futuro Calixto II, y por qué este no había tenido más remedio que incluirla en su magna compilación jacobea, pues es en la HKM precisamente donde se refiere el hallazgo del sepulcro de Santiago y donde se justifica el origen del culto y de las peregrinaciones jacobeanas.

Pues bien, del mismo modo que Jofre de Monmouth se basó e incluso parafraseó el prólogo del *De excidio Troiae* de Dares a la hora de informarnos sobre el antiguo códice britón que él mismo tuvo que traducir al latín, Aimerico Picaud encontró el modelo de autorización para su falsificación historiográfica en la *Ephemeris belli Troiani* de Dictis de Creta, una obra concebida en un contexto histórico cultural muy semejante a la de Dares, pues no es sino la respuesta a esta con la versión aquea de la Guerra de Troya⁴⁹. Su autor habría sido un soldado cretense llamado Dictis que, como Dares, también vivió la guerra en primera línea, en el bando opuesto.

Aunque parece que las obras de Dictis y Dares se generaron de forma independiente, era cuestión de tiempo que terminaran siendo relacionadas y entendidas como complementarias. Sin embargo, este momento tardó en llegar, pues mientras la historia de Dares se divulgó en un primer momento mejor en Occidente, por el interés de francos y britanos de documentar su ascendencia troyana, la obra de Dictis donde se defendía el punto de vista griego circuló sobre todo por la Grecia bizantina (Movellán Luis, 2015: 308-309). Aunque hay algún atisbo temprano de que las dos obras pudieron disfrutar en Occidente de una transmisión manuscrita compartida⁵⁰, no es hasta bien entrado el siglo XII cuando encontramos autores, como Benôit de Saint-Maure, que demuestran haber conocido la obra de Dictis para complementar a su fuente principal, que es el Dares (Movellán Luis, 2015: 309).

Este dato es interesante pues situaría al autor de la HKM, Aimerico Picaud, como un pionero a la hora de usar la *Ephemeris*, unas décadas antes que Benôit de Saint-Maure. Este la habría aprovechado de manera doble, como ya hiciera Jofre con el *De excidio Troiae*. Por una parte, calcando el formato histórico del Diario de guerra o *Ephemeris*, pues no otra cosa es la HKM; y por otra, tomando algunos elementos relevantes de su prólogo. En efecto, en el prólogo de la *Ephemeris*, nos

runt, et ab illa ecclesia que erat uastata, detulerunt illud citra Rodanum in urbem, et sepelierunt in alia ecclesia, ubi nunc uenerantur.

⁴⁹ Como en el caso de la obra de Dares, parece que hay que remitirse a un original griego escrito entre los siglos I y II p.C., que habría sido traducido al latín en el siglo IV o V. Cf. Merkle (1989); Timpanaro (1987: 169-215); y, especialmente, la completa presentación de datos puestos al día de Movellán Luis (2015: 13-32).

⁵⁰ Se trata de un atisbo muy tenue, aunque interesante, basado en la presencia de manuscritos antiguos (ss. IX-X) de las dos obras en la biblioteca del monasterio de San Galo (Meister, 1872: XII; Meister, 1873: v).



vamos a encontrar, de nuevo, con una epístola, dirigida en este caso por un intelectual romano llamado Lucio Septimio a otro, de nombre Quinto Aradio, a quien relata las circunstancias del hallazgo en Cnosos, en tiempos de Nerón, de la obra de un antiguo autor, Dictis de Creta. Los detalles resultarán muy familiares:

Este diario de la Guerra de Troya lo escribió Dictis de Creta, que hizo su servicio militar a las órdenes de Idomeneo. Lo escribió en letras fenicias, que por aquel entonces se impusieron en Grecia gracias al prestigio de Cadmo y Agenor. Después de muchos siglos, el sepulcro de Dictis en Cnosos, antigua sede del reino cretense, se derrumbó de viejo; y unos pastores que por allí pasaban, se encontraron por casualidad entre las ruinas un arca de estaño bellamente ornamentada. Pensando que se trataba de un tesoro, la destruyeron al instante, pero no sacaron a la luz oro ni ningún otro botín, sino libros hechos de membrana de tejo. Así, frustrada su esperanza, se los llevaron a Praxis, el gobernante del lugar. Este, después de transcribirlos al alfabeto ático, pues ya estaban escritos en lengua griega, se los ofreció a Nerón, emperador de Roma, por lo cual recibió una gran recompensa. Después de que los libros llegaran por casualidad a mis manos, se impuso en mí el deseo de difundirlos en latín para las personas ávidas de historias veraces como esta; no tanto por presunción de ingenio como de matar el aburrimiento del ánimo ocioso...⁵¹.

Un autor que se entierra con su crónica, que no sale a la luz hasta siglos más tarde en un lugar arruinado, y que cuenta hechos memorables vividos en primera persona, pero preteridos por la historiografía oficial. Creemos que los datos hablan por sí mismos.

6. CONCLUSIONES

La utilización simultánea de los «gemelos» Dares y Dictis por la HRB y la HKM, respectivamente, no parece casual y viene a sumarse a la serie de coincidencias y paralelismos que singularizan a estas dos obras entre la producción escrita de su tiempo. También se suma a las evidencias que indican que Jofre y Aimerico, aparte de escribir al mismo tiempo, mantuvieron una comunicación más o menos directa, lo que nos lleva a preguntarnos si pudieron planear sus respectivas obras de forma concordada, o emulativa, eligiendo uno el modelo de Dares y el otro el de Dictis.

⁵¹ *Ephemeris belli Trojani, prol.*, (ed. Meister, 1872: 1): *Ephemeridem belli Trojani, Dictys Cretensis, qui in ea militia cum Idomeneo meruit, conscripsit litteris punicis, quae tum Cadmo et Agenore auctoribus per Graeciam frequentabantur. Dein post multa saecula conlapso per uetustatem apud Gnoson, olim cretensis regni sedem, sepulcro eius, pastores quum eo deuenissent, forte inter caeteram ruinam loculum stanno affabre clausum offendere: ac thesaurum rati, mox dissoluunt; non aurum, neque aliud quidquam praedae, sed libros ex philira in lucem prodituri. At ubi spes frustrata est, ad Praxim dominum loci eos deferunt. Qui commutatos litteris atticis, nam oratio graeca fuerat, Neroni Romano Caesari obtulit, pro quo plurimis ab eo donatus est. Nobis quum in manus forte libelli uenissent, audis uerae historiae cupidus incessit, ea uti erant, latine disserere: non magis confisi ingenio, quam ut otiosi animi desidiam discuteremus.*

Las implicaciones de imaginar a Jofre y Aimerico poniéndose de acuerdo o compitiendo para remedar a Dictis y Dares y ofrecer un producto semejante a los de aquellos serían diversas y de diversos órdenes. En cualquier caso, si centramos la cuestión en la dicotomía Historia-Ficción que dejamos antes planteada y no resuelta, no parece que vayan a ser de gran ayuda a la hora de determinar si los componentes ficticios de la DGB y la HKM las pone sencillamente en el mismo lugar que los falsos cronicones, o estamos ante el nacimiento, o el resurgimiento, del género de la novela en Occidente. Decimos que no son de gran ayuda porque este es precisamente el mismo problema que hay planteado en torno a las obras de Dictis y Dares. Del mismo modo que el *De excidio* y la *Ephemeris* fueron consideradas como historias durante siglos, hoy son mayoritariamente consideradas y estudiadas como novelas «atípicas», producto de unas condiciones socioculturales que favorecieron el florecimiento de este género⁵². Sin entrar en esta cuestión, nos conformaríamos de momento con señalar su paralelismo con la HRB y la HKM, y contemplar también a estas como obras que, aun en su impecable envoltorio historiográfico, han servido para pavimentar el camino que llevó a la creación de la novela medieval (Bruckner, 2000: 13-28). Es decir, productos novedosos y sorprendentes que, como las obras de Dictis y Dares en su momento, triunfaron por estar en plena concordancia con el espíritu de su tiempo. Un tiempo en el que la cultura escrita, ya casi liberada de los muros monacales y de las autoridades, empezó a contar con públicos más extensos y mundanos, ávidos de ficciones que supieran imitar la realidad con alto grado de verosimilitud, es decir, de los *argumenta* que la preceptiva retórica había seguido catalogando dentro de los géneros narrativos ficticios, pero que en la práctica habían quedado completamente olvidados durante toda la Alta Edad Media⁵³.

RECIBIDO: 05-06-2023; ACEPTADO: 12-06-2023

⁵² La bibliografía al respecto es amplísima. Remitimos al capítulo dedicado a esta cuestión, centrada en la versión griega de la *Ephemeris*, de Gómez Peinado (2015: 495-510). Sobre las dificultades de encasillar a este tipo de obras que mezclan a voluntad elementos característicos de la historia y de la ficción, cf. Movellán Luis (2015: 263-265).

⁵³ Recordemos que el *argumentum*, incluido por las retóricas antiguas como el género narrativo de la ficción verosímil frente a la *fabula* (cf. n. 6), fue recogido por los autores medievales de forma algo inconsistente. Por ejemplo, Isidoro (*Etymologiae* 1, 44, ed. Lindsay, 1911) cuando trata sobre los tres géneros narrativos, lo hace con amplitud tanto de la *historia* como de la *fabula*, pero no se ocupa en absoluto del *argumentum*. Lo recupera, de forma esperable, en los capítulos dedicados a la Lógica (2,9), donde aparece descrito como la traducción latina de gr. *συλλογισμός*; y se encuentra, también de forma esperable, en el capítulo dedicado a los poetas teatrales donde, sin definirse el término explícitamente, cabría entenderlo como la sucesión de hechos, episodios y situaciones de una obra cohesionados por una suerte de lógica que les da verosimilitud (8,7: *excellentes in argumentis fabularum ad ueritatis imaginem fictis*).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEMARO DE CHABANNES-ADEMARUS CABANNENSIS (1999): *Chronicon*, ed. Bourgain, P. y Brepols, Turnhout.
- ALBERTO DE STADE-ALBERTUS STADENSIS (2007): *Troilus*, ed. Gärtner, Th. (ed.), Weidmann, Hildesheim.
- ALANO DE LILLE-ALANUS AB INSULIS (1955): *Anticlaudianus*, ed. Bossuat, R., Vrin, Paris.
- ALONSO, D. (ed.) (1953): «La primitiva épica francesa a la luz de una Nota Emilianense», *Revista de Filología Española* 37: 1-94.
- ASBRIDGE, Th. (2022): *Las Cruzadas. Una nueva historia de las guerras por Tierra Santa*, (trad. Fernández Aúz, T.), Ático de los libros, Barcelona-Madrid.
- ASTRÓNOMO-ASTRONOMUS (1995): *Vita Hludowici imperatoris*, ed. Tremp, E., Hanhsche, Hanóver.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (1999): «Navarra y el *Liber sancti Iacobi* (in memoriam Millán Bravo)», *Príncipe de Viana*, 216: 209-234.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (2001): «*Salam Cadis*, el ídolo de Cádiz según el Pseudo-Turpín (cap. iv): Hércules, Salomón y Mahoma», *Iacobus. Revista de Estudios Jacobeos y Medievales*, 11-12: 95-128.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (2005): «Las ocho artes liberales del Pseudo-Turpín (LSI 4,22)», *Compostellenum*, 50: 521-538.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (2021): «Gaíferos de Mormaltán y el duque Guillermo X de Aquitania: entre Jofre de Monmouth y Manuel Murguía», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 68, 134: 91-123.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (2021a): «El primer relato sobre el origen de los vascos: *Iulius Caesar ut traditur* (*Liber sancti Iacobi* 5,7)», *Anuario de Estudios Medievales*, 51,2: 497-531.
- ANGUITA JAÉN, J.M. (2023): «Pictavenses contra Cornubianos: una polémica literaria con trasfondo político entre Jofre de Monmouth y Aimerico Picaud», *Revista de Literatura Medieval*, 35, 109-136.
- BEDA (1969): *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, eds. Colgrave, B. y Mynors, R.A.B., University Press, Oxford.
- BÉDIER, J. (1909-1913): *Les legends épiques*, 4. vols., Champion, París.
- BENVENUTI, A. (2003): «San Carlomagno: de Otón III el Pseudo-Turpín», Herbers, K. (ed.), *El Pseudo-Turpín, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela: 201-214.
- BLOCH, R.H. (1983): *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthology of the French Middle Ages*, University Press, Chicago.
- BONIZO DE SUTRI-BONIZO SUTRINUS (1930): *Liber de uita christiana*, ed. Perels, E., Weidmann, Berlín.
- BROOKE, C.N.L. (1976): «Geoffrey of Monmouth as a Historian», Brooke, C.N.L., Luscombe, D., Martin, G. y Owen, D. (eds.), *Church and Government in the Middle Ages: Essays Presented to C.R. Cheney on his 70th Birthday*, University Press, Cambridge: 77-91.
- BROWN, E.A.R. (1992): «Saint Denis and the Turpin Legend», Williams, J. y Stones, A. (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Gunther Narr, Tubinga: 51-88.
- BRUCKNER, M.T. (2000): «The Shape of Romance in Medieval France», Krueger, R.L. (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Romance*, University Press, Cambridge: 13-28.



- CARO BAROJA, J. (1992): *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Seix Barral, Barcelona.
- CASIODORO-Jordanes (1882): *De origine et actibus Getarum*, ed. Mommsen, Th., Weidmann, Berlín.
- CATALÁN, D. (2001): *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid.
- CRICK, J. (1989): *The Historia regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth 3. A Summary Catalogue of the Manuscripts*, Boydell and Brewer, Woodbridge (Suffolk).
- DALTON, P. (2005): «The Topical Concerns of Geoffrey of Monmouth's *Historia Regum Britanniae*: History, Prophecy and Peacemaking, and English Identity in the Twelfth Century», *Journal of British Studies*, 44.4: 688-712.
- DAVID, P. (1945): «Études sur le Livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II 1. Le manuscrit de Compostelle et le manuscrit d'Alcobaça», *Bulletin des études portugaises*, 10: 1-41.
- DAVID, P. (1947): «Études sur le Livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II 2. Les livres liturgiques et le livre des miracles», *Bulletin des études portugaises*, 11: 113-185.
- DAVID, P. (1948): «Études sur le Livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II 3. Le Pseudo-Turpin et le guide du pèlerin», *Bulletin des études portugaises*, 12: 70-223.
- DAVID, P. (1949): «Études sur le Livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II 4. Revision et conclusion», *Bulletin des études portugaises*, 13: 52-104.
- DE CARLOS VILLAMARÍN, H. (2016): «*Insanus Homerus?* Crítica literaria e historias de Troya entre prosa y poesía», *Exemplaria Classica*, 20: 133-146
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1987): «El texto y la tradición textual del Calixtino», Gai, L. (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Pistoia e il Camino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale (Pistoia, 28-30 sett. 1984)*, Università degli Studi, Perugia: 23-55.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1988): *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela.
- DUMVILLE, D.N. (1975-76): «Nennius and the Historia brittonum», *Studia Celtica* 10-11: 78-95.
- EGINARDO-EINHARDUS (1911): *Vita Caroli*, ed. Halphen, L., Champion, París.
- EHLERS, J. (2003): «El Pseudo-Turpin en las *Grandes Chroniques de France*», Herbers, K. (ed.), *El Pseudo-Turpin, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela: 285-296.
- ENRIQUE DE HUNTINGDON-ENRICUS DE HUNTINGDON (1996): *Historia Anglorum*, ed. Greenway, D., University Press, Oxford.
- EUSEBIO DE CESAREA-JERÓNIMO (1923): *Chronici canones*, ed. J.K. Fotheringham, H. Milford, Londres.
- FALETRA, M.A. (2000): «Narrating the Matter of Britain: Geoffrey of Monmouth and the Norman Colonization of Wales», *The Chaucer Review*, 35,1: 60-85.
- FARAL, E. (1993): *La légende arthurienne. Études et documents*, 3 vols., Champion, París.
- FRIIS-JENSEN, K. (1990): «The *Ars Poetica* in Twelfth-Century France: The Horace of Matthew of Vendôme, Geoffrey of Vinsauf and John of Garland», *Cahiers de l'Institute du moyen-âge grec et latin*, 60: 319-388.
- GERARDO DE GALES-GIRALDUS CAMBRENSIS (1861): «Descriptio Cambriae», *Giraldi Cambrensis Opera*, ed. Dimock, J.F., 8 vols., Longmans, Green, Reader and Dyer, Londres: vol. 6, 153-228.



- GICQUEL, B. (2003): *La légende de Compostelle. Le livre de saint Jacques*. Tallandier, Paris.
- GILDAS (1978): *De excidio Britanniae*, ed. Winterbottom, M., Philimore, Chichester.
- GILLINGHAM, J. (2000): *The English in the Twelfth Century: Imperialism, National Identity and Political Values*, Boydell Press, Woodbridge (Suffolk).
- GODOFREDO Malaterra-Gaufridus Malaterra (2016): *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi fratris eius*, ed. Lucas-Avenel, M.-A.: Presses Universitaires, Caen.
- GÓMEZ PEINADO, E. (2015): *La Ephemera belli Troiani: Edición del texto y estudio de los aspectos filológicos y literarios* (Tesis doctoral), Universidad de Alicante, Alicante.
- GRANDSEN, A. (1974): *Historical Writing in England, c.550-c.1307*, Routledge, Londres.
- GREGORIO DE TOURS-GREGORIUS TURONENSIS (1937): *Historia Francorum*, ed. Krusch, B., Hahn, Hanóver.
- GUALTERIO DE CHATILLON-GALTERIUS DE CASTELLIONE (1978): *Alexandreis*, ed. Colker, Antenore, M., Padua.
- GUIBERTO DE NOGENT-GUIBERTUS DE NOUIGENTO (1996): *Gesta Dei per francos*, ed. Huygens, R.B.C., Brepols, Turnhout.
- GUILLERMO DE NEWBURGH-GUILLELMUS DE NEWBURGH (1998): *Historia rerum Anglicorum = William of Newburgh. The History of English Affairs*, ed. trans. Walsh, P.G.; Kennedy, M.J., Aris, Warminster (Wiltshire).
- GUILLERMO DE POITIERS-WILLELMUS PICTAUCENSIS (1998): *Gesta Willelmi ducis Normannorum et regis Anglorum*, eds. Davies, R.H.C. y Chibnall, M., Clarendon, Oxford.
- GUY, Ben (2020): «Geoffrey of Monmouth's Welsh Sources», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 31-66.
- HANSE, W. (2002): «Strategies of Authentication in Ancient Popular Literature», Panayotakis, S., Zimmermann, M. y Keulen, W. (coord.), *The Ancient Novel and Beyond*, Brill, Leiden: 301-314.
- HÄMEL, A. (1951): Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Iacobi und des Pseudo-Turpin. Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.
- HERWAARDEN, J. van (1985): «L'integrità di testo del Codex Calixtinus», Scalia, G. (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea (Perugia, 23-25 sett. 1983)*, Università degli Studi, Perugia: 251-270.
- HENLEY, G. (2020): «Geoffrey of Monmouth and the convention of History Writing in Early 12th-Century England», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 291-314.
- HENLEY, G. y SMITH, J.B., coord. (2020): *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston.
- HERBERS, K. (1984): *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der Liber Sancti Iacobi*, Steiner, Wiesbaden.
- HERBERS, K. (2022): «L'image de Charlemagne et de ses chevaliers en contact avec l'Islam dans l'Historia Turpini», López Martínez-Morás, S. y Piccat, M.; Ramello, L. (coord.), *Turpino e la saga carolingia. Intrecci di culture*, Università degli Studi di Torino-Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela: 47-60.
- HERBERS, K. y SANTOS NOIA, M., eds. (1999): *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- HIGHAM, N.J. (2002): *King Arthur, Myth -Making and History*, Routledge, Londres.



- HOHLER, C. (1972): «A Note on Jacobus», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35: 31-80.
- ISIDORO DE SEVILLA-ISIDORUS HISPALENSIS (1911): *Origenes siue Etymologiae*, ed. Lindsay, W.M., Oxford, University Press.
- ISIDORO DE SEVILLA-ISIDORUS HISPALENSIS (1975): *Historia Gothorum, Vandalorum et Sueuorum*, ed. Rodríguez Alonso, C., Centro de Estudios San Isidoro, León.
- JOFRE DE MONMOUTH-GALFRIDUS MONIMUTENSIS (2007): *De rebus Britonum siue Historia regum Britanniae* = *Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain*, ed. Michael D. Reeve, trad. Neil Wright, The Boydell Press, Woodbridge (Suffolk).
- JOFRE DE MONMOUTH-GALFRIDUS MONIMUTENSIS (1925): *Vita Merlini*, ed. Parry, J.J., University Press, Illinois.
- JONES, O.W. (2014): «*Brut y Tywysogion*: The History of the Princes and Twelfth-Century Cambro: altin Historical Writing», *Haskins Society Journal* 26: 209-227.
- JOSÉ DE EXETER-JOSEPHUS ISCANUS (1970): *Frigii Daretis Yliados libri sex*, ed. Gompf, L., Brill, Leiden-Colonia.
- JUAN DE HAUVILLA-JOHANNES DE HAUVILLA (1994): *Architrenius*, ed. Wetherbee, W., University Press, Cambridge.
- JULIÁN DE TOLEDO-IULIANUS TOLETANUS (1976): *Historia Wambae regis*, ed. Levison, W., Brepols, Turnhout.
- JULIO CÉSAR (1961): *Commentario de bello gallico*, ed. Seel, O., Teubner, Leipzig.
- KOCH, J.T. (2006): *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, vol. 1, ABC Clío, Santa Barbara (California), Denver (Colorado), Oxford.
- KRUSCH, B. (ed.) (1888): *Daretis Frigii de origine Francorum*, Hahn, Hanóver.
- LENTANO, M. (2014): «Come si (ri)scrive la storia. Darete Frigio e il mito Troiano», Amato, E., Gaucher-Rémond, E. y Scafoglio, G. (coord.), *Atlantide, Cahiers de l'EA, L'Antique, le Moderne*, 2: 1-20. Hal-03987589.
- LEWIS, B. (2020): «Religion and the Church in Geoffrey of Monmouth», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 397-424.
- LOUIS, R. (1952): «Aimeri Picaud alias Olivier d'Asquins, compilateur du *Liber sancti Iacobi*», *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* 1948-1949: 1-20.
- MANN, J. (ed.) (1987): *Ysemgrimus*, Brill, Leiden.
- LUSCOMBE, D.E. (1988): «The Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla», *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (München, 16.-19. September 1986*, 5 vols., Hansche Buchhandlung, Hanóver: 1, 133-152.
- LLOYD, J.E. (1942): «Geoffrey of Monmouth», *English Historical Review*, 57: 460-468.
- MANDACH, A. de (1961): *La geste de Charlemagne et de Roland*, Droz, Ginebra.
- MCINERNAY, M.B. (2020): «Riddling Words: the *Prophetiae Merlini*», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 129-154.
- MEISTER, F. (ed.) (1872): *Dyctis Cretensis Ephemeridos belli Troiani libri sex*, Teubner, Leipzig.
- MEISTER, F. (ed.) (1873): *Daretis Phrygii De excidio Troiae historia*, Teubner, Leipzig.



- MEHTONEN, P. (1996): *Old Concepts and New Poetics. Historia, Argumentum et Fabula in the Twelfth- and Early Thirteenth-Century Latin Poetics and Fiction*, Societas Scientiarum Fennica, Tammissaari.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (2008): *Orígenes de la novela*, 2 vols., Gredos, Madrid.
- MOISAN, A. (1992): *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus. Étude critique et littéraire*, Droz, Ginebra.
- MERKLE, S. (1989): *Die Ephemeris belli Troiani des Dictys von Kreta*, Peter Lang, Fráncfort del Meno.
- MOMMSEN, Th. (ed.) (1898): *Historia Brittonum*, Weidmann, Berlín.
- MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (trads.) (2014): *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- MOVELLÁN LUIS, M. (2015): *La Crónica troyana de Dictis y Dares. Trama épica y falsa historia*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
- NÍ-MEALLAIGH, K. (2008): «Pseudo-Documentarism and the Limits of Ancient Fiction», *American Journal of Philology*, 129: 403-431.
- NITARDO-Nithardus (1907): *De dissensionibus filiorum Hludowici Pii*, ed. Pertz, G.H. y Müller, E., Hahn, Leipzig-Hanóver.
- ORDERICO VITAL-ORDERICUS VITALIS (1978): *Ecclesiastica Historia*, ed. Chibnall, M., University Press, Oxford.
- PARIS, G. (ed.) (1882): «Le Carmen de prodizione Guenonis et la legend de Roncevaux», *Romania* 44: 465-518.
- PÉREZ DE ÚRBEL, J. y GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, A. (eds.) (1959): *Historia Silense*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- PERTZ, G.H. (ed.) (1876): *Annales Laurissenses*, Hahn, Hanóver.
- RODRIGO XIMÉNEZ DE RADA-RODERICUS XIMENEZ DE RADA (1987): *Historia de rebus Hispanie*, ed. Fernández Valverde, J., Brepols, Turnhout.
- ROSE, E. (2013): «Abdias scriptor uitarum sanctorum apostolorum? The Collection of Pseudo-Abdias reconsidered», *Revue d'histoire de texts*, 8: 227-268.
- SCHMELING, G. (ed.) (1988): *Gesta Apolloni regis Tyrii*, Teubner, Leipzig.
- SEGRE, C. (1985): *Principios de análisis del texto literario*, Crítica, Barcelona.
- SIMÓN CAPRA DE ORO-SIMON AUREA CAPRA (2007): *Ylias*, ed. Peyrard, S., École de Chartes, París.
- SMITH, J.B. (2020): «Introduction», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 1-28.
- STARKEY, D. (1998): «King Arthur and King Henry» *Arthurian Literature*, 16: 171-196).
- STONES, A., KROCHALIS, J., SHAVER-CRANDELL, A. y GERSON, P. ed. trad. (1998): *The Pilgrim's Guide. A Critical Edition*, 2 vols., Harvey Miller, Londres.
- SUGERIO DE SAINT-DENIS (1966): *Vita Ludovici VI Grossi regis*, ed. Waquet, H., Les belles lettres, París.
- TATLOCK, J.S.P. (1950): *The Legendary History of Britain*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.
- THEGAN-THEGANUS (1995): *Gesta Hludowici imperatoris*, ed. Tremp, E., Hanhsche Buchhandlung, Hanóver.



- THOMAS, R. (2020): «Geoffrey of Monmouth and the English Past», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 105-128.
- TIMPANARO, S. (1987): «Sulla Composizione e la tecnica narrativa dell'Ephemeris di Ditti-Settimio», Boldrini, S. (eds.), *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, Università degli Studi, Urbino: 169-215.
- TOLHURST, F. (2020): «Geoffrey and Gender: The Works of Geoffrey of Monmouth as Medieval Feminism», Henley, G. y Smith, J.B. (coord.), *A Companion to Geoffrey of Monmouth*, Brill, Leiden-Boston: 341-368.
- VALE, J. (1999): «Arthur in English Society», Barron, W.R.J. (ed.), *The Arthur of the English*, University of Wales Press, Cardiff: 85-196.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L. (1947): «Aymeric Picaud y Navarra», *Correo Erudito*, 4: 13-114.
- VIARD, J. (ed.) (1920-1953): *Les Grandes Chroniques de France*, 10 vols., Société de l'Histoire de France, París.
- VOLLMANN, K.B. (ed.) (1985): *Ruodlieb. Faksimile-Ausgabe des Codex Latinus Monacensis 19486 der Bayerischen Staatsbibliothek München und der Fragmente von Sankt-Florian*, Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- ZEYDEL, E.H. (ed.) (1964): *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.



MARÍA ENRÍQUEZ (C. 1474 - C. 1537). ESBOZOS PARA UNA BIOGRAFÍA*

Frederic Aparisi Romero**
Universitat de València

RESUMEN

El presente artículo analiza la trayectoria vital de María Enríquez de Luna, duquesa regente de Gandía en el tránsito del siglo xv al xvi, a partir del análisis de la documentación municipal y señorial y de la bibliografía existente. El examen crítico de las fuentes inéditas y de las publicadas permite cuestionar el carácter autónomo de muchas de las acciones de gobierno que llevó a cabo la duquesa durante su regencia. En realidad, estaban ya presentes durante el ducado de sus esposos, Pere Lluís de Borja, primero, y Joan de Borja, después. Ello no implica, para nada, asumir que María Enríquez fue un peón sometido a los designios de Alejandro VI, sino situar la acción de gobierno y mecenazgo de la regente en su pertinente contexto histórico.

PALABRAS CLAVE: María Enríquez, Borja, ducado de Gandía, nobleza, Valencia.

MARÍA ENRÍQUEZ (C.1474-C.1537).
SKETCHES FOR A BIOGRAPHY

ABSTRACT

This article analyses the life of María Enríquez de Luna, Duchess Regent of Gandía in the transition from the 15th to the 16th century, based on the analysis of the municipal and seigniorial documentation and the existing bibliography. The critical examination of the unpublished and published sources allows us to question the novel and autonomous nature of many of the governmental actions carried out by the Duchess during her regency. In fact, they were already present during the duchy of her spouses, first Pedro Luís de Borja and then Joan de Borja. This does not in any way imply that María Enríquez was a pawn at the beck and call of Alexander VI, but rather that the regent's government and patronage was placed in its proper historical context.

KEYWORDS: María Enríquez, Borja, Duchy of Gandía, Nobility, Valencia.



0. INTRODUCCIÓN

María Enríquez es, junto con Lucrecia Borja, la figura femenina más conocida del linaje de los Borja (La Parra López, 2018). Y ello pese a que ni fue titular del ducado, únicamente regente del mismo, ni tampoco fue la primera mujer en dirigir los designios del señorío. Su tía, Juana Enríquez, fue duquesa titular del ducado de Gandía cincuenta años antes que María se casara con un Borja. Obviamente, la relación de una y otra Enríquez con la villa fue completamente distinta. Mientras que para Juana Gandía fue uno más de sus dominios, al que exprimió con rentas ordinarias y extraordinarias y que nunca llegó a visitar, para María fue su lugar de residencia y el principal de sus señoríos. Esta fuerte vinculación explicaría, solo en parte, esa pervivencia en la memoria colectiva, algo que, por otra parte, debe más a la historia reciente de Gandía que a una continuidad en el tiempo desde el momento de su muerte.

En este sentido, cierta historiografía (Amorós, 1982) ha construido una imagen de la duquesa como si de un precedente de su nieto, Francesc de Borja, se tratara, insistiendo en su profunda religiosidad, su austeridad y la contención de sus formas, en clara oposición a los contemporáneos de María, Alejandro VI y sus hijos. Sin embargo, autores más recientes ya han cuestionado esta visión, señalando, por ejemplo, la buena relación que existió entre María Enríquez y su cuñada, Lucrecia (La Parra López, 2016). Este trabajo se inserta dentro de esta línea historiográfica y trata de situar en el contexto pertinente la figura de María Enríquez, considerándola no como una simple víctima más de las estrategias de Alejandro VI, pero tampoco como una adelantada de su tiempo. No en vano, en los últimos veinte años, los estudios sobre la mujer en la Edad Media han experimentado una renovación notable. Este progreso historiográfico ha sido más destacable en los trabajos sobre las mujeres de la alta nobleza y las familias reales, de la mano de una renovada historia del poder e historia política. Desde esta perspectiva, el poder ya no se reduce únicamente a ocupar los cargos de decisión, sino que se entiende como un fenómeno más complejo que abarca, también, la esfera de la influencia y la utilización de los demás en beneficio propio (Guerrero Navarrete, 2016: 90-94; Pagès Poyato, 2017; Pelaz Florez y Val Valdivieso, 2015). El cambio de paradigma supone dejar de considerar a la mujer como una figura de ajedrez en una partida de hombres para colocarla en el centro de la investigación sin descuidar, obviamente, su propio contexto.

Así, María Enríquez puede ser considerada como una mujer de condición noble cuyo principal objetivo tras enviudar fue asegurar la transmisión del señorío a su hijo. Su caso, por tanto, guarda cierto paralelismo con Leonor de Alburquerque (Muñoz, 2015) y con Beatriz de Bobadilla (González Zalacain, Muñoz Gómez,

* Este artículo forma parte del proyecto *Mercados, instituciones e integración económica en el Mediterráneo occidental (siglos XIII-XVI)*, ref. PID2021-128038NB-I00 (MCI/AEI/FEDER, UE).

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4520-0869>. E-mail: frederic.aparisi@uv.es.

2020), con independencia de que María y Beatriz no fueron nunca reinas. Entonces, el presente artículo hace un recorrido por la trayectoria vital de María Enríquez de Luna con especial interés su actuación como duquesa regente del ducado de Gandía en nombre de su hijo Juan II de Borja. El artículo se divide en tres partes que siguen un orden cronológico. La primera se centra en los primeros años y las condiciones en que se produjo el enlace con los Borja. La parte central analiza los años de regencia del ducado, desde 1497 hasta 1511, mientras que el último apartado presta atención a la forma del traspaso del señorío a su hijo Joan. Las conclusiones, finalmente, sirven para insistir en el carácter continuista que marcó la regencia de María al frente del señorío de los Borja.

1. DE DONCELLA A VIUDA

María fue la cuarta hija del matrimonio entre Enrique Enríquez de Quiñones, conde de Alba y de Aliste, y María de Luna. Debió nacer alrededor de 1474, probablemente en Medina de Rioseco, Valladolid, donde los Enríquez de Quiñones tenían sus tierras solariegas, si bien es cierto que estas fechas resultan difíciles de precisar¹. Los Enríquez, que pertenecían a la alta nobleza castellana, emparentaron con la familia real de la Corona de Aragón, los Trastámara, mediante el matrimonio entre Juan II y Juana Enríquez, hermana del mencionado Enrique. María era, por tanto, prima hermana de Fernando el Católico. Por vía materna, pertenecía a una línea ilegítima del condestable castellano, Álvaro de Luna. Este, después de haber enviudado, tuvo una relación con Margarita Manuel de la cual nació Pedro de Luna, que se convertiría en señor de Fuentidueña. Pedro casaría con Mencía de Ayala, matrimonio que engendró María de Luna, madre de nuestra protagonista.

El matrimonio de María Enríquez con Pere Lluís de Borja debía servir para emparentar el linaje más poderoso del reino de Valencia con la familia real y poner fin a las tensiones que enfrentaban a Fernando el Católico y a Rodrigo de Borja, primo y padre, respectivamente, de los novios. La desavenencia entre ambos nació a raíz del nombramiento del obispo de Sevilla. El monarca quería la mitra para su hijo ilegítimo Alfonso de Aragón –que ya entonces era obispo de Zaragoza después de otro enfrentamiento con el papado– mientras que Rodrigo de Borja la quería para él mismo. Cabe recordar que en ese momento Rodrigo de Borja era obispo ya de Valencia y de Girona, y también camerario apostólico, su cargo principal, así como cardenal de *Sancti Quattuor Coronati*. La pugna llegó al extremo de forzar la excomunión del rey por parte del papa Inocencio VIII, a instancias de Rodrigo,

¹ En especial el año de nacimiento ha sido discutido reiteradamente por historiadores y cronistas. Según Amorós (1982: 106), «debió nacer alrededores del año de 1469», pero más adelante dice que murió en 1537 con 69 años, es decir, que habría nacido en 1468. Por otra parte, José Llopis (1781: 169 y 229) afirma que María Enríquez tenía 15 años cuando casó con Joan de Borja, en 1493, lo que implicaría haber nacido en 1478. A excepción de estos títulos, la historiografía ha establecido la fecha de nacimiento de María Enríquez alrededor de 1474 porque, supuestamente, se casó con Pere Lluís de Borja con 15 años, aunque no he sido capaz de documentar el origen de esta afirmación.



claro está, y la detención de Pere Lluís de Borja a manos de los oficiales de los Reyes Católicos y el embargo de sus bienes. Finalmente, la urgencia de moneda del rey y la necesidad de poseer un señorío digno para los suyos del cardenal apaciguaron los ánimos (La Parra López, 2006: 35). Así pues, Fernando el Católico vendió el ducado de Gandía a Rodrigo de Borja el 3 de diciembre de 1485 (Chabás, 1890: 344-350). Después sería este quien lo entregaría a su hijo Pere Lluís. Unas semanas más tarde el rey otorgaba el apelativo de egregio y el título de duque al nuevo titular del señorío, Pere Lluís, como recompensa por su participación destacada en la guerra de Granada (Chabás, 1890: 350-354).

Por lo que se refiere a la boda, las pertinentes negociaciones entre ambas parentelas se concretaron alrededor de 1486 o tal vez antes, ya que el padre de la novia, Enrique Enríquez, figura entre los testigos de la compraventa del ducado de Gandía (Chabás, 1890: 350). Aunque sí se firmaron los esponsales —es decir, el acuerdo y promesa de matrimonio—, la boda no llegó a celebrarse nunca, primero por la juventud de María Enríquez y después por la muerte de Pere Lluís, acaecida el 3 de septiembre de 1488 en Roma. Con anterioridad, el 14 de agosto, en la misma ciudad del Tíber, el duque de Gandía había redactado sus últimas voluntades *constitutus in gravissima infirmitate* ante el notario apostólico de origen valenciano Joan Llopis (Fernández de Córdova Miralles, 2017: 133-148; Cruselles Gómez, 1995: 217-256). En este documento nombraba heredero universal a su hermano Joan, bajo la tutela de su padre, pues era entonces menor de edad, Rodrigo. Si la boda eclesiástica y, por extensión, jurídica de María y Pere Lluís se hubiera consumado, este habría tenido que mencionarla en su testamento, aunque fuera para aclarar las cuestiones terrenales referidas a la dote. Contrariamente, no hay en el texto ninguna referencia a María Enríquez. Casi una quincena de días después, el 28 de agosto —por tanto, aún antes de la muerte de Pere Lluís—, el notario antes referido, Joan Llopis, como procurador de Joan de Borja, nombraba a su tiempo procurador a Francesc Desprats, doctor en decretales, para que negociara en nombre de los Borja el matrimonio entre dicho Joan y María Enríquez.

Así pues, el 13 de diciembre de 1488 en Valladolid, Enrique Enríquez y Francesc Desprats, como procurador de Joan de Borja, ya entonces nombrado duque de Gandía, señor de la Vall de Gallinera y barón de Llombai, firmaron unas nuevas capitulaciones matrimoniales. Como entonces Joan era menor de 14 años, le fue necesaria una bula de Inocencio VIII para concertar la boda. También se acordó que «el dicho matrimonio se haya de solemnizar en faz de santa Madre Yglesia desde a tres años del día de la firma de los presentes capítulos en adelante contadores» (Sanchis Sivera, 2001: 182). María Enríquez entregaba como dote dos millones de maravedíes mientras que Joan hacía donación *propter nuptias* de un millón de maravedíes «por razón de su persona e virginidad» cargados sobre los *llocs* de Bellreguard y las alquerías de los Balaguer y d'en Ferrer, todas ellas en la Huerta de Bairén (Sanchis Sivera, 2001: 181). Esta es otra evidencia de que Pere Lluís y María Enríquez no llegaron a maridarse, puesto que, si se hubiese consumado el matrimonio, Joan no hubiera tenido que pagar *l'augment*, como finalmente hizo.

A fin de celebrar los esponsales Joan viajó desde Roma —donde residía— a Barcelona. Su padre, que ya para entonces había sido elegido papa con el nombre



de Alejandro VI, le había entregado instrucciones precisas de cómo debería ir vestir y de cuáles debían ser sus formas (Sanchis Sivera, 2001: 80-89). Llegó a la capital el 24 de agosto de 1493 al frente de cuatro galeras que iban cargadas de ropas, objetos de lujo y joyas, algunas de las cuales sabemos que eran para la propia duquesa, como «*un fermall de robins e diamants*» (Sanchis Sivera, 2001: 188-202). En Barcelona se encontraban entonces también los Reyes Católicos, por lo que es más que probable que Isabel y Fernando asistieran a la boda de María Enríquez y Joan de Borja.

La estancia en Barcelona aún se alargaría hasta finales de mes. Parece ser que durante ese tiempo Joan de Borja se dedicó a todo tipo de juegos y entretenimientos, en lugar de consumir el matrimonio, como le exhortaba su padre desde Roma, y atender sus posesiones en el reino de Valencia (Sanchis Sivera, 2001: 93-97)². Finalmente, el 29 de septiembre abandonó la ciudad y marchó a Valencia. El viaje lo hizo sin la compañía de su nueva esposa, que quedaba en Barcelona con su familia, y se alargó durante «*deu jorns*», entre otras razones porque la comitiva del duque se detuvo en la abadía de Montserrat una noche (Batllori, 1994: 45).

Finalmente, Joan de Borja se avanzó y el 10 de octubre «entrà [en Valencia] ab tan gran festa e recepció, que si fos estada la persona del rei no podia ésser major» (Batllori, 1994: 46). Parece ser que las amonestaciones de su padre y su hermano tuvieron efecto y el joven duque dedicó sus días en la capital del reino para reunirse con los abogados y los juristas que asesoraban la familia en las diversas compraventas y procesos judiciales en los que los Borja estaban inmersos entonces. Entre otros asuntos, trataron sobre la adquisición de los dominios de Joan de Cardona en la Huerta de Bairén y de les Almoines, también en el término general de Gandía. Además, Joan de Borja mandó hacer los preparativos pertinentes en el palacio que los Borja tenían en Valencia –el actual edificio de las Cortes Valencianas– para acoger a la duquesa y su séquito (Batllori, 1994: 57-58).

María Enríquez salió de Barcelona el día de Todos los Santos acompañada de los sirvientes, de sus padres y de su hermana Elvira. El 14 de noviembre la comitiva llegó a la villa de Nules, donde le salieron al encuentro el duque y una pléyade de caballeros valencianos para darles la bienvenida y acompañarlos hasta Valencia. Para su primera entrada en la capital del reino «anava vestida sa senyoria de la duquessa [María Enríquez] ab un brial del fil d'or tirat, e un gavà de domàs carmesí, forrat del brocat de pèl. La mula en què cavalcava sa senyoria portava una guarnició d'argent, molt rica, e la coberta de la sella, de brocat ras. Entrava molt com a gran senyora, e ha paregut molt bé a tots sa senyoria». Una vez ya en la capital del reino, «lo senyor don Anric no volgué fer volta per València, sinó que entrà pel portal dels Serrans [...] e anara a la casa de mon senyor lo duc, la qual estava molt ben parada» (Batllori, 1998: 68-69).

² También le amonestó su propio hermano César: «sia molt mayor lo enug que tinc de la mala relació que la Santedat de nostre senyor ha hagut de vós y de vostres mals comportaments» (Batllori, 1994: 131). De hecho, César tuvo además que excusar a Joan ante el suegro de este por su comportamiento como comentaba al cabeza de familia en Roma: «encara no ha consumat lo matrimoni [...] de la qual cosa stic tribulat e admirat» (Batllori, 1994: 133).



En Valencia, la duquesa estuvo casi una semana, dado que alrededor del día 20 partió nuevamente acompañada de sus padres hacia la villa de Gandía. En este tiempo la relación entre Joan de Borja y su suegro parece ser que se deterioró, más de lo que ya estaba tras el comportamiento del joven duque durante su estancia en Barcelona, donde sus salidas nocturnas habían sido casi diarias. De aquí partieron al día siguiente, primero los Enríquez y, más tarde, los jóvenes duques. Finalmente, la comitiva ducal llegó a Gandía. Tal y como narra Jaume Serra, arzobispo de Oristano, hombre del papa al servicio –y vigilancia– del joven duque en Valencia:

La duquessa mudà's de robes. Vestí's un hàbit que es diu de brocat, ab un color de pedreria, aquell que lo senyor duc li donà. E molt galant e bé, com a senyora que bé ho representa, tingué son camí ab lo senyor duc...

Ixqué la vila, justícia e jurats e procurador a més avant del pont que he dit e aparearen-se tots los oficials, e a peu besaren la mà al senyor duc e senyora duquessa, venint ab la bandera e acompanyats de molta gent, armas e molt en orde, tots cristians, ab tan grans crits e alegria, que era una consolació [...]. Aprés venien los moros de la moreria, armats e en orde. Aprés, los de Bellreguard e dels altres llocs. Aprés, ballestés de Gallinera i Ebo, bella gent e jove, bé armats³.

... fon ja mitja hora de nit quan fon lo senyor duc e senyora duquessa a la porta del portal que dien de València. Per tot lo camí, beatissime pater, havia tanta multitud de gent, e a l'entrada de la vila tants de moros e mores, que no podia passar la gent. No paria que fos Gandia, mas València. Estava aparellat lo portal ab draps de ras, i d'alt, entre les dues torres, devallaren tres àngels cantant, portant en la mà l'u un plat d'argent, e, dins, les claus de la vila, devalleren ab cert artifici, e quan foren baix, donaren les claus, ací tornaren-se'n a muntar cantant.

... Ha plagut molt la vila al senyor don Enric, per bé ja hi fos estat, a la senyora sa muller, molt, e a la senyora duquessa (Batllori 1998: 76-78).

De la estancia en Gandía de los nuevos duques tenemos muy pocas referencias (Olaso Senda, 2005). De hecho, es probable que tanto María como Joan pasaran más tiempo en Valencia que en la sede de su ducado. Cuando Alejandro VI supo por sus delegados en la corte ducal que por fin su nuera estaba embarazada quiso premiar a Joan con el nombramiento de capitán de la Iglesia, acto que debería tener lugar en Roma en presencia del duque y la duquesa. A finales de febrero, Joan escribió a su padre pidiéndole ir a Roma sin la compañía «de la duquesa ma muller, perquè crec, pare sant, sta prenyada, y posar-la en camy serya grandíssim perill, per ser persona molt delicada, y encara retar la casa mya sens ella serya major dan, perquè sols la ombra sua suplirà a la absèntia mya, quant més que sa virtut i descrició són per regir y governar un regne» (Batllori, 1994: 137).

³ No es casual la concreción del autor a la hora de referirse a los musulmanes de los valles de Gallinera y de Ebo como ballesteros, obviando su condición etnorreligiosa. Desde el mismo momento de la conquista los musulmanes fueron tenidos por especialistas en el uso de la ballesta (Torró, 2006: 195-215).



Así las cosas, Alejandro VI respondió a su hijo: «no volem vinga per ara, per lo perill de la persona sua, essent ella prenyada, ans volem reste en Gandia» (Sanchis Sivera, 2001: 111). Finalmente, Joan no fue a Roma y el matrimonio permaneció en tierras valencianas, entre la capital del reino y la villa ducal como decía anteriormente, aunque también las idas y venidas del duque al resto de dominios borgianos fueron constantes. María, por su parte, trató de rodearse de personas de su confianza, ampliando el servicio doméstico con gentes provenientes de Castilla hasta el punto de exasperar a los oficiales del duque, que denunciaban al papa:

dels castellans e dones castellanés, la gran multitud que és venguda e de continu ve [...]. E, com pensa vostra santedat que vénen? A casades: tota una casa, e tota altra casa [...] Sols, en suma, té castellanés. Una sola donzella té, germana de don Guillem Ramon de Borja, era bé tingués almenys tres donzelles valencianes e una matrona valenciana, que bé és que hi tinga lo senyor duc dels seus [...] (Batllori, 1998: 162-163).

En efecto, el volumen de gasto de ambos comportó la amonestación de Alejandro VI, que avisaba a su hijo: «a caval menjador, ligar-lo curt [...]. En conclusió, no speres de haver de ací de nós un sol diner» (Sanchis Sivera, 2001: 147). A inicios del verano de 1494 un nuevo episodio de peste se extendió por la ciudad de Valencia y las principales villas del país (Rubio Vela, 1995: 1179-1222). Como solía ser habitual en estos casos, los nobles huyeron hacia sus dominios en el campo, alejados de las aglomeraciones urbanas que hacían tan fácil el contagio. En su caso, Joan de Borja escogió las tierras de Llombai para refugiarse de la peste junto con María Enríquez, que entonces estaba en un avanzado estado de gestación⁴. A finales de agosto, cuando «en Oliva ja molt dies ha que y estan sans» el duque comunicaba su padre que «me partiré [desde Llombai] d'ací a quatre o cinch jorns per a Gandia, perquè més tardar-ho seria après perill haver-la de moure y metre en camí, e allí serà lo seu part» (Sanchis Sivera, 2001: 155).

Finalmente, «dilluns, a X de noembre [de 1494], a tres hores après mija nit, la senyora duquessa ha parit hun bel fill primogènit, ha hagut bon part e sens peril» (Batllori, 1994: 139). Después del nacimiento de su primogénito homónimo, Joan de Borja reanudó sus viajes, con estancias en la corte de los Reyes Católicos y, al fin, en Roma. El 5 de septiembre de 1495, parece que el joven duque estaba en Burgos, ya que aquí recibió los reyes un juro de 750 000 maravedís sobre las rentas del puerto seco de Requena por «los muchos y buenos servicios que don Juan de Borja, duque de Gandía, nos ha fecho y face de cada día»⁵.

⁴ El embarazo parece ser que fue bastante complicado para la duquesa, a tenor de los informes que redactaban los hombres de Alejandro VI: «estan [los duques] si iran a Gandia per parir, o si tornaran a València [...] Alguns consellen que no es moga la senyora duquessa, sinó que pareixca en Llombai» (Batllori, 1998: 119).

⁵ A la muerte de Alejandro VI, María Enríquez tuvo que reclamar el pago del juro de Requena en varias ocasiones a Fernando el Católico porque este había dejado de transmitir las pertinentes asignaciones (Pastor Zapata, 2009: 194; Sanchis Sivera, 2001: 169).



A inicios del verano de 1496, el duque preparó el viaje a Roma que había sido anulado desde el primer embarazo de su mujer, dos años antes. Sin embargo, como entonces, María Enríquez estaba nuevamente embarazada. En este contexto, se entiende que no acompañara al duque en su viaje. Antes de partir, el 6 de junio de 1496 nombró procurador general de todos sus dominios a su mujer, ante el notario Lluís Erau (Sanchis Sivera, 2001: 169). Finalmente, el 10 de junio partió desde Valencia hacia Roma. En la ciudad del Vaticano, sin embargo, no hizo su entrada triunfal hasta dos meses después, el 10 de agosto (Sanchis Sivera, 2001: 168). Casi un año después de su partida, la noche del 14 al 15 de junio de 1497, Joan de Borja fue asesinado y su cuerpo arrojado al río, según diversos indicios, por los partidarios de los Orsini. En Gandía, quedaba la viuda al cargo del pequeño Joan, de casi tres años, y de una niña, Isabel, de solo cinco meses, que no llegó nunca a conocer a su padre.

2. AL FRENTE DEL LINAJE Y DEL SEÑORÍO

Pese a la muerte sin haber realizado testamento de su marido, María Enríquez podía asumir la tutela de los hijos y la gestión los bienes de estos como curadora, tal y como preveían los Fueros de Valencia. Sin embargo, Alejandro VI trató de retener el control sobre el estado señorial que dejaba su hijo difunto, presionando a la viuda para que aceptara el nombramiento de César Borja como tutor de los menores y curador de los bienes de estos. De hecho, César se apresuró a renunciar a todos sus cargos eclesiásticos, incluyendo el de obispo de Valencia y el de miembro del colegio cardenalicio. María Enríquez, sin embargo, se negó a aceptar la tutela de César, más aún cuando en la corte ducal de Gandía se sospechaba que había sido él mismo el responsable de la muerte de Joan.

La negación de María a someterse a su control provocó el enojo de Alejandro VI y, a la larga, un distanciamiento entre ambos. Derivado de estas desavenencias es el hecho de que el pontífice revocó la donación hecha a su hijo —antes de morir— del Benevento, Terracina y Pontecorvo (La Parra López, 2016: 12). Otros, como veremos, quedaron en poder de la familia ducal de Gandía, pero buena muestra de la distancia entre el pontífice y sus parientes son las palabras que el embajador de Mantua en Roma diría en 1498 a propósito del tema: «e dice il papa [Alexandre VI] che de filioli del duca di Gandia poco se ne cura, perchè sono più proximi parenti al re di Spagna che a lui» (Batllori, 1994: 189).

Dejando aparte el misterio que rodea el asesinato de Joan de Borja, lo cierto es que su muerte exigió de los trámites legales que los Fueros de Valencia establecían para el traspaso de los derechos señoriales a los herederos. Dado que Joan no había redactado ningún tipo de testamento, había que incoar un proceso ante la corte de Gobernación de Valencia para dar testimonio de la muerte el duque y poder nombrar legítimos sucesores a los hijos de estos, Joan e Isabel. Así lo hizo el notario Lluís Erau, como procurador nombrado por el duque en vida, el 27 de septiembre de 1497. El tribunal nombró heredero al pequeño Joan, y a María Enríquez, su tutora y curadora de sus bienes (Sanchis Sivera, 2001: 170). A la postre, María se había convertido en la duquesa regente del ducado de Gandía.



Así pues, María Enríquez estuvo al frente del extenso estado señorial de los Borja durante los catorce años que transcurren entre la muerte de su marido en 1497 y el acceso a la mayoría de edad de su hijo en 1511. A lo largo de este período, la duquesa concentró sus esfuerzos en tres líneas de actuación concretas. En primer lugar, se dedicó al saneamiento de las finanzas de la villa de Gandía, fuertemente endeudada, y a la consolidación de la posición de la familia en el reino de Valencia, tanto desde el punto de vista político como territorial y económico. En segundo lugar, redujo la conflictividad y las disputas con la pequeña nobleza con señoríos dentro del término general de Gandía, mediante la compra de sus dominios. Y finalmente, fomentó el embellecimiento de la ciudad y aun de varios edificios vinculados al ducado como el monasterio de San Jerónimo de Cotalba. Con todo, no hay que sobredimensionar la figura de María Enríquez, en el sentido de que las líneas básicas del saneamiento y la expansión del señorío habían sido ya trazadas por su difunto marido y, detrás de este, por el mismo Alejandro VI. Igualmente, en la vertiente artística, también muchos de los artistas que llegaron a la corte ducal habían pasado antes por las estancias del Vaticano al servicio del papa.

La primera tarea de María Enríquez como tutora de los hijos nacidos del matrimonio pasaba por la crianza y la educación de los mismos. En este sentido, el 1 de agosto de 1496 se consignaron 3000 sueldos «per albarà de la dita il·lustríssima senyora, dix per dar a la ama que ha criat lo senyor don Joan» (Sanchis Sivera, 2001: 169). En el caso de la hija, Isabel, parece ser que recibió una educación igualmente cuidadosa, ya que cuando entró en el convento de Santa Clara de Gandía ya tenía un buen dominio del latín (La Parra López, 2016: 15).

2.1. GANDÍA, LA SEDE DE UN POTENTE ESTADO SEÑORIAL

En 1485 Rodrigo de Borja adquirió para su hijo Pere Lluís la villa ducal de Gandía. De todo el mapa señorial valenciano, el interés de este señorío radicaba en el hecho de haber sido vinculado a las distintas dinastías reales de la Corona de Aragón y de ser el único, junto con el de Segorbe, que ostentaba el título de ducado. Pero la razón principal de su interés no era otra que las posibilidades de beneficio y enriquecimiento que ofrecía el negocio del azúcar, ya en plena expansión. Conviene recordar que Rodrigo de Borja había sido titular de la rectoría de la parroquia de Gandía en la década anterior y, por lo tanto, aunque nunca llegó a ocuparla de forma presencial, conocía de primera mano los ingresos que generaba la caña de azúcar. Con los años, Rodrigo diseñó la creación de un potente y extenso estado señorial con el ducado como punto neurálgico (Ardit Lucas, 2012-2013). Tras recibir el ducado de su padre y siguiendo los designios de este, Pere Lluís adquirió Bellreguard, la Alquería de Carbonell o en Sabot, la Alquería de los Balaguer, Xeresa, Alcodar, y, limítrofe con la Huerta de Bairén, la Vall de Gallinera. Su sucesor, Joan, compró la Torre del Grau de Gandía y la Vall d'Ebo, también adyacente a la Huerta de Bairén, además de las baronías de Llombai, Torís –contiguas una de la otra– y la villa de Corbera. Igualmente, inició las gestiones para la compra de los dominios de los Cardona en la Huerta de Bairén, tal y como le exhortaba su padre: «[actúa] en



les compres molt cautelosament, no mostrant molta voluntat, ço és, primo et principaliter en les terres de don Joan⁶, les Almoynes, Beniarjó, Palma y Ador, y Lombay. Aquestes són compres necessàries, Aprés, ab lo temps, se porà haver Castelló de Rugat, y per a ajustar a la senyor de Lombay, Carlet e Alberic y Alcocer, que són belles heretats» (Sanchis Sivera, 2001: 86).

María Enríquez no fue ajena a estas instrucciones, al contrario. Las asumió como propias y las ejecutó a lo largo de su regencia, en función de las posibilidades de cada momento. Para materializar el proyecto borgiano –y ahora suyo– contó con el apoyo tácito de su primo, el rey Fernando el Católico. Y es que nuevamente las relaciones entre el pontífice y el monarca tampoco atravesaban por un buen momento entonces. Así pues, el 13 de septiembre de 1497 nombró a su prima tutora y curadora del hijo, Joan⁷.

Uno de los frentes principales de la duquesa fue el saneamiento financiero de la villa de Gandía. La implicación de la duquesa regente en la reducción de la deuda del *Consell* fue doble. En primer lugar, en 1497, avanzó 15 000 sueldos que deberían servir para cancelar los préstamos cargados por la ciudad. La medida más drástica fue la eliminación de la fiscalidad indirecta o al consumo, es decir, las sisas, que solo pagaban los grupos no privilegiados, a cambio de un ligero aumento del impuesto directo, la *peita*, que pagaba todo el mundo en función de sus posesiones. Esta iniciativa fue aplicada desde 1504 tras un acuerdo entre la duquesa, los jurados de la villa y los pequeños señores que todavía quedaban en el término general de Gandía (La Parra López, 2016: 13). La concordia pretendía favorecer la llegada de vecinos a la villa ducal, que en los últimos años había sufrido un intenso proceso de emigración debido, básicamente, a la elevada fiscalidad que tenían que soportar los vecinos (Olaso Sendra, 1987: 51-64)⁸.

Pero la principal, sin duda, de las líneas de actuación de la duquesa regente fue la ampliación del estado señorial de los Borja (Pastor Zapata, 1992: 127-145). En efecto, siguiendo la estrategia diseñada por Alejandro VI años atrás, María Enríquez continuó con la política de adquisiciones de los señoríos modestos alrededor de posesiones ya consolidadas. A lo largo de los catorce años que ejerció la regencia, María incorporó la baronía de Rugat, en la Vall d'Albaida –cerca de Gandía, y uno

⁶ Se trata de Joan de Cardona, hijo de Hug de Cardona y bisnieto de Alfonso el Viejo, señor de los lugares del Real, Beniopa y Benipeixcar y alquerías de Benicanena, d'en Foixet y Alquería Nova en la Huerta de Bairén. También era señor de la Vall de Guadalest y Confrides, más al sur, próximas a Dénia (García-Oliver *et al.*, 2009).

⁷ Archivo Histórico Nacional de Nobleza (AHNob), *Osuna*, C. 111 D. 20. La designación, por tanto, tuvo lugar antes de que la corte de Gobernación de Valencia se pronunciara al respecto. El acto es una muestra más de la autoridad de Fernando el Católico puesto que desarma de contenido y significado una de las instituciones jurídicas del reino. A lo largo de las décadas posteriores el tribunal de la Gobernación perdería protagonismo en favor de la Real Audiencia, una instancia todavía más controlada por la monarquía (Canet Aparisi, 2010: 335-373).

⁸ Si en 1381 la villa de Gandía contaba con 438 fuegos cristianos, en 1483 el libro de la peita solamente registra 273 cabezas de familia, lo que significa que en poco más de cien años había perdido el 38% de la población. Arxiu Històric de la Ciutat de Gandia (AHCG), AB-499.



de los centros de producción alfarera del país—, Albalat de la Ribera —próxima a la baronía de Corbera donde ya entonces el cultivo del arroz comenzaba a despuntar— y, ya en la Huerta de Bairén, los sitios de Miramar, Almoines y Benieto Jussà, y por fin los dominios de Joan de Cardona.

Además, María retuvo y administró también las posesiones en la península Itálica que Alejandro VI no había podido recuperar después de la muerte repentina de Joan y que incluían el ducado de Sessa —situado a los pies de los Alpes italianos—, el Principado de Thiano, en la Campania, y el condado de Cerinyola. Los pontífices que sucedieron al último papa Borja —Pío II y Julio II, ambos declarados enemigos de la familia— parece ser que no entorpecieron ni cuestionaron la posesión de estas tierras. Sin embargo, finalmente, María Enríquez vendió a Fernando II estos dominios en 1506 por 82 000 ducados⁹.

Con estos recursos pudo financiar la adquisición del señorío de Joan de Cardona. Si Miramar fue adquirida por 120 000 sueldos y Almoines, con Benieto Jussà, por 260 000, por las alquerías de Joan de Cardona María Enríquez desembolsó 950 000 sueldos, superando incluso los 631 214 sueldos que Rodrigo de Borja había invertido en la compra de la villa de Gandía (La Parra López, 2006: 59). Los primeros tratos para la compra de estas alquerías habían comenzado casi diez años antes. Alrededor de noviembre de 1493 los Borja tenían abierto un proceso judicial contra Joan de Cardona «*per causa de la jurisdicció criminal e mer imperi*» y por el pago del impuesto de la *peita* (Pastor Zapata, 1984: 750). Esto no impedía que ambos Joanes, el Cardona y el Borja, negociaran la compraventa del señorío, operaciones en las que participó también Enrique Enríquez. El duque ofreció 108 000 timbres —1 080 000 sueldos—, pero cuando el acuerdo parecía hecho, Joan de Cardona forzó la ruptura pidiendo 120 000 timbres (1 200 000 sueldos. Batllori, 1998: 58-59 y 75-79). Los años posteriores estuvieron marcados por la muerte de Joan de Borja y las disputas constantes entre ambas partes a propósito de los límites del señorío y el ejercicio de la justicia¹⁰. Finalmente, a finales de 1501 Joan de Cardona accedió a vender de forma que: «... après que fonch fet lo preu, [María Enríquez] recelà greument que lo egregi don Johan de Cardona no retractàs aquella [compraventa], com ja en temps del dit il·lustre duch don Johan essent apuntada la dita compra y donant-li'n major preu refusàs aquella»¹¹.

En efecto, el 1 de febrero de 1502 se firmó el contrato de compraventa por 950 000 sueldos, una cifra bastante inferior a la ofrecida unos años antes¹². Aunque después de la transacción, no acabaron ahí los problemas para María Enríquez, ya que algunos pocos años más tarde, en 1506, los herederos de Joan de Cardona —la viuda, María de Fajardo, y el hijo de ambos, Alfons de Cardona— disputarán

⁹ Con todo, el pago por parte de Fernando el Católico no fue, ni mucho menos, inmediato. La misma María Enríquez y su sucesor, Joan II de Borja, tuvieron que exigir buena parte del coste de la compraventa en varias ocasiones a la monarquía (Pastor Zapata, 2009: 194. Pons Fuster, 2021: 89).

¹⁰ AHNob, *Osuna*, C. 547 D. 23.

¹¹ Arxiu del regne de València (ARV), *Batlia*, núm. 1.435.

¹² AHNob, *Osuna*, C. 769, D. 27.



la compraventa argumentando que la duquesa había incumplido sus compromisos (Aparisi Romero, 2015: 40).

Este tipo de pleitos, que se alargaban *sine die* en la corte de Gobernación, así como el mismo aparato burocrático y doméstico del señorío y, obviamente, la política de nuevas adquisiciones, suponía para la hacienda señorial un gasto fortísimo. Por eso mismo, a pesar de los ingresos regulares que generaba el negocio del azúcar, la duquesa tuvo una administración cuidadosa de sus dominios, mirando siempre de maximizar los recursos. Es desde esta perspectiva que debe entenderse la venta de las posesiones familiares en la península Itálica antes expuesta. Igualmente, con el fin de aumentar los ingresos, María Enríquez promovió la desecación de tierras del marjal de Gandía a los pies de Bairén¹³.

Parece que este era también un proyecto iniciado por Pere Lluís de Borja, como veremos a continuación, pero, en cualquier caso, su materialización fue posible gracias a la iniciativa de María Enríquez. Así pues, el 19 de enero de 1506, como duquesa regente, estableció cuáles habrían de ser las condiciones del reparto. Aquellos que se comprometieran a poner en cultivo las tierras desecadas solo deberían satisfacer un censo de 6 dineros por hanegada, del cual quedaban exentos los que tomaron la tierra ese mismo año. Además, estas tierras estarían exentas por siempre del pago de los tributos de *lluïsmo i fadiga* (laudemio y tanteo). Respecto a la fiscalidad municipal, también estaban exentas del impuesto de la *peita*. Igualmente, los gastos de desecación, así como el mantenimiento de las acequias y caminos, irían a cargo del titular del señorío. La única condición que imponía la duquesa a los nuevos enfiteutas era la prohibición de plantar algarrobos y olivos.

Sin duda, la roturación de este humedal hay que relacionarla con el cultivo de la caña de azúcar. Y esto no tanto porque este espacio fuera dedicado a la caña de azúcar —que, si bien no lo podemos descartar, no hay referencias de ningún tipo al respecto— como sobre todo para que la ampliación de las tierras disponibles permitiera dedicar estas nuevas al cultivo de trigo y de arroz, gramínea que empezaba a extenderse por los humedales del reino (Viciano, 2003: 503-508). De esta manera, una mayor parte de las tierras propiamente de huerta podrían ser dedicadas a la caña de azúcar sin tener por ello que renunciar al alimento básico, el cereal.

Igualmente relacionado con el cultivo de la caña de azúcar está uno de los últimos proyectos de María Enríquez antes de transmitir el señorío a su hijo Joan, la concordia de aguas de 1511 con el conde de Oliva, Serafín de Centelles¹⁴. De las causas que motivaron este nuevo acuerdo hoy por hoy sabemos muy poco, aunque es muy probable que el origen hubiera sido una intensa sequía. Lo cierto es que los dos principales señores feudales de la Huerta de Bairén —el duque de Gandía y el conde de Oliva— establecieron una nueva forma de repartirse las aguas del río Serpis, plasmada en una nueva arquitectura del agua con los *repartidors* la Casa Fosca

¹³ AHNob, *Osuna*, C.1402, D.1.

¹⁴ AHCG, AB-1.673, s.f. (1511, febrero, 28).



y la Casa Clara¹⁵. Con todo, parece ser que María Enríquez no llegó a tiempo de contemplar estas edificaciones finalizadas, ya que, como veremos, ingresó en el convento de Santa Clara –de estricta clausura– antes de que fueran terminadas.

2.2. LA DUQUESA MECENAS

Desde la muerte de Alfonso de Aragón, conocido como Alfons el Vell, en 1412 no había habido en Gandía un duque que promoviera el desarrollo artístico y urbanístico como lo haría María Enríquez. De la mano de la duquesa regente, la villa volvió a ser un centro cultural de primer orden, al menos dentro de los límites del reino de Valencia. Su mecenazgo se concentró en cuatro espacios bien concretos, tres de ellos localizados en el propio núcleo urbano, a saber, la iglesia de Santa María de la Asunción, el convento de Santa Clara, el propio palacio ducal y, fuera de las murallas de la ciudad, el monasterio de San Jerónimo de Cotalba. Es lógico pensar que, además, los diversos artistas que contrató para Gandía trabajaron en el palacio de los Borja en Valencia y también en el monasterio de Santa María de Valldigna, con el que la familia tenía una vinculación especial después de que Rodrigo de Borja y César Borja hubieran sido abades del cenobio (Company i Climent, 2012: 210).

Hasta el momento es la iglesia de Santa María donde mejor tenemos documentada la labor de mecenazgo que realizó María Enríquez. Fue a petición suya que Alejandro VI otorgó en 1499 el estatus de Colegiata a la parroquia de Gandía, de la que él mismo había sido rector entre 1479 y 1482, si bien siempre de forma ausente. Además, el pontífice hizo donación de 3000 ducados y algunos objetos de lujo. También, estableció el patrocinio oficial del duque sobre el templo, lo que obligaba a los duques a comprometerse en el mantenimiento del edificio y en la dotación económica del clero (Framis *et al.*, 2002: 84). La duquesa, en nombre de su hijo como patrón del templo, fundó entonces doce canonjías (Herrero, 2002: 422).

En cuanto al edificio propiamente dicho, en tiempos de Alfons el Jove la construcción de la iglesia fue cerrada en falso con la puerta de Santa María o del *Mercat*, aunque el diseño original promovido por su padre, Alfons el Vell, contemplaba un edificio de mayores dimensiones. María Enríquez fue la responsable de finalizar la iglesia de acuerdo con la idea primigenia del primer duque, por lo que la iglesia tendría dos puertas, la del *Mercat* o de Santa María, que fue la primera, y por el poniente la última, la puerta *dels Apòstols*. En la construcción de la última fase de la iglesia participaron los principales arquitectos de entonces, entre los que destaca Pere Comte. Terminadas las obras de ampliación o casi al mismo tiempo, se iniciaron los trabajos de ornamentación de la iglesia de acuerdo con los nuevos cánones que llegaban de la península italiana, los del Renacimiento.

¹⁵ *Idem.* Este es el sistema de repartición que ha estado vigente hasta la actualidad. Ambas construcciones siguen en pie hoy en día.





En el plano escultórico intervinieron, entre otros, los Forment. Sabemos que el más joven de ellos, Damià Forment, realizó las esculturas de la puerta de los Apóstoles —san Pedro, san Pablo, acompañados de arcángeles san Miguel y san Gabriel, a los lados, la Virgen con el Niño en el parteluz y Dios Padre en el tímpano— con piedra traída de la zona de Cotalba (Company i Climent, 2012: 203). Además de esto, él mismo fue el responsable del diseño del retablo del altar mayor de la iglesia presidido por una imagen, en madera policromada, de la *Virgen con el Niño*.

El retablo fue pintado por Paolo de San Leocadio con la *Virgen y los Siete Gozos* como tema central¹⁶. El contrato, firmado el 29 de noviembre de 1501 ante el notario Lluís Erau, establecía que el trabajo debería estar listo en el plazo de tres años y todas las cuestiones temáticas serían resueltas como «volrà hi plaurà a la dita il·lustre senyora duquesa». Por este encargo, San Leocadio tendría que recibir 30 000 sueldos, aunque iban incluidos su salario y el gasto de materiales «e altres coses que són necessàries per a poder bé pintar dit retaule». Además, la duquesa se comprometía a «donar o fer donar casa franca al dit mestre Paulo», mientras que la villa de Gandía le otorgaba «franquesa de la sisa al dit mestre Paulo per tot lo temps dels dits tres anys» (Company i Climent, 2006: 188-191).

Todas estas iniciativas mencionadas fueron financiadas por María Enríquez como duquesa regente. Además de esto, también realizó varias donaciones en nombre propio. El inventario de bienes de la sacristía de la iglesia de Gandía confeccionado el 1 de octubre de 1498 recoge la presencia de varias piezas de ropa y objetos donados por la duquesa, como «un cofre [que] donà la il·lustre senyora duquessa, pintat de or e carmesí per quatorze tovalles escacades» o un «[manto] de domàs burull, guarnit entorn ab puntes de brocat morat, per al Jhesús e al cabeç, una trena d'or e negre, los qual donà la dona Maria de Borja, duquessa de Gandia»¹⁷. Pero sin duda la contribución más significativa a título personal fue la financiación de un coro nuevo para la iglesia (Herrero, 2002: 423).

Detrás de todas estas iniciativas de mecenazgo había algo más que el simple embellecimiento de la iglesia. Los duques del Casal de Aragón —los primeros duques y los únicos que habían tenido su residencia habitual en la villa— construyeron el monasterio de San Jerónimo de Cotalba como mausoleo del linaje. Ahora, María Enríquez pretendía hacer de la Colegiata el mausoleo propio de los Borja, cercano a sus vasallos a fin de permanecer en la memoria colectiva, pero también para recordar quién había financiado toda aquella exuberancia artística y, en última instancia, quiénes eran los señores de la villa. Desde esta perspectiva se entiende que la duquesa solicitara a Alejandro VI el traslado a Gandía de los restos morta-

¹⁶ Tradicionalmente se había pensado que este retablo se perdió en el incendio de la Colegiata que tuvo lugar durante la Guerra Civil. Sin embargo, en el último año han aparecido diversas noticias en la prensa que planteaban la posibilidad que el retablo hubiera acabado en Francia durante la Guerra Civil. <https://www.levante-emv.com/safor/2019/06/01/marsella-halla-documentos-retablo-colegiata/1882910.html> [consultado el 3 de enero 2020].

¹⁷ AHCG; *Llibre judiciari*, A-1875 s.f.

les de Pere Lluís y Joan Borja desde la iglesia de Santa María del Populo de Roma, donde estaban enterrados.

El pontífice accedió y, finalmente, los cuerpos llegaron a Gandía el 6 de febrero de 1500 «a les onze hores de la nit, poch més o menys, ab gran solemnitat». Antes de ser enterrados, los féretros fueron inspeccionados en presencia del notario Lluís Erau, que redactó el acta notarial de la ceremonia; el procurador de la duquesa, Jaume de Pertusa, y varios sacerdotes. María Enríquez, por tanto, no presenció la apertura de los ataúdes, pero es razonable pensar que sí debía estar presente en el entierro. Finalmente, ambos féretros fueron puestos «en una tomba nova que stava en mig de la dita capella del cap de l'altar de la dita església» de Gandía (Framis *et al.*, 2002: 82-84).

El otro centro que se benefició del mecenazgo de la duquesa fue el convento de Santa Clara de Gandía. Como en tantos otros asuntos relacionados con el ducado, los vínculos entre el convento y la familia ducal no fueron establecidos por María Enríquez, pero sí que fue ella la primera de los Borja en fortalecer los vínculos¹⁸. En este sentido, fue el primer duque Borja, Pere Lluís, quien mandó construir una nueva iglesia para el convento. La duquesa regente continuó, como había hecho su marido, financiando los trabajos de construcción y de reforma, que se extendieron también al refectorio y el dormitorio conventual (La Parra López, 1994 y 2002). Las obras fueron dirigidas por Bernat Puig, aunque su trabajo no fue del agrado de la duquesa. Las discrepancias requirieron en 1498, de una sentencia arbitral entre las partes con Baltasar Gallach, doctor en leyes, y el conocido Pere Comte como árbitros. En su sentencia, dictada el 31 de marzo de 1498 obligaban a Puig a «tornar a cloure les finestres del cap de l'altar de paret de una ragola» y rehacer el resto de trabajos en el edificio de acuerdo con las condiciones establecidas en el contrato original¹⁹.

En cuanto a la vertiente pictórica, fue Paolo de San Leocadio quien realizó un retablo para el convento, cuyo contrato lo firmó con la duquesa en 1507. De este retablo solo se conservan tres tablas, un *Nacimiento*, una *Ascensión* y una *Epifanía* (Company i Climent, 2012: 206). Además de dicho San Leocadio, en el convento de Santa Clara también trabajó Nicolau Falcó, quien realizó varias pinturas entre las que se encontraba una *Anunciación*, desaparecida en 1936, y la *Ascensión de San Juan Evangelista* y *Santa María de Salomé con los hijos*, *San Juan* y *Santiago*, que se conservan todavía en el convento (Company i Climent, 2012: 196).

Respecto al monasterio de San Jerónimo de Cotalba, sabemos que financió la construcción de un claustro superior, de estilo renacentista y austero, que seguía las formas de Pere Comte, aunque por el momento no se ha podido confirmar que este tomara parte personalmente en estos trabajos. De quien es sí tenemos constancia que trabajaron para Cotalba, financiados por la duquesa, es de los Osona,

¹⁸ En el testamento de Joan II de Borja menciona que su padre «quant se'n partí per Roma, deixà manat y ordenat a la molt il·lustre y excel·lentíssima senyora duquessa donya Maria Enríquez y de Borja [...] ab albarà de la seua mà, per almoyna a les dites monjes e monestir [...] cent ducats cas-cun any» (Amorós, 1961: 51).

¹⁹ AHNob, *Osuna*, legajo 1170-15.



que realizaron diversos trabajos entre los que cabe mencionar la *Virgen con el Niño* rodeados de ángeles, que actualmente se conserva en el Museo Nacional de Arte de Cataluña (Company i Climent, 2012: 196).

Finalmente, con respecto a la misma residencia ducal, podemos suponer que también debió continuar la tarea de reforma que habían puesto en marcha los primeros duques Borja después de años de ausencia de los titulares del señorío a la villa. Aunque las evidencias documentales de su intervención en el palacio son escasas, durante su regencia se remodeló la capilla de San Miguel cubriéndola con una bóveda de arista de dos tramos (Company i Climent, 2012: 200). Además, en 1507 encargó a Paolo de San Leocadio varias obras entre las que figuraba un retablo para el Palacio ducal (Company i Climent, 2006: 472-475).

3. «DEXÁNDOLOS A ELLOS Y AL MUNDO BURLADOS»

Como he insistido, María Enríquez actuó a lo largo de todos estos años como regente del ducado en nombre de su hijo Joan. Por eso mismo, llegado el momento, concertó el matrimonio de su hijo con Juana de Aragón, hija del arzobispo de Zaragoza Alfonso de Aragón y, por tanto, nieta de Fernando II, y le transmitió la titularidad del señorío (García Rivas, 2011: 133-144). Hasta qué punto María Enríquez actuó sola es difícil de determinar, pero es probable que, ante la muerte de su padre y de su suegro, la duquesa buscara la complicidad y el concierto con su primo, el rey de Aragón. Por tanto, como era habitual en estos casos, seguía existiendo un referente masculino (Muñoz, 2015: 252-255). Las capitulaciones tuvieron lugar en Valladolid a inicios de 1509 acordándose una dote por parte de la novia de 392 000 sueldos (Pons Fuster, 2008: 36-37; 2021: 45). Para entonces ya había sido nombrado duque de Gandía Joan II de Borja. Pese a ello, María Enríquez seguía supervisando la administración del ducado. De hecho, fue ella la que firmó la concordia para el repartimiento de aguas del río Serpis con el conde de Oliva, Serafi de Centelles, a inicios de 1511.

Para entonces, es probable que ya tuviera meditada la decisión de ingresar en el convento de Santa Clara de Gandía, algo que se produjo en mayo de 1511²⁰. Así pues, María Enríquez, que había adoptado el nombre de sor María Gabriela, estuvo unos meses de novicia. Finalmente, decidida a «fer professió en la dita religió après la qual ninguna cosa de negocis seculars y familiars poria contractar y negociar, com puch ara estant en lo any de la probatio per esta causa, puix de present per la sanitat y convalecència de ma persona [...] volent ordenar y dispondre dels béns y drets que'm resten perquè intestada a la professió de la dita religió no

²⁰ Beatriz de Bobadilla, en cambio, optó por casarse de nuevo en 1498, tras diez años de viudedad, si bien no tenía edad ya de concebir cuando lo hizo y, además, todo indica que de esta unión ella buscaba un aliado militar para defender los derechos de sus hijos (González-Muñoz, 2020: 61-62).

passé»²¹, redactó sus últimas voluntades ante el notario Francesc Pérez de Culla un viernes 20 de febrero de 1512. En realidad, en los días anteriores, «per subvenir a l'ànima mia e axí mateix a les ànimes del dit quondam il·lustre duch mon marit» *ya había hecho donaciones varias a «la sglésia Col·legiata de Gandia y al monestir del gloriós Sanct Hierònim de Gandia y altres»* y también «altres quantitats de pecúnies en remuneracions de serveys de alguns criats y criades mies». Por eso, como ella misma indicaba, «solament resta fer e instituir hereu meu en los béns y drets que'm resten» a su hijo, Joan de Borja, ya entonces titulado duque de Gandía. A su hija Isabel, que entonces ya llevaba casi dos años «en lo present monestir de Sancta Clara en religió en la qual, plaent a nostre senyor Déu, segons son desig, farà professió prestament», es decir, que todavía no era monja sino novicia, entrega «tan solament una castellana de or»²².

Quedaba, por tanto, elegir su lugar de enterramiento y nombrar al albacea que debería llevar estas últimas disposiciones suyas a buen término. Solamente nombró un albacea, el cura Fernando Gómez, decano de la Colegiata de Gandía y pavorde de la catedral de Valencia. El entierro debería tener lugar «en lo present monestir o en aquell loch que manarà soterrar-me la molt reverent y devota mare nostra, la abadessa que huy és o per temps serà». Finalmente, un

dissabte, a vint-hi-set dies del mes de març del dit mateix any mil cinch-cents y dotze, que fon lo tercer dia que la dita il·lustre y reverent dona Maria Henríquez de Borgia, testadriu altrament nomenada sor Maria Gabriela, hagué feta professió en la dita religió en lo qual dia renuncià al món y fon haguda per morta, a instància e requesta del dit il·lustre don Joan de Borgia, duch de Gandia, fill y hereu universal de aquella, en l'ort de la sua casa y palatio de la vila de Gandia, prop lo viver²³.

El testamento fue leído y publicado por dicho notario, Francisco Perez de Culla. Sor María Gabriela ocupó el cargo de abadesa en dos ocasiones. Primero, entre 1514 y 1519, entonces debió dejar el cargo y marchó a Úbeda, donde aún vivía su madre, María de Luna, con su hija sor Francesca por mandato expreso de su hijo Joan, ante el calor que tomaba la revuelta de las Germanías. Tras la derrota de los agermanados, ambas volvieron al convento de Gandía. En 1530 fue nuevamente elegida abadesa, cargo que ostentó hasta el fin de sus días.

El hecho de enclaustrarse tampoco supuso un aislamiento rotundo del mundo exterior para sor Gabriela, particularmente en lo referente a la vertiente cultural. Sabemos que aún en 1520 patrocinó la traducción del latín al castellano de la obra *Epístolas morales* de san Jerónimo a cargo del humanista Juan de Molina, que sería publicada en Valencia. El traductor no dejó de elogiar la moralidad y mecenazgo de la duquesa, insistiendo en la singularidad de su linaje (Pons, 2012-2013: 143). No sabemos con certeza cuándo murió María Enríquez, «contrario nombrada sor

²¹ AHNob, *Osuna*, C. 109, D. 17.

²² Todas las citas anteriores *idem*.

²³ *Idem*.



María Gabriela», como dice el acta de lectura pública de su testamento. Su traspaso definitivo se produjo a finales de los años 30 del siglo XVI, de fecha incierta, siendo enterrada, como había mandado expresamente, en el convento de Santa Clara²⁴.

4. CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas anteriores se lleva a cabo un seguimiento por la singladura vital de María Enríquez haciendo hincapié en su gestión al frente del señorío de los Borja. El examen crítico de la documentación permite romper con la idea de que la regencia de María Enríquez se caracterizó por la austeridad y el rigor religioso (Robichon, 1991: 367). Tampoco deberíamos caer en el otro extremo, y sobredimensionar la figura de la duquesa regente, de la que se ha llegado a afirmar que se opuso con «voluntad de hierro» a la voluntad del papa (La Parra López, 2016: 12). Es cierto que María Enríquez se negó a un nuevo matrimonio y garantizó la transmisión del señorío para su hijo, el futuro Joan II de Borja. Este comportamiento, sin embargo, nada tiene de particular entre las viudas acomodadas, no solamente de la monarquía (Muñoz Gómez, 2015) y la alta nobleza (González Zalacain, Muñoz Gómez, 2020), que es el caso que nos ocupa, sino también entre el artesanado o el campesinado acomodado.

Es más, si miramos con detenimiento la política de adquisición de señoríos, así como la acción de gobierno desplegada por María Enríquez, podemos constatar que esta estuvo designada, a grandes rasgos, por Alejandro VI. Además, en muchos casos, fueron los hijos de este, Pere Lluís, primero, y luego Joan, quienes iniciaron la ejecución de dichos planes. El proceso de compra de las tierras de Joan de Cardona sería un buen ejemplo. Ello no nos debería hacer minusvalorar la regencia de María Enríquez y considerarla una pieza más del tablero de Alejandro VI. María Enríquez asumió como propia una estrategia para la consolidación y engrandecimiento del linaje y lo hizo, no en su beneficio, sino en favor de su hijo. Tampoco esto tiene nada de extraordinario, sino que es un comportamiento que documentamos también entre las viudas campesinas acomodadas, que se esforzaban por transmitir la empresa agraria a sus hijos, o las viudas artesanas pudientes, que procuraban legar el negocio artesanal a sus hijos. Así pues, María Enríquez estaba cumpliendo con el papel que la sociedad contemporánea le había asignado.

RECIBIDO: 13-03-2023; ACEPTADO: 02-06023

²⁴ Pons Fuster (2008: 29), siguiendo a Amorós (1982: 51-54), propone 1537, pero Santiago La Parra (2016: 15) se manifiesta más cauto al respecto y prefiere no concretar ninguna fecha, si bien más recientemente (2018) parece aceptar también la de 1537.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORÓS, L. (1982): *El monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borja*, Sercopal, Gandía.
- APARISI ROMERO, F. (2015): *Història de Beniopa*, Gandía, Ajuntament de Gandía.
- ARDIT LUCAS, M. (2012-2013): «El ducat de Gandía en el mapa señorial valencianà (cap a 1540). Una primera aproximació», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 4: 41-60.
- BATLLORI, M. (1994): *La família Borja*, Edicions Tres i Quatre, València.
- BATLLORI, M. (1998): *De València a Roma. Cartes triades dels Borja*, Quaderns Crema, Barcelona.
- CANET APARISI, T. (2010): «Conflictividad jurisdiccional en la Valencia moderna: instancias enfrentadas y vías de solución», *Studia historica. Historia moderna*, 32: 335-373.
- CHABÀS, R. (1890): «Sección de Documentos», *El Archivo*, tomo IV/ Cuaderno IX: 290-408.
- COMPANY I CLIMENT, X. (2006): *Paolo de San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya*, CEIC Alfons el Vell, Gandía.
- COMPANY I CLIMENT, X. (2012): «L'assumpció del rol Borja en la duquesa Maria Enríquez de Gandía», Bellveser, R. (coord.), *Dones i literatura entre l'edat mitjana i el Renaixement*, Institució Alfons el Magnànim, València: 181-211.
- CRUSELLES GÓMEZ, J.M. (1995): «El cardenal de Capua», Narbona, R. (ed.), *L'univers dels prohoms*, Edicions Tres i Quatre, València: 217-256.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, A. (2017): «El cardenal Joan Llopis, política y mecenazgo al servicio de los Borja (1454-1501)», *Hispania Sacra*, 69 (139): 133-148.
- FRAMIS, M., PELLICER, V. y COMPANY, X., coords (2002): *La Seu-Col·legiata de Santa Maria de Gandía*, Associació 'Amics de la Seu', Gandía.
- GARCÍA RIVAS, M. (2011): «Los esponsales de Juan II de Borja en Fréscano (Zaragoza)», Enrique García Hernán, E. y Ryan, M. (coords.), *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Albatros, Madrid: 133-144.
- GARCIA-OLIVER, F., APARISI, F., RANGEL, N. y ROYO, V. (2009): *Hug de Cardona. Col·lecció diplomàtica (1407-1482)*, Publicacions de la Universitat de València, València.
- GONZÁLEZ ZALACAIN, R. y MUÑOZ GÓMEZ, V. (2020): «Poder aristocrático y género en la conquista y colonización Canarias: Beatriz de Bobadilla, gran señora de las islas», *Anais de Història de Além-Mar*, XXI: 49-80.
- GUERRERO NAVARRETE, Y. (2016): «Testamentos de mujeres: una fuente para el análisis de las estrategias familiares y de las redes de poder formal e informal de la nobleza castellana», *Studia histórica: historia medieval*, 34: 88-118.
- HERRERO, A. (2002): «La relación de la Seu con la ciudad, el ducado, la jerarquía eclesiástica y las instituciones-religiosas», Framis, M., Pellicer, V. y Company, X., (coords.) (2002), *La Seu-Col·legiata de Santa Maria de Gandía*, Associació 'Amics de la Seu', Gandía: 409-443.
- LA PARRA LÓPEZ, S. (1994): «Les Borja, entre el palau i el convent», *Espai Obert. Revista d'Assaig i Investigació*, 1: 86-91.



- LA PARRA LÓPEZ, S. (2002): «La dona reclosa. Monges en la Gandia dels Borja» en Santiago La Parra López (coord.), *La memoria amagada. Dones en la historia de Gandia*, CEIC Alfons el Vell, Gandia: 81-127.
- LA PARRA LÓPEZ, S. (2006): «El nacimiento de un señorío singular: el ducado gandiense de los Borja», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 24: 31-66.
- LA PARRA LÓPEZ, S. (2016): «Tras las huellas de Isabel de Borja y María Enríquez: un itinerario histórico borgiano con Lucrecia al fondo», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 5: 1-20.
- LA PARRA LÓPEZ, S. (2018): «María Enríquez de Luna», <http://dbe.rah.es/biografias/28095/maria-enriquez-de-luna> [consultado el 29 de mayo de 2023].
- LLOPIS, J. (OFM) (1781): *Crónica del real monasterio de la seráfica madre Santa Clara de la ciudad de Gandia*, copia microfilm Arxiu Històric de Gandia.
- MUÑOZ GÓMEZ, V. (2015): «Mujeres aristocráticas y el poder del linaje en la Castilla bajomedieval: la reina viuda Leonor de Albuquerque y la defensa de la casa real de Aragón (1416-1435)», García-Fernández, M. y Cernadas Martínez, S. (ed.), *Reginae Iberiae. El poder regio femenino en los reinos medievales peninsulares*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela: 245-276.
- OLASO SENDRA, V. (1987): «L'endeutament censal a la vila de Gandia durant la baixa edat mitjana», *Ullal*, 11: 51-64.
- OLASO SENDRA, V. (ed.) (2005): *El Manual de Consells de Gandia a la fi del segle xv*, Publicacions de la Universitat de València, València.
- PAGÈS POYATOS, A. (2017): «El Queenship como modelo teórico de poder formal e informal aplicado a la nobleza: apuntes para una propuesta metodológica», *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 5: 47-56.
- PASTOR ZAPATA, J.L. (1984): «Censales y propiedad feudal. El Real de Gandia: 1407-1550», *Homenaje a Angel Ferrari*, Madrid: 737-766.
- PASTOR ZAPATA, J.L. (1992): *Gandia en la Baixa Edat Mitjana: la vila i el senyoriu dels Borja*, CEIC Alfons el Vell, Gandia.
- PASTOR ZAPATA, J.L. (2009): «Documentación sobre los Borja, duques de Gandia, en los fondos de Osuna del Archivo Histórico Nacional (Toledo): 1485-1543», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 2: 191-199.
- PELAZ FLORES, D. y VAL VALDIEVIESO, I. del (2015): «La historia de la mujeres en el siglo XXI a través del estudio de la regionalidad medieval», *Revista de historiografía*, 22: 101-127.
- PONS FUSTER, F. (2008): *La Germania a Gandia i el duc Joan de Borja*, CEIC Alfons el Vell, Gandia.
- PONS FUSTER, F. (2012-2013): «Cultura i Religió a Gandia a la primera meitat del Segle XVI», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 4:131-151.
- PONS FUSTER, F. (2021): *Entre un papa y un santo: Juan de Borja, 1494-1543*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ROBICHON, J. (1991): *Los Borgia. La trinidad maldita*, EDAF, Madrid.
- RUBIO VELA, A. (1995): «Las epidemias de peste en la ciudad de Valencia durante el siglo xv. Nuevas aportaciones», *Estudis castellanencs*, 6: 1179-1222.



- SANCHIS SIVERA, J. (2001): *Alguns documents i cartes privades que pertanyeren al segon duc de Gandia en Joan de Borja. Notes per a la història d'Alexandre VI*, ed. S. La Parra; V. Garcia Martínez, CEIC Alfons el Vell: Gandia (original 1919).
- TORRÓ, J. (2006): *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, Publicacions de la Universitat de València, València.
- VICIANO, P. (2003): «Pagesos que innoven. La petita explotació en les transformacions agràries de la fi de l'Edat Mitjana», Barceló, M. et al. (eds.), *El feudalisme comptat i debatut. Formació i expansió del feudalisme català*, Publicacions de la Universitat de València, València: 503-522.



A SIMBOLOGIA DAS CORES NO *HORTO DO ESPOSO*

Pedro Alexandre de Sacadura Chambel*
Membro Integrado do Instituto de Estudos Medievais
(FCSH. Universidade Nova de Lisboa/FCT)

RESUMO

O *Horto do Esposo* é um tratado religioso e moral de tendência ascética do final do século XIII ou inícios do XIV. Nele, o autor, possivelmente um monge, fala dos benefícios da leitura das Sagradas escrituras e condena a vida mundana e os prazeres a ela ligados por meio de múltiplos exemplos. O texto comporta uma acentuada vertente simbólica que apela à sua decifração. As cores encontram-se nele citadas com conteúdos simbólicos-alegóricos, permitindo-nos a análise das suas funções e significados contribuir para o estudo das simbologias das cores na literatura medieval galego-portuguesa. A análise comparativa com as conotações das colorações referidas em outras duas obras medievais divulgadas mesmo espaço geográfico, assim como com os simbolismos apresentados para as cores por outros autores, permitirão sublinhar as singularidades do *Horto do Esposo* ou a sua veiculação com a tradição.

PALAVRAS-CHAVE: cores, literatura clerical, mentalidades, símbolos, Idade Média.

LA SIMBOLOGÍA DE LOS COLORES EN EL *HORTO DO ESPOSO*

RESUMEN

El *Horto do Esposo* es un tratado religioso y moral de tendencia ascética de finales del siglo XIII o principios del XIV. En él, el autor, posiblemente monje, habla de los beneficios de la lectura de las Sagradas Escrituras y condena la vida mundana y los placeres relacionados con ella, a través de múltiples ejemplos. El texto tiene un acentuado aspecto simbólico que exige su decodificación. Los colores se citan en él con contenido simbólico-alegórico, lo que nos permite analizar sus funciones y significados y contribuir al estudio de las simbologías de color en la literatura gallego-portuguesa medieval. El análisis comparativo con las connotaciones de los coloridos referidos en otras dos obras medievales reveladas en el mismo espacio geográfico, así como con los simbolismos presentados para los colores por otros autores, permitirá subrayar las singularidades del *Horto do Esposo* o su conexión con tradición.

PALABRAS CLAVE: colores, literatura clerical, mentalidades, símbolos, Edad Media.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.15>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 309-336; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUÇÃO

Praticamente desde que nascemos, tomamos consciência de que o mundo é colorido e de que os objectos e as pessoas que nos rodeiam, envergando diversas vestes, exibem cores diferentes. Crescemos e evoluímos a ver as cores, aprendendo a distingui-las, damos-lhes denominações e, por vezes, alguns de nós até as tentam manipular, vendo como elas mudam ao misturarmos tintas com colorações diversas. E tem sido mais ou menos assim ao longo de séculos. Porém, como os estudos, nomeadamente na área da História das Mentalidades, que Michel Pastoreau efectuou nos mostram, as cores têm sido percecionadas e entendidas de formas diversas ao longo dos tempos. Cada época e civilização têm sido responsáveis por, mais ou menos conscientemente, fornecer-lhes sentidos e simbologias diferentes. Os significados de que as cores foram portadoras para os homens medievais não são os mesmos dos de hoje e os simbolismos que para eles tiveram não são iguais aos da Antiguidade Clássica ou os do Japão medieval. Em suma, como à maior parte das coisas que nos rodeiam, damos e demos conotações simbólicas às cores, e mesmo que destas últimas não estejamos conscientes, é muitas vezes a partir delas que escolhemos o carro que compramos ou a instituição de saúde que nos vai tratar. Como afirmámos, elas têm mudado ao longo do tempo, e por isso estudá-las, inseridas num determinado tempo histórico e numa dada região, é uma contribuição para a história das mentalidades dessa época e desse local. É imbuído desse espírito que decidi estudar as simbologias das cores em um tratado cristão do espaço peninsular, em que predominava o galego-português, como contributo para a história da cultura e das mentalidades do Ocidente medieval.

O meu objectivo é desvendar, para cada vez em que uma cor surge referida na obra que nos propusemos estudar, o seu simbolismo. Para além disso, pretendo esclarecer de que forma os significados atribuídos às cores ajudam a entender as principais características do texto. Este é uma obra de forte conteúdo moral que, por meio de exemplos, transmite lições morais e normas comportamentais que deverão ser seguidas pelos cristãos na sua vivência terrena. Deste modo, difunde os princípios cristãos que o autor considera necessários para que os fiéis possam vir a usufruir das recompensas da vida *post-mortem*, preconizadas pelo cristianismo medieval. Este trabalho insere-se num plano mais vasto que pretendo realizar, pois junta-se ao estudo que efectuei sobre a simbologia das cores no *Livro de José de Arimateia*, e que será prosseguido com o estabelecimento de outras conotações atribuídas às cores noutros textos medievais galego-portugueses, de forma a concluir que simbologias as cores adquiriram nas fontes escritas durante este período e neste espaço.

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0976-7748>. E-mail: pedrochambel@live.com.pt.



1. PANORAMA DOS ESTUDOS DAS PRESENÇAS TEXTUAIS DAS CORES NA LITERATURA MEDIEVAL—BREVE RESUMO DO ESTADO DA ARTE

Em Portugal o estudo da presença das cores em textos medievais sofreu um notável incremento com o colóquio da secção portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval que propôs a vários estudiosos portugueses da área da literatura produzida na medievalidade apresentar estudos nesta área. O próprio texto que nos propusemos analisar foi objecto de um excelente estudo de Margarida Madureira (2008: 119-127). Neste, foram sobretudo analisados o valor das cores no discurso do autor e as relações entre estas, realçando a autora a dicotomia, tão presente ao longo da obra, entre vida espiritual e vida mundana e até que ponto a própria palavra «cor», de resto pouco presente na *Horto*, reflecte ou resulta do discurso do autor e das intenções que a ele subjazem. Margarida Madureira faz um pequeno apanhado das simbologias das cores no *Horto*, que surge de forma resumida mas acutilante, pelo que o estudo que me proponho fazer não fica por ele invalidado, pois será mais minucioso na análise, na medida em que enumera e regista como cada cor surge no texto, enquadrando e explicando o contexto em que ela aparece para depois decifrar as suas conotações.

Para o estudo das cores na literatura de origem eclesiástica, e portanto também de interesse para o que me proponho efectuar, destaco a comunicação apresentada no mesmo colóquio sobre as cores em textos medievais de Ana Maria e Silva Machado, que trabalhou a importância das suas referências textuais nas hagiografias (2008, 57-69). Este estudo revela-se de particular importância pois nos exemplos do *Horto* deparamos com relatos de surgimento de santos e nalgumas narrativas nele inseridas aborda-se a vida e o exemplo de eleitos da divindade.

No resto da Europa, por seu lado, já se podem encontrar alguns excelentes estudos que, a par do trabalho pioneiro de Michel Pastoreau, enriquecem o panorama do estudo das simbologias das cores. Realço a edição do Centre Universitaire d'Études et des Recherches Médiévales d'Aix *Les Couleurs au Moyen Age*, em que as cores presentes em vários textos do Ocidente medieval são objecto de estudo. Também se destacam os estudos sobre as cores na Bíblia de François Jacquesson, de importância relevante para as obras produzidas na Idade Média, a tese de A.J. Huxtable, apresentada e defendida na Universidade de Durham, e os estudos de Regine Pernoud a Clark, B. Willene. Rémy Cordonnier, por seu lado, foi o autor de um artigo sobre os signos presentes no *Livro das Aves* (Cordonnier, 2007), uma obra que circulou no espaço galego-português e, teve uma versão na língua desta área cultural medieval, e que também foi objecto de um importante estudo de Isabel Barros Dias (2008, pp. 93-103) sobre a presença da cor nos exemplares latinos que circularam em Portugal.

Estes estudos acabam por ser fortes estímulos aos investigadores nacionais para prosseguirem os estudos das simbologias presentes em textos medievais, pois na área da iluminura o panorama é bem mais rico, ou mesmo no vestuário e na arte medieval em geral. Penso aliás que os estudos provindos do colóquio realizado em Portugal sob a orientação de Isabel Barros Dias e de Carlos F. Clamote Carrote, a



que nos referimos, não esgotam o tema nem invalidam que se continue a explorá-lo. São antes um incremento para dinamizar o estudo das presenças e das simbologias das cores em textos medievais, nomeadamente através de uma contextualização da sua presença e uma cuidada enumeração das mesmas. Para além disso, penso ser útil estabelecer de que modo as obras em estudo revelam um apego à tradição ou se algum tipo de inovação ou particularismo das conotações cromáticas se encontram presentes, e de que modo as referências às cores surgiram como instrumentos de doutrinação por parte dos clérigos medievais, e enriqueceram os seus discursos textuais, pois é a produção eclesial aquela onde, pela própria natureza do símbolo, as conotações de elementos naturais; e em particular as cores, alcançaram uma maior amplitude e significado.

2. O HORTO DO ESPOSO

O *Horto do Esposo* é um texto de origem clerical, provavelmente escrito por um monge, em finais do século XIV ou inícios do XV, que o dedicou a uma monja, como no início da obra se afirma: «Eu...escrevi este livro ...specially para prazer e consolação da alma de ti minha irmã e companheira da casa divina e humana». (Nunes, 2007: 3). Encontra-se escrito em galego-português e apresenta um marcado conteúdo moral e ascético, tendo sido datado dos finais do século XIV ou inícios do XV. Oriundo do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, o *Horto do Esposo* foi preservado «através de dois manuscritos, com datas diferentes, o Alc. 198 e o Alc. 212, não sendo nenhum deles o original mais antigo» (Días Ferrero, Peixeiro, 1993: 315). Segundo Bertil Maler (1964: 10), ambos são cópias de um manuscrito feito a partir do original.

Faz a apologia de uma vivência espiritual e ascética, enaltecendo as virtudes de uma vida recolhida da sociedade. Nas três primeiras partes do texto expõe os ensinamentos, e os respetivos méritos, que o autor considera encontrarem-se expressos nas Escrituras, em um tom marcadamente alegórico-simbólico, pois, segundo o autor, «as Sanctas Escripuras ensinam o entendimento da mente e da alma do homem, e tiram-no das vaidades do mundo, e reduzem-no ao amor do Senhor Deus» (Nunes, 2007: 4). Na quarta parte do livro, a mais extensa, apresenta-se os perigos das tentações deste mundo para as almas, ilustrando-os com *exempla* e milagres. Segundo Raul César Gouveia Fernandes (2001: 357) o *Horto* «é a maior compilação medieval de narrativas exemplares de Portugal». Como o seu autor afirma, escreveu não só «sobre as cousas contidas» nas Sagradas Escrituras mas também expressou os «dizeres e autoridades dos doutores católicos e de outros sabedores e das façanhas e dos exemplos dos sanctos homens. E com esto misturei as outras cousas que tu (a irmã) «me demandaste». (Nunes, 2007: 4,5). Bertil Maler (1964: 20) afirma terem sido «muitas as fontes utilizadas» pelo autor do Horto, embora algumas o fossem através de «algumas daquelas coleções de citações ou florigénios, compostos para a comodidade dos predicadores, e outros livros em que, sob verbetes arreglados em ordem alfabética, foram reunidos os ditos autoritativos de autores clássicos». Devido ao conteúdo simbólico da obra e pelos exemplos que apresenta, é muitas vezes enca-



rada como constituindo um dos dois bestiários produzidos no espaço galego-português durante a Idade Média. A este propósito citemos o autor que refere que a irmã lhe rogou que escrevesse um livro não só com as «façanhas dos nobres barões e das cousas maravilhosas do mundo», mas também sobre as «propriedades das animalias» (Nunes, 2007: 3). Não se pode, porém, limitar o seu alcance a este género da literatura medieval.

Em suma, Díaz Ferrero e Horácio Peixeiro (1993: 315) escrevem que «o autor lança mão dos repertórios mais difundidos na Idade Média como Boécio, Hugo de S. Vítor, Valério Máximo, Cassiodoro, Santo Agostinho, etc, para lá de abundante utilização da Bíblia» e concluem (1993: 315) dizendo que a obra possuiu «tendências estéticas, ligeiramente pessimistas e misóginas» de um «estoicismo cristianizado».

3. AS SIMBOLOGIAS DAS CORES

3.1. O BRANCO

Vejamus como as cores se encontram referidas no *Horto do Esposo*. A mais citada é o branco, aparecendo textualmente dezanove vezes. Numa primeira citação aparece associado a um enviado divino, Gamaliel, o que criou S. Paulo. Este surge em uma visão ao bispo de Jerusalém, coberto com um manto branco, para que mude a sua sepultura e de outros homens santos para um local mais consentâneo com a sua condição de eleitos da divindade. Dois dos locais onde eles se encontravam enterrados são indicados por cestos com rosas brancas. Então Gamaliel explica que a cor se associa aos defuntos por terem preservado na confissão «com limpo coração» (Nunes, 2007: 25). Depois refere que um cesto de prata, portanto uma cor que remete para o branco, assinala o lugar onde se encontra outro santo homem, «que foi esplandecente per brancura de virgindade» (Nunes, 2007: 24, 25). A cor surge assim associada a um enviado do Além e encontra-se conotada com a confissão sincera e a virgindade. Mais à frente, narra-se como uma santa mulher, estando a orar, viu descer um tabernáculo de maravilhosa claridade no qual se encontrava uma «ave mui branca e mui esplandecente», e «esta ave tomou aquela sancta molher e ... deixou-a em ùu prado mui deleitoso», o Paraíso. Neste encontravam-se lírios brancos e rosas vermelhas e crianças de vestes «mais alvas que a neve». Depois apareceu um santo abade que disse à mulher ser aquele o lugar onde a sua alma iria repousar, o que a Virgem obteve do Filho: «ca esto gaanhou a Virgem glorioso Sancta Maria do seu filho» (Nunes, 2007: 26). Surge então a mesma ave e transporta-a de volta para o lugar em que ela estivera a orar. Numa noite, depois destes acontecimentos, surgiu à mulher um anjo branco em semelhança do santo que a tinha recebido, e anunciou-lhe que chegara a hora de ir definitivamente para o lugar que lhe tinha sido mostrado (Nunes, 2007: 26,27). Narra-se assim como uma devota teve uma visão do Paraíso, local onde predomina a cor branca da hierofania, e por duas vezes aparece a tonalidade associada a enviados divinos. Note-se a importância de se associar ao branco a adjectivação «esplandecente» que vem sublinhar a sacralidade do local para onde a devota foi levada e dos seres das visões às quais surge associada, assim como realça os aspectos positivas



do branco e da claridade que se reportam à exemplaridade dos eleitos pois, como afirma Ana Maria Silva Machado (2008: 58), «a *claritas*, no sentido físico de esplendor, luz, claridade, reporta-se tanto ao mundo físico como ao resplendor da virtude».

Na analogia que o autor faz entre o Paraíso terreno e as Escrituras, os cantos dos pássaros simbolizam as palavras dos evangelistas e dos Padres da Igreja (Nunes, 2007: 33). As aves são ainda associadas aos que desprezam os bens terrenos, o que lhes permite «voar» com as asas da contemplação e usufruir da vida repousada e contemplativa, afastada das atribulações terrenas» (Chambel, 2002: 225). Segundo o Génesis (Gn. 1,20-23), as aves «teriam precedido na Criação os animais da Terra e os próprios homens». Ao movimentarem-se «no elemento mais perto da divindade celeste» apresentam-se «como mediadores entre a terra e o céu» (Chambel, 2002: 67). Deste modo, o branco surge no *Horto* associado a uma espécie animal que também adquiriu simbologias predominantemente positivas neste período. Também na narrativa hagiográfica da vida Pelágia uma ave, neste caso uma pomba, um animal de marcado simbolismo positivo, pois é um reconhecido símbolo do Espírito Santo, anuncia a redenção da antiga pecadora pela transformação cromática que sofre. A pomba, «branca como neve», anuncia a «ascensão» de Pelágia «a um espaço que os olhos não alcançam, anunciando a sua morte santa e a entrada no paraíso celeste» (Machado, 2008: 67). Neste caso também o branco se associa a uma ave para sublinhar a santidade de um eleito.

A cor branca aparece de novo referida quando o autor afirma que a doutrina das Escrituras «é mais vermelha que o almafim antigo e mais alva que o leite» (Nunes, 2007: 77). Caracteriza assim os textos sagrados, evocando a cor que remete para a divindade, a hierofania e a pureza. Depois é mencionada a conhecida parábola medieval em que um homem foge de um animal perigoso e se refugia numa periclitante árvore. No caso do *Horto* o primeiro é um unicórnio, enquanto a segunda estava a ser roída por dois ratos. Por debaixo da árvore encontravam-se perigosas serpentes e um dragão numa cova. Na narrativa, o homem, embora aflito, vê um pedaço de mel e tenta pegar nele arriscando a vida, enquanto os roedores consomem a árvore. Estes são um branco e um preto, representando a passagem do tempo. O rato preto, como explica o narrador, remete para a noite, a altura do dia onde predomina a escuridão, que se opõe à claridade do dia, simbolizado pelo «rato branco, per que se entende o dia» (Nunes, 2007: 111,112). A cor do animal é assim referida para indicar o período de tempo em que a luz domina, afastando as trevas noturnas. A tonalidade surge depois associada ao basilisco que o autor afirma possuir uma mancha branca «em logo de coroa real» (Nunes, 2007: 147). O animal fabuloso foi tradicionalmente considerado como perigoso e maléfico, com uma conotação simbólica negativa. A mancha branca na cabeça assinala que é o rei das serpentes, sendo esta última característica reportada por diversos autores medievais, na sequência de Isidoro de Sevilha, que nas *Etimologias* (XII, 4, 6) escreveu ser o basilisco o monarca dos ofídios. Como Michel Pastoureau (Pastoureau, Simonnet, 2005: 53) afirma, o branco foi a cor adoptada pelos reis. Neste exemplo surge como indicativo da realeza que foi atribuída ao animal.

Noutro episódio, um rei de Espanha manda um bispo de Saragoça a Roma para ir buscar um exemplar do *Moralia in Job*. Mas perante a quantidade de livros



com que se deparou, o emissário não o conseguiu encontrar. Também não obteve a ajuda do papa que apenas sabia que o livro se encontrava numa igreja. Uma noite, enquanto chorava de desespero, depois de o procurar mais uma vez em vão, o bispo viu aparecer na biblioteca uma luz. Com esta surgiram S. Pedro e S. Paulo «vestidos em vestiduras alvas». Os santos indicaram-lhe «o local u estavom aqueles livros que ele demandava» (Nunes, 2007: 34). Trata-se de mais uma aparição de enviados da divindade, neste caso de dois dos seus mais conhecidos eleitos, que vieram do Além para ajudar o bispo, usando distintivas vestes brancas. Em um contexto diferente, o autor refere que, segundo S. Agostinho, as dignidades não fazem do homem um ser íntegro, não sendo, portanto, como a «alvarua» que «faz o homem alvo» (Nunes, 2007: 239). Ao contrário dos outros exemplos em que o branco é referido não me parece que neste caso a cor apresente simbolismos.

Mais à frente, conta-se que S. Paulino de Nole apareceu a S. João, bispo de Nápoles, quando este se encontrava a morrer, como um anjo «apostado todo alvo e todo esplandecente» (Nunes, 2007: 312). Levava ainda na mão um «favoo de mel mui branco...e meteu-lhe em na boca parte daquele favoo», ou seja, deu-o a provar ao bispo. Deste modo, permitiu ao bispo antecipar os prazeres paradisíacos que o esperavam (Nunes, 2007: 312). Como em episódios atrás referidos, o branco surge associado a um enviado divino que vem anunciar o futuro *post mortem* a um homem da Igreja, surgindo ainda a cor de novo relacionada com o edénico local. Realça-se ainda o facto do autor acentuar que a aparição é resplandecente, salientando deste modo a excepcionalidade da visão e como ele remete para um ser vindo do Além que se manifestou no mundo terreno a um representante de Deus. Finalmente, num episódio em que um nobre quis abusar de dez virgens, tendo-as para tal prendido, quando se preparava para as desonrar «foi tornado sandeu...e foi-se fora mui feo e mui negro» (Nunes, 2007: 228, 229), assustando quem o via. Entretanto, parecia-lhe que os «outros todos andavom de vistiduras alvas» (Nunes, 2007: 229). O preto surge neste exemplo como a cor da punição que assinala o pecado do nobre, como veremos, condenado a ver todos os outros como seres impolutos. O branco simboliza assim a pureza e acentua a maldade do pecador que se vê a si próprio ostentando a cor que simboliza o pecado, como mais à frente teremos oportunidade de constatar (Nunes, 2007: 229).

Em suma, no texto, o branco associa-se por cinco vezes a enviados divinos e a eleitos, considerando-se nos primeiros a ave branca que aparece à santa mulher e a leva ao Paraíso, surgindo assim como a cor das hierofanias. Por duas vezes o branco surge associado ao Paraíso, uma vez simboliza a virgindade e a confissão, caracteriza os ensinamentos das Escrituras, e é símbolo da realeza e do dia.

3.2. O DOURADO

Vejamus como surge o dourado no *Horto do Esposo*, a segunda cor mais citada na obra. A primeira referência aparece quando o autor afirma que, quando Santo Inácio morreu, tinha no coração escrito a letras douradas: «doce amor meu, Jhesu Christo, por mim crucifixo» (Nunes, 2007: 13). Assim, a cor aparece no órgão que



simboliza o amor num santo para exprimir o sua dedicação incondicional à divindade. O dourado remete para o amor espiritual, aparecendo associado a um eleito. Reporta-se ainda à comunicação entre o mundo terreno e o divino. Santo Inácio expressa o seu profundo amor a Cristo, o que é retribuído pelo milagre que faz com que apareçam as letras no coração, permitindo aos homens constatar a intervenção divina e a santidade do eleito. Letras douradas são de novo referidas na fala de um cavaleiro pecador. Ao justificar-se ao seu rei porque não fez penitência quando se encontrava à beira da morte, diz que foi por lhe ter surgido, pouco antes do monarca ter entrado, dois homens claros que traziam um livro escrito em letras douradas. Neste encontrava-se expresso o pouco bem que fizera em vida. Depois, surgiram «dous demos mui negros» empunhando um «mui grande livro escripto em leteras mui negras» (Nunes, 2007: 138), que descreviam os seus inúmeros pecados. Os seres do mundo do Além aparecem ao pecador para avaliarem a sua vida e determinarem o lugar para o qual, depois de morto, será enviado. Trata-se de uma imagem típica de como os homens medievais entendiam o Julgamento Final, ou seja, com enviados celestes e do mundo do Inferno a julgarem as ações que o homem que se encontra à beira da morte praticou em vida. As letras douradas surgem, assim, associadas ao bem.

Num terceiro caso, a que já fiz referência a propósito da cor branca, relata-se como um clérigo de Jerusalém, estando a dormir, surgiu-lhe Gamaliel. Este apresentou-se coberto com um manto branco tecido com cruces de ouro, portanto, douradas, e pedras preciosas, empunhando uma vara de ouro, e com «úas calças douradas». Ordena ao clérigo que vá falar com o bispo de Jerusalém para que ele e os seus companheiros, todos santos, sejam tirados dos locais vis onde os seus corpos estão enterrados e os mudem para locais honrados (Nunes, 2007: 24, 25). O dourado é a cor das calças envergadas por um eleito, que empunha um objecto de ouro e surge a um homem que se dedica ao serviço divino, aparecendo assim a cor associada à hierofania. Vasos de ouro, também provindos do mundo do Além, indicam o local onde jazem três homens santos, aparecendo de novo o dourado conotado com a divindade e os seus emissários. Estes exprimem as vontades da corte celeste aparecendo a cor referida com o branco, a cor que vimos estar associada à hierofania.

No relato que o autor faz do conhecido episódio de Diomedes, a quem o tirano da Sicília colocou por cima da cabeça uma «espada nua mui aguda» presa «por um cabelo de coma de cavalo», ou seja, por um pelo da cauda do animal, o autor reporta que Diomedes tinha sido colocado pelo rei «em uu leito dourado e mui fre-moso e mui bem apostado» (Nunes, 2007: 107). À sua frente encontravam-se «man-jares deleitosos e muitos moços e mancebos escolhitos mui bem guarnidos que o serviam mui bem», para explicar como vive um déspota preocupado em manter o poder e a vida. Encontra-se rodeado de riquezas e bens, mas com o temor constante de vir a ser assassinado (Nunes, 2007: 107). Neste caso, o dourado remete para as riquezas terrenas, e no contexto do episódio, sublinha como, para o autor, estas são vãs e inúteis pois com elas surge o perigo e o receio, principalmente quando comparadas com os bens celestiais, um tema que frequentemente surge mencionado na obra.

Ao contrapor os pés do homem, que lhe permitem andar «por este mundo lodoso e fedorento», aos da alma que têm dois sapatos dourados, o autor afirma que



esta é portadora da «claridade de lume, sabedoria e verdade de dulçura». A alma pode assim caminhar pelos altos montes da religião intelectual, onde se contemplam «as cousas devinais e celestiais» (Nunes, 2007: 160). De novo, é sublinhada a oposição entre a vida terrena e a espiritual. A esta última encontra-se associado o dourado, sendo desta cor o calçado da alma, simbolizando a sabedoria, a verdade e a doçura. O dourado surge associado à alma quando ela segue os princípios cristãos defendidos pelo autor. Seguidamente, conta-se a história de um rei que ao passar, «em ũu carro dourado», por uns homens «de vestiduras velhas e viis. magros e desfeitos», desceu do transporte e lançou-se aos pés dos andrajosos «e foi-os beijar em nas faces» (Nunes, 2007: 303). Os cavaleiros que acompanhavam o monarca não gostaram do seu comportamento, mas não ousaram criticar o soberano. Contaram, porém, o episódio ao seu irmão, que admoestou o rei pela forma como procedeu com os pobres. À noite, pensando melhor em como tinha procedido com o monarca, o irmão concluiu que o insultara pelo que, vestido de negro e acompanhado da mulher e os filhos, foi colocar-se à mercê do rei. Este então explicou o seu comportamento, mandando para tal fazer quatro arcas, duas douradas, «e mandou encher estas últimas d'ossos de mortos podres e fedorentos, e outras duas mandou untar de fora de pez e mandou-as dentro encher de pedras preciosas» (Nunes, 2007: 303). Chamou depois os cavaleiros que contaram o episódio ao irmão do rei e pediu-lhes para escolherem as arcas mais preciosas. Escolheram as douradas que continham os detritos, sem saberem o que se encontrava no seu interior, demonstrando assim o rei como os homens são enganados pela aparência exterior. O autor conclui que os «que andam vestidos de viis vestiduras» as «suas almas resplandecem odor de virtudes», pois Deus prefere os homens que usam vestes «rudes» (Nunes, 2007: 302, 303). O dourado sublinha, de novo, as riquezas terrenas desprezadas pelas forças do Além, elegendo a divindade os pobres, que pouco de si possuem e ostentam vestes vis. Quanto aos que se adornam ricamente, são como os vasos dourados que contêm os ossos podres, pois a sua alma encontra-se corrompida. Penso que no caso do dourado do carro do rei, este surge como um distintivo da realeza. Michel Pastoureu (2004: 146) afirma que o dourado é símbolo do poder. Também M. J. Huxtable (2008: 213) refere que no livro do Apocalipse (Ap, 14,4), o Filho do Homem tem uma coroa dourada, símbolo da realeza.

Mais à frente (Nunes, 2007: 321), o autor afirma que o dourado era a cor do calçado dos monges que viviam no mosteiro onde jaz S. Martinho, «e vistiam-se de pano de sirgo», o que provocou a ira divina pois dois anjos foram enviados para os degolar «em tal guisa que foram todos mortos em ũa noite» (Nunes, 2007: 321). O autor critica, assim, de novo, as vestimentas luxuosas. Ao surgirem em homens que se dedicam ao serviço divino sublinha-se o pecado dos monges. Mas também se condena a vaidade que os homens têm em «afeitar a mesas com mantees lavrados e com cuitelos de cabos d'almafim e com vasos durados e com escudelas e talhadores e saleites de prata» (Nunes, 2007: 306), como o autor afirma que o papa Inocêncio referiu ao interrogar-se sobre a vaidade. A cor surge assim referenciada com um simbolismo análogo ao dos últimos casos que mencionámos.

O dourado é mencionado por onze vezes no *Horto* sendo, como dissemos, a segunda cor mais referenciada na obra. Dessas referências apenas em cinco adquire



um valor positivo, significativamente na primeira parte do texto, em que o autor fala dos bens espirituais e do que o homem pode aprender com as Sagradas Escrituras. Negativamente, o dourado surge associado aos bens terrenos e esta conotação é a mais usada pelo autor, principalmente nas partes do texto em que o autor condena a riqueza e as dignidades terrenas que opõe às divinas.

Podemo-nos interrogar sobre esta ambivalência medieval de uma cor que, por um lado apresenta conotações bem positivas ao remeter para os eleitos da divindade, o bem e o mundo do Além, e por outro negativas quando é conotada com as riquezas consideradas como terrenas. Ora isso acontece porque o dourado é a cor do ouro, como o seu nome de resto indica. E este era considerado o metal mais nobre. Deste modo surgiram as duas conotações da cor. Enquanto esta remete para o ouro em sentido espiritual, uma vez que era o metal mais distinto e considerado, obteve conotações positivas. Quando porém a cor remete para o ouro no sentido material, ela simboliza os bens terrenos que o metal precioso permite adquirir, para além do estatuto que a sua posse proporciona. Tratando-se o *Horto do Esposo* de um texto clerical, originário de um mosteiro, a vida material é depreciada em função da espiritual e da dos eleitos e fiéis no Além. Deste modo, quando o metal é considerado materialmente, surge como símbolo dos bens e dignidades terrenos, e a sua cor adquire uma marcada conotação negativa. Mas como também o *Horto* é uma obra portadora de um forte sentido alegórico-simbólico, o autor também considera o ouro na sua acepção espiritual pelo que neste caso o dourado, enquanto a cor do metal mais nobre, é referido positivamente. No *Horto* o dourado é valorizado quando remete para o transcendente e adquire significados negativos quando surge associado a objectos e dignidades do quotidiano.

3.3. O AMARELO E O PRETO

Vejamus com que simbologias o amarelo é referido na obra, pois trata-se de uma cor semelhante ao dourado, mas, como iremos constatar, com simbologias diversas. Aparece referenciado numa fala atribuída a São Jerónimo que afirma ter a sua cara ficado amarela pelos retiros e jejuns que efectuara quando vivia «em aquel mui solitário ermo espantoso em que moram os monges», sem «outra companhia se nom d'escorpiões e de bestas feras» (Nunes, 2007: 22). Atualmente ainda se associa o amarelo à doença e à indisposição, e assim entende-se a utilização da cor num momento em que o próprio santo confessa ter sofrido padecimentos carnis.

Esta cor também surge associada a um homem rico quando constata que irá sofrer o castigo *post mortem* de uma vida pecaminosa. Quando este, um homem cobiçoso, viu aparecerem os diabos que o levariam para o Inferno, «começou de amarelecer e suar e bradar altas vozes» (Nunes, 2007: 279). A cor assinala a proximidade da morte, anunciada pelo aparecimento dos diabos, do rico avarento e o medo que o moribundo sente ao saber que se encontra destinado aos padecimentos infernais. Finalmente, com um valor positivo o amarelo resplandecente aparece associado à fénix sendo a cor das penas da cauda de uma ave da (Nunes, 2007: 290) com uma conotação simbólica positiva na Idade Média, pois foi um dos mais conhecidos



símbolos de Cristo e da Ressurreição. Referimos ainda o «açafão da virgindade» reportado por Margarida Madureira (2008: 119). No episódio que referi em que surgem eleitos provindos do Além, para que um clérigo mude o local de sepulcro onde estão enterrados os santos homens, o canastrel que indica a local onde se encontra um dos corpos contém açafão, mas o que surge acentuado na fala do enviado é a brancura da virgindade. Esta, porém, é indicada pelo local do recipiente com açafão pelo que este surge associado à virtude cristã assinalada, particularmente valorizada nos meios monásticos. Sendo o açafão amarelo ela surge referenciada com uma conotação positiva.

A terceira cor mais citada no *Horto do Esposo* é o preto, surgindo referida oito vezes. Num episódio que já reportei, o dos padecimentos de S. Jerónimo, o autor refere que ele teria afirmado que, pelos trabalhos porque então passou, o seu «coiro era negro como de homem etiópico» (Nunes, 2007: 22). Não me parece que neste caso a cor esteja necessariamente associada a um conteúdo simbólico, servindo apenas para salientar a dureza da vida acética que o santo abraçou. Na conhecida parábola medieval do homem que foge de um unicórnio e se refugia numa árvore roída por dois ratos, que também referi, o rato negro simboliza a noite, pelo que, juntamente com o branco, conotado com o dia, exprime o passar do tempo. Noutro episódio em que um cavaleiro antes de morrer viu os anjos e os demónios contabilizarem o bem e os pecados que praticou enquanto foi vivo, a letra do livro empunhado pelos negros diabos é preta, surgindo a cor associada ao mal, aos seres infernais e ao pecado. Mais à frente relata-se a história do nobre que prendeu dez virgens para delas fisicamente abusar. Como igualmente escrevi, quando se preparava para o fazer enlouqueceu. Deste modo, enquanto pensava que beijava e abraçava as virgens, fazia-o a caldeiras e panelas. Entretanto, foi transformado em um homem negro de quem todos fugiam. A cor surge de novo remetendo para o castigo divino e para os pecados.

Na narrativa do rei que desce do carro dourado para ir abraçar os pobres pedintes com vestes pobres e rasgadas, o irmão do monarca, depois de ter admoestado o rei por este comportamento, vai desculpar-se vestido de roupas pretas, aparecendo assim a cor associada à penitência. No penúltimo exemplo do *Horto do Esposo*, o autor narra como a um conde foi mostrado por um carvoeiro uma estranha visão. Nela, estando num bosque, o nobre viu um «cavaleiro sobre ùu cavalo negro» tocar uma buzina que fez surgir «ũa mulher nua e começou de fugir e o cavaleiro depois ela...e atravessou-a com ùa espada e lançou-a em ùu mui grande fogo». Depois «tirou-a do fogo e pose-a ante si em no cavalo e levou-a». (Nunes, 2007: 329). O conde perguntou então ao cavaleiro por que matou a mulher e este explicou que se tratava do castigo que ele e mulher cumpriam por esta ter matado o marido por amor ao cavaleiro. O fidalgo interrogou-o então sobre o cavalo negro que montava e o cavaleiro disse tratar-se de «o diabo que» os «atormenta muito», associando a cor negra a um habitante do Inferno (Nunes, 2007: 329, 330). Este surge com a forma da montada preta do pecador quando cumpre o castigo divino. Note-se como toda a ambiência da narrativa se reporta à cor negra, mencionando o autor o carvoeiro, associado ao trabalho com uma matéria negra, como a visão tem lugar numa noite, a parte do dia em que predomina a escuridão, e em um bosque, local onde habitualmente a



luz tem dificuldade em penetrar. O negro surge assim neste exemplo como símbolo dos seres infernais, da punição divina e do pecado. Como afirma Ana Maria Silva Machado no seu estudo sobre a cor nas hagiografias (2008, 58). e a importância da luz e da claridade como factor determinante da relação simbólica que ela traduz, «a dicotomia luz –escuridão são determinantes nas relações que o homem medieval cria com estes dois pólos–».

O preto no *Horto do Esposo* simboliza o pecado e o castigo divino em três ocasiões, assinala os diabos e a noite em dois exemplos e remete para a penitência e o padecimento corporal.

3.4. O VERMELHO, O VERDE, O PÚRPURA E O CINZENTO

O vermelho é a quarta cor mais referida no *Horto do Esposo*. Na primeira vez que surge no texto aparece na narrativa que de Gamaliel, sendo explicado que as rosas vermelhas, que marcavam o lugar onde se encontrava Santo Estevão, simbolizam o martírio a que o santo foi sujeito (Nunes, 2007: 25). No exemplo da mulher que é levada por uma ave branca a ver o Paraíso, encontram-se neste rosas vermelhas que penso estarem ligadas aos aspetos positivos do vermelho, em particular ao amor divino, para além de se encontrar associada ao local para onde vão os eleitos. As mesmas simbologias aplicam-se quando o autor afirma que a cor se associa à «Sancta Escríptura... ca ela é mais vermelha que o almafim antigo» (Nunes, 2007: 77, 78). Finalmente, este lembra que, durante a Paixão, os soldados romanos puseram um manto vermelho em Cristo (Nunes, 2007: 226, 227), que assim simboliza o seu martírio.

Finalmente, aparecem conotações negativas associadas à palavra «ruivo», a cor dos cabelos e dos pelos avermelhados. No *Horto do Esposo* diz-se que Lúcifer é o «grande dagram ruivo» (Nunes, 2007: 177), aparecendo a cor associada ao diabo, e podemos acrescentar a simbologia do mar Vermelho, referido no *Horto* como «Mar Roivo», pois, segundo a autor, remete para «as deleitações carnaes» que tentam os homens (Nunes, 2007: 117). Temos assim, que o vermelho adquire conotações positivas no texto reportando-se à Paixão, ao martírio, ao amor divino, ao Paraíso e às Escrituras, enquanto o ruivo tem simbologias marcadamente negativas, reenviando para Lúcifer e as deleitações corporais.

Irei agora analisar a presença da cor verde no nosso texto. Num primeiro caso, o autor afirma que, segundo Plínio, na terra do meio-dia, existe uma planta que após ter envelhecido, secado e apodrecido, torna-se de novo verde. E conclui que «bem assi o corpo do homem depois que for consumido per velhice e per morte, ressurgirá» (Nunes, 2007: 26), surgindo a cor como símbolo da renovação, da regeneração e sobretudo da ressurreição. Por duas vezes, o autor menciona a verdura do Paraíso e as suas flores como verdes («flores verdes das rosas»), aparecendo a cor associada ao jardim edénico e à natureza, para além de evocar a esperança na ressurreição (Nunes, 2007: 29, 192). Surge ainda para caracterizar a Capadócia, que durante o mês de Fevereiro fica coberta de geado, não havendo, portanto, «em ela folhas verdes nem flores neñas» (Nunes, 2007: 7). Neste caso assinala o período do



ano em que o verde desaparece dos campos. Quando refere que o homem são pode andar pelos campos verdes (Nunes, 2007: 165), caracteriza uma estação, de novo a primavera, e os prados, que, se o tempo for favorável, apresentam-se predominantemente desta cor.

A cor púrpura é mencionada apenas para caracterizar a cor das penas da fénix, uma ave que simbolizou na Idade Média a Ressurreição, para além de ser um símbolo cristológico (Nunes, 2007: 290).

Por fim, ainda é mencionado o cinzento, sendo no *Horto* a cor do cinamomo, uma árvore que, segundo o autor, «significa a memória da morte que faz o homem tornar aa ciinza» (Nunes, 2007: 22), sendo, portanto, um símbolo da morte terrena.

4. AS SIMBOLOGIAS DAS CORES PRESENTES NO HORTO: TRADIÇÃO OU INOVAÇÃO

4.1. O BRANCO E O DOURADO

Iremos agora reportar sucintamente as simbologias das cores presentes no texto para outros autores que as estudaram para a Idade Média e o cristianismo. Michel Pastoureau (Pastoreau, Simonnet, 2005: 53) considera que o branco é a cor dos anjos, dos mensageiros divinos e da própria divindade, pois encontra-se associada à luz e à claridade. Foi a cor da inocência, da virgindade e da paz (Pastoreau, Simonnet, 2005: 49), acrescentando Gerd Heinz Mohr (1984: 338) os simbolismos de teofania, pureza e inocência, da glória eterna e da iniciação, nomeadamente dos primeiros cristãos. Podemos concluir que as referências textuais ao branco surgem no *Horto* com as conotações que lhe foram associadas no cristianismo e na Idade Média.

Vejam os quais os simbolismos que o dourado adquiriu na Idade Média. Para Michel Pastoureau (2004: 147), o dourado é a cor da liturgia, ou seja, a da comunicação do oficiante com o divino, para além de ser a do interior das igrejas medievais, onde os principais objectos ligados à celebração das missas apresentavam a cor dourada. A relação desta cor com o divino também é acentuada por Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1994: 58) que referem que «os raios do sol manifestam o poder das divindades do Além», tornando-se a «luz do ouro...um mediador entre os homens e os deuses». Quanto à importância da referência ao ouro, enquanto metal nobre e precioso, associado ao local destinado aos eleitos, Ana Maria Silva Machado (2008, 61) afirma que «o espaço paradisíaco é geralmente fértil em materiais preciosos e luminosos». Quando o dourado surge associado a seres celestes e enviados da divindade no *Horto* apresenta conotações similares às simbologias que adquiriu na Idade Média e no cristianismo, mas quando se reporta ao luxo., às dignidades terrenas e à riqueza aparece com conotações que não encontramos em outros autores mas que nem por isso deixam de ser as expectáveis para um monge que «prega as virtudes da *sancta simplicitas* .. inspiradora de uma vida pura» (Fernandes, 2003: 361), associada ao despojamento dos bens materiais que o ouro e a sua simbolizam.

Michel Pastoreau (Pastoreau, Simonnet, 2005: 80) afirma que ao ceder ao ouro os aspectos positivos, o amarelo tornou-se a cor da doença, do declínio e da tris-



teza, o que parece adequar-se aos tempos de sacrifícios corporais de santo António, cuja face, no *Horto*, amareleceu depois de se retirar do mundo, e ir viver no deserto. Mas o amarelo, como refere Gerd Heinz-Mohr (1994: 339), também remete para a bílis, a riqueza, a sinagoga e os judeus, na medida em estes últimos foram na Idade Média associados à usura e ao pecado. Remete ainda para o declínio da vida, afirmando Jean Chevalier a Alan Gheerbrant (1994: 59) que o amarelo, ao anunciar o outono, que se aproxima depois da estação do Sol, encontra-se associada à velhice e à proximidade da morte. Penso assim que neste caso a cor no *Horto* sinaliza o rico cobiçoso que apenas pensa em aumentar os seus proventos, mas também referencia a proximidade da morte anunciada pelo aparecimento dos diabos e o medo que o moribundo sente ao saber que se encontra destinado aos padecimentos infernais. Com o adjetivo «esplandecente» remete para o dourado que, como vimos, positivamente associa-se aos seres transcendentais e deste modo pode explicar a sua referência como uma das cores da fénix, um animal que simboliza a Ressurreição. Como cor do açafraão o amarelo remete para a virgindade, apresentando uma conotação positiva. O amarelo é assim referido nos dois primeiros casos associados às suas conotações tradicionais. Com uma conotação positiva reporta-se a um animal mitológico com simbologia cristológica e a uma virtude cristã, valorizada nos meios monásticos apresentando uma conotação positiva que não encontrei referenciada nos autores que consultei.

4.2. O PRETO, O VERMELHO E O PÚRPURA

A propósito da simbologia do preto na Idade Média, Michel Pastoureu (2008: 62, 75, 73) afirma que ela foi a cor do demónio e dos seres infernais, assim como dos animais a ele associados, reais, híbridos ou quiméricos, seja pela cor da pele, seja por viverem nas trevas, opondo-se aos seres da luz, os divinos. Foi também, segundo este autor (Pastoreau, 2008: 77, 78), a cor da penitência e da humildade desde o século IX. Assim, o preto é mais uma cor que no *Horto* apresenta simbologias expectáveis para uma obra produzida na medievalidade do Ocidente. Relembremos que esta cor simboliza no nosso texto o pecado e os seres infernais, remete para a noite, a escuridão e o Inferno e assinala a penitência e o padecimento corporal, apresentando deste modo as simbologias expectáveis para o preto.

Para Michel Pastoureu (2019: 80), o vermelho tanto adquiriu conotações positivas como negativas durante a Idade Média. Nas positivas o autor realça como foi associada ao sangue, em particular ao de Cristo, e, portanto, ao seu mártirio, mas também ao dos fiéis que morreram por professarem o cristianismo (Pastoreau, 2019: 88). Também é a cor que marca a intervenção de Deus, que simboliza o amor divino e representa o Espírito Santo (Pastoreau, 2019: 77). Gerd Heinz Mohr (1994: 339) reafirma que é a cor dos mártires e do sangue sacrificial de Cristo, mas também a do amor. Na maior parte dos casos, encontramos correspondências entre as conotações do vermelho no *Horto* e as simbologias referidas por estes autores pois a excepção é quando a cor se reporta ao Paraíso pois de resto simboliza o martírio, remete para a Paixão, e portanto para o sangue sacrificial do Filho de Deus, mas



também para as Escrituras onde assinala para os cristãos a salvação por este levada a cabo em prol da humanidade. Designa ainda a cor das flores do Paraíso.

Michel Pastoreu (2004: 197) afirma que a cor com a designação de «ruivo» teve uma conotação negativa na Idade Média, em particular quando associada à cor do cabelo que foi atribuída ao de Judas. Ora, no *Horto*, como vimos, ela designa o Mar Vermelho atravessado pelos israelitas na fuga do Egipto, simbolizando para o autor os deleites carnis. Também o diabo é designado de dragão desta cor. Deste modo, no nosso texto apenas adquire conotações negativas surgindo como a cor do senhor dos Infernos e associado ao pecado, seguindo o autor a tradicional conotação negativa da cor na época. No que respeita ao púrpura ele é apenas referenciado por Michel Pastoreau (2019: 88), relacionado com a «púrpura romana», «sinal de riqueza e poder» (Pastoreau, 2019: 52), pois segundo este autor «les recettes de la pourpre antique véritable se sont perdues à partir des VII^{ème}-IX^{ème} siècles», raramente designando uma cor na Idade Média «mais presque toujours une qualité d'étoffe» (Pastoreau, 2004: 380). Assim, depois de a reportar à Antiguidade, onde era a cor associada à classe dirigente, o autor refere como designou o vermelho da cor das vestes do papa e dos cardeais, funções que foi perdendo para o branco. No *Horto* surge, porém, como uma cor, o que a partir das palavras de Pastoreau poderia ser interessante e de realçar, como um símbolo de Cristo e da Ressurreição. No entanto a atribuição do púrpura à fénix surgiu na Antiguidade (Mariño Ferro, 1996: 327) e foi a partir dessa referência que os autores medievais designaram a cor pois nos casos que estudámos apenas surge associada à ave imaginária. Assim, como também constataremos mais à frente, trata-se apenas da repetição de uma característica herdada da Idade Clássica. É certo que ao fazê-lo talvez lhe tenham associado um valor simbólico, neste caso com as conotações que referimos mas a partir das palavras de Pastoreau, mas para os homens para os homens medievais já o púrpura não designava mais que um tecido específico, embora a reportem como cor quando associada a este ser fabuloso seguindo o que liam nos textos que lhes chegaram e que continuaram a divulgar.

4.3. O VERDE E O CINZENTO

Quanto ao verde, Michel Pastoreu (2019, 67-102), afirma que é a cor da juventude e da renovação, da primavera e sobretudo da esperança, da natureza e do vergel. Gerd Heinz Mohr (1994: 389), acrescenta que é a cor da ressurreição, podendo também ser a do Paraíso. As conotações adquiridas pela cor no *Horto* inserem-se assim nas geralmente atribuídas ao verde na Idade Média, uma vez que, como vimos, na obra simboliza a renovação, a ressurreição, a primavera, o Paraíso e a natureza.

No que respeita ao cinzento, Frédérique Portal (1999: 21) regista que foi a cor da morte e da imortalidade espiritual no cristianismo medieval, sendo também a da ressurreição dos mortos e da carne. Jean Chevalier e Alan Gheerbrant (1994: 200) reafirmam ser a cor da ressurreição dos mortos, surgindo, portanto, como uma cor associada à morte, embora com um sentido redentor quando reenvia para a ressurreição. Este último aspecto encontra-se ausente da referência ao cinzento no



Horto que se reporta apenas ao desaparecimento terreno do homem, remetendo para a precaridade e brevidade da existência do homem neste mundo.

4.4. CONCLUSÃO

Relembremos sumariamente as simbologias que as diversas cores apresentam no *Horto do Esposo*. O branco é a cor significativamente mais citada no texto. Em cinco ocasiões encontra-se conotada com hierofanias, assinalando a presença de seres celestes e de santos, vindos do mundo dos mortos, no mundo terreno. Um dos primeiros surge na forma de uma ave branca para transportar uma santa mulher até ao Paraíso, e em outra ocasião trata-se de um anjo. em duas referências é a cor de um elemento presente no Paraíso, ajudando a identificá-lo. Por uma vez simboliza a virgindade, uma muito comum conotação da cor, e noutra ocasião a confissão. Também é citada para caracterizar a pureza dos ensinamentos das Escrituras. Nestas ocasiões o branco reenvia para a temática religiosa do texto, assinalando virtudes cristãs. Simboliza também o dia e a realeza. Não nos confrontamos assim com simbologias surpreendentes para a cor numa obra medieval, como pudemos constatar.

O dourado é a segunda cor mais mencionada no *Horto*, surgindo nele referido onze vezes. Começa por simbolizar o amor espiritual e o bem praticado durante a vida pelos homens, nas letras do livro que os anjos empunham para julgar um pecador. Por duas vezes, associa-se a uma manifestação hierofânica, partilhando com o branco a função de assinalar, como quando simboliza a virgindade. É a cor associada à alma de um homem bom e virtuoso. Nestas cinco simbologias, o dourado é portador de valores positivos. Mas também remete para as riquezas, os bens e o poder deste mundo, sublinhando num caso as aflições dos poderosos em manter o seu estatuto e a sua fortuna. Surge como a cor do carro que transporta um rei, assinalando a realeza e a opulência do monarca. Opondo o autor a riqueza ostentada pelo rei às vestes vis dos eleitos da divindade, a cor acaba por adquirir uma simbologia que a distingue do branco da realeza, que aparece com uma conotação positiva. Ainda neste exemplo, assinala por duas vezes os efêmeros bens terrenos que os homens preferem em vez de, segundo o autor, perseguirem os que mais agradam à divindade, os espirituais. Neste caso, os vasos dourados que contêm os ossos podres são o símbolo da enganadora riqueza material. O mesmo sucede com o calçado dourado dos monges e quando o papa Inocêncio refere os talheres dourados, assinalando como também os membros do clero se prendem aos bens terrenos. O dourado surge assim com simbologias positivas e negativas. Neste aspecto distingue-se do branco cujas simbologias são todas positivas no *Horto do Esposo*. As duas cores têm, no entanto, em comum o facto de assinalarem hierofanias, embora o branco predomine nesta função. Em relação às simbologias que apresentámos para diversos autores, nota-se que, enquanto que para estes as do dourado elas são predominantemente positivas, no *Horto* têm também conotações negativas. Estas não são surpreendentes pois o dourado é a cor do ouro do qual provem o seu nome. Este metal, como referimos, é um símbolo das riquezas terrenas e do estatuto de privilegiado que ostenta quem o possuiu, aparecendo já não Bíblia com esta conotação quando se refere o episódio



do bezerro de ouro. Este metal ouro teve um valor ambivalente na Idade Média, pois no sentido místico foi valorizado como o metal mais nobre. Quanto ao amarelo, uma cor aparentada do dourado, ele remete para os padecimentos corporais, para o susto e para a morte sem remissão. Mas também surge associado a uma ave que teve conotações positivas na Idade Média, e como cor do açafraão simboliza a virgindade, associada neste caso ao branco que também a assinala.

O preto aparece com simbologias negativas, excepto quando assinala os padecimentos de S. Jerónimo, sem especial conotação simbólica pois apenas assinala a dureza da vida levada pelo santo quando se refugiou no deserto, e quando assinala a penitência. Por três vezes associa-se aos pecados e por duas aos seres infernais e à noite. Esta foi considerada o período do dia mais perigoso para os homens. A falta da luz solar tornou-a na altura privilegiada para as aparições dos seres maléficos, nomeadamente os do outro mundo. Em suma, o preto surge com as simbologias habituais que lhe foram atribuídas na Idade Média.

Em contraste com o preto, o vermelho, citado por quatro vezes no *Horto*, apenas tem conotações positivas. Simboliza os martírios dos eleitos e o de Cristo, o amor a Deus e o Paraíso, os ensinamentos das Escrituras e a Ressurreição. Com a expressão «ruivo» a cor só tem conotações negativas, simbolizando as tentações da carne e o diabo. Como púrpura remete para Cristo e a Ressurreição. Se as três primeiras simbologias encontram analogias com as dos autores que estudaram as das cores no cristianismo medieval, o mesmo não se passa com a sua conotação com o Paraíso, revelando neste caso o *Horto* uma interessante originalidade. As outras simbologias apontadas para a cor, ao remeterem para Cristo, o amor a Deus e o sangue dos mártires, levam-nos a pressupor que os ensinamentos bíblicos são por elas evocados. Também a denominação de «ruivo», dadas as conotações negativas que a cor adquire no *Horto*, não traduz particular novidade, embora sejam de reter as suas conotações, com o diabo uma vez, e outra mais expectável, quando se reporta aos prazeres carnis. O púrpura identifica no *Horto* uma cor e surge associada a uma ave imaginária, que foi um símbolo de Cristo e da Ressurreição. Como vimos, a referência do púrpura como cor, considerada pouco comum por Michel Pastoreau na Idade Média, é de assinalar embora se trate de repetir uma informação provinda da Antiguidade.

O verde simboliza a regeneração e a ressuscitação, assinala o Paraíso e a primavera e é a cor dos prados, conotações que se enquadram no que os autores consultados reportam. O cinzento, por fim, simboliza a morte, enquanto término da breve existência do homem neste mundo, no que se diferencia do que os outros autores afirmaram para a cor, pois para estes reporta-se à morte redentora, ao renascimento que ela implica e, portanto, à ressurreição dos fiéis, dos justos e dos santos.

Referimos, por fim, como do conjunto das cores presentes no *Horto do Esposo* se encontra ausente o azul. Tendo em conta o período em que se considera que a obra foi escrita, final do século XIV ou inícios da centúria seguinte, seria expectável que fosse citado, principalmente tratando-se de um tratado de carácter religioso e moral pois o azul remete simbolicamente para o céu e o infinito, e, portanto, para a divindade criadora e a corte celeste. Michel Pastoreau (2019: 110) referencia que o azul no decurso do século XII e as primeiras décadas do XIII, «beneficia de uma pro-



moção quantitativa e qualitativa» tornando-se «uma cor da moda». Ora no *Horto*, não é referenciado. Penso que apenas com mais estudos sobre a presença das cores em textos da mesma época e do mesmo espaço linguístico poderemos entender esta ausência. Pelo que pude constatar o azul encontra-se referido no *Livro Aves* em latim, que circulou em Portugal, e na versão galego-portuguesa do *Livro de José de Arimateia*. Mas estas obras não foram originalmente produzidas no espaço galego-português, ao contrário do *Horto do Esposo*. Mas já a este propósito Ana Maria Silva Machado (2008, 62) tinha constatado que nos registos hagiográficos de que circularam versões em Portugal, provindos da medievalidade, o «exotismo cromático de um azul extemporâneo na origem textual dilui-se um pouco na época das traduções», acentuando assim a sua raridade.

Como podemos constatar as cores aparecem citadas com conotações simbólicas na obra estudada. Trata-se de um texto onde predominam narrativas alegórico-simbólicas, através das quais o autor assinala as virtudes e as imperfeições nos comportamentos dos cristãos, apresentando um forte conteúdo moral. Para cada cor foram referidas as simbologias que adquiriram no nosso texto e as que outros autores estabeleceram para elas no cristianismo e na Idade Média Ocidental, com o intuito de nos apercebermos até que ponto o *Horto* revela inovações ou se coincide com as reportadas por esses investigadores. No geral encontrámos correspondências, embora surjam algumas novidades significativas, ou simbologias pouco utilizadas para uma cor, como é o caso do vermelho quando remete para o Paraíso e para os ensinamentos escriturísticos, embora neste caso o seu simbolismo tradicional possa para eles remeter, do púrpura e do amarelo quando designam as cores das penas da fénix e portanto remetem para Cristo e a Ressurreição, da a cor do açafrão que surge como símbolo da virgindade, e o cinzento que no *Horto* reenvia para o fim da vida terrena.

5. A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DAS CORES PARA A CARACTERIZAÇÃO DO TEXTO

Podemos concluir do nosso estudo que as simbologias se adequam ao texto e às suas principais características, ou seja, a um tratado religioso e moral. Mas tentemos fazer o exercício inverso: se soubermos que as cores que nele se encontram presentes transmitem simbologias e quais as tonalidades que predominam, podemos concluir que se trata de um tratado moral e religioso? Penso que a resposta é sim. Sem cair numa tautologia em relação ao que atrás afirmámos tentemos fazer esse exercício. A cor mais citada é o branco e sabemos que assinala as hierofanias e simboliza algumas das principais virtudes cristãs, nomeadamente a pureza, a inocência, a castidade e a virgindade, pelo que podemos supor que o autor se preocupou em as assinalar, sendo as duas últimas particularmente valorizadas nos meios clericais, nomeadamente nos monásticos. Como cor clara remete para o mundo da luz que se opõe ao das trevas e, portanto, reenvia para a divindade celeste e para a sua corte.

Depois, segue-se em número de referências o dourado, cor que tanto pode ter conotações negativas, como positivas, como explicámos, por ser a cor do ouro,



metal espiritualmente valorizado, mas que também simboliza as riquezas, os bens mundanos e as dignidades que este metal permite que os poderosos alcancem. O dourado, na sua acepção positiva, remete para as hierofanias pelo que, com o branco, reenvia para as manifestações no mundo terreno do Além celeste. Podemos assim concluir que o aparecimento no orbe terreno de seres da esfera do divino deverá encontrar-se registado na obra, pois duas cores presentes no *Horto* o simbolizam. Negativamente, a presença do dourado leva-nos a concluir que a riqueza e as dignidades são desvalorizadas pelo autor (relembremos que se pensa ser um monge, um homem que abandonou o mundo secular), em detrimento da vida espiritual que despreza os bens mundanos e terrenos.

Quanto ao preto, simboliza o pecado e remete para os seres infernais. Como terceira cor mais citada indica que o autor deu especial atenção aos actos praticados pelos homens que a ela se associam. A presença do preto na obra, reforçada pelo número de vezes que é referido no texto, revela a preocupação em assinalar os pecados com as nefastas consequências para quem os comete. Também pode nos indicar que o autor se preocupou em reportar como os seres do mundo ctónico do Inferno surgem aos humanos para os tentar e afastá-los dos ensinamentos dos clérigos medievais, para além de lembrar que são os instrumentos de punição eterna. Além disso denota a preocupação em lembrar como o Inferno se encontrava destinado aos pecadores. Penso que para esta análise apenas terá sentido referir também o vermelho e o verde pois as outras cores não se encontram representadas com uma frequência significativa para o exercício que estamos a fazer.

Ora, positivamente, o vermelho é a cor que simboliza os mártires, o seu sangue e o do Salvador, mas também o amor divino. A sua presença no texto sugere que nele se encontram referências aos primeiros eleitos da divindade e se sublinha a devoção dos homens a Cristo e em particular ao seu acto redentor, tópicos das narrativas de conteúdo moral. Dada a frequência elevada das cores que remetem para as hierofanias, podemos supor que santos e mártires surgem no texto aos mortais ajudar os devotos e servir de modelos comportamentais. A presença do vermelho também sugere como a divindade compensa os mortais das penas e sacrifícios passados neste mundo, pois tanto o amor divino, como o Paraíso são por ele evocados. Este último também é simbolizado pelo verde. Por fim, esta foi a cor do rejuvenescimento, da regeneração e da esperança, pelo que o verde reenvia para a ressurreição, tanto a final para os homens, como para a de Cristo, e para todos os recomeços. Podemos assim partir do princípio que a presença do verde no texto indica que neste se assinalam os significados que remetem para tópicos fundamentais do cristianismo. Em suma, a presença das cores e as suas simbologias são indicadores da natureza do texto e das intenções do autor, revelando tratar-se de uma obra de acentuado cariz moral. Indicam-nos como nela se assinala as consequências de uma vida pecaminosa, e o perigo que representa para os homens a vivência terrena, se não seguirem os princípios que o autor defende e enaltece.



6. AS SIMBOLOGIAS DAS CORES NO *HORTO* E NOUTROS TEXTOS QUE NA ÉPOCA CIRCULARAM NO ESPAÇO GALEGO-PORTUGUÊS

Antes de efectuar a análise das simbologias das cores no *Horto* publiquei outro sobre o mesmo tema a propósito do *Livro de José de Arimateia*, a primeira parte do denominado ciclo da Pós Vulgata. A confrontação das simbologias das cores neste texto com o do *Horto* parece-me pertinente e oportuna pois o *Livro de José de Arimateia* foi entendido na Idade Média com um relato hagiográfico.

6.1. O LIVRO DAS AVES

Também tive oportunidade de estudar os simbolismos das cores no *Livro das Aves*, um bestiário em latim que circulou no espaço-galego-português e que teve uma versão portuguesa. Deste estudo, que ainda se encontra inédito, retiramos o essencial para uma comparação com o *Horto*. Trata-se de uma obra medieval produzida antes do *Horto* e como no caso do *Livro de José de Arimateia* foi originalmente escrito fora do espaço galego-português, mas que pertence ao Ocidente medieval. Como circulou na Península deve ter tido influência na forma como os clérigos portugueses e galegos percecionaram as conotações simbólicas das cores no período considerado para o nosso estudo. Será de sublinhar que, no essencial, as conclusões a que cheguei se aproximam das que a responsável pela edição em português do *Livro das Aves* de Hugo de Folieto, Maria Isabel Rebelo Gonçalves, apresentou no estudo que acompanha a tradução e edição do texto (Gonçalves, 1999: 24). A cor mais referenciada nesta obra é também o branco, simbolizando a pureza, mas também o labor e a contemplação (Gonçalves, 1999: 69,137, 145, 147,149). Se as simbologias positivas são dominantes para esta cor, o autor do *Livro das Aves* também lhe associa conotações negativas, o que não se passa no caso do *Horto*. Assim, também simboliza a simulação, a glória do mundo e os bens considerados vãos que esta proporciona (Gonçalves, 1999:159) e que no *Horto* são simbolizados pelo dourado. Deste modo, as principais características do branco aproximam-se das presentes no *Horto* quando se reportam a virtudes cristãs, mas no caso do *Livro das Aves*, o branco também apresenta conotações negativas. Também não se reporta a seres divinos ou a eleitos da divindade que surgem no mundo terreno como enviados das potências celestes, como é o caso da obra a que o nosso estudo principalmente se reporta, o que pode ser explicado por nesta surgirem abundantes exemplos que confirmam e tentam validar as opiniões que o autor vai expressando.

A segunda cor mais citada no *Livro das Aves* é o preto. Também se destaca o contraste entre o claro e o escuro, sendo que o primeiro surge reportado pelo branco, que tem maioritariamente conotações positivas, como vimos. Como constatou Isabel Barros Dias (Dias, 2008: 95) a partir da análise das cores presentes nas cópias portuguesas do denominado *Livro das Aves*, «a primeira observação que a leitura das indicações cromáticas existentes no texto suscita é a inesperada constatação de um mundo que se revela essencialmente a preto e branco. São estas as duas cores, de longe, mais referidas». O negro evoca predominantemente o pecado, mas,



ao lembrá-lo, o autor do remete para o necessário arrependimento pelo que também simboliza a contrição e a penitência (Gonçalves, 1999: 105, 109, 137). Neste caso encontramos correspondências com o *Horto* tanto nos aspetos positivos da cor, quando se reportam a virtudes, como nos negativos, os dominantes.

Segue-se em número de referências o prateado, que surge conotado com a Igreja, e remete para os prelados e as virtudes, mas também a glória terrena (Gonçalves, 1999: 65, 69). Reporta-se ainda a instituições, pessoas e valores dedicadas ao divino, mas que actuam numa órbita terrena, guardando o autor o dourado, como cor considerada de um metal mais nobre, para a esfera do celeste. Como vimos o prateado não surge referenciado no *Horto*, embora haja uma referência à cor da prata, mas o autor deste texto associa-a ao branco, pelo que a sua simbologia deste que estudámos. De notar que o prestígio mundano tem a mesma conotação do dourado no *Horto*,

Depois é referida a cor de safira, ou seja, o azul, que simboliza o homem que se entrega à meditação dos mistérios do divino, evocados pela referência ao céu. Simboliza ainda a pureza da carne, a contemplação e o contemplativo, sendo de referir que numa ocasião o vermelho tem a mesma conotação de amor da contemplação (Gonçalves, 1999: 69, 163). No *Horto*, como vimos, o azul encontra-se ausente. Seguidamente surge o vermelho. Simboliza o sangue dos mártires e uma vez o amor da contemplação (Gonçalves, 1999: 69, 163). Neste caso, como no *Horto*, apenas se reportam conotações positivas para a cor. Mas o *Livro das Aves* apresenta como novidade reportar-se à contemplação, não apresentando as referências ao amor divino, às flores do Paraíso e aos ensinamentos bíblicos presentes no *Horto*. Não se faz referência ao ruivo.

Depois surge o cinzento que significa a humildade e a penitência, uma vez que, segundo o autor, a cor remete para a das vestes dos monges (Gonçalves, 1999: 147, 165). Neste caso apresenta simbologias positivas enquanto no *Horto* tem um valor negativo ao reportar-se à brevidade da vida terrena, depreciada pelo autor, sobretudo se comparada com a que espera os justos, os puros e os fiéis. O açafraão também surge nesta obra simbolizando a reflexão amadurecida pois é a cor da maturidade do discernimento, do amor pela contemplação. Explica-se que tal se deve ao facto do «açafraão ter cor de fruto maduro» (Gonçalves, 1999: 161). Neste caso o amarelo referenciado como «açafraão» apresenta conotações positivas, tal como no *Horto*, onde simboliza a virgindade, embora as virtudes evocadas pelas duas obras sejam diferentes. Quanto ao dourado, pouco citado em relação à obra que inicialmente estudámos, onde é a segunda cor mais referenciada, simboliza a glória da bem-aventurança na vida futura (Gonçalves, 1999: 69), ou seja, o futuro reservado depois da morte aos eleitos, a eterna dádiva da glória no «outro mundo». No caso deste texto o dourado apresenta apenas conotações positivas e refere-se à vida no Além, o que também se encontra implícita no *Horto* pois neste texto reporta-se aos seres que dele vêm. Mas neste último texto também tem conotações negativas, o que não se passa no *Livro das Aves*. Quanto ao verde simboliza o Paraíso (Gonçalves, 1999: 115) e assinala que o final da vida deve ser alcançado com uma inocência e ausência de pecados própria de quem acaba de nascer (Gonçalves, 1999:163). No primeiro caso a referência à verdura do Paraíso já se encontrava presente no *Horto*.



Quanto aos simbolismos da regeneração e do renascimento, também nesta última obra, encontram-se subentendidos pelo conselho ao crente de voltar a encontrar na velhice a pureza da alma de quem nasce. Finalmente é referida a púrpura (Gonçalves, 1999:151). Não é dada uma simbologia para a cor, mas, como no *Horto*, surge associada à fénix, uma ave que foi um conhecido símbolo da Ressurreição. Penso que esta presença vai ao encontro do que dissemos a propósito desta cor na Idade Média, tratando-se de mais uma vez reportar uma informação herdada da Antiguidade. No texto a fénix representa os justos pelo que a cor surge associada a conotações positivas. Em suma, podemos concluir da parecença de simbologias das cores nas duas obras, quanto aos valores positivos ou negativos das colorações, com exceção do cinzento e das conotações negativas do branco, enquanto o dourado apenas apresenta conotações positivas. Das cores citadas realça-se a presença do prateado e do azul no *Livro das Aves* enquanto o ruivo e a denominação «amarelo» encontram-se ausentes. É certo que são apresentadas simbologias diferentes, mas elas surgem mais como complementares do que indicando algum tipo de contradição. O estudo comparativo das duas obras ajuda estabelecer o significado que na Idade Média as cores referidas tiveram, e como um texto que circulou no espaço galego-português, o *Livro das Aves* sugere-nos possíveis origens de simbologias que as cores terão alcançado nesta região cultural e linguística.

6.2. O LIVRO DE JOSÉ DE ARIMATEIA

Vejamus o simbolismo das cores no *Livro de José de Arimateia*. Esta obra foi inicialmente redigida entre 1230 e 1240 em França, e depois traduzida para galego-português por Fr. Joam Vivas, em meados do século XIII (Castro, 1993: 409; Miranda, Ailenii, Laranjinha, 2016). Utilizámos a edição paleográfica de Henry Hare Carter (1967), realizada a partir do único testemunho português da obra. As cores referidas, por ordem decrescente de citações, são o branco, o vermelho, o verde, o preto, o azul e, ainda, a «cor do ouro», ou seja, o dourado. O branco é a cor associada à divindade celeste e à sua manifestação no mundo dos homens. Simboliza ainda a castidade, a Trindade, a pureza, a rectidão e a inocência (Chambel, 2011: 6, 13, 14). Assinala os eleitos e os servidores de Deus que, com as vestes brancas, se identificam (Chambel, 2011:6). Por fim, juntamente com o azul, simboliza a virgindade (Chambel, 2011: 26). Tal como no *Horto*, o branco apenas tem conotações positivas remetendo, como neste texto, para as hierofanias, o que não surge referido no *Livro das Aves*, a pureza e a inocência. Como novidade temos a referência à Trindade, embora esta não seja uma conotação inesperada, pois também remete para a divindade cristã no *Horto*. Em suma o branco, como nos outros dois outros textos estudados, remete para virtudes cristãs valorizadas nos meios clericais onde se supõe ter sido produzida, e, como no *Horto* identifica os fiéis e apenas tem conotações positivas. O vermelho surge na narrativa remetendo para a crucificação e para a nova aliança de Deus com os homens, lembrando-a, para a caridade divina e para a água do baptismo (Chambel, 2011: 19). Mas é também uma das cores usada para assinalar a comunicação do Além com os homens, a justiça da divindade e a



sua punição (Chambel, 2011: 19). Simboliza ainda o sangue de Cristo, a linhagem, a Virgem e os feitos guerreiros. É a cor do sangue derramado pelos crentes, ou seja, pelos mártires (Chambel, 2011: 19). Por fim, e com uma conotação negativa, é o símbolo do Pecado Original (Chambel, 2011: 19). Neste caso, o vermelho tem mais significações que nas outras duas obras, tendo em comum a referência ao sangue dos mártires. Como como no *Horto* assinala a reatualização da ligação de Deus com os homens, neste caso pela crucifixão do Salvador, que a simboliza, estando no *Horto* esta apenas pressuposta pois sobretudo neste assinala o amor divino. Apresenta conotações que não se encontram presentes nos outros textos estudados, pois é a cor que simboliza a linhagem e os feitos guerreiros, o que se explica por ser a cor do sangue, conotações que se entendem numa obra que é a primeira parte de um ciclo onde se destacam as aventuras guerreiras, entretanto cristianizado. Mas também tem outras significações, nomeadamente ao remeter para a Virgem, a justiça e a punição divinas, a comunicação com o Além, que no *Horto* é simbolizado pelo branco e pelo dourado, mas sobretudo realça-se o facto de apresentar uma conotação negativa, que se encontra ausente das outras duas obras, ao simbolizar o Pecado Original. Por outro lado, também podemos assinalar que no *Livro das Aves*, vermelho, ao simbolizar a contemplação, se individualiza das outras duas obras. O verde apresenta conotações negativas ao remeter para o mundo e para os pecadores (Chambel, 2011: 21), e com sentido positivo simboliza a fé em Cristo, a paciência, o Graal, a renovação e a esperança nesta (Chambel, 2011: 21). No caso do verde apenas encontramos em relação ao *Horto* as mesmas simbologias quando evoca o rejuvenescimento e a regeneração, mas apresenta outras significações pois também remete para o Graal, uma conotação medieval habitual (Heinz-Mohr, 1994: 399), e assinala a fé no Filho de Deus. Sobretudo destacam-se as conotações negativas, ausentes das duas outras obras, onde os pecadores apenas surgem associados ao preto, embora também o dourado no *Horto* os possa identificar pelo apego aos bens terrenos, enquanto a conotação com o mundo é sugerido na mesma obra também por esta última cor quando se reporta às riquezas e às dignidades. No *Livro das Aves* é o prateado que simboliza a glória terrena. O preto surge associado ao Diabo e ao Inferno, sublinhando as tentações a que são sujeitos os fiéis. É a cor do pecado, da condenação e portanto do castigo da justiça divina. Neste caso não encontramos novidades, embora se possa realçar a punição divina, pois o vermelho também a assinala. Não aparecem as simbologias positivas associadas ao preto, que se encontram, tanto no *Horto*, como no *Livro das Aves*.

O azul simboliza, quer a divindade celeste, quer, conjuntamente com o branco, a virgindade, enquanto o dourado, que lhe surge associado, remete para Deus e para o poder terreno por Ele sancionado, como no caso do *Livro das Aves* o prateado. Nota-se que se encontra presente o azul, ausente do *Horto*, com conotações apenas positivas, e com uma simbologia na época muito difundida ao remeter para a divindade celeste. Também evoca a virgindade que no *Horto* é associada ao branco e ao açafrão, enquanto o dourado apenas tem conotações positivas como no *Livro das Aves*.

Podemos ainda constatar como no *Livro de José de Arimateia* surgem menos cores, mas para cada uma, com a exceção do preto, se atribuem mais significados e





por vezes conotações positivas e negativas para a mesma coloração. Encontram-se ausentes a cor de açafraão, e com ela o amarelo, o púrpura, o cinzento e o prateado. Por outro lado, é o único texto em que o vermelho e o verde têm significados negativos, enquanto o preto não apresenta simbologias positivas. De realçar ainda que das obras estudadas apenas o *Livro da Aves* apresenta simbologias negativas para o branco, e que o *Horto* é o único texto em que o dourado também as tem. No que respeita às instituições terrenas sancionadas por Deus, no *Livro das Aves* são representadas pelo prateado e no *Livro de José de Arimateia* pelo dourado. Só no *Horto*, uma obra escrita originalmente em território galego-português, o azul encontra-se ausente, não obstante os múltiplos exemplos retirados de hagiografias, narrativas exemplares cristãs ou bestiários, talvez por via de florigénios, como assinais. Por fim, realça-se como o significado das cores encontra-se em conformidade com as principais características que podemos atribuir a cada texto. Assim, no *Livro de José de Arimateia* encontram-se presentes simbolismos que reenviam para as batalhas, com as referências ao sangue, à linhagem e ao ardor guerreiro, por se tratar de um texto que enaltece as proezas de cavalaria levados a cabo pelos guerreiros que faziam parte da classe dominante feudal. Quanto ao *Livro das Aves*, os simbolismos são mais introspectivos, com referências à contemplação, à humildade ou à penitência. Como uma obra onde predominam os exemplos, aparecem no *Horto* simbologias que se referem negativamente aos bens, às dignidades e à glória terrenas, com destaque para as simbologias negativas do dourado, e assinalam-se positivamente por esta cor e pelo branco as hierofanias que nele são por diversas vezes reportadas. Mas também é a única obra que menciona explicitamente o amarelo. Os pecados e os desvios de uma conduta exemplar cristã são referidos e sublinhados nas três obras, surgindo com particular relevância, e de forma explícita, a dicotomia vida exemplar *versus* pecado. Quanto ao azul, referidas nas duas últimas obras analisadas, encontra-se mesmo nestas pouco presente e associa-se, quer ao branco, quer ao dourado, para assinalar virtudes cristãs. Também a sua conotação tradicional com o céu, nomeadamente ao remeter para a corte celeste e a divindade, encontra-se apenas assinalado no *Livro de José de Arimateia*. Nas duas obras que o referem apresenta apenas simbolismos positivos.

7. CONCLUSÃO

Como Margarida Madureira (2008: 119) afirma, se «as cores não abundam no *Orto do Esposo*...elas aparecem em geral associadas a um valor simbólico», o que vai ao encontro do que Ana Maria Silva Machado (2008: 58) registou para os relatos hagiográficos que circularam em Portugal, pois também sublinhou a «escassa representação cromática», o que implica que esta se centre sobretudo no «brilho e na clareza versus a sombra ou a escuridão». Ainda segundo esta autora, a «valorização de umas(cores) em detrimento de outra é meramente histórica», sublinhando assim a importância de termos em conta o tempo e o lugar em que o texto foi produzido para aquilatar do simbolismo que as referências cromáticas exprimem, pois «a aptidão para distinguir a paleta de cores que o mundo oferece parece ser mais uma ques-

tão cultural, uma vez que a composição do nervo óptico não terá sofrido grandes alterações» entre o do homem medieval e do contemporâneo (Machado, 2008: 58).

Deste modo, podemos concluir da importância de estudar a simbologia das cores como forma de determinar o que o autor do *Horto* predominantemente valoriza e os comportamentos e as ações dos homens que condena. Por outro lado, pensamos que a afirmação da pobreza cromática nos textos medievais portugueses tem que ser relativizada, pois pudemos constatar como as cores se encontram bem presentes nas três obras cujos simbolismos analisámos, e sobretudo pela importância que assumam para a sua interpretação. Penso ter ficado patente como os simbolismos cromáticos se encontram relacionados com o teor do texto, sublinhando-o e acentuando-o.

A partir das tonalidades mais referenciadas no *Horto* podemos concluir do acentuado conteúdo moral e religioso do texto, ou seja, trata-se de uma obra em que o autor transmitiu aos leitores os valores comportamentais que lhes permitiriam usufruir de uma vida *post mortem* junto dos eleitos. O exame comparado com outros dois textos, cujas conotações cromáticas expus, leva-me a concluir que os mesmos preceitos surgem nas outras duas obras que, tal como o *Horto*, foram produzidas em meios eclesiásticos medievais. No entanto, torna-se patente que no caso do *Livro de José de Arimateia*, outros significados adquirem relevância, por se integrar num ciclo que também se reporta à valorização dos feitos guerreiros. Mas sobretudo procurei apresentar as conclusões do estudo das simbologias das cores no *Horto do Esposo*, expondo a sua conotação em cada referência que a uma delas é feita.

Não se pode dizer que a nível das simbologias o texto seja inovador, mas tem algumas especificidades que lhe são próprias e que o estudo comparado com os outros dois textos da época permitiu concluir, e como surge explícito na comparação com as simbologias atribuídas às cores por outros autores. É esse o caso das conotações negativas do dourado, quando remetem para as dignidades terrenos e os bens deste mundo, a presença da referência ao amarelo, o valor negativo que o autor transmite para o cinzento ou a ausência textual do azul.

Quanto a esta, particularmente relevante numa obra escrita em finais do século XIV ou inícios do XV, a explicação só poderá advir por via de mais estudos sobre a presença das cores em outros textos da época, e sobretudo de uma análise multidisciplinar que promoverá o diálogo entre os resultados deste estudo com a das cores na iluminura produzida na época e no mesmo espaço linguístico e cultural. Talvez tenhamos que estudar mais atentamente a sua presença nas obras escritas em galego-português, pois, como refere Michel Pastoreau, e como atrás reportei, a partir dos séculos XII e XIII o azul passou a estar bem presente nos testemunhos medievais, o que o meu estudo contraria, pois mesmo no *Livro das Aves* e no *Livro de José de Arimateia*, onde a cor surge mencionada, é uma das menos citadas e associa-se a outras para simbolizar virtudes cristãs. De resto, já Ana Maria Silva Machado (2008:58) referiu no estudo atrás referenciado que nos relatos hagiográficos que circularam em Portugal «o exotismo cromático de um azul extemporâneo na origem textual dilui-se um pouco na época das traduções».

A apologia da vida longe do «mundo» também se encontra nos exemplos que vão sendo referidos ao longo da obra, sendo o constante recurso a estes um fac-



tor que individualiza o *Horto*. Mas para os homens se salvarem não basta seguirem a vida eclesiástica, pois condenam-se os clérigos e os monges apegados aos bens e ao poderio terrenos, como a simbologia do dourado assinala. Torna-se ainda patente a preocupação em relembrar os ensinamentos escriturísticos, muitas vezes por alusões simbólicas que depois surgem esclarecidos, como o revela a própria denominação da obra, pois, como o autor explica, o «horto», ou seja, o jardim do título da obra, são as Escrituras e o «esposo» é Cristo, o prometido para a salvação das almas humanas. E, como refere Gilbert Durand, o divino apenas pode ser transmitido, e porventura entendido, com o auxílio dos símbolos, pois é sobretudo para ele que remetem e a sua referência encontra-se bem presente nas obras cujas simbologias das cores reportámos (Gilbert Durand, 1993: 12,13,16).

RECIBIDO: 23-03-2023; ACEPTADO: 06-07-2023



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

- CARTER, H.H. (ed.) (1967): *The Portuguese Book of Joseph of Arimathea. Paleographical edition*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- NUNES, I.F. (ed.) (2007): *Horto do Esposo*, Edições Colibri, Lisboa.
- GONÇALVES, M.I.R. (ed.) (1999): *Livro das aves*, Edições Colibri, Lisboa, 1999.
- ISIDORO DE SEVILLA (1983): *Etimologías*, 2 vols., ed. J. Oros Reta; M.A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- MIRANDA, J.C. Ribeiro, AILENII, S., CORREIA, I. y LARANJINHA, A.S. (eds.) (2016): *Estória do Santo Graal. Livro Português de José de Arimateia*, Estratégias criativas, Porto.

ESTUDOS

- CASTRO, I. (1993): «O Livro de José de Arimateia», Lanciani, G. y Tavani, G. (coord.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Editorial Caminho Lisboa, Lanciani, G. pp. 409-411.
- CHAMBEL, P. (2002): *Estudos de Simbologia na Cultura Medieval Galaico-Portuguesa*, Generis Publishing, s. l.
- CHAMBEL, P. (2011): *O Simbolismo das Cores no Livro de José de Arimateia*, *Medievalista*, [Online], 10. [on-line, acessado em 15 de enero de 2022] <https://journals.openedition.org/medievalista/232>.
- CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. (1994): *Dicionário dos Símbolos*, trad: Cristina Rodriguez, Artur Guerra. Teorema, Lisboa.
- CORDONNIER, R. (2007): *L'illustration du «De avibus» de Hugues de Fouilloy ([mort] v. 1173): symbolisme animal et méthodes d'enseignement au Moyen*, thèse préparée sous la direction du professeur Christian Heck, Université Charles de Gaulle, Lille.
- DIAS, I. Barros (2010): «Um livro a preto e branco ilustrado a cores – texto e imagem nos *Livros das aves* portugueses», Dias, B. y Carreto, C.F. Clamote (coord.), *Cores - Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Universidade Aberta, Lisboa: 93-103.
- DÍAZ FERRERO, A. y PEIXEIRO, H. (1993): «Horto do esposo», Lanciani, G. y Tavani, G. (coord.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Editorial Caminho Lisboa: 315-317.
- DURANT, G. (1996): *A imaginação simbólica*, Edições 70, Lisboa.
- FERNANDES, R.C. Gouveia (2003): «Filosofia e Contemplação no Orto do Esposo», *IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, PUC Minas, Belo Horizonte: 357-363.
- HEINZ-MOHR, G. (1994): *Dicionário dos símbolos-imagens e sinais da Arte Cristã*, trad: J. Costa, Paulus, São Paulo.
- HUXTABLE, M.J. (2008): *Couleur, seeing, and seing colour in medieval litterature*, Durham theses, Durham University, Durham. <http://etheses.dur.ac.uk/2175/>.
- MACHADO, A.M.S., (2010): «A coloração hagiográfica –entre a luz e a escuridão», Dias, I.B. y Carreto, F.C., (coord.), *Cores –Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Universidade Aberta, Lisboa: 57-68.



- MADUREIRA, M. (2010): «Cores sob suspeita: as duas faces da retórica no *Orto do Esposo*», en Dias, I.B. y Carreto, F.C. (coord.), *Cores –Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval* Universidade Aberta, Lisboa: 119-127.
- MALER, B. (1964): «Correcções dos vols. I e II, estudo das fontes e do estado da língua, glossário...», Maler, B. (ed.), *Orto do esposo*, Almqvist & Wiksell, Estocolmo, vol. III.
- MARIÑO FERRO, X.R. (2014): *Diccionario del simbolismo animal*, Encuentro, Madrid.
- PASTOREAU, M. (2000): *Bleu –histoire d'une couleur*, Éditions du Seuil, Paris.
- PASTOREAU, M. (2004): *Une histoire symbolique du moyen âge occidental*, Éditions Seuil, Paris.
- PASTOREAU, M. (2008): *Noir –histoire d'une couleur*, Éditions du Seuil, Paris.
- PASTOREAU, M. (2019): *Verde –História de uma cor*, trad. J. Alfaro, Orfeu Negro, Lisboa.
- PASTOREAU, M. (2019): *Vermelho –História de uma cor*, trad. J. Alfaro, Orfeu Negro, Lisboa.
- PASTOREAU, M. (2021): *Amarelo –História de uma cor*, trad. J. Alfaro, Orfeu Negro, Lisboa.
- PASTOREAU, M. y SIMONNET, D. (2005): *Le petit livre des couleurs*, Éditions du Panama, Paris.
- PORTAL, F. (1999): *La symbolique des couleurs*, Éditions Pardès, Puisseaux.



EL MUNDO VIKINGO SEGÚN MARVEL: UNA APROXIMACIÓN*

Antonio Contreras Martín**
Institut d'Estudis Medievals (UAB)

María Carmen Ruiz Cantero***
Departament d'Educació, Generalitat de Catalunya

RESUMEN

Sabido es que, desde el siglo XIX, se ha recurrido a la Edad Media desde perspectivas distintas y con objetivos varios a la hora de configurar y reconfigurar los diferentes imaginarios de la cultura occidental. El propósito de este trabajo es el de ocuparse del uso del Medievo, en concreto del mundo vikingo, que se ha hecho en algunos cómics de Marvel, para lo que nos centraremos en la serie de Thor en *Journey Into Mystery* (1962-1963) y en *Los relatos de Asgard (Tales of Asgard)* (1963-1967), con el fin de observar, por un lado, qué tratamiento se le ha dado a las posibles fuentes, y, por el otro, para tratar de comprender con qué fin se elaboraron y cómo pudieron ser percibidos e interpretados por los receptores coetáneos.

PALABRAS CLAVE: vikingos, Marvel, cómic, Edad Media, siglo XX.

THE VIKING WORLD ACCORDING TO MARVEL: AN APPROACH

ABSTRACT

Since the 19th century, it is well known that the Middle Ages have been used from different perspectives and with various objectives to configure and reconfigure the different imaginaries of Western culture. The purpose of this work is to deal with the use of the Middle Ages, specifically the Viking world, which has been made in some Marvel comics. To do this, we will focus on Thor series in *Journey Into Mystery* (1962-1963) and *Tales of Asgard* series (1963-1967), in order to observe, on the one hand, what treatment has been given to possible sources, and, on the other, to understand for what purpose they were elaborated and how they could be understood and interpreted by contemporary public.

KEYWORDS: Vikings, Marvel, Comic, Middle Ages, 20th Century.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.16>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 337-356; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. A LA BÚSQUEDA DE RESPUESTAS: LA ACTUALIDAD Y LA ACTUALIZACIÓN DE LA EDAD MEDIA

Es evidente que la Edad Media es un período de la historia que de forma recurrente ha sido objeto de actualizaciones de índole diversa con las que, o bien se ha tratado de dar respuesta a cuestiones candentes, o bien han servido para establecer relaciones de semejanza, a veces de lo más peregrinas, entre hechos o personajes contemporáneos y medievales¹. ¿Por qué? Sin duda, porque, como argumentó Umberto Eco, en el Medievo se hallan «nuestros orígenes» («The Middle Ages are the root of all our contemporary “hot” problems, and it is not surprising that we go back to that period every time we ask ourselves about our origin», Eco, 1987a: 65) y, en él, por tanto, buscamos «las respuestas» («In short, this is where modern Western man came to maturity, and it is in this sense that a model of the Middle Ages can help us understand what is happening in our own days», Eco, 1987b: 75). Los testimonios sobre el «uso» o «recurso» a la Edad Media son muy abundantes y se documentan en muchas áreas. Ahora bien, de entre los muchos posibles, quisiéramos traer a colación, por ejemplo, los estudios de Emily Wilding Davison, renombrada sufragista y medievalista, quien reivindicó por medio de algunas figuras femeninas que en el Medievo la situación de las mujeres distaba considerablemente del claro ‘sometimiento’ en que se hallaba a principios del siglo xx (Collette, 2008); o la labor de Grace Warmack, quien recuperó y divulgó la obra y la personalidad de Juliana de Norwich con un claro afán de innovación, para que las ideas ‘revolucionarias’ de la mística fueran conocidas y llegaran a un amplio público (Barratt, 2009); o el modo en que, tras la Segunda Guerra Mundial, se recurrió a la Edad Media a fin de ‘reorientar’ la imagen de la caballería y de su ética en la sociedad de postguerra, y para resituar el papel de las fuerzas armadas en el nuevo contexto internacional (Contreras Martín y Ruiz Cantero, 2023); o el empleo de esa época por Walt Disney (Sanfilippo, 1993); o cómo se ha usado el término ‘cruzada’ para referirse a acciones militares actuales realizadas contra grupos o estados musulmanes (Elliott, 2017).

De ahí que el hecho de que Marvel utilizase la Edad Media y más concretamente el mundo vikingo es una muestra más de esa actualización.

* Agradecemos a Antonio Contreras Ruiz todas sus sugerencias e indicaciones.

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4134-3715>. E-mail: tcontreras@telefonica.net.

*** ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7534-5111>. E-mail: mrcantero@telefonica.net.

¹ Véase para una visión de conjunto a Marshall (2007) y Di Carpegna Falconieri (2020).



1. LA APROPIACIÓN DEL MUNDO VIKINGO Y SU REINTERPRETACIÓN: UN LARGO Y COMPLEJO VIAJE

Sabido es que, ya en siglo XIX, durante el proceso de unificación alemana que culminaría con la creación del Imperio alemán (1871-1918), entre los diversos elementos empleados como aglutinantes para la conformación de la ‘nación’, adquiere especial relevancia la identificación que se realizó entre ‘lo alemán’ y ‘lo germánico’, y la pretensión de la nueva nación de erigirse como continuadora natural de los antiguos pueblos germánicos, especialmente, sajones y escandinavos. Para ello, por ejemplo, por un lado, se recurrió al folclore, a la literatura medieval ‘germánica’, que incluía a la anglosajona y a la escandinava, y a la mitología nórdica, a fin de confeccionar un imaginario que pudiese de manifiesto la comunidad de esos pueblos y permitiera presentar a Alemania como preservadora y garante de un patrimonio común, que había que fortalecer, divulgar y, sobre todo, expandir; y, por el otro, se llegó incluso a la «invención de tradiciones» («invented tradition»)². Así, por ejemplo, lo ponen de manifiesto un friso pintado sobre el dintel de la puerta del Salón Patriótico del Neues Museum (Berlín), elaborado entre 1850 y 1852, durante el reinado de Federico Guillermo IV de Prusia (1840-1861)³, en el que se representa a los principales héroes y dioses del panteón ‘germánico’ (nórdico) y a Odín (*Allvater* –‘Padre de todos’–), sentado en un trono, se le presenta como un anciano con larga y frondosa barba con los brazos abiertos, que remite, sin duda, a la imagen de Moisés en un claro afán de sincretismo entre lo pagano y lo judeocristiano, ya observable desde la Edad Media; o la fijación en el imaginario colectivo de una estética de ‘lo germánico’ (nórdico), que perdura hasta nuestros días, cuyos orígenes se sitúan en la puesta en escena del ciclo *El anillo del nibelungo* (*Der Ring des Nibelungen*) de Richard Wagner en el Festival de Bayreuth (Bayreuther Festspiele) (1876), donde en el vestuario diseñado por Carl Emil Doepler se fusiona la estética de la Antigüedad clásica con una supuesta estética vikinga, y en la que los personajes positivos portaban cascos con alas y sus adversarios con cuernos (Simek, 2008)⁴. De ese modo, quedaba elaborada e inventada ‘la tradicional imagen nórdica’ que ha persistido hasta la actualidad⁵.

² Como afirma Hobsbawm (1983b: 273): «The Second German Empire provides an interesting contrast, especially since several of the general themes of French Republican invented tradition are recognizable in its own».

³ Este monarca también trató de refundar la Orden del Cisne (1844), una orden de caballería fundada en 1440 por Federico II de Hohenzollern, elector-marqués de Brandenburgo (1413-1471), con el nombre de Sociedad de Nuestra Señora [Selschapp unnsrer Liuen Frowen], comúnmente conocida como Orden del Cisne, disuelta en el siglo XVI, al disminuir la devoción por la Virgen María como consecuencia de la Reforma. (Boulton, 1987: 397, 400 y 486).

⁴ De igual modo, la retomará en las ilustraciones de *Nordisch-germanische Götter und Helden* (1882) de Wilhelm Wägner y Jakob Nover.

⁵ Tal y como sostiene Hobsbawm (1983a: 1): «Invented tradition’ is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and a ritual or symbolic nature,



Esa apropiación de ‘lo germánico’ por parte del nacionalismo alemán con objeto de configurar su identidad iría en aumento en los decenios siguientes⁶. Y, así, en la década de los años veinte, el arqueólogo alemán Wilhem Teudt (1860-1942), imbuido del universo mental *völkisch*, afirmaría haber descubierto el legendario santuario de Irminsûl, donde se hallaba un roble sagrado considerado el pilar del mundo, que había sido destruido por Carlomagno, y lo ubicaba en el enclave de Externsteine (bosque de Teutoburgo), interpretado como un antiguo centro de culto y observación astronómica, muestra de una civilización germánica muy avanzada, anterior al contacto con el Imperio romano; y llegó a proponer que deviniese una ‘arboleda sagrada’⁷.

Durante el régimen nazi (1933-1945), el proceso de apropiación identificativa de ‘lo germánico-nórdico’ alcanzó su máximo desarrollo y se aplicó de forma global por medio de la implantación de una política de ‘germanización-nórdica’, una auténtica «revolución cultural involutiva» que perseguía salvar la raza germánico-nórdica⁸, primero, en Alemania⁹ y, posteriormente, en los territorios ocupados¹⁰ e incluso en los estados colaboracionistas.

En Alemania, las SS¹¹, percibidas como el futuro de la nación, llevaron a cabo una reformulación y nazificación del saber en todos los campos mediante las

which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past».

⁶ No se trata de un caso único, ya que, entre otros, el nacionalismo británico se apropió de ‘lo vikingo’, al presentarse como los «señores del mar», al igual que lo fueran los vikingos, como ilustra, por ejemplo, *The Funeral of a Viking* (1893) de Frank Bernard Dicksee, conservado en la Manchester Art Gallery. Véase <<https://manchesterartgallery.org/explore/title/?mag-object-3502>> [consultado el 26/5/2023]. Anteriormente, Thomas Carlyle en *The Early Kings of Norway* (1875), su versión de la *Heimskringla* de Snorri Sturluson (siglo XIII), ya había hecho hincapié en el interés de las relaciones entre los ingleses y los nórdicos («In Histories of England (Rapin’s Excepted) next to nothing has been shown of the many and strong threads of connections between English affairs and Norse»), y en que los gobernantes nórdicos eran dignos de admiración y respeto («All readers will admit that there was something naturally royal in this Haarfagr Kings») (Carlyle, 1875: 1 y 97).

⁷ Sin embargo, como indica Bernárdez (2020⁵: 55-56): «Probablemente, todos los pueblos germánicos, e incluso los más antiguos indoeuropeos, poseían el concepto de un árbol sagrado que enlazaba el mundo subterráneo y el celestial. El ejemplo más conocido (y discutido) es el *Irminsûl* sajón, que seguramente estuvo en lo alto de una colina próxima a la actual ciudad de Marsberg, antes Eresburg, donde Carlomagno hizo destruir un templo germánico en el que se alzaba esa *Gran Columna*, que es el significado de *Irminsûl*. Se trataba seguramente de un santuario y la columna era realmente, según se cree, un enorme tronco de árbol, al parecer, un fresno».

⁸ Empleamos el término ‘revolución cultural’ (‘révolution culturelle’) con el valor que le da Chapoutot (2017: 13), quien señala que «Pour pouvoir agir, malgré les siècles d’aliénation, malgré les phases de dénaturation, il fallait opérer, sur le corps et l’âme du peuple allemand, une révolution culturelle, au sens préévolutionnaire du terme: il faut revenir à l’origine, à ce qu’était l’homme germanique, son mode de vie et son attitude instinctuelle à l’égard des êtres et des choses, afin qu’il soit sauvé» (2017: 14-15).

⁹ Bajo el Imperio alemán [*Deutsches Reich*] (1933-1943).

¹⁰ En el Gran Imperio alemán o Gran Reich Germánico [*Großdeutsches Reich*] (1943-1945).

¹¹ Abreviatura de *Schutzstaffel*.



‘ciencias de legitimación’ (la historia, la geografía, la sociología y la etnografía)¹² e impulsaron el concepto de *Volksdeutsche*¹³, que serviría para justificar la anexión y ocupación de territorios.

De igual modo, en los territorios ocupados, adscritos al concepto de *Volk-sdeutsche*, e integrados en el Gran Reich Germánico, los gobiernos colaboracionistas desplegaron el ideario de las SS bajo la atenta vigilancia de Heinrich Himmler (1900-1945), el *Reichsführer*¹⁴. Buena muestra de ello es, por ejemplo, la creación de una división del ejército con el nombre de ‘Wiking’¹⁵: la 5.ª División Panzer SS Wiking [5.ª División Panzergrenadier SS Wiking] (1940-1945), formada por voluntarios de los diferentes territorios germánicos (alsacianos, daneses, estonios, fineses, flamencos, islandeses, neerlandeses, noruegos y suecos), bajo el mando de oficialidad alemana, que combatió de forma encarnizada y participó en la campaña de exterminio en el frente oriental¹⁶.

En cuanto a los estados colaboracionistas destaca el caso de España¹⁷, donde el arqueólogo Julio Martínez Santa Olalla (1905-1972), quien compartió el ideario

¹² Como sostiene Ingrao (2010: 110-111): «La nazification des savoirs et de leur acquisition se prolonge en fait durant tout le III.º Reich, lequel combine une dimension institutionnelle, concrétisée par la prise de contrôle progressif des lieux de production du savoir (universités, fondations, cercles de recherche semi-privés), une dimension scientifique, avec la mutation de sciences humaines et une dimension individuelle, à travers une visibilité accrue du système de croyances nazi dans les thèses déposées. Ce processus, différencié selon les disciplines et les institutions, est caractérisé par une porosité grandissante entre construction des savoirs, engagement politique et activité au NSDAP, voire au SD. Il s’incarne, par exemple, dans une pratique historique sans cesse plus influencée par la SS et le SD: l’histoire légitimatrice ‘*völkisch*’ est ainsi transformée en ‘science combattante’ nazi».

¹³ El término hacía referencia a los miembros de las comunidades humanas establecidas por toda Europa Central y Oriental, procedentes de los territorios austríacos y alemanes, que conservaban dialectos ‘alemanes’ y rasgos culturales comunes.

¹⁴ Como afirma Alegre Lorenz (2022: 215): «Por su parte, Himmler no tenía intención de ceder ni un ápice. El único escenario que contemplaba era el de un nuevo Estado unitario que agrupara a los diferentes pueblos germánicos. La autoridad de Alemania como centro político sería incuestionable, sobre todo porque se entendería que era el único país capacitado para llevar a cabo la construcción de un proyecto tan ambicioso, por su potencial demográfico, político, militar, económico y cultural. En realidad, se trataba de un proceso de absorción, una suerte de *Gleichschaltung* o uniformización ampliada sobre el conjunto de la Europa germánica».

¹⁵ La unidad, que pasó de ser una unidad de infantería motorizada a una división de carros de combate, se denominó primero ‘5.ª División Nórdica’ [*Nordische Division* (Nr. 5)] y, partir de 1941, cambió su nombre.

¹⁶ En otro orden de cosas, como muestra de la aplicación identificativa de ‘lo nórdico’, cabe señalar, que cuatro de los siete morteros autopropulsados modelo *Mörser Gerät* del ejército alemán, usados en diferentes zonas tanto del frente oriental como del occidental entre 1941 y 1945, tenían nombres de dioses nórdicos: *Thor*, *Odín*, *Loki* y *Ziu* (Tyr). Chamberlain; Doyle (2004).

¹⁷ Oficialmente, el régimen de Franco durante la Segunda Guerra Mundial mantuvo una postura primero de ‘neutralidad’, después de ‘no beligerancia’ (junio de 1940) y, posteriormente, tras las derrotas de los ejércitos del Eje en El Alamein (noviembre de 1942) y Stalingrado (febrero de 1943), de ‘neutralidad’. Ahora bien, la colaboración entre ambos regímenes, aunque mutable, fue estrecha como señala Ruiz-Domènec (2017: 859-860): «La División Azul fue la punta de lanza del régimen de Franco en una serie de juegos peligrosos de política internacional auspiciados por Serrano



del Nuevo Orden nazi y a quien se le conocería como el hombre de la SS-Ahnenerbe en España¹⁸, fue el promotor y defensor de la idea del «nexo directo entre arianismo germánico y [los] visigodos en España» con objeto de integrar el pasado germánico hispánico en el 'germánico-nórdico' nazi (Nicolás Collado, 2021: 109).

Al igual que en Europa, en los Estados Unidos de América, los que simpatizaban con la Alemania nazi y la admiraban no eran pocos, y el riesgo del advenimiento de un régimen totalitario y colaboracionista, que muchos anhelaban, y, al mismo tiempo, la defensa de un aislacionismo, que beneficiaba a las potencias del Eje, supuso una seria amenaza para el orden democrático, que podría haber llevado a la fractura de la nación, al menos desde el Crack de 1929 hasta el ataque japonés a Pearl Harbour (7 de diciembre 1941). El ideario nazi penetró en todos los ámbitos de la sociedad y sus valedores se mantuvieron al acecho durante toda la Segunda Guerra Mundial¹⁹. Sin embargo, tras el fin de la contienda, en lugar de proceder al análisis y reflexión de lo sucedido, se impuso la política del silencio y del olvido hasta 1961²⁰,

Suñer. Apenas dos años después de tanto entusiasmo, las tropas angloamericanas desembarcaban en el norte de África; era el turno de Montgomery y de Patton, que estaban dispuestos no solo a expulsar a los alemanes de Egipto, Libia y Túnez, sino a invadir Europa por Sicilia. Franco se alarmó aunque recibió una carta del presidente Roosevelt, que le indicó que lo mejor que podía hacer dadas las circunstancias era estarse quieto. Y es lo que hizo. Abandonó a su suerte a Serrano Suñer, y al personal de la oficina de propaganda. Puso la política exterior en manos del general Carlos Asensio, un militar fiel a su persona, y se dejó entrevistar para poder decir que el régimen “No era, ni había sido nunca fascista”. Esta frase fue recibida por Hitler como el colmo de la desfachatez. Así que toda su intención era pasar desapercibido ahora que el Tercer Reich se desmembraba.

¹⁸ La *Studiengesellschaft für Geistesurgeschichte, Deutsches Ahnenerbe e. V.* [Sociedad para la Investigación y Enseñanza sobre la Herencia Ancestral Alemana]. Para la Ahnenerbe-SS, remitimos a Frattini (2021).

¹⁹ Como subraya Hart (2018: 8): «Between the German government's disinformation campaign and the groups that voluntarily aligned themselves with Hitler, Nazism and tentacles that touched every American community to some extent. Thousand of people joined group like the German American Bund and the Silver Legion, marching down American streets in Naziesque uniforms, sending their children to Nazi summer camps, and heiling their leaders. Supporters of celebrity radio host Father Coughlin's Christian Front roughed up Jews on subway platforms and discouraged American from shopping at Jewish-owned stores. In the marbled corridors of Washington DC, a German agent ran an ingenious operation to disseminate shocking quantities of isolationist and pro-German propaganda at taxpayer expense. This twentieth-century version of spam email showed up unsolicited in millions of malboxes around the country. Business leaders found themselves courted by Nazi envoys who promised huge profits in the Reich if they could only convince Roosevelt to keep out of the war. Students at American universities were caught in the middle of academic freedom battles as anti-Nazism faculty were forced off campus and pro-Nazi group spread hateful propaganda. Most sinisterly, some Americans were enticed by German military intelligence to offer their country's secrets to the Reich. There was even a bold plot by Nazi agents and their American Friends to meddle in the presidential election of 1940. Nazism's corrupting influence could not be avoided».

²⁰ Como nota Hart (2018: 209): «After 1945, many Americans tried to simply forget the recent past's more troubling aspects. With postwar economic prosperity, the baby boom, and the «American dream» arriving for many white, middle-class Americans, the late 1940s and early 1950s were seen as a time to focus on family and the future». Resultan también muy útiles Diggins (1988) y Kennedy (2001).



cuando vio la luz un revelador estudio de O.J. Rogge, *The Official German Report: Nazi Penetration, 1924-1942*, con el que se daba un vuelco absoluto a la situación.

2. EL MUNDO VIKINGO DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Al terminar la guerra (2 de septiembre de 1945), resultó evidente que era necesario reorientar lo ‘nórdico’, y por extensión lo ‘germánico’, y modificar la visión nefasta que se había impuesto, al ser identificados con el ideario nazi y sus devastadoras consecuencias, con el fin de integrar a los territorios del Gran Reich Germánico en la construcción del nuevo orden mundial, en el que el socialismo y el comunismo se habían convertido en el gran enemigo que albergaba todos los males y conducía al totalitarismo²¹. Ahora, había que rehabilitar el ‘mundo vikingo’ identificado con el nazismo y eliminar su imagen cruel, violenta y tiránica que había causado tanta desolación a la humanidad y vulnerado toda ética, para que fuera percibido como algo positivo, capaz de regirse de modo virtuoso y de defender los principios democráticos. Pero ¿cómo? Las respuestas llegarían, primero, desde el cine, y después, desde el cómic.

El cine, en tanto que espectáculo de masas y arena de exposición y de debate social e ideológico, tratará de dar respuesta al reto²². El largometraje *The Vikings*

²¹ Como destaca Grant (2014: 419): «Se repite un ambiente de pánico hacia lo que se cree es la construcción de un Estado socialista, el “Gran Gobierno”. En 1950, las compañías eléctricas pusieron un anuncio en el *U. S. News and World Report* que alertaba a los lectores contra lo que denominaba ‘esta deriva hacia un gobierno socialista’. El simbolismo que acompañaba el anuncio presentaba, en manos de un joven, una versión simplificada de las Cuatro Libertades mediante las cuales los estadounidenses podrían contrarrestar la amenaza a sus libertades: una biblia, una llave, un lápiz y una papeleta electoral, aunque no quedaba muy claro si la llave simbolizaba la capacidad de cerrar las puertas al exterior o de abrirlas».

²² En 1954, L. Chiarini, en *Cinema quinto potere*, llamaba la atención sobre la difusión que había alcanzado y cómo se había extendido a todas capas de la población: «El cine es, sin duda, el fenómeno más importante, característico y vasto de la vida moderna. Como un gran continente, comprende en sí un mundo poliédrico y multiforme. Limita con las civilizaciones más avanzadas y los pueblos más retrógrados, con tierras fertilísimas y extensiones desoladas; tiene cumbres que se alzan majestuosas hacia el cielo y profundidades que se hunden en el mar; frío y calor, tibieza de primavera y vientos impetuosos. Todos viven en el cine y del cine», en Chiarini (1963: 13). Por su parte, Villegas López (1966: 43) destacaba la relevancia y el papel del cine en la sociedad de masas: «En el cine se realizan hoy estos tres hechos esenciales y esta función capital. Con todas sus implicaciones, derivaciones y resonancias. Creo que en ningún otro arte se produce esa yuxtaposición completa de lo fantástico y lo real, porque en ninguno se levanta lo fantástico, imaginativo y maravilloso con elementos tan reales, fotográficos y vivientes. Ni en ningún otro se produce ese paso continuo de un mundo a otro, con la constante superposición de una realidad, ajena a la cinematográfica, sobre ese mundo maravilloso de la ficción fílmica. Ni el tiempo cobra caracteres míticos tales, como en el cine: los héroes viven, en ese mundo mágico, el eterno retorno, con exactitud ritual, cada vez que un espectador se pone frente a la pantalla, donde se proyecta la misma película. Y todo lo que allí sucede, y esos héroes del cine, crean arquetipos humanos y modelos de ideales y cos-



(1958)²³, dirigido por Richard Fleischer, ofrecía una imagen del ‘mundo vikingo’ en la que sus guerreros, fuertemente influidos por las pasiones, la fiereza y la valentía, se regían por los principios de fidelidad, lealtad y justicia, como ilustra a la perfección el protagonista, Einar Rágnarsson (Kirk Douglas).

Sin embargo, habría que esperar a 1962 para la reformulación del ‘mundo vikingo’ en el cómic, con la figura de Thor, una «renovación desde fuera»²⁴.

3. LA LLEGADA DEL MUNDO VIKINGO A MARVEL: DE DIOSOS Y HÉROES

En enero de 1961, la llegada a la presidencia de John F. Kennedy parecía abrir una etapa de renovación ideológica en los diferentes órdenes de la sociedad estadounidense, basada en el compromiso inalienable de la defensa de los principios democráticos y en la reafirmación de la salvaguarda de la libertad, extensible al resto de estados democráticos, frente a los países integrantes del bloque comunista y a los que se encontraban en vías de desarrollo o en procesos de descolonización que elegían la senda del socialismo²⁵.

Pero, además, existían otras cuestiones de orden nacional e internacional a las que había que dar respuesta: la terrible amenaza nuclear, los peligros de los avances científicos y tecnológicos y sus límites, el frágil equilibrio medioambiental y las preocupaciones ecológicas, la marginación social y la segregación, el poder del crimen organizado e incluso el temor a un ataque o invasión alienígena²⁶.

Al año siguiente, el cómic, en tanto que literatura de masas, en que se presentan modelos ideológicos cuyo objeto es la configuración o reconfiguración del ima-

tumbres, en la sociedad sobre la que actúan. Naturalmente, en otras dimensiones y con otros alcances de los mitos típico-arcaicos. Porque el espectáculo y el arte es el final de una larga evolución del mito auténtico y originario».

²³ Basado en la novela de Edison Marshall, *The Viking*, Farrar, Straus & Young, New York, 1951, en cuya cubierta aparecían una mujer y un guerrero con arnés y una espada que no correspondían a la época vikinga y un casco con cuernos, muestra del imaginario fijado ya en el siglo XIX.

²⁴ Como defiende Aurell (2017: 246), el cómic y las novelas gráficas, entre otros, han permitido una renovación desde los márgenes de la construcción y narración del relato histórico: «En el contexto de las libertades inspiradas por el postmodernismo e incentivadas por la proliferación de unas técnicas que han permitido el desarrollo de nuevas plataformas digitales, textuales y gráficas, unas nuevas teorías están reconsiderando los géneros históricos como formas vivas y flexibles que promueven unas representaciones del pasado más creativas y experimentales».

²⁵ Como afirma Grant (2014: 428): «El famoso discurso de investidura de Kennedy fue el de un guerrero frío, que prometió que su nación [pagaría] cualquier precio, [soportaría] cualquier carga, [se enfrentaría] a cualquier dificultad, [apoyaría] cualquier amigo [y se opondría] a cualquier enemigo para asegurar la supervivencia y la victoria de la libertad». El discurso íntegro puede leer en *President John F. Kennedy's Inaugural Address (January, 20, 1961)*. En línea: <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-john-f-kennedysinaugural-address> [consultado el 31/5/2023]

²⁶ Véase Blum (1991), Gaddis (1997), Boyer (2005) y Ekladh (2010).



ginario²⁷, y que se vale de un lenguaje sencillo, comprensible para cualquiera, y de la combinación entre el texto y las imágenes con un evidente componente expresivo²⁸, contribuirá a la reformulación del ‘mundo vikingo’ y lo hará mediante la aparición de un superhéroe de naturaleza mítica, el Poderoso Thor (The Mighty Thor), creado por Stan Lee, Harry Lieber y Jack Kirby, en la revista *Journey Into Mystery* (agosto de 1962)²⁹. En un breve relato, se narra cómo el doctor Don Blake, que sufría una severa cojera, durante sus vacaciones en Noruega encontraba en una remota cueva un bastón que al ser golpeado se transformaba en un poderoso martillo y convertía a su poseedor en el renombrado dios Thor («¡Thor! ¡El legendario dios del trueno! ¡El guerrero más poderoso de toda la mitología! ¡Este es su martillo! Y yo... ¡Yo soy Thor!» y «¡Era el más noble y fuerte de todos los dioses nórdicos!» Lee; Lieber; Kirby, 2019: 321 y 323, respectivamente), y lograba evitar una invasión alienígena llevada a cabo por los hombres de piedra de Saturno³⁰.

La imagen elaborada por los creadores de Marvel sigue los modelos tradicionales del ‘imaginario vikingo’. Así, el dios posee una larga cabellera rubia y un casco tocado con alas, una capa roja clásica, unas muñequeras y un amplio cinturón, junto a unas estilizada túnica-coraza sin mangas y unos pantalones ajustados, y unas

²⁷ Como ya arguyera Eco (1965: 226-227): «Che infine questa letteratura di *massa* ottenga una efficacia di persuasione paragonabile solo a quella delle grandi raffigurazioni mitologiche condivise da tutta una collettività, ci viene rivelato da alcuni episodi altamente significativi. Non si pensa qui alle mode che ne derivano, agli oggetti fabbricati ispirandosi ai personaggi piú celebri, dagli orologi col quadrante illustrato dall’immagine dell’eroe, alla cravatte e ai ninnoli; si pensa invece a casi in cui tutta l’opinione pubblica ha partecipato istericamente a situazioni immaginarie create dall’autore di *comics* come si partecipa a fatti che toccano da vicino la collettività, dal volo spaziale al conflitto atomico».

²⁸ Véanse las interesantes reflexiones de Davis (2005).

²⁹ La creación y elección del personaje ha dado lugar a dos posturas. En la primera, defendida por Lee, este argumentaba que quería introducir la figura de un superdiós en la revista, y que, durante una entrevista radiofónica, en la que se calificó a la producción de Marvel de «a twentieth-century mythology» (Lee, 1974: 163), se le había ocurrido recurrir a la mitología nórdica, por la que se sentía muy atraído («As far as I can remember, Norse mythology always turned me on. There was something about those mighty, horn-helmeted Vikings and their tales of Valhalla, of Ragnarok, of the Aesis, the Fire Demons, and immortal, eternal Asgard, home of the gods. If ever there a rich lode of material into which Marvel might dip, it was there-and we would mine it», Lee, 1974: 163-164), y que se había decantado por el dios Thor por la sonoridad de su nombre («Suffice it to say that it suddenly all came together when I figured that Thor, God of Thunder, would be perfect for the job. I liked the sound of his name. It was short, simple, easy to remember, and if you lisped nobody would know», Lee, 1974: 166). Según la segunda, el mérito habría que dárselo a Harry Lieber, el hermano de Lee, quien también había inventado el material imaginario (uru) con que se había forjado el martillo, como sostiene Porras (2022: 57-70). Asimismo, para dos excelentes visiones de conjunto sobre la relación entre Lee y Kirby, remitimos a Machuca (2022: 43-58) y Ro (2004); y, sobre Lee, a Fingerroth (2020); y a Rodríguez (2022: 97-103) para el proceso de elaboración.

³⁰ Se le presentaba como «The most exciting superhero of all time!!» y se anunciaba que «Begin the saga of Thor in this issue».



botas altas atadas hasta las rodillas. Una imagen, en suma, que dista enormemente de la que ha pervivido en las diversas manifestaciones plásticas de época vikinga³¹.

A partir de ese momento, las entregas se sucederán³² y, en las trece siguientes, Thor se enfrentará a peligros intra- o extraterrestres de naturaleza diversa, que pretenden alterar, de un modo u otro, la vida en la Tierra. De modo que tendrá que medirse cuatro veces con Loki, su hermanastro (1. Derrota a Loki, quien, tras escapar de su prisión arbórea, llega a la Tierra³³ [85, octubre de 1962]; 2. Vence a Loki, al poner éste en grave peligro a la humanidad³⁴ [88, enero 1963]; 3. Recupera su martillo (Miölnir³⁵), robado por Loki³⁶ [92, mayo de 1963]; y 4. Thor, hechizado por Loki, ataca a la humanidad, pero, gracias a la intervención de los dioses de Asgard, supera el encantamiento³⁷ [94, julio de 1963]); tres veces con personajes comunistas (5. Vence a la facción comunista liderada por El Verdugo, que pretendía hacerse con el poder en San Diablo, un imaginario país hispanoamericano³⁸ [84, septiembre de 1962]; 6. Libera a un grupo de científicos estadounidenses secuestrados por los soviéticos³⁹ [87, diciembre de 1962]; y 7. Derrota al Hombre Radioactivo, en que se

³¹ Como, por ejemplo, la estatuilla de bronce del dios Thor de Eryarland (c. 1000), conservada en el Museo Nacional de Islandia en Reikiavik [*Þjóðminjasafn Íslands*].

³² Como se anuncia en la viñeta final: «Nota del editor: ¡THORR [en rojo] el Poderoso, el mayor superhéroe de todos los tiempos, aparece regularmente en *VIAJE AL MISTERIO!* ¡Reserva ya tu ejemplar del mes que viene! ¡Seguro que se agotará!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 329). Todas las negritas están en los originales.

³³ En palabras de Loki: «¡Ahora, gracias a mi astuto ingenio, soy libre al fin! Libre para hacer maldades... *Encizañar...* y buscar venganza contra el responsable de mi captura... ¡Thor, el dios del trueno!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 347).

³⁴ Como lo expresa Odín: «¡Cuánto me *alegra* volver a ver a mi hijo *favorito!* Pero, en cuanto a Loki... ¡...No sé qué hacer con él! ¡Se *vuelve* más astuto, más peligroso, más incontrolable a cada hora que pasa! Debemos rezar para que el mundo nunca vea el día en que su poder *supere* al del... ¡Poderoso Thor!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 396).

³⁵ Utilizamos la forma según Bernárdez (2020⁵).

³⁶ Como aclara el dios Odín: «¡Sí, villano! ¡Thor nos ha llamado! Has usado tus negras artes para atraer a Asgard el martillo de Thor para destruir tus *irrompibles* cadenas... Y luego influiste en la mente de Thor para *atraerlo* a Asgard...Y en nuestras mentes para mantenerlo aquí... ¡Y que tú pudieses destruirlo!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 452).

³⁷ Como amenaza Loki: «¿Atreverme? Ése es mi plan, Odín... ¡Convertir la Tierra en mi *rehén* hasta que nos cedas el control de Asgard a Thor y a mí!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 475).

³⁸ Como señala Janet Foster, la enfermera que trabaja para Don Blake y cuyos sentimientos oscilan entre el doctor y el dios: «¡Una facción es democrática, la otra procomunista! ¡Su líder es un señor guerrero implacable conocido como *'El Verdugo'*, por las muchas víctimas que ha enviado al pelotón de *fusilamiento*», Lee; Lieber; Kirby (2019: 333).

³⁹ Como se lee: «DR. BLAKE: —¿Dónde... *dónde* estoy? / CIENTÍFICO 1: —¡En una fortaleza *comunista!* / CIENTÍFICO 2: —¡Somos científicos *americanos*, como tú! / CIENTÍFICO 3: —¡Los *rojos* nos secuestraron! ¡Pero *hicieron* que pareciese que habíamos desertado! / CIENTÍFICO 1: —¡Los comunistas quieren que *trabajemos* para ellos! / CIENTÍFICO 2: —¡Hasta *ahora* nos hemos negado! ¡Pero nos lo están poniendo *difícil!* / CIENTÍFICO 3: —¡No sé cuánto *más* podremos aguantar!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 377).



transforma el científico chino Chen Lu⁴⁰ [93, junio de 1963]); una con alienígenas (8. Vence al Hombre Copia de Carbón y frustra una invasión de los xartanos⁴¹ [90, marzo de 1963]); una con un personaje de la mitología artúrica (9. Derrota a Merlín el Loco⁴² [96, septiembre de 1963]); dos con científicos sin escrúpulos (10. Lucha contra Zarko, el Hombre del Mañana, que ansía tiranizar la Tierra del futuro⁴³ [86, noviembre de 1962]; y 11. La amenaza de los duplicados demoníacos creados por el físico Zaxton⁴⁴ [95, agosto de 1963]); una con un mentalista (12. Vence a Sandu, Maestro de lo Sobrenatural, quien está controlado por Loki⁴⁵ [91, abril de 1963]); y una con un jefe mafioso (13. Acaba con una banda mafiosa y con su jefe, Thug Thatcher⁴⁶ [89, febrero de 1963]). Es decir, Thor protege a la humanidad de todo aquello que la amenaza y pone en riesgo la forma de vida de la sociedad occidental liberal capitalista («Un poder que nunca usaré *excepto* por la causa de la justicia contra las fuerzas del *Mal*», Lee; Lieber; Kirby 2019: 332) y, en especial, el principio fundamental de libertad que hay que defender a ultranza⁴⁷.

En octubre de 1963, los lectores de *Journey Into Mystery* esperaban con interés la publicación del nuevo número para saber qué le acontecería a Thor y a qué terrible amenaza se enfrentaría⁴⁸. Sin duda, cuando vieron la cubierta no pudieron por menos que sorprenderse al observar que junto a la espectacular aventura del

⁴⁰ «HOMBRE RADIATIVO: –No... ¡No! voy demasiado deprisa! Cuando *atterrice*, alcanzaré masa crítica y ... / THOR: –¡Ése es tu *problema*, mi radiactivo amigo! Tus amos comunistas te dieron una misión... ¡Ahora pueden *quedarse* contigo, intacto o no!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 466).

⁴¹ «UGARTH: –*Recupera* tu forma normal y cuéntaselo, hijo mío. / ZANO: –¡Estamos implantando *imitadores* en puestos clave por toda la ciudad! Su tarea es aprobar *leyes absurdas*... ¡Causar la confusión y el *pánico*! Y cuando hayan sumido vuestra ciudad en el caos... !...El resto de nuestra armada *aterizará* y *repetirá* el mismo proceso destructivo en todos los rincones de la *Tierra*! ¡Y cuando hayamos confundido y asustado a toda vuestra civilización os *atacaremos* y os conquistaremos!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 418).

⁴² Como comprueba Merlín, tras despertar de un profundo y largo letargo: «Hum...¡Todas mis habilidades funcionan aún! ¡Pero debo *convencer* a este gobierno! ¡Porque, como en los viejos tiempos, pretendo convertirme en el verdadero poder tras el líder de este país», Lee; Lieber; Kirby (2019: 402).

⁴³ Como proclama un terrícola del futuro: «¡Es un *dictador malvado*! ¡Mientras tenga la bomba de cobalto estamos en su *poder*», Lee; Lieber; Kirby (2019: 365).

⁴⁴ «ZAXTON: –¡Pero una vez estés eliminado, la combinación de mi máquina y este duplicado de Thor me convertirá en el amo del mundo! ¡Y ni siquiera tú puedes detenerme! ¡Porque tu duplicado *te destruirá*! / THOR: –¡No apuestes por eso, *Zaxton*! ¡Primero tendrás que *atraparme*!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 491).

⁴⁵ Como afirma Loki: «Y si sé juzgar a los mortales... ¡De tener superpoderes mentales, *Sandu* los usaría para el Mal! ¡Podría *derrotar* a Thor dándome la venganza que busco», Lee; Lieber; Kirby (2019: 429).

⁴⁶ «HOMBRE 1: –¡Thatcher el gánster! / HOMBRE 2: –¡Sí! Se estaba *metiendo* en la industria metalúrgica... ¡Vendiendo acero de mala calidad. / HOMBRE 3: –¡Se fugó de la poli cuando lo llevaban a la *cárcel*! / THOR: –¡Pero ahora, su carrera criminal ha llegado a su fin! ¡Lo *juro*!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 409).

⁴⁷ Como afirma un soviético: «*Basta* con que recordéis que, incluso en una nación esclava, el *espíritu* de la libertad nunca muere!», Lee; Lieber; Kirby (2019: 382).

⁴⁸ Se trataba del 97.



enfrentamiento entre Thor y el Hombre Lava («Mighty Thor battling the amazing Lava Man!»), en la parte inferior izquierda, en un rectángulo bordeado en rojo, aparecía, en primer plano, un guerrero ‘vikingo’ de barba y cabellos blancos, que apoyaba la punta de su espada en tierra y sujetaba un escudo, mientras que al fondo se veía una fortaleza rodeada de llamas, y se anunciaba que se incluía el inicio de *Los relatos de Asgard* (*Tales of Asgard*), presentados como «Fantasy and Legend from the home of the Mighty Thor».

¿Qué pasaría en Asgard? ¿Quiénes serían los personajes que vivirían esas ‘aventuras’? ¿Eran ya conocidos o no? ¿Tendrían, como Thor, superpoderes? ¿De qué clase? Estas y otras muchas preguntas debieron de plantearse los lectores y, es probable que más de uno fuera directo a las páginas de ‘esas nuevas aventuras’ para empezar la lectura por ahí. Comenzaba, así, una serie que continuaría hasta el año 1967⁴⁹.

Pero ¿cómo es ese mundo de Asgard, la tierra de los dioses?, ¿qué imagen se ofrece de ellos y de los héroes que lo pueblan?, ¿cómo se tratan las posibles fuentes? En primer lugar, es necesario destacar que en la configuración del mundo de Asgard, con la que se pretende reflejar a la sociedad y la cultura vikingas⁵⁰, se caracteriza por ser una amalgama en la que conviven elementos de tradiciones y épocas distintas. Es un espacio que se presenta como representación de la sociedad vikinga y de la mitología nórdica. De ahí que, de los sesenta y seis personajes⁵¹, seres o espacios que aparecen, treinta y ocho proceden de la mitología nórdica⁵² (57,57%), de los cuales

⁴⁹ Un total de cuarenta y nueve entregas, que acabaría en el número 145 (octubre de 1967). Después, se recuperaría a tres personajes: Fandral, Hogun y Volstagg; en Wein, L.; Buscema, J., «¡Una noche en la ciudad!» (*A Night on the Town!*), *Marvel Spotlight*, 30 USA (octubre de 1976); Zelenetz; Vess, «La balada de los Tres Guerreros» (*Ballad of the Warrior Three*), *Marvel Fanfare*, 13 USA (marzo de 1984), «Vida con Volstagg» (*Life With Volstagg*), *Marvel Fanfare*, 34 USA (septiembre de 1987), «La cabra de Hogun» (*Hogun's Goat*), *Marvel Fanfare*, 35 USA (noviembre de 1987), «Las andanzas de Fandral» (*Fandral's Follies*), *Marvel Fanfare*, 36 USA (enero de 1988), y «¿Cómo vas a hacer que se queden en la granja después de que hayan visto Asgard?» (*How You Gonna Keep'em Down on the Farm After They've Seen Asgard?*), *Marvel Fanfare*, 37 USA (abril de 1988), recogidas en Zelenetz; Vess (2018: 7-25, 27-40, 105-127, 129-151, 153-175, y 176-198).

⁵⁰ El estudio más completo sobre los vikingos y su mundo es Price (2020). También aporta datos relevantes Jarman (2022).

⁵¹ Se indica el número del volumen y la primera mención, y, cuando puede haberla, la correspondencia con la posible fuente. Además, para la onomástica nórdica, seguimos a Bernárdez (2020⁵).

⁵² Para la mitología nórdica, véase Bernárdez (2020⁵) y Simek (2008). Las obras donde se documenta más ampliamente son la *Edda Menor* de Snorri Sturluson, compuesta por *La alucinación de Gylfi* (*Gylfaginning*) y *El lenguaje del arte escáldico* (*Skáldskaparmál*), y la *Edda Mayor*, en que se incluyen *La profecía de la vidente* (*Völuspá*), *Los dichos de Har* (*Hávamál*), *Los dichos de Vaftrúdnir* (*Vaftrúðnismál*), *Los dichos de Grímnir* (*Grímnismál*), *Los dichos de Skímir* (*Skírnismál*), *El Canto de Hárbarð* (*Hárbarðzljóð*), *El cantar de Hýmír* (*Hymiskviða*), *Los escarnios de Loki* (*Lokasenna*), *El cantar de Trym* (*Trymskviða*), *Los dichos de Alvis* (*Alvismál*), *Los sueños de Balder* (*Baldurs draumar*), *El cuento de Rig* (*Rígsþula*), *El canto de Hyndla* (*Hyndluljóð*), *Los conjuros de Groa* (*Grógaldr*), *Los dichos de Fiölsvinn* (*Fjösvinnsmál*) y *La canción de Grotti* (*Grottasöngur*). Desde ahora, G, S, V, H, Vaf, Gr, Sk, Ha, Hy, L, Tr, A, B, R, Hyn, Gro, F y Grot, respectivamente. Asimismo, es necesario señalar que también se hallan referencias en *La saga de los Ynglingos* (*Ynglinga saga*), la primera de las que componen la *Heimskringla* de Snorri Sturluson, en la que el autor a la hora de abordar el tema de los anti-



treinta y tres se mantienen fieles a las fuentes (50%) («1. Aesir» [Ases], 97; 2. «Surtur» [Surt], 97: *G, S, V, Vaf y F*; 3. «Ymir» [Ymir], 97: *G, S, V, Vaf, Gr y Hyn*; 4. «Odín» [Odín], 97: *G, S, V, H, Vaf, Gr, Sk, Ha, Hy, L, Tr, B, Hyn y Grot*⁵³; 5. «Yggdrasil» [Yggdrasil], 97: *G, S, V y Gr*; 6. «Gigantes» [Etones], 100; 7. «Thor» [Thor], 100: *G, S, V, Gr, Ha, Hy, L, Tr, A e Hyn*⁵⁴; 8. «Loki» [Loki], 100: *G, S, V, Hy, L, B e Hyn*; 9. «Skuld» [Skuld], 100: *G, V y Gro*; 10. «Sköll» [Skol], 100: *G y Gr*; 11. «Hati» [Hati], 100: *G y Gr*; 12. «Geirrodur» [Geirröd], 100: *R*; 13. «Heimdall» [Heimdall], 100: *G, S, V, Gr, L, Tr y R*⁵⁵; 14. «Balder» [Balder], 101: *G, S, V, Gr, L, B e Hyn*⁵⁶; 15. «Hela» [Hel], 102: *G, S, V, Vaf, Gr, Sk, Ha, L, A, B y Gro*; 16. «Sif» [Síf], 102: *G, S, Ha, Hy, L y Tr*; 17. «Mirmir» [Mimir], 103: *G, S y V*⁵⁷; 18. «Sindri» [Sindri], 103: *S y V*; 19. «Bifrost» [Bifröst], 104: *G, S y Gr*; 20. «Brimer» [Brimir], 105: *G y V*; 21. «Trols» [Etones], 108; 22. «Jötunheim» [Jötunheim], 112: *G, S, V, Sk y Tr*⁵⁸; 23. «Idunn» [Idun], 114: *G y S*; 24. «Fenris» [Fenrir], 114: *G, S, V, Vaf y L*; 25. «Hymir» [Hymir], 116: *Hy y L*; 26. «Utgard» [Utgard], 121: *Gr*; 27. «Thryheim» [Thymheim], 124: *G y S*; 28. «Ragnarök» [Ragnarök], 127; 29. «Volla» [Völva], 127: *V*; 30. «Serpiente de Midgard» [Serpiente de Midgard], 127; 31. «Muspelheim» [Muspellsheim], 170: *G, V y L*; 32. «Valhalla» [Valhala], 133: *G, S, V, Gr e Hyn*⁵⁹; y 33. «Fafnir» [Fáfnir], 134: *S*

guos dioses escandinavos lo hace desde la teoría del evermerismo, según la cual las divinidades habían sido personalidades históricas que en vida se habían atribuido poderes divinos y habían establecido cultos religiosos en su beneficio. A partir de ahora *Yng*.

⁵³ En *Yng*, se narra que «Cuando Odín de los Ases vino a las tierras del norte y con él sus sacerdotes, se dice en verdad que ellos poseyeron y enseñaron esas prácticas que los hombres han continuado después. Odín era muy honrado por todos y de él aprendieron todas las habilidades, porque él fue el primero que las conoció todas. Y hay que decir por qué motivo era tan ensalzado, era por estas tres cosas: era tan distinguido y hermoso de aspecto que cuando estaba con sus amigos se les alegraba el corazón a todos. Cuando estaba al frente del ejército les parecía terrible a sus enemigos y se añadía el hecho de que conocía tales poderes que cambiaba de aspecto y se asemejaba a la forma que quería; otra era que hablaba tan elocuente y convincentemente que a todos los que le oían le parecía que tenía razón; todo lo que decía era en verso, tal y como ahora se compone, que se llama versificación; él y sus sacerdotes se llamaban compositores de cantos, porque esta actividad comenzó con ellos en los países del norte. Odín podía hacer que en la batalla sus enemigos se volvieran ciegos o sordos o llenos de temor, y con sus armas no cortaban más que con palos, y sus hombres iban sin cotas de malla y estaban rabiosos como perros y lobos, mordían sus propios escudos, eran fuertes como osos o toros; mataban a la gente, y ni el fuego o el hierro les afectaba; eso es llamado furor de bersekr», Sturluson (1997: 41).

⁵⁴ Se menciona en *Yng* que gobernó «Tor en Thrúdvang», Sturluson (1997: 40).

⁵⁵ En *Yng*, se dice que señoreó «Heimdall cerca de Himinbjarg», Sturluson (1997: 40).

⁵⁶ Se cuenta en *Yng* que mandó «Bálder en Breidablik», Sturluson (1997: 40).

⁵⁷ De él se narra en *Yng* que «enviaron los Ases al que se llama Mímir, el hombre más sabio», Sturluson (1997: 36).

⁵⁸ En *Yng*, se lee: «[Gefjun] se fue entonces al Jötunheim y engendró allí cuatro hijos de cierto gigante», Sturluson (1997: 39).

⁵⁹ Se recoge en *Yng* que «Odín dictó leyes en su país, que eran las que habían estado en vigor entre los Ases, así prescribió que todos los hombre muertos debían ser incinerados y llevados a la pira con sus posesiones; dijo que de este modo cada uno iría al Valhalla con las mismas riquezas que tenían en la hoguera; también disfrutaría de lo que él mismo hubiera enterrado en la tierra», Sturluson (1997: 44).



e *Hym*) y cinco muestran imprecisiones o alteraciones (7'57%) (34.«Buri» [Buri], 97: *G*, *S*, *V* e *Hym*; 35.«Borr» [Bor], 97: *G* y *S*; 36.«Aske» [Ask], 103: *G* y *V*; 37.«Embla» [Embla], 102: *G* y *V*; y 38.«Laufey» [Láufey], 112: *G*, *S*, *L* y *Tr*); uno se documenta en la mitología arábigo-irania (1'51%) (39.«Djnn»-genio, 137); y veintisiete son invención de los creadores (40'90%) (40.«Skord»-dragón volador, 103; 41.«Agnar»-guerrero asgardiano, 104; 42.«Grotón»-guerrero asgardiano, 104; 43.«Nedra»-princesa etona, 105; 44.«Vanna»-espíritu del aire, 104; 45.«Knorda»-etona, 109; 46.«Arkin», 109; 47.«Rampok»-rey, 110; 48.«Rivvak»-rey, 110; 49.«Sigurd»-guerrero asgardiano, 111; 50.«Haakun el Cazador», 114; 51.«Ghan»-eton, 115; 52.«Rinda»-princesa etona, 116; 53.«Morduk»-sabio, 118; 54.«Braggi»-guerrero asgardiano, 118; 55.«Hogun el Torvo»-guerrero de Asgard, 119; 56.«Fandral el Osado»-guerrero asgardiano, 119; 57.«Volstagg el Enorme»-guerrero asgardiano, 119; 58.«Krod el Duelista»-guerrero asgardiano, 119; 59.«Magrat el Intrigante»-guerrero asgardiano, 119; 60.«Ula»-reina etona, 124; 61.«Harokin»-guerrero de Muspellsheim, 129; 62.«Saguta»-compatriota de Hogun el Torvo, 137; 63.«Mogul de la Montaña Mística», 137; 64.«Ogun»-el guardián, 138; 65.«Wazie el Profeta», 138; y 66.«Alibar», 141).

Ahora bien, detengámonos en los personajes de la mitología nórdica que presentan cambios con respecto del original. En primer lugar, hay que señalar que en los casos de 34.«Buri», 35.«Borr» y 38.«Laufey» se ha producido una confusión de identidades, ya que «Buri» no es padre de Odín, sino su abuelo, «Borr» no es su madre, sino su padre, pues su madre es la etona Bestla⁶⁰, y «Laufey» no es el padre de Loki, sino su madre⁶¹, con lo que se ha modificado la genealogía de los dioses. Y, en segundo lugar, hay que subrayar que, en los dos restantes, 36.«Aske» y 37.«Embla», los primeros humanos, que reciben sus respectivos nombres de los de los árboles con los que se confeccionan, no son el «aliso» («Aske») y el «fresno» («Embla»), sino el «fresno» («Aske») y, probablemente, el «olmo» («Embla»)⁶².

De igual modo, hay que hacer hincapié en que, además de los personajes, seres y espacios relativos a la mitología nórdica, se ha utilizado también de esta material narrativo con mayor o menor grado de fidelidad, como, por ejemplo, la creación de los dioses:

⁶⁰ Como se lee en *G*: «Se le llamó Buri; era hermoso de aspecto, grande y muy fuerte. Éste tuvo un hijo que se llamó Bor y que se casó con una mujer que se llamaba Bestla, hija del gigante Bóltorn, y tuvieron tres hijos: el primero se llamó Odín, el segundo Visli, el tercero Ve», Sturluson (1984: 37). Por su parte, en *Yng*, se dice que «Odín tenía dos hermanos; se llamaba el uno Vé, el otro Vili. Sus hermanos gobernaban el reino cuando él estaba de viaje», Sturluson (1997: 35).

⁶¹ Como se lee en *G*: «Su nombre es Loki o Lopt, y es hijo del gigante Farbuti; su madre se llama Láufey o Nal y sus hermanos son Býleist y Helblindi», Sturluson (1984: 58).

⁶² Como se lee en *G*: «Cuando los hijos de Bor iban por la orilla del mar circundante, encontraron dos troncos y tomaron aquellos troncos y con ellos hicieron al hombre. El primero le dio el espíritu y vida, el segundo inteligencia y movimiento, el tercero apariencia humana, habla, oído y vista. Entonces les dieron ropas y nombres: el hombre se llamó Ask y la mujer Embla, y de ellos descendiende el género humano, al que le fue entregado para vivir el Mídgard», Sturluson 1984: 39-40. Asimismo, Lerate (1986: 26, n. 13) comenta que: «Ask ('fresno') y Embla ('olmo') son la primera pareja humana, creada con dos troncos caídos».



Instantes después, apareció otra forma de vida; ésta, una *vaca mágica*, cuya leche alimentó al monstruoso *Ymir*, y, durante eras, el gigante y el mágico rumiante vagaron por el *gélido* erial, hasta que... un día, la vaca encontró *algo* que se movía entre el hielo. Al principio, fue *inidentificable*... pero, poco a poco, una noble cabeza *emergió* del hielo. Y así *nació* el primero de los buenos Aesir. *Mirale*. Contempla al llamado *Buri*, pues sus descendientes serán dioses» (Lee; Kirby, 2018: 11)⁶³;

de los humanos:

MIRMIR: –¡Thor, eres *tú*? ¿Significa eso que ha llegado mi hora?

THOR: –Sí, traigo este mensaje del noble Odín para ti. Debes hacer lo que juraste. Te envía esta rama del *Yggdrasil*, el árbol de la vida. Ya sabes *qué* hacer.

MIRMIR: –¡Que así sea! Mirmir *cumplirá* su deber sagrado. *Dámela*. Pongo la *rama* de la vida en la fuente *encantada* y agitado lentamente las *aguas místicas*. Que ahora se *derramen* en el mundo bajo nosotros...

Y, muy por debajo, en el lugar llamado *Midgard*, algunas de las *gotas* mágicas caen sobre un par de árboles, un aliso y fresno, plantados eras atrás por el sabio *Odín*... Y estos *cambian* poco a poco de forma, hasta que allá donde antes había un *aliso* y un *fresno*, ahora vemos las orgullosas figuras de *Aske* y *Embla*, quienes están destinados a iniciar una nueva raza, a la imagen de los inmortales de *Asgard* (Lee; Kirby, 2018: 41-42)⁶⁴;

de Surt, el demonio de fuego («En el *extremo* del mundo se hallaba sentado *Surtur*, el *demonio de fuego*, que aguardaba junto a su espada llameante el fin de los tiempos, cuando podría *destruir* a los dioses y humanos por igual», Lee; Kirby, 2018: 10)⁶⁵, de Ymir, el etón («Por último, tras innumerables siglos, una *extraña* forma de vida *apareció* como por arte de magia. Las toneladas de hielo que se formaban sobre el pozo *cambiaron* de forma y se convirtieron en *Ymir*, el mayor de todos los *perversos* gigantes de hielo», Lee; Kirby, 2018: 11)⁶⁶, o la diosa Idun, guardiana de las manzanas de la inmortalidad («FENRIS: – *¿Qué* hay en esa *cesta*, hermosa Idunn? / IDUNN:

⁶³ En 97. Así, en *G*, se narra: «El Alto respondió: –Ocurrió luego, cuando la escarcha siguió goteando, que se formó una vaca que se llamaba Audumla, y de sus ubres manaban cuatro ríos de leche, y ella alimentó a Ýmyr. / Entonces preguntó Gangleri: –¿Y de qué se alimentaba la vaca? / El Alto respondió: –Ella lamía las piedras de escarcha, que estaban saladas, y el primer día que estuvo lamiendo aquellas piedras, salió de las piedras por la noche la cabellera de un hombre, el segundo día la cabeza de un hombre, el tercer día apareció un hombre completo. Se le llamó Buri», Sturluson (1984: 37).

⁶⁴ En «*La misión de Thor en el reino de Mirmir*» (*Thor's Mission to Mirmir!*), 103 (abril de 1964).

⁶⁵ En 97. Así, en *G*, se dice que: «Surt se llama el que está de guardián en los confines de aquellas tierras; tiene una espada de fuego y, cuando llegue el fin de los tiempos, atacará y vencerá a todos los dioses, y todo el mundo lo abrasará en llamas», Sturluson (1984: 35).

⁶⁶ En 97. Así, en *G*, se relata que: «Cuando el soplo cálido se puso en contacto con la escarcha, ésta comenzó a derretirse y a gotear, y de aquellas gotas vivas surgió vida por la fuerza que les dio el calor, y se formó una figura humana y éste se llamó Ýmyr, aunque los gigantes de la escarcha lo llaman Aurgélmir, y de él descienden los gigantes de la escarcha», Sturluson (1984: 36).



—Las *manzanas doradas* de la inmortalidad, que cada año le llevo al señor *Odín*. / FENRIR: —¡*Aah!* ¡Cómo *relucen* y *destellan!* ¡Cómo *brillan* y *fulguran!* / IDUNN: —¡*Alto!* ¡Nadie más que *Odín* debe *tocarlas!*», Lee; Kirby, 2018: 95)⁶⁷.

Asgard no es solo un mundo en el que viven los Ases y algunos héroes nórdicos, sino que también es un lugar en el que aparecen personajes, seres y espacios relacionados con el mundo arábigo-iranio, que, en el fondo, podría ser entendido como una alusión a las relaciones que mantuvieron los vikingos con el mundo islámico. Además, se trata de un mundo que se halla en continuo peligro, acechado tanto desde el interior como desde el exterior, y que pone de manifiesto el eterno combate entre la civilización y la barbarie, entre la Luz y la Oscuridad, entre el Bien y el Mal. Por eso, Asgard debe estar siempre alerta y necesita defenderse permanentemente, para poder preservar la armonía. Un mundo que, como la Tierra y sus habitantes, construidos a imagen de Asgard («... una raza, a la imagen de los inmortales de *Asgard*», Lee; Kirby, 2018: 42)⁶⁸, hay que cuidar debido a su fragilidad.

El mundo de Asgard, el hogar de los dioses nórdicos, según Lee y Lieber, no es sólo una creación de la cultura vikinga, sino que es un reflejo de ésta:

Las leyendas heroicas sólo pueden *surgir* de gente que también lo es, y nadie lo es más que el antiguo pueblo nórdico, que luchaba valientemente *contra* bestias salvajes y un tiempo inclemente. Jamás podían *bajar la guardia*, pues casi a diario los tenaces granjeros y sus esposas se veían obligados a coger las armas y a *enfrentarse* a brutales incursos que bajaban de las montañas. Y aquellos que se hicieron a la mar eran los más *intrépidos* de todos ellos. Su *valor* y *osadía* perdurarán en la memoria mientras la humanidad hable de esos conceptos, pues ¿quiénes de nosotros no se han emocionado con las historias de los *antiguos vikingos*? Sí, así era el pueblo *nórdico*, los *valerosos* y *resueltos* guerreros que cantaban las leyendas de Asgard en torno a las fogatas, los *creadores* de héroes, *dioses* y *demonios* que siguen despertando la imaginación del hombre (Lee; Kirby, 2018: 9)⁶⁹.

Los dioses Ases, las «divinidades vikingas», velan por la Humanidad y la protegen por medio de Thor, su más excelso guerrero, el mejor guardián. Ahora, el «mundo vikingo» ya no causa terror, sino que inspira confianza, ya no provoca la guerra, sino que mantiene la paz.

⁶⁷ En «*Las manzanas doradas*» (*The Golden Apples!*), 114 (marzo de 1965). Así, en *G*, se cuenta que: «Su esposa es Idun, que tiene guardadas en un arca las manzanas que los dioses deben morder cuando se ponen viejos, y entonces se vuelven todos jóvenes otra vez, y así será siempre hasta el Ocaso de los Dioses», Sturluson (1984: 57).

⁶⁸ En 103.

⁶⁹ En 97.



4. CONCLUSIÓN

A la vista de los datos precedentes, en primer lugar, es posible observar que para la configuración del ‘mundo vikingo de Asgard’ sus creadores, Lee, Lieber y Kirby, emplearon de forma directa o indirecta y con mayor o menor fidelidad fuentes literarias históricas medievales, que recogen textos nórdicos antiguos compuestos entre los siglos IX y XIII, como la anónima *Edda Mayor* (siglos IX-XIII), la *Edda Menor* o *La saga de los Ynglingos* (*Ynglinga saga*) de Snorri Sturluson (siglo XIII), aunque también introdujeron elementos pertenecientes a otras tradiciones o de su invención; y que para la elaboración de la ‘estética vikinga’ siguieron la tradición, aunque realizaron innovaciones, como pone de manifiesto la figura del propio Thor. Y, en segundo lugar, puede afirmarse que en la serie protagonizada por Thor y en *Los relatos de Asgard* en *Journey Into Mystery* de Marvel, la incorporación de los dioses nórdicos y de héroes, que velan por la paz y la armonía en la Tierra y por el equilibrio cósmico y desarticulan cualquier acto o circunstancia que los ponga en peligro, o que preservan o restablecen el orden doméstico, como Thor, o tratan de quebrantarlos, tal es el caso de Loki, sirven para mostrar cómo lo ‘germánico-nórdico’ no debe identificarse con lo negativo, y, por extensión, con el Mal, sino que, por el contrario, en la mayoría de los casos, representa ‘lo positivo’, pues esos personajes se mueven de acuerdo a una ética basada en el principio del Bien, que se usa para vertebrar la sociedad, cuyo orden es preciso conservar, puesto que se fundamenta en los valores democráticos, frente a las amenazas de los totalitarismos. De ese modo, una vez más, el uso de la Edad Media, en este caso por medio de un ‘mundo vikingo alternativo’, tiene por objeto tratar de dar respuesta a los retos a los que se enfrenta la sociedad occidental, que se halla en constante configuración y reconfiguración.

RECIBIDO: 17-07-2023; ACEPTADO: 27-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEGRE LORENZ, D. (2022): *Colaboracionistas. Europa occidental y el Nuevo Orden nazi*, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- AURELL, J. (2017): *La escritura de la historia. De los positivismos a los postmodernismos*, Publicacions de la Universitat de València, València.
- BARRATT, A. (2009): «Julian of Norwich and Her Children Today: Editions, Translations and Versions of her Revelations», Salih, S. y Baker, D.N. (ed.), *Julian of Norwich Legacy: Medieval Mysticism and Post-Medieval Reception*, Palgrave Macmillan, Londres: 13-29.
- BERNÁRDEZ, E. (2020⁵): *Mitología nórdica*, Alianza Editorial, Madrid.
- BOULTON, D'A.J.D. (1987): *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325-1520*, The Boydell Press, Woodbridge.
- BLUM, J.M. (1991): *Years of Discord: American Politics and Society, 1961-1974*, W.W. Norton & Co., Nueva York.
- BOYER, P. (2005): *By the Bomb's Early Light: American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- CARLYLE, Th. (1875): *The Early Kings of Norway: also an Essay on the Portraits of John Knox*, Chapman and Hall, Londres.
- CHAMBERLAIN, P. y DOYLE, H. (2004): *Encyclopedia of German Tanks of World War Two: The Complete Illustrated Directory of German Battle Tanks, Armoured Cars, Self-propelled guns and Semi-tracked Vehicles 1939-1945*, Silverdale Books, Londres.
- CHAPOUTOT, J. (2017): *La révolution culturelle nazie*, Éditions Gallimard, París.
- CHIARINI, L. (1963): *El cine, quinto poder* (versión de J. Cobos), Taurus, Madrid.
- COLLETTE, C. (2008): «'Faire Emelye': Medievalism and Moral Courage of Emily Wilding Davison», *The Chaucer Review*, 42/3: 223-243.
- CONTRERAS MARTÍN, A. y RUIZ CANTERO, M.*C. (2023): «La imagen de la caballería y de su ética después de la Segunda Guerra Mundial: los nuevos horizontes», *Revista d'Humanitats*, 7: 90-106.
- DAVIS, R.G. (2005): «A Graphic Self: Comics as Autobiography in Marjane Satrapi's *Persepolis*», *Prose Studies*, 27: 264-279.
- DI CARPEGNA FALCONIERI, T. (2020): «Cinque altri modi di sognare il medioevo. Addenda a un testo celebre», *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 122: 407-433.
- DIGGINS, J. (1988): *The Proud Decades: America in War and Peace, 1941-1960*, W.W. Norton & Co., Nueva York.
- ECO, U. (1965): *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani.
- ECO, U. (1987a): «Dreaming of the New Middle Ages», Eco, U., *Travels in the Hyperreality*, Picador, Londres: 61-72.
- ECO, U. (1987b): «Living in the New Middle Ages», Eco, U., *Travels in the Hyperreality*, Picador, Londres: 73-85.
- EKLADH, D. (2010): *The Great American Mission: Modernization and Construction of American World Order*, Princeton University Press, Princeton.



- ELLIOTT, A.B.R. (2017): *Medievalism, Politics and Mass Media: Appropriating the Middle Ages in the Twenty-First Century*, D.S. Brewer, Woodbridge.
- FINGEROTH, D. (2020): *A Marvelous Life: the Amazing Story of Stan Lee*, St. Martin, Nueva York.
- FRAZZINI, E. (2021): *Los científicos de Hitler. Historia de la Abnenerbe*, Espasa, Barcelona.
- GADDIS, J.L. (1997): *We now Know: Rethinking Cold War History*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York.
- GRANT, S.-M. (2014): *Historia de los Estados Unidos de América*, trad. A. Alonso Valle, Akal, Madrid.
- HART, B.W. (2018): *Hitler's American Friends. The Third Reich's Supporters in the United States*, Thomas Dunne Books, Nueva York.
- HOBBSBAWN, E. (1983a): «Introduction: Inventing Traditions», Hobsbawm, E. y Ranger, T. (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge: 1-14.
- HOBBSBAWN, E. (1983b): «Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914», Hobsbawm, E. y Ranger, T. (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge: 263-307.
- INGRAO, Ch. (2010): *Croire et détruire. Les intellectuels dans la machine de guerre SS*, Fayard, París.
- JARMAN, C. (2022): *River Kings: A New History of the Vikings from Scandinavia to the Silk Roads*, Pegasus Books, Cambridge.
- KENNEDY, D.M. (2001): *Freedom from Fear: the American People in Depression and War, 1929-1945*, Oxford University Press, New York.
- LEE, S. (1974): *Origins of Marvel Comics*, Simon & Schuster, Nueva York.
- LEE, S. y KIRBY, J. (2018): *Thor. Relatos de Asgard*, trad. U. López, Marvel-Panini Comics, Torroella de Montgrí.
- LEE, S., LIEBER, L. y KIRBY, J. (2019): *El poderoso Thor: La saga comienza*, Marvel-Panini Comics, Torroella de Montgrí.
- LERATE, L. (ed.) (1986): *Edda Mayor*, Alianza Editorial, Madrid.
- MACHUCA, E. (2022): «Jack vs. Stan. El combate interminable», *Dolmen*, 330 (diciembre): 43-58.
- MARSHALL, D.W. (2007): «Introduction: The Medievalism in Popular Culture», Marshall, D.W. (ed.), *Mass Market Medieval: Essays on the Middle Ages in Popular Culture*, McFarnald, Jefferson: 1-12.
- NICOLÁS COLLADO, A.J. (2021): *La abnenerbe en España (1940-1945)*, Editorial Eas, Alicante.
- PORRAS, A. (2022): «Harry Lieber. El hermanísimo», *Dolmen*, 330 (diciembre): 57-70.
- PRICE, N. (2020): *Children of Ash and Elm: a history of the Vikings*, Basic Book, Nueva York.
- RO, R. (2004): *Tales to Astonish Jack Kirby, Stan Lee and the American Comic Book Revolution*, Bloomsbury Publishing, Nueva York.
- RODRÍGUEZ, J.J. (2022): «Stan Lee y el método Marvel», *Dolmen*, 330 (diciembre): 95-103.
- ROGGE, O.J. (1961): *The Official German Report: Nazi Penetration, 1924-1942*, T. Yoseloff, Nueva York.
- RUIZ-DOMÈNEC, J.E. (2017): *España, una nueva historia* (Edición ampliada), RBA, Barcelona.
- SANFILIPPO, M. (1993): *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*, Castelvechhi, Roma.
- SIMEK, R. (2008): *Dictionary of Northern Mythology* (trans. A. Hall), D.S. Brewer, Woodbridge.
- STURLUSON, S. (1984): *Edda Menor*, ed. L. Lerate, Alianza Editorial, Madrid.



STURLUSON, S. (1997): *La saga de los Ynglingos*, ed. S. Ibáñez Lluch, Ediciones Tilde, Valencia.

VILLEGAS LÓPEZ, M. (1966): *El cine y la sociedad de masas*, Alaguara, Madrid-Barcelona.

ZELENETZ, A. y VESS, Ch. (2018): *El estandarte del cuervo y otros relatos*, trad. G. Quesada, Marvel-Panini Comics, Torroella de Montgrí.



LOS PERSONAJES ALEGÓRICOS EN EL EJEMPLO 26 DEL *CONDE LUCANOR* DE DON JUAN MANUEL (Y OTROS EJEMPLOS AFINES) A LA LUZ DEL PENSAMIENTO NEOPLATÓNICO Y AGUSTINIANO

Alexia Perrier-Gros-Claude*
Université de Genève

RESUMEN

El vigésimo sexto cuento del *Conde Lucanor* de don Juan Manuel trata de manera original del tema de la mentira y de la verdad, ya que, en el relato, las dos nociones son figuras alegóricas que comparten un árbol. Un día, el viento se levanta y provoca su caída, la muerte de la Mentira y el triunfo de la Verdad. Después de interesarnos por la victoria efímera de la Mentira y de sus causas, mostramos, gracias al estudio de la relación entre las dos figuras alegóricas y la puesta en perspectiva de los datos analizados con la concepción agustiniana, que el *mendacium* y la *veritas* no son nociones totalmente antitéticas. Por fin, nos concentramos en el triunfo final de la Verdad, en las demás versiones hispánicas del *exemplum*, y en su moraleja, que explicamos recurriendo al pensamiento platónico y neoplatónico acerca del mundo sensible y del mundo inteligible.

PALABRAS CLAVE: don Juan Manuel, *Conde Lucanor*, árbol, mentira, verdad, Platón, san Agustín.

THE ALLEGORICAL CHARACTERS IN THE TALE 26 FROM THE *CONDE LUCANOR*
BY DON JUAN MANUEL (AND OTHER SIMILAR TALES) IN THE LIGHT
OF THE NEOPLATONIC AND AUGUSTINIAN THOUGHT

ABSTRACT

The twenty-sixth tale from the *Conde Lucanor* by don Juan Manuel deals in an original way, with the subject of lie and truth since, in the story, the two notions are allegorical figures who share a tree. One day, the wind picks up and causes it fall, the death of Lie and the triumph of Truth. After being interested in the fleeting victory of Lie and its causes, we show, thanks to the study of the relationship between the two allegorical figures and putting the analyzed data into perspective with Augustinian conception, that the *mendacium* and the *veritas* are not totally antithetical notions. Finally, we focus on the final triumph of Truth, on the other Hispanic versions of the *exemplum*, and on its moral, which we explain relying on the Platonic and Neo-Platonic thought around the sensible world and the intelligible world.

KEYWORDS: don Juan Manuel, *Conde Lucanor*, tree, lie, truth, Plato, Saint Augustine.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.17>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 357-384; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

En el *Conde Lucanor*, don Juan Manuel concede especial importancia al tema de la mentira, que aparece desde el primer relato, «De lo que contesçió a un rey con un su privado»¹. Esta preocupación del autor se explica fácilmente: como gran noble muy activo en la corte², conocía bien el poder destructor relativo a las intrigas palaciegas urdidas por consejeros inescrupulosos, maestros en el arte del engaño, a la imagen de Álvar Núñez (Janin, 2018: 101). Así, en la obra, ocupan un

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1806-5472>. E-mail: guzmanalexia9@gmail.com.

¹ Más precisamente, en lo que concierne a este primer *exemplum*, «Don Juan Manuel simplemente enseña a sospechar y a sobrevivir en un ambiente de corte en donde todos recurren al engaño para obtener ventajas. Por otro lado, tanto en el caso de la mentira del rey como en el de la mentira del privado, son los consejeros, y no ellos, los que mueven hilos de la puesta en escena entre bambalinas, los calificados para interpretar la realidad, traducirla y diseñar cursos de acción ‘pertinentes’ a las situaciones dadas. Todo parece dirimirse en una disputa diferida entre consejeros con mejores o peores intenciones, en tanto el rey aparenta ser simplemente un canal por medio del cual ellos pueden accionar sobre la política del reino. De allí deducimos que la idea de estos privados es ganar el favor o la predilección regia para actuar de acuerdo con sus propios intereses, identificados tendenciosamente con el bien ante los ojos del rey» (Janin, 2018 :98).

² Don Juan Manuel vivió sobre todo durante la primera mitad del siglo XIV. Nacido en 1282, fue nieto de Fernando III, hijo del infante don Juan Manuel –hermano menor de Alfonso X el Sabio– y primo de Sancho IV, quien lo favoreció hasta su muerte en 1295. Este autor formaba parte de la alta nobleza castellana y desempeñó un papel importante en la sociedad. Muchos documentos lo mencionan y proporcionan datos interesantes sobre su vida; por ejemplo, es sabido que se interesó mucho por la política, y participó activamente en ella, ya que, junto a María de Molina y don Felipe, ocupó el puesto de regente de Alfonso XI. Durante toda su existencia luchó contra los nobles que envidiaban su poder, ya que debido a su unión con doña Isabel, infanta de Mallorca, en primeras nupcias, y a la muerte de esta, su matrimonio con doña Constanza, hija de Jaime II de Aragón, poseía numerosos territorios como Murcia, Elche, Villena y Alarcón. Entre los años 1325 y 1335, a partir de la mayoría de edad de Alfonso XI, se opuso a él, hasta provocar una guerra, sobre todo después de que el nuevo soberano rompió el compromiso matrimonial que había hecho con su hija, doña Constanza (esta se casó después, en 1340, con don Pedro, futuro rey de Portugal) (Lacarra, 2014: 5-8). A diferencia de Juan Ruiz, que solo escribió el *Libro de Buen Amor*, don Juan Manuel fue un escritor muy productivo: entre sus obras más conocidas se encuentran el *Libro de la caza*, el *Libro del cavallero et del escudero*, el *Libro de los estados*, el *Tratado de la Asunción de la Virgen María*, y el *Conde Lucanor*, compuesto en 1335, trece años antes de su fallecimiento (Alvar, Mainer, Navarro, 2012: 156-158). Para tener más detalles sobre don Juan Manuel y su época, véase Ayerbe-Chaux (1982: 17-26); Dalché (1982: 135-147); Diez de Revenga–Ruiz Abellán (1981: 9-29); Giménez Soler (1932: 1-118); Lida de Malkiel (1950: 155-194); Pavón Casar (2009: 9-41); Rubio García (2001); Rubio García (2000); Sánchez Doncel (1982: 87-116); Valdeón Baroque (1977: 181-192). Para tener más detalles sobre la obra de don Juan Manuel, véase De Stephano (2017: 15-27); Giménez Soler (1932: 139-215); Lacarra. (2006); y sobre el *Conde Lucanor*, véase en particular Ariza Viguera (1983: 7-20); Biaggini–Jardín–Thieulin–Pardo (2015); Biglieri (1989); Bravo (2014: 153-162); Casalduero Gimeno (1975: 101-112); Devoto (1972); García de Lucas–Oddo (2014); Haro Cortés (2014); Romera Castillo (1980); Serés (1994: 147-170).



lugar destacado «la figura del consejero y [...] el valor que los consejos deben tener en sí mismos» (Lacarra; Cacho Blecua, 2012: 424)³.

Al igual que los demás cuentos del libro, el número 26, «De lo que contesçió al árbol de la Mentira», es narrado por el consejero Patronio, quien responde a una pregunta planteada por el conde Lucanor: en este caso, el noble evoca la presencia de hombres que utilizan la mentira contra él, y que persuaden así a otros individuos que se enemistan también con él. Frente a dicho problema, viendo el resultado de las mentiras, no sabe si debe mentir para defenderse; Patronio le cuenta entonces la narración aludida para que tome la decisión adecuada. El *exemplum* narra la historia de dos figuras alegóricas –la Mentira y la Verdad– que «fizieron su compañía en uno» (Juan Manuel, 1986: 158)⁴, y que plantan un árbol para poder tener sombra. Gracias a su talento retórico y a sus argumentos, la Mentira logra engañar a la Verdad aconsejándole que elija la parte inferior del vegetal, las raíces, mientras que ella obtiene la parte superior (la Verdad acepta de buen grado el pacto porque «non ay en ella muchas maestrías et es cosa de grand fiança et de grand creencia»). La belleza exterior del árbol y del discurso retórico de la Mentira atrae a la mayoría de la gente. El personaje enseña a todos su arte adaptándose al público que la escucha; más precisamente, enseña tres tipos de mentiras que son la mentira sencilla, la mentira doble y la mentira triple. Adquiere de esta manera un gran prestigio social: los mentirosos que disfrutaban de su sombra rechazan a las personas que prefieren la verdad; mientras tanto, la Verdad, bajo la tierra, empieza a debilitarse y a tener hambre, por lo tanto, para sobrevivir come las raíces. Cuando llega el otoño, se produce un viento que provoca la caída del vegetal –porque ya no tenía raíces sólidas–, la muerte de la Mentira y sus seguidores, y el triunfo de la Verdad, que puede salir al aire libre.

La narración resumida despertó varias veces el interés de los investigadores. Como apunta Olivier Biaggini, uno de los aspectos que más ha llamado la atención de la crítica es la posición central del relato en la colección (parte 1):

... ce centre n'a [pas] un caractère numérique (26 n'est pas la moitié de 51), mais spatial (il sépare symétriquement les vingt-cinq premiers exemples des vingt-cinq derniers). Peter Dunn, [...], a signalé que la centralité de l'exemple 26 peut métaphoriquement tenir à son *árbol de la Mentira*, figure inversée de l'arbre de la Connaissance que Dieu a placé au centre de la Création: dans ce cas, si la première partie

³ De hecho, los investigadores notan que «En una primera lectura el orden de las historias parece no obedecer a ningún principio y ni siquiera todos los manuscritos siguen el mismo, pero si recordamos la importancia que la retórica medieval concedía a la disposición (*dispositio*) de la materia, no nos extrañará descubrir unas historias singulares en lugares estratégicos –1, 25, 50–, formando así un eje que vertebraba la obra y refuerza su construcción. Las parejas constituidas en su interior por el privado y su cautivo (ejemplo 1), el conde y Saladino (ejemplo 25) y Saladino y el caballero anciano (ejemplo 50) reflejan las formadas por Lucanor y Patronio en el marco y la constituida en el exterior por don Juan Manuel y sus lectores: los tres ejemplos destacan en sus escenas centrales la importancia de escuchar buenos consejos antes de actuar» (Lacarra; Cacho Blecua, 2012: 424).

⁴ Todas las citas del relato número 26 del *Conde Lucanor* presentes en este estudio se encuentran en las páginas 157-162 de la edición citada.



de l'œuvre et le monde sont liés par une analogie, ce monde-là inverse les principes divins. Salvatore Luongo reprend cette idée de façon synthétique en posant que l'arbre divin, *axis mundi*, centre d'une Création divine parfaite d'avant la Chute, trouve son envers dans l'exemple 26, *axis libri*, centre d'une écriture humaine nécessairement imparfaite, comme l'est le monde après la Chute. En effet, c'est dans le récit de cet exemple qu'est mis en scène le contrat entre la Vérité et le Mensonge et qu'une incise de Patronio expose la théorie du 'mensonge triple' [...] qui consiste à tromper en disant la vérité. Pour de Looze, cet exemple est un pivot, d'une part parce qu'il définit la notion clef d'une vérité au service du mensonge, et, d'autre part, parce que cette notion inverse en son miroir la nature même de l'exemple, fiction au service de la vérité⁵ (Biaggini, 2014: 95-96).

A propósito del cuento estudiado, en el mismo libro, *Le gouvernement des signes. El conde Lucanor de Don Juan Manuel*, Olivier Biaggini hace hincapié en la ambigüedad inherente al contenido narrativo; ambigüedad que concierne a tres puntos precisos: primero, al igual que el personaje de la Mentira, don Juan Manuel utiliza la retórica en el *Conde Lucanor* para transmitir con más eficacia su mensaje; segundo, no se produce una lucha frontal entre las dos figuras alegóricas, que así, son más solidarias que antitéticas; y, por fin, el tercer tipo de mentira citado por el autor —la mentira triple— se basa en la verdad (*ibidem*: 114-115; 201-202). En las páginas siguientes, el investigador pone el acento sobre la presencia de esta verdad engañosa, indicando que también aparece en los *exempla* 5, 20, 22, 27a, 43, y 45 de la obra (de esta manera, alarga la lista establecida por Zachary David Zuwiyya, quien no incluye el *exemplum* número 22); y precisando, en cuanto a su relación con la ironía, que la mentira triple es ante todo una ironía de situación⁶ (*ibidem*: 203-205). Al respecto, es de subrayar que dicha vinculación mencionada entre verdad engañosa e ironía es estudiada en detalle, justamente, por Zachary David Zuwiyya, quien, en el artículo «Deceptive Truth and Its Relationship to Irony in Six *Exemplos* from Don Juan Manuel's *El conde Lucanor*», observa que el tercer tipo de mentira presente en el vigésimo sexto relato se parece mucho al cuarto tipo de ironía definido por Karstetter (Zuwiyya, 2012: 524-526).

Entre los dos artículos enteramente dedicados al análisis del *exemplum* «De lo que contesçió al árbol de la Mentira» —«El tratamiento de la verdad en el ejemplo xxvi de *El Conde Lucanor*» de Dolly Lucero y «*Axis libri*: l'albero della Menzogna e il bene e il Male nel *Conde Lucanor*» de Salvatore Luongo—, el menos reciente es el de Dolly Lucero (1983). En este trabajo, después de notar que la narración «cons-

⁵ Los trabajos citados por Olivier Biaggini son los siguientes: De Looze, 1995: 348; Dunn, 1991: 238; Luongo, 2008: 79-92.

⁶ «... c'est moins une ironie verbale qu'une ironie de situation qui est à l'œuvre dans tous les cas cités : alors que l'ironie verbale consiste à faire entrer autrui dans un jeu de connivence, il s'agit bien ici de tromper le récepteur. Le principe du mensonge triple est bien ironique en ce qu'il détourne l'usage habituellement réservé aux énoncés vrais : il repose sur la duplicité d'un acte, et non sur la duplicité des mots eux-mêmes, même si l'acte malveillant a besoin de ces mots pour apparaître bienveillant».



tituye una vía válida para comprobar la relación estrecha que el escritor establece, entre sus creaciones artísticas y las doctrinas filosóficas vigentes en el pensamiento europeo de los siglos XIII y XIV» (Lucero, 1983: 123), la investigadora señala que el contenido de las líneas escritas por el autor entra en consonancia con «el pensamiento doctrinal que nutría al Medioevo», ya que, según el cristianismo, reinan la verdad y la justicia (tanto particular como legal) en el orden querido por Dios (*ibidem*: 131-134). Además, observa que la sabiduría enseñada por la Mentira se parece «a la mentada por san Gregorio (Moral. lib. 10, c. 16), cuando explica la sentencia de Job, (12, 4), citada por santo Tomás» porque se trata de una sabiduría ligada al engaño (*ibidem*: 130). En «*Axis libri: l'albero della Menzogna e il bene e il Male nel Conde Lucanor*», Salvatore Luongo se interesa particularmente por el «uso deviato, distorto dell'*oratio*» realizado por la Mentira, antes de establecer un paralelo entre el cuento que es el objeto de su análisis y el primer *exemplum* de la obra, en el que un favorito hace todo para restablecer la verdad después de que cortesanos envidiosos utilizaron la mentira contra él. Por fin, el investigador compara el cuento número 26 con la primera parte del relato número 43, y constata que en los dos casos, los personajes negativos (la Mentira y el Mal) fracasan porque son incapaces de anticipar las consecuencias relativas a sus engaños (Luongo, 2008: 91-92).

Así como los estudios resumidos precedentemente, nuestro trabajo propondrá una reflexión sobre las nociones de mentira y verdad que están presentes a través de las dos figuras alegóricas que protagonizan el cuento; más precisamente, se inscribirá en la línea de investigación iniciada por Dolly Lucero en el artículo «El tratamiento de la verdad en el ejemplo xxvi de *El Conde Lucanor*», en el sentido en que nos preguntaremos cuáles pudieron ser las demás influencias ejercidas en don Juan Manuel en cuanto a la concepción de la mentira y de la verdad que trasluce en el *exemplum* número 26.

1. VICTORIA EFÍMERA DE LA MENTIRA

El personaje mentiroso del relato –la propia Mentira– invita a los demás a cometer un pecado gracias al uso del lenguaje; de este modo, hace una utilización particularmente hábil de dicha función propia del ser humano. Cabe señalar que antes de ejercer su poder persuasivo sobre la gente, el primer individuo al que persuade y engaña es la Verdad:

... dándole [a la Verdad] a entender con razones coloradas et apuestas que la raíz del árbol es la cosa que da la vida et la mantenençia al árbol, et que es mejor cosa et más aprovechosa, conseió la Mentira a la Verdat que tomasse las raíces del árbol que están so tierra et ella que se aventuraría a tomar aquellas ramiellas que avían a salir et estar sobre tierra, commoquier que era muy grand peligro porque estava a aventura de taiarlo o follarlo los omnes o roerlo las vestias o taiarlo las aves con las manos et con los picos o secarle la grand calentura o quemarle el grant yelo, et que de todos estos periglos non avía a soffrir ningunos la raíz.



Así, para convencer a la Verdad de elegir la parte inferior del árbol, la Mentira recurre a la retórica y sus diferentes recursos estilísticos; por ejemplo, a propósito del pasaje anteriormente citado, Salvatore Luongo, apoyándose en un estudio de Ermanno Caldera, enumera las distintas figuras que la protagonista utiliza:

... la *conduplicatio* (reiterazione e collocazione in posizioni marcate dei vocaboli ‘árbol’ e ‘rayz’), il *disjunctum* (sinonimia di parole o di concetti in una struttura sintatticamente simmetrica), il polisindeto (la ‘frequenza di congiunzioni disgiuntive’), il parallelismo (‘connaturale al *disjunctum*’), l’antitesi (‘secarle la grand calentura’/ ‘quemarle el grant yelo’), l’iterazione sinonímica (‘la vida et la mantenenca’, ‘que avían a salir et estar sobre tierra’), ‘con las manos et con los picos’, ecc.), l’omeoteleuto (‘mejor cosa et más aprovechosa’), l’allitterazione (‘tierra, commo quier que era’) (Luongo, 2006: 177-178)⁷.

Dicho dominio de la retórica por parte del personaje de la Mentira y, evidentemente, por parte de don Juan Manuel no trasluce únicamente en el vigésimo sexto cuento del *Conde Lucanor*, sino en la obra entera; particularmente en las dos últimas secciones que contienen respectivamente numerosos proverbios (II-III-IV) y un tratado de doctrina (V), como lo demuestran Guillermo Serés y Fernando Degiovanni en los estudios «Procedimientos retóricos de las partes II-III-IV de *El Conde Lucanor*» y «Retórica de la predicación e ideología dominica en la quinta parte de *El Conde Lucanor*». En efecto, el primer investigador, después de constatar que «los proverbios de las tres partes centrales [...] constituyen el ápice retórico, es decir, la demostración de que el autor dominaba los principales procedimientos de las retóricas difundidas», analiza cuáles son las técnicas utilizadas por el famoso escritor para llevar a cabo la *abbreviatio* que sigue a la *amplificatio* inherente a la primera parte en la que están incluidos los 51 *exempla*⁸ (Serés, 1994: 149-151). El segundo investigador, Fernando de Giovanni, muestra que la quinta parte de la obra –en la que surge nuevamente la *amplificatio*– reproduce la estructura arborescente del sermón; e identifica, en un fragmento, los principales métodos empleados por don Juan Manuel; a saber: la *interpretatio*, la *digressio* y la *oppositio*⁹ (Degiovanni, 1999: 10-13).

⁷ La referencia del estudio aludido de Ermanno Caldera es la siguiente: Caldera, E., 1966-1967: 5-120; leer en particular las páginas 37-41. Como apunta Salvatore Luongo, la construcción gramatical de las frases pronunciadas por la Mentira también muestra su gran dominio del lenguaje: «Non meno illuminante risulta la spigolatura al livello più specificamente grammaticale; nel discorso si contano dodici proposizioni: intorno alla principale, disposta in posizione pressoché centrale, ruotano una gerundiva, quattro oggettive, tre relative, una iussiva, una concessiva e una casuale...» (Luongo, 2008: 87-88).

⁸ Las listas de las figuras retóricas presentes en cada una de las partes II, III, y IV se encuentran respectivamente en las páginas 156-157; 159-160; y 161 del artículo citado de Guillermo Serés.

⁹ A propósito de la quinta parte, Fernando Degiovanni incluso nota que «Don Juan Manuel concibe un modelo de *amplificatio* que supera los límites de los ocho métodos convencionales [...]. En la cita de los capítulos XXVI a XLVIII del *Libro de los estados* se recurre a una serie de procedimientos intertextuales explícitos que sugieren la lectura de otras obras del propio don Juan Manuel. El libro crea o instaura así una red textual desde su propio seno, red textual que comprende tanto la mera referen-



El sobrino de Alfonso X pudo adquirir el conocimiento retórico que, en el *exemplum* 26, presta al personaje de la Mentira, porque en Castilla, en su época, circulaban manuales tales como el *De Inventione* de Cicerón, la *Rhetorica ad C. Herennium*, y la *Rhetorica* de Aristóteles; y también *artes dictaminis* como la *Summa Dictaminis* de Maestro Bernard; y *artes praedicandi* como la *Summa de Arte Praedicatoria* de Alain de Lille¹⁰ (Faulhaber, 1972: 35-46). Asimismo, es posible que don Juan Manuel haya podido tener acceso a tratados sobre la predicación como el de Humberto de Román, redactado en 1244 –en el que hay una clara influencia del *De doctrina christiana* de san Agustín (Murphy, 1974: 47)–, ya que mantuvo durante su vida una relación muy estrecha con los dominicos (fundados por santo Domingo

cia a un título como el resumen del contenido de un libro. [...] Así, la cita extratextual lleva al límite el procedimiento amplificatorio al desbordar su tradicional metodología» (Degiovanni, 1999: 14).

¹⁰ Más precisamente, en cuanto al contenido de las bibliotecas presentes en Sigüenza y Toledo, Charles Faulhaber señala que «The library of the cathedral of Sigüenza is of importance because it is one of the few whose growth can be traced over a lengthy period in the thirteenth and fourteenth centuries. Founded by a Bishop Rodrigo early in the thirteenth century, the library's first inventory records seventeen books, none of which concerns rhetoric. The 1242 inventory lists twenty books, but again no rhetorical treatises. At the beginning of the fourteenth century 144 books are found, of which two are rhetorical treatises: Alain de Lille's *Summa de Arte Praedicatoria* and the *Summa Dictaminis* of one Master Bernard. In 1339 the library has virtually doubled in size to 280 books. Besides three copies of Priscian and the Latin vocabulary of Papias, which confirm the existence of a grammar school, there are two copies of Alain de Lille's *Summa*, an *Ars Notandi*, and "otro libro de versificación". [...] Because of the central position of Toledo, both geographically and culturally, the attempt to establish its library resources in the thirteenth and fourteenth centuries is not without interest. [...] There are two detailed inventories of the books of Gonzalo García de Gudiel, who became royal notary for Castile in 1270. The first was made when he was promoted from the archdeaconry of Toledo to the bishopric of Cuenca in 1273, the second when he assumed his duties as archbishop of Toledo in 1280. In 1273 don Gonzalo owned "un libro de Notaría" and "unos tratados, retórica de Tullio vieya et nueva en un volumen". This is the first Spanish reference to *De Inventione* and the *Rhetorica ad C. Herennium* by name, although it is reasonably certain that these works are also referred to in the 1226 inventory from Compostela. Dorothy Grosser states that this is the first occurrence anywhere of the designation of the *De Inventione* as the "old" rhetoric of Cicero and of the *Ad Herennium* as the "new". In other European countries this designation is not found until the fourteenth century. In 1280 an "ars notarie" is again found, but the Ciceronian rhetorics have disappeared. In exchange we find a "rhetorica Aristotelis". Given the date and the location of this text, we may justifiably identify it with Hermann the German's translation, finished in Toledo before 1256, of Averroes' commentary on the *Rhetorica*. The translations of Hermann provide additional evidence for the presence of *De Inventione* and the *Rhetorica ad C. Herennium* in Spain as well as for that of Horace's *Ars Poetica*, which is mentioned in no contemporary catalogue. In both the *In Poeticam* and *In Rhetoricam*, Hermann mentions the use of the Latin works in making his translation. [...] The first reference to an institutional library in Toledo other than that of the cathedral is an inventory of the conventual library of S. Clemente from the year 1331. The books are strictly religious. The second inventory of the cathedral library dates from about the same time. The library, of about 190 books, was apparently kept in the *sagrario* rather than in a room of its own. The only item of interest to us from this inventory is an *ars praedicandi*, otherwise unidentified» (Faulhaber, 1972: 38-42).



de Guzmán)¹¹, quienes eran, *ab initio*, excelentes predicadores y, por ende, grandes conocedores de retórica¹²:

On ne rencontre plus au xii^e siècle de prédicateur, si naïf et si simple qu'il soit, qui ne sacrifie volontairement ou non à la rhétorique ancienne; tous en sont imprégnés, depuis l'évêque jusqu'au simple clerc: à mesure que la prédication prend un nouvel essor, l'union se resserre entre la science et l'inspiration, et chaque jour aussi la première absorbe davantage la seconde. Les dominicains et les franciscains eux-mêmes, qui avaient d'abord tenté de vulgariser l'enseignement de la parole sacrée, et s'étaient voués à la prédication populaire, cèdent bientôt au courant général, et, dès la seconde moitié de ce xiii^e siècle qui avait vu naître leur entreprise, sont les premiers à s'asseoir sur les bancs des écoles et à se transformer en rhéteurs, en dialecticiens. Ce mouvement se propage, toujours plus puissant et plus irrésistible, durant le cours du siècle, si bien que vers la fin l'éloquence de la chaire, envahie par cet art oratoire dont elle a sauvé les débris, n'est plus elle-même, [...] que de la pure rhétorique (Aubry-Vitet, 1869: 9).

De hecho, en el decimocuarto cuento del *Conde Lucanor*, «Del milagro que fizo Sancto Domingo quando predicó sobre el logrero», don Juan Manuel relaciona directamente a los dominicos con la oratoria al «poner como protagonista principal a Domingo de Guzmán», autor de un milagro gracias a la *virtus verborum* (Serés, 2021: 677-685). Ahora, volvamos a la narración que nos ocupa.

Gracias a dicho dominio de los recursos estilísticos la Mentira obtiene la parte que más le interesa, es decir, el tronco, las ramas, las hojas y las flores; en esta perspectiva, podemos establecer un paralelo entre la magnificencia exterior del vegetal y la hermosura de lo pronunciado, ya que el árbol nos ofrece una imagen poética muy agradable y encontramos también poesía en las palabras del personaje, que utiliza así la tradición retórica –preconizada por Gorgias de Leontinos (485-380 a.C.) en su *Encomio de Helena*–, que consiste en servirse de las reglas inherentes a la Poética para amenizar el discurso y seducir más. En otros términos, el efecto buscado por la Mentira es cautivar al auditorio gracias a la emoción ante la belleza del lenguaje; aspecto que hace pensar en los preceptos de la antigua retórica psicagógica del siglo v a.C., que para convencer buscaba despertar las emociones de los oyentes (Hernández Guerrero, 1994: 18-23). Asimismo, la asociación entre la retórica y la preciosidad a través de la imagen del hermoso árbol florido evoca la alegoría de la Retórica presente en el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela, que data del siglo v, porque en esta obra el autor también relaciona los conceptos de

¹¹ Sobre la conexión entre don Juan Manuel y los dominicos, y la influencia que tuvieron sobre su obra, véase Lida de Malkiel (1950: 155-163); García-Serrano (1993: 151-162); Ruiz (1989: 20-25); Poza (2006: 37-38). Sobre las *artes praedicandi*, véase en particular Murphy (1974: 269-355); Alberte González (2005: 38-43).

¹² Don Juan Manuel también pudo tener acceso a escritos de santo Tomás de Aquino, en los que el famoso dominico aborda el tema de la retórica (por ejemplo, es el caso en su comentario a los *Analytica Posteriora* y en la *Summa Theologiae*). Véase Mendoza (2014: 74-84).



retórica y belleza a través de la personificación de la retórica presentada como una mujer hermosa (*ibidem*: 69-70).

Así, haciendo uso de su talento retórico la Mentira logra persuadir a la Verdad y también a la mayoría de la gente:

Et desque las gentes vieron este árbol tan fermoso, ayuntávanse muy de buena mente a estar cabo dél, et pagávanse mucho de la su sombra et de las sus flores tan bien coloradas, et estavan y siempre las más de las gentes, et aun los que se fallavan por los otros lo dizían los unos a los otros que si querían estar viçiosos et alegres, que fuessen estar a la sombra del árbol de la Mentira.

Por lo tanto, la retórica aparece en la narración como un arte de la persuasión que tiene consecuencias sustantivas sobre la sociedad; de hecho, gracias a la influencia de los sofistas y de Platón (427-347 a.C.) tiene dicha función desde el siglo v a.C. (*ibidem*: 16-17). Su utilización en el cuento de don Juan Manuel muestra que se trata de una disciplina ambigua que no sirve siempre para una buena cosa; en efecto, aquí, retomando las palabras de María Silvana Celentano, se define claramente como «l'abilità a manipolare uomini e situazione» (Celentano, 2012: 190-191), es decir, que en este caso, su uso no contribuye a propagar la verdad, sino más bien la mentira. Platón criticó mucho dicha ambigüedad del discurso retórico que podía servir a objetivos inmorales (dirigía sobre todo su crítica a los sofistas). Para impedir este mal uso del talento oratorio, el griego Isócrates (436-338 a.C.) propuso acompañar su enseñanza de la enseñanza de la moral; y unos siglos más tarde, precisamente en el primer año de nuestra era, el hispanorromano Quintiliano dijo que la retórica solo debía utilizarse en el marco de una meta moralmente buena (san Agustín también trató del tema aconsejando poner exclusivamente la retórica al servicio de la verdad) (Hernández Guerrero, 1994: 27-79). La existencia de dicha gran preocupación se explica fácilmente: la retórica puede ejercer una importante influencia sobre las masas, como ocurre en el *exemplum* de don Juan Manuel ya que la Mentira adquiere gracias a su uso mucho prestigio y por consiguiente una alta posición social, fascinando a las personas: «... estava mucho onrada et muy preçiada et mucho acompañada de las gentes, et el que menos sabía de la su arte, menos le preçiavan todos, et aun él mismo se preçiava menos». Ya los sofistas se habían dado cuenta de este poder de la retórica: tiene un papel social relevante porque el lenguaje es la herramienta principal que permite a los seres humanos relacionarse con los demás; así, los que más dominan el arte de la elocuencia son los que ocupan los lugares más codiciados de la jerarquía social (*ibidem*: 20). Dado que en el relato que nos ocupa la Verdad no posee dicho talento, al principio se deja engañar por la Mentira que la aparta del grupo hegemónico; se produce de este modo una inversión a nivel de los valores del cristianismo: el uso hábil del lenguaje favorece en un primer tiempo el dominio de la mentira, que se convierte en una norma social. El contenido de la narración refleja por ende una impresión predominante en la época medieval según la cual «toute la société est composée de menteurs» (Le Goff, 1964: 436-437).

Los mentirosos no se dan cuenta de que las flores del árbol no dan frutos: siguen ciegamente a la Mentira porque se dejan engañar por la hermosura y por-





que se encuentran bien bajo la sombra; en otras palabras, si hubieran superado las apariencias se hubieran dado cuenta de la esterilidad del vegetal y por lo tanto de la mentira (Heusch, 2014: 119). Recordemos que se trata de un fenómeno no natural porque normalmente las flores dan frutos¹³; así, el paralelo con la mentira es evidente porque ella es también, como opinaba santo Tomás de Aquino, un fenómeno no natural, siendo la única función del lenguaje la de expresar la verdad, es decir, expresar lo que uno piensa realmente en su mente (mintiendo el individuo no respeta dicha función, que permite tejer vínculos de confianza entre los seres) (Catalán, 2015: 78; Rosier, 1995: 94). Asimismo, el hecho de que los hombres tengan que aprender a mentir confirma la idea de la mentira como fenómeno no natural; dicho de otra forma, contrariamente a la verdad, la mentira supone una reflexión y un aprendizaje por parte de las personas: no se trata de algo innato.

En el cuento, el personaje enseña su arte basándose sobre un sistema tripartito muy organizado, adaptando su enseñanza al nivel de los «alumnos»: «... muestra a los unos mentiras senziellas, et a los otros, más sotiles mentiras dobladas, et a otros, muy más sabios, mentiras trebles». Al catalogar así los tipos de mentiras el autor se hace heredero de una larga tradición que remonta a san Agustín, quien en su famoso *De mendacio* había imaginado una clasificación en ocho categorías (la más grave era la mentira contra la doctrina cristiana, y la más ligera, la mentira cuyo objetivo era favorecer a alguien). Siglos más tarde, más precisamente durante el siglo XII, Pedro Lombardo simplificó dicho sistema y estableció una clasificación tripartita con las categorías de *mendacium officiosum*, *mendacium iocosum* y *mendacium perniciosum* (Casagrande, Vecchio, 1987: 257-258). Don Juan Manuel nos ofrece también una clasificación tripartita, pero aún más simple que la de Pedro Lombardo ya que emplea palabras más sencillas para definir las mentiras:

Et devezdes saber que la mentira senziella es quando un omne dice a otro: «Don Fulano, yo faré tal cosa por vós», et él miente de aquello quel dize. Et la mentira doble es quando faze iuras et omenages et rehenes et da otros por sí que fagan todos aquellos pleitos, et en faziendo estos seguramientos, ha él ya pensado et sabe manera cómo todo esto tornará en mentira et en engaño. Mas, la mentira treble, que es mortalmente engañosa, es la quel miente et le engaña diziéndol verdat.

En realidad, la organización que propone se parece a la clasificación elaborada en el siglo XII por Alain de Lille en la *Summa de arte praedicatoria*, ya que este imaginó también un sistema tripartito simple con las categorías de *mendacium vanitatis*, *falsitatis*, *intentionis*, cuyo grado de elaboración se complica siempre más:

Est autem triplex mendacium: mendacium vanitatis, falsitatis, intentionis. De primo dicitur: «Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum», etc. (Psal. XI.) De secundo dicitur: «Omnis homo mendax» (Psal. CXXV). De tertio: «Perdes omnes

¹³ Salvatore Luongo compara la esterilidad del árbol de la Mentira con la de la higuera mal-dita por Jesús. Véase Luongo (2008: 81).

qui loquuntur mendacium» (Psal. v). Primum miserabile, secundum culpabile, tertium abominabile. Primum poenae, secundum culpae, tertium malitiae. Primum innatum, secundum excogitatum, tertium elaboratum (Alanus de Insuli, 1853: 165-166).

Entre estas tres categorías, las más interesantes son la segunda y la tercera; en efecto, la mentira doble se refiere sobre todo al *periurium*, que es un tema que preocupó mucho a los hombres medievales. A diferencia de la mentira sencilla, el autor de la mentira doble hace un acto de juramento que lo compromete no solo con respecto al interlocutor, sino también con respecto a Dios; se trata así de una mentira que posee un carácter explícitamente diabólico y por consiguiente herético porque hace un «uso impropio de lo sagrado» (*ibidem*: 266-275). Carlos Heusch explica perfectamente las diferentes implicaciones que tenía dicho segundo tipo de falsedad en la época de don Juan Manuel:

[la mentira] est double lorsqu'il se double de ce que le droit considère des 'circonstances aggravantes': une intention de tromper avec préméditation et à trahison. C'est la notion de *aleve* ou *alevosía* sur laquelle les *Partidas* s'étendent longuement. Juan Manuel définit donc le mensonge double comme mensonge *con alevosía*, c'est-à-dire avec l'intention délibérée de tendre un piège, un guet-apens à quelqu'un à qui on avait donné des garanties (*seguramientos*). Dans cet exemple 26 don Juan Manuel donne une définition très précise du mensonge double qui a, au vu des termes choisis, un champ d'application éminemment politique. La référence à la terminologie du serment, de la fidélité, de l'hommage, de la sureté... est une claire allusion aux pratiques politiques féodo-vassaliques. On quitte donc le discours universel propre de l'*exemplum* pour aller vers l'univers immédiat de réception du discours de Patronio, celui de ce grand seigneur qu'est Lucanor. En outre, comment ne pas voir, dans le soin que prend don Juan Manuel à définir cette trahison politique qu'est le mensonge double, une allusion aux nouvelles pratiques instaurées par le roi Alphonse XI qui mettent un terme à l'idéalisme politique d'avant, fondé sur la *fides* et la parole donnée: avec Alphonse XI ce qu'on peut appeler de manière certes anachronique la 'raison d'Etat' est au-dessus de toutes les promesses et de toutes les bonnes paroles. Comme on sait, c'est en usant de la *mentira doble*, telle que la définit don Juan Manuel, qu'Alphonse XI a pu se débarrasser de la plupart de ses grands adversaires princiers, devenus tout-puissants pendant sa minorité, comme don Juan el Tuerto. Don Juan Manuel, au moment où il écrit le *Lucanor* sait qu'il ne doit sa vie sauve qu'à la conscience aiguë qu'il a de la facilité avec laquelle son roi use et abuse de ce type de mensonge double (Heusch, 2014: 120).

El tercer tipo de mentira es todavía más sofisticado porque consiste en mentir diciendo la verdad. En este caso el contexto comunicativo desempeña un papel relevante porque el interlocutor debe considerar que la verdad enunciada es una mentira; por ejemplo, en el *Conde Lucanor*, algunos protagonistas utilizan este tipo en el quinto cuento, «De lo que conteció a un raposo con un cuervo que tenía un pedaço de queso en el pico»; o en la narración número 27, «De lo que conteció a un emperador et a don Alvar Háñez Minaya con sus mugeres». En el *exemplum* que analizamos la Mentira también se sirve de la mentira triple para convencer a



la Verdad de elegir las raíces del árbol: cuando le explica que dan vida al vegetal, el enunciado es verdadero; sin embargo, el personaje tiene la intención de engañar a la Verdad porque anhela obtener la parte superior, compuesta por el tronco y las hojas (*ibidem*: 121-122; Biaggini, 2011: 56)¹⁴.

En lo que concierne a este tercer tipo de mentira, la intención del locutor es muy importante porque la frontera entre la mentira y la verdad desaparece¹⁵; no obstante, el tema de la intención del locutor también está presente en los dos primeros tipos de falsedades; así, en los tres casos, lo que define al mentiroso es su intención de engañar y no la veracidad o falsedad del contenido enunciado:

[los] actes intentionnels sont destinés à l'autre, à un autre ou à des autres, en vue de les tromper, de leur nuire, de les abuser, avant toute autre conséquence, par le simple fait de les faire croire à ce que le menteur sait être faux. Cette dimension du faire-croire, de la croyance, du crédit, de la foi est ici irréductible même si elle reste obscure. La mauvaise foi du menteur, sa trahison quant à une foi jurée au moins implicite, consiste à surprendre la bonne foi de son destinataire en lui faisant croire à ce qui est dit, là où ce faire croire nuit à autrui, le lèse ou opère à ses dépens, là où le menteur, de son côté, est censé, par un engagement, par un serment ou une

¹⁴ En cuanto a este tipo de mentira, el investigador Zachary David Zuwiyya muestra que está intrínsecamente vinculado a la ironía: «Exemplo xxvi measures up to critic's definitions of irony. For Vlastos, it might again be a complex irony since the deal the Lie proposes to the Truth "both is and isn't" meant to be fair. It is correct to say that the root is essential to a tree's health, but a tree is generally grown for other purposes such as for wood, shade, and fruit. According to general opinion, the desirable part is not the root. Thus the Lie really means something other than what it says. Its intention is to get what it considers to be the better part of the tree. Therein lays the deceptive truth or "mentira treble", inasmuch as it "miente et le engaña diziéndol verdat". In addition to satisfying Vlastos' criteria, the situation also meets Rossman's definition of irony because the Lie's words are in opposition to generally agreed upon reality and its brotherly liberality is at odds with its true intention. In the end, common sense dictates that the Lie is not out to do favors. In Karstetter's scheme one would place Exemplo xxvi in category number four. This is to say that while the words and thoughts of the Lie (the speaker) appear to be consistent, there is a discrepancy between the Lie's stated intention and its masked intention. In the end, the intention is not realized (tree does not bear fruit and the school of liars is broken apart) and the Truth (the respondent) perceives the discrepancy (the Truth crawls out and observes what has happened). In line with Karstetter's observations on this sort of irony, the Lie does not possess the necessary subtlety to pull off his *dissimulatio* (it should have fed the roots); the Truth had foreknowledge of the Lie's dubious intentions and possesses more acumen than the Lie thought. For Karstetter, this sort of situation can present the greatest irony of all for a wider disinterested audience: "Clever Harlequin is caught in his own devices. Hoisted with his own petard. Dissimulation is unmasked". It is noteworthy that Karstetter summarizes his fourth type of irony as "the attempted use of falsehood by truth", which sounds very close to the deceptive truth. In summary, in this *exemplo* the irony happens in a different context than in Exemplo V because the Lie is unsuccessful in its intentions. But the irony happens nonetheless. Juan Manuel calls the type of deceit chosen by the Lie, the "mentira treble" because it juxtaposes the truth and the lie. With his use of the term "verdad engañosa" to define the "mentira treble", Juan Manuel defines the triple lie in language very similar to what Karstetter used to characterize the fourth type of irony» (Zuwiyya, Z. D., 2012: 525-526).

¹⁵ Como planteó san Agustín en su *De mendacio: Ex animi enim sui sententia; non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est* (Migne, 1845: 489).



promesse au moins implicite, devoir dire toute la vérité et seulement la vérité. Ce qui compte ici, en premier lieu et en dernier lieu, c'est donc l'intention. [...]. Cette intention, qui définit la véracité ou le mensonge dans l'ordre du dire, de l'acte de dire, reste indépendante de la vérité ou de la fausseté du contenu, de ce qui est dit. Le mensonge tient au dire, et au vouloir-dire, non au dit... (Derrida, 2005: 24-25).

Jacques Derrida escribió estas palabras refiriéndose a la definición de la mentira dada por san Agustín en el *De mendacio* y el *Contra mendacium*, ya que para el famoso Padre de la Iglesia, los dos elementos fundamentales inherentes a un discurso falaz son la falsedad y la intención de engañar. En cuanto a la Baja Edad Media, como aclara Costantino Marmo, en el siglo XII, los autores se centraron sobre todo en la presencia de la falsedad, mientras que en el siglo XIII, se focalizaron en la intención (Marmo, 2016: 82-83, 86-87). Sabemos que se trata de un aspecto que también llamó particularmente la atención de don Juan Manuel, en el siglo XIV, porque en el *exemplum* número 42, «De lo que contesçió a una falsa veguina», vuelve a hacer énfasis en la importancia de la voluntad de engañar cuando define al «pior omne del mundo»: el mentiroso (Asiss González, 2021: 251-252).

Es de subrayar que encontramos la misma preocupación por el uso de la palabra para el mal y la mentira en el *Llibre de meravelles* de Ramón Lull –cuyos textos tuvieron una influencia en don Juan Manuel (Lida de Malkiel, 1950: 185)–; por ejemplo, en el octavo libro, «D'home», el autor mallorquín relaciona estrechamente la consulta del *Llibre de plasent visió*, una enciclopedia compuesta por imágenes, con el conocimiento del saber verdadero sobre el mundo creado por Dios¹⁶; mientras que asocia las palabras pronunciadas por los seres humanos con las «vanitats, vanes llaors, estruments, cants, e les altres coses semblants a aquestes, [...] qui són contra Déu» (Lull, 1993: 173).

2. TRIUNFO FINAL DE LA VERDAD

Como subraya con razón Olivier Biaggini, en «De lo que contesçió al árbol de la Mentira» no se produce una confrontación frontal entre la Mentira y la Verdad, ya que desde la primera línea de la narración son nociones que aparecen más solidarias que antitéticas (Biaggini, 2011: 55). Como hemos evocado en la primera parte de este análisis, después del pacto concluido entre ambas, la Verdad aparece como el origen de la Mentira porque obtiene las raíces del árbol, mientras que la Mentira tiene el resto. Dicha asociación estrecha –que puede sorprender al lector– es

¹⁶ «Sènyer rei», dix lo donzell, “con lo filòsof hac fet aquest llibre, ell se'n venc estar en una esgleia ermitana, e en aquest llibre ell guardava tot jorn, per ço que n'hagués plaer corporalment e espiritual: plaser corporal n'havia, per ço car lo llibre és bell, e ben pintat e afigurat, e car de moltes figures és ajustat; plaser espiritual n'havia, per ço car, per ço que veïa ab ulls corporals, se girava a vèser ab ulls esperitals, ab los quals veïa Déu e les obres que havia en les criatures; e havia plaser de ço que considerava en les coses passades, e en les obres que fan les criatures” (Lull, 1993: 175).



de hecho bastante lógica porque sin el conocimiento previo de la verdad no se puede mentir; en otras palabras, si no existiera la noción de verdad no existiría tampoco la noción de mentira (Luc-Thomas Somme llama este fenómeno «la paradoxologie inhérente au mensonge») (Somme, 2005: 33)¹⁷. A este propósito, es posible establecer un paralelo entre la mentira y el tema del mal porque lo que los teólogos dicen sobre el mal se puede aplicar a la mentira, que es un mal; en efecto, cabe recordar que para san Agustín el mal se define como una no-substancia, ya que funciona como una privación de bien, así, podemos afirmar que el mal carece de sustancia propia porque forma parte de la sustancia del bien (Boyer, 1920: 139-140). En resumen, «El existente humano cambia la relación con el *esse* y la *veritas*, pero la mentira presupone siempre la verdad, pues se produce como una desviación de la verdad, que siempre es el fundamento» (Villalobos, 1982: 120).

Asimismo, siempre según san Agustín, si Dios permite la presencia del pecado sobre la tierra es porque contribuye a mantener un cosmos moralmente bueno; en otros términos, para premiar la virtud –la verdad– tiene que existir el pecado –la mentira–. Al respecto, es interesante mencionar aquí el paralelismo remoto que existe entre la mentira y la herejía, y entre la verdad y la ortodoxia, ya que la famosa fórmula del apóstol Pablo según la cual «oportet et hereses esse» entra en consonancia con lo que decíamos en el párrafo anterior: la presencia de la herejía (la mentira) en la sociedad permite premiar aún más a las personas que eligieron el dogma oficial que representa la verdad; en esta perspectiva resulta fácil identificar –y fue lo que hizo san Agustín– Dios con la Verdad y el diablo con la Mentira (*ibidem*: 44-53; Mitre Fernández, 2011: 175-178)¹⁸.

¹⁷ Como recalca Leonardo Funes, en otros cuentos del *Conde Lucanor* la mentira y la verdad aparecen estrechamente asociadas. En algunos casos, el uso de la mentira incluso permite esclarecer la verdad: «La complejidad de la trama ideológica que sostiene la escritura de don Juan Manuel [...] obliga a hacer un paréntesis y advertir que no es nada claro el modo en que el autor traza los límites entre la verdad y la mentira. Las afirmaciones falsas sobre la realidad están en la base de la mentira, de la difamación, de la intriga, pero también de la ficción, de los procedimientos retóricos para captar la atención del destinatario de un discurso, de ciertas “maestrías” didácticas para lograr fines moralmente positivos. El doble filo de la palabra se percibe en aspectos bastante obvios: en el *enxemplo* V, por ejemplo, desde una perspectiva se nos enseña a estar alertas para no ser engañados por un discurso lisonjero, pero desde otra perspectiva se nos está enseñando un modo eficaz de engañar. Asimismo, en el *enxemplo* XXI, el filósofo se vale de un engaño cuidadosamente preparado para que el joven rey enmiende su conducta y asegure el bienestar del reino. ¿Hay, por tanto, un modo virtuoso de la mentira? Finalmente, el caso más notable es el del *enxemplo* I, en el cual, una vez puesta en marcha la intriga por culpa de la maledicencia de los cortesanos contra el privado del rey, será necesario que éstos se mientan mutuamente para que finalmente triunfe la verdad y se restituya la confianza. Con esto quiero decir que los modos oblicuos y las estrategias discursivas de que se vale don Juan pueden perfectamente encontrar justificación moral plena desde su perspectiva; constituyen, en última instancia, los mojones de un camino tortuoso que conduce a una verdad que, como argumento más adelante, es radicalmente distinta a la que se apoya en evidencia documental tangible» (Funes, 2015: 19).

¹⁸ La cita latina se encuentra en Gryson-Weber (2007: 1781).



La solidaridad existente entre la mentira y la verdad puede engañar a los seres humanos que eligen la vía del pecado; efectivamente, para san Agustín los hombres no eligen dicha vía porque a ellos les gusta el mal, sino porque creen que se trata de una buena elección que les va a aportar un bien; de la misma manera, en el cuento si la mentira se convierte en una norma es porque se parece mucho a la verdad, que es una virtud. Asimismo, para que la gente crea en las mentiras, estas tienen que parecerse a la verdad (Villalobos, 1982: 120); en este sentido la apariencia desempeña un papel relevante. Así, cuando se mira el árbol de la Mentira se piensa que lo que ella propone va a proporcionar felicidad porque todas las flores anuncian buenos frutos para el futuro: «[...] el su árbol [a la Mentira] comenzó a crecer et echar muy grandes ramos et muy anchas fojas que fazían muy hermosa sombra et paresçieron en él muy apuestas flores de muy hermosas colores et muy pagaderas a paresçençia».

Leyendo estas líneas el lector se da cuenta de que la confusión entre la mentira y la verdad es total porque bajo la sombra del vegetal los seguidores de la Mentira disfrutan de «un décor tout à fait inspiré du célèbre topos du *locus amoenus* propice à l'échange philosophique, à l'acquisition du savoir» (Heusch, 2014: 119).

Ya lo mencionamos, en la narración no se produce una confrontación frontal entre la Verdad y la Mentira: ambas son solidarias y el símbolo de dicha solidaridad es el árbol compartido; pero, como sabemos, el pacto concluido no es equitativo porque la Mentira obtiene la parte más importante del vegetal, es decir, la parte que las personas ven: «la Verdat metiósse so tierra para vevir ó estavan las raíces que eran la su parte, et la Mentira fincó sobre tierra do viven los omnes et andan las gentes et todas las otras cosas»; así, es posible establecer un paralelo entre estas dos posiciones espaciales bien definidas: por un lado la Mentira, que está a la vista de todos, y la Verdad, que está debajo de la tierra, y por otro la metafísica inventada por Platón del mundo sensible y del mundo inteligible (Platón, 1988: 76-77)¹⁹; el árbol del relato representando perfectamente la apariencia y la fugacidad de las cosas materiales, ya que el lector lo ve crecer hasta alcanzar la magnificencia, y después asiste a su caída y muerte. Ocurre lo mismo con respecto a la Mentira y sus seguidores: adquieren mucho poder, pero acaban por fenecer a causa de la caída del vegetal²⁰. A propósito del poder, san Agustín indicó en el libro XII de su *De Trinitate* que justamente si la gente se deja atrapar en el mundo sensible es a causa del vicio de la concupiscencia –del amor *inordinatus*– y más precisamente a causa del orgullo –el

¹⁹ Carlos Heusch evoca esta hipótesis interpretativa en su página web: <http://heusch.cher-alice.fr/>, en la que presenta sus investigaciones y los materiales didácticos que utiliza en clase. La referencia exacta de la página en la que trata del tema de los *exempla* presentes en el *Conde Lucanor* es la siguiente: http://heusch.cher-alice.fr/EADJM2.htm#_Toc39163375.

²⁰ Salvatore Luongo observa con razón que «Laddove nel simbolismo cristiano medievale l'albero è sempre associato alla vita (i frutti di quello paradisiaco conferiscono immortalità a chi se ne ciba, ma soprattutto l'albero rappresenta, già nelle parole di san Pietro, Cristo e, il passo è breve, la Croce della Redenzione), quanti invece si radunano all'ombra della pianta della Menzogna, benché dappriincipio vivano 'viciosos e aletgres', sono ineluttabilmente destinati al danno e alla morte» (Luongo, 2008: 81).



afán de poder—, del placer y de la curiosidad (Boyer, 1920: 244-245; Sancti Aurelii Augustini, 1841: 1005-1006); tres elementos que caracterizan a los seguidores de la Mentira: sienten placer cuando disfrutan de la sombra del árbol y experimentan curiosidad por el discurso de la Mentira porque quieren aprender su arte. Patronio precisa al respecto que «[...] lo uno por la fermosura del árbol, et lo al con la grand arte que de la Mentira aprendían, deseavan mucho las gentes estar a aquella sombra et aprender lo que la Mentira les amostrava». También son orgullosos porque se estiman mucho por el dominio que adquirieron del lenguaje.

Como lo hemos evocado, en el cuento el mundo inteligible corresponde a lo que se sitúa debajo de la tierra: se trata del mundo en el que se encuentra la Verdad, que, a diferencia de la Mentira, no sufre cambios porque cuando encima de ella todo está muerto, sigue viva. Del mismo modo que el alma de los hombres amantes del saber está orientada hacia el mundo inteligible (Platón, 1988: 76-77), en la narración de don Juan Manuel algunos seres prefieren la Verdad a la Mentira, mostrando que son capaces de trascender el mundo falso de las apariencias que es el mundo de las mentiras, como san Agustín lo dejó bien claro en sus reflexiones encaminadas a enlazar cristianismo y platonismo, muy difundidas en el Medioevo. Más precisamente, para el famoso teólogo, «‘verdad’ designa al mundo inteligible» que es el mundo perfecto de Dios (Cervera Barranco, 2022: 33-35):

Les choses sensibles nous trompent: elles nous tirent à elles par leur beauté et une apparente solidité tandis que la Beauté et l'Éternité pour lesquelles nous sommes faits ne sont point en elles. À ce mensonge du sensible, les images et les souvenirs, que la fréquentation des corps engendre par foules, ajoutent celui de n'être que de pures représentations et de n'avoir pas plus de réalité que les fantômes de nos rêves (Boyer, 1920: 243).

Por consiguiente, en el *exemplum* estudiado, la caída del árbol de la Mentira es inevitable, porque su belleza es solo aparente: participa en la idea de Belleza, que es una perfección divina, pero la corrompe porque se trata de una belleza engañadora. La noción que debe ganar es forzosamente la Verdad, que no es consciente de la consecuencia futura de su acción cuando empieza a roer las raíces para sobrevivir:

Et estando la Mentira tan bien andante, la lazrada et despreciada de la Verdat estava escondida so tierra, et omne del mundo non sabía della parte, nin se pagava della, nin la quería buscar. Et ella, veyendo que non le avía fincado cosa en que se pudiesse mantener sinon aquellas raízés del árbol que era la parte quel conseiara tomar la Mentira, et con mengua de otra vianda, óvose a tornar a roer et a tajar et a gobernar de las raízés del árbol de la Mentira. Et commo quier que el árbol tenía muy buenas ramas et muy anchas fojas que fazían muy grand sombra et muchas flores de muy apuestas colores, ante que pudiesen levar fructo, fueron tajadas todas sus raízés, ca las ovo a comer la Verdat, pues non avía al de que se gobernar.

Así, no se produce un combate sangriento entre las dos figuras alegóricas: el triunfo de la Verdad es natural y restablece el orden normal de las cosas (Flory, 1995: 87). Cuando analizamos este triunfo, no hay que olvidarse de mencionar el



otro fenómeno natural que participa en el proceso victorioso: el viento; efectivamente, Patronio detalla que

Et desque las raýzes del árbol de la Mentira fueron todas tajadas, et estando la Mentira a la sombra del su árbol con todas las gentes que aprendían de la su arte, vino un viento et dio en el árbol, et porque las sus raýzes eran todas tajadas, fue muy ligero de derribar et cayó sobre la Mentira et quebrantóla de muy mala manera; et todos los que estaban aprendiendo de la su arte fueron todos muertos et muy mal feridos, et fincaron muy mal andantes.

La presencia del viento se debe a la llegada del otoño (Heusch, 2014: 122); no obstante, hay un fuerte simbolismo que se esconde detrás de este fenómeno meteorológico que los poetas asociaban a menudo con la fugacidad de las cosas y de la vida terrestre. En el imaginario medieval colectivo el viento se relacionaba con frecuencia con lo divino; una relación ya presente en la mitología griega, con la divinidad Eolo, que controlaba los vientos. A la sazón, los hombres también tenían *in mente*, con respecto a dicho vínculo entre viento y mundo divino, un acontecimiento más reciente, que era la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés; una venida, acompañada de un ruido, muchas veces identificado con el viento. El fenómeno anuncia aquí un acontecimiento positivo, pero existía también la creencia de que Dios podía utilizarlo para castigar a los herejes (Leguay, 2011: 17 y 100-116); en esta perspectiva, podemos emitir la hipótesis de que en el cuento, además de ser una simple consecuencia de la llegada del otoño, el viento es también el signo de la cólera de Dios al ver la Mentira victoriosa y la Verdad obligada a comer las raíces para sobrevivir²¹. En todos los casos, la caída del árbol permite el triunfo y la salida pública de la Verdad: «Et por el lugar do estava el tronco del árbol salló la Verdat que estava escondida, et quando fue sobre la tierra, falló que la Mentira et todos los que a ella se allegaron eran muy mal andantes et se fallaron muy mal de quanto aprendieron et usaron del arte que aprendieron de la Mentira».

Se trata de una salida que según Carlos Heusch «est tout à fait en adéquation avec l'étymologie grecque de ce mot [verdad], *alétheia*, qui signifie “dévoilement” ou, de manière plus littérale encore, “absence d’oubli”» (Heusch, 2014: 123). Como

²¹ La investigadora Dolly Lucero también recalca que la situación final con el triunfo de la Verdad sobre la Mentira hace eco al «pensamiento doctrinal que nutría al medioevo, el hombre naturalmente tendía a lograr la posesión de los bienes espirituales, al cabo de los cuales, en escala jerárquica, encontraba a Dios. En ese camino ascensional debía desprenderse de los halagos de lo puramente sensible –la sombra del árbol, la mera apariencia–, para alcanzar con el ejercicio del razonamiento y de la voluntad la *fructa* de la Verdad, que el árbol de la Mentira no alcanzaba a ofrecerle. Solo a través del espíritu podía tomar posesión del ser y de las cosas. Por otra parte, el atenerse a la verdad o conformidad del espíritu con las cosas es, en último término, reconocer la verdad del intelecto divino de la cual derivan. El universo creado por Dios está nimbado de su sabiduría, en cada creatura resplandece la plenitud de su amor. Al hombre, hecho a su imagen y semejanza, le compete ejercitar el entendimiento en la aprehensión de lo verdadero y amable y dirigir sus acciones al mantenimiento o restauración del orden del universo, solo posible en el ámbito de la justicia» (Lucero, 1983: 131-132); pero no alude a las reminiscencias platónicas y neoplatónicas de las que trata el presente artículo.



lo veremos en la tercera parte de este estudio, en todas las versiones hispánicas del cuento, la Verdad acaba por triunfar.

3. DOS RELATOS CASTELLANOS AFINES AL CUENTO DEL EJEMPLO 26

No conocemos la fuente exacta del relato número 26 del *Conde Lucanor*, pero sabemos que se trata de una variación literaria del tipo 1030 (división de la cosecha) (Lacarra, 2014: 105), y que corresponde también al tipo AT 613 de los dos compañeros. Sabemos también que en él aparecen diferentes motivos folclóricos claramente identificables: el motivo K 171. 1 (división engañosa de la cosecha); el motivo K 1635 (cooperación entre Honestidad y Engaño); y el motivo H 659. 13. 2 (¿Quién es el más fuerte? La Verdad) (Devoto, 1972: 414). Vamos a empezar por el tipo AT 613 de los dos compañeros.

En lo que concierne a este tipo nos basamos sobre el artículo de Bernard Darbord «El tipo de los dos compañeros (AT 613), con un especial estudio de los ejemplos n.ºs 26, 43 y 48 del *Conde Lucanor*, acompañado de algunas consideraciones tipológicas sobre lo que es el cuento». El investigador precisa en dicho estudio que el relato «De lo que contesçió al árbol de la Mentira» es una variación del tipo de los dos compañeros, ya que la Mentira y la Verdad se presentan como dos compañeras que comparten un árbol (Darbord, 2015: 132). Este tipo se encuentra también en el *Libro de los gatos* con el cuento número 28 titulado «Enxiemplo de los dos compañeros». Como en la narración de don Juan Manuel, actúan dos personajes que son compañeros; pero a diferencia del relato del *Conde Lucanor*, aquí son dos personajes que compiten entre sí desde las primeras líneas; el primer compañero queriendo mostrar al otro que ganará diciendo una mentira y el otro afirmando lo contrario: «Dixo el uno al otro: - “Yo apostare *que* -gane yo agora mas por deçir *mentira que* tu por deçir *verdad*”. E dixo el otro: - “Digo-te *que non* faras, ca mas ganare yo por deçir *verdad que* tu por deçir *mentira*. [...]» (Darbord, 1984: 98)²². Contrariamente a «De lo que contesçió al árbol de la Mentira», en la narración mencionada los compañeros no comparten nada: aprovechan la llegada de un grupo de simios para poner en práctica lo que dicen, y así mostrar al otro que se equivocó. El mentiroso se acerca primero a los animales; el rey de los simios le pregunta: «¿*Que te paresçe* de -nos otros?». El protagonista miente y responde que todos los simios son bonitos y que su monarca tiene un gran poder. Los monos, satisfechos de la respuesta, lo honran mucho y le ofrecen riquezas: «En manera *que* los linsogeo tanto *quanto* pudo, en -guisa *que* por las lisonjas *que* les dixo, dieron-le muy bien a -comer, e onrraron-le mucho, e dieron-le mucha plata, e mucho oro, e muchas *otras rriquezas*». Después, llega el turno del compañero verdadero’, que evidentemente responde diciendo la

²² Todas las citas del *Libro de los gatos* presentes en esta tercera parte se encuentran en las páginas 98-101 de la edición mencionada.

verdad. Los simios, esta vez enfadados, «[...] fueron-se -para el, e sacaron-le los ojos». Al igual que en el cuento que analizamos, gracias a su comportamiento el compañero mentiroso adquiere un gran poder y todos los monos lo aprecian, pero rechazan y excluyen al individuo que se atrevió a decir la verdad. A partir de este acontecimiento, los dos compañeros se llaman Buena Verdad y Mala Verdad. Como Buena Verdad tiene miedo, decide esconderse y sube a un árbol. Debajo hay un grupo de animales que llega para hacer una reunión; Buena Verdad escucha una confidencia; la raposa explica a los demás cómo hacer para curar la ceguera del monarca y el mutismo de su hija:

El domingo *quando van* ofreçer las buenas mugeres, e dexan el pan so-bre las fue-sas, e vo yo, e rrebato una torta. Si el *primero* bocado *que* yo tomo me lo sacasen *de* -la boca antes *que* yo lo - tragase, e *gelo* diesen a -comer, luego fablaria. E *otra* neçedad mayor vos dire, *que* *aquel* rrey *que* esta çiego, e tiene una lanchar de piedra en -cabo de su -casa. Si *aquella* fuese alçada, saldria una fuente de alli, e *quantos* ciegos se untasen los ojos con *aquel* agua luego guaresçerian.

Al día siguiente, Buena Verdad toma la decisión de servirse del secreto, y aprovecha la llegada de un grupo de mercaderes para bajar de su árbol y pedirles que vayan con ellos a la ciudad. Una vez llegada ante la casa real, anuncia al portero que conoce un remedio para curar al soberano y a su hija. El rey, una vez al corriente de la llegada de Buena Verdad, decide escucharla y la deja actuar: primero, Buena Verdad hace aparecer la fuente: se cura de su ceguera y el monarca también; después explica a los hombres del rey cómo tienen que hacer para que su hija sane. Aplican el consejo y este funciona; como consecuencia de ello «los *de* -la corte le *façian* mucha onrra, e *yvan* con -el fasta la posada, e le *davan* muchos dones por *aquel* *bien* *que* -les avia fecho». Buena Verdad recibe ahora los honores que Mala Verdad había tenido con los simios. Cuando Mala Verdad ve que Buena Verdad logró curar a dos miembros importantes de la familia real le pregunta cómo hizo; Buena Verdad solo dice la verdad y le cuenta todo lo que ocurrió. Mala Verdad desea hacer lo mismo, es decir, subir al árbol y escuchar a los animales que suelen reunirse debajo, pero la raposa está enfadada porque alguien se sirvió de su secreto, y ella quería utilizarlo para curar al rey y a la hija. Todos los animales afirmaron que no dijeron nada, la raposa tiene entonces la idea de alzar los ojos para ver si alguien se esconde en el árbol, y cuando se da cuenta de la presencia de Mala Verdad, cree que fue ella la que reveló la confidencia; en consecuencia, el oso la atrapa y los animales «despe-*daçaron*-le [...] e *comieron* todo». Del mismo modo que en el *exemplum* número 26 del *Conde Lucanor*, Mala Verdad –muy poderosa gracias a sus mentiras– se ve castigada y es Buena Verdad, la verdad, la que triunfa.

Ya lo mencionamos; los motivos folclóricos del relato son los siguientes: K 171.1, K 1635, y H 659. 13. 2²³. El cuento número 43 del libro contiene los mismos

²³ El *Motif-Index of Mediaeval Spanish Exempla* de Keller menciona para los motivos K 171.1; K 1635 y H 659. 13. 2 los relatos n. 26 y 43 del *Conde Lucanor* y el «Ejemplo de la Verdad»



motivos; pero, a diferencia de la narración número 26, en el *exemplum* número 43, «De lo que contesçió al Bien et al Mal, et al cuerdo con el loco», las dos figuras alegóricas ya no son la Mentira y la Verdad, sino el Mal y el Bien. Después del cuento citado Patronio cuenta una segunda historia que es —como el título indica— la del cuerdo y del loco, una segunda aventura que no nos interesa aquí. Como en «De lo que contesçió al árbol de la Mentira», en el relato del Bien y del Mal, estos deciden compartir algo. Las dos figuras no concluyen un pacto, sino cinco pactos que María Jesús Lacarra describe perfectamente:

Los tratos se van encadenando de dos en dos por un principio combinado de paralelismos y contrastes, que permiten reducirlos a un esquema tripartito:

- 1. Acuerdo para criar ganado juntos (K 171. 5. Reparto engañoso de animales):
 - a. ovejas. Los corderitos para el Bien y la leche y la lana para el Mal.
 - b. cerdos. La leche y la lana para el Bien y las crías para el Mal.
- 2. Acuerdo para cultivar juntos (K 171. 1. Reparto engañoso de la cosecha):
 - a. nabos. Las hojas para el Bien y las raíces para el Mal.
 - b. coles. Las raíces para el Bien y las hojas para el Mal.
- 3. Acuerdo para repartirse una sirvienta (K 171.7 Reparto engañoso de la mujer): Desde la cintura hasta la cabeza para el Bien y la parte inferior para el Mal (Lacarra, 2014: 103-104).

El esquema pone de relieve la naturaleza engañadora del Mal, que obtiene siempre la parte más ventajosa de las cosas que comparte. Al igual que la Verdad de nuestro cuento, el Bien no se opone nunca a los deseos de su compañero, y acepta de buen grado lo que este le atribuye. Citamos a continuación el pasaje que relata el reparto del rebaño de ovejas:

Et luego que las oveias fueron partidas, dixo el Mal al Bien que escogiesse en el esquimo daquellas oveias. El Bien, commo es bueno et mesurado, non quiso escoger, et el Bien dixo al Mal que escogiesse él. Et el Mal, porque es malo et derranchado, plógol ende, et dixo que tomasse el Bien los corderuelos assí commo nascían, et él, que tomaría la leche et la lana de las ovejas. Et el Bien dio a entender que se pagava desta partición (Juan Manuel, 1986: 224)²⁴.

Es después del reparto de la sirvienta cuando la situación cambia para el Bien: como el Mal había obtenido la parte inferior del cuerpo de la mujer, tiene un hijo con ella; sin embargo, el recién nacido no puede beber leche porque la parte superior del cuerpo de la señora pertenece al Bien, que evidentemente no quiere

presente en los *Castigos de Sancho IV* (Keller, 1949: 30, 36, 14). El *Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives* de Goldberg menciona para los motivos K 171.1 y K 1635 los relatos n. 26 y 43 del *Conde Lucanor*, pero no menciona el motivo H 659. 13. 2 (Goldberg, 1998: 93, 105). El *Motif-Index of Folk Literature* de Thompson menciona todos los motivos salvo el H 659. 13. 2., pero no menciona las versiones hispánicas de estos motivos.

²⁴ Todas las citas del relato número 43 de *El Conde Lucanor* presentes en la tercera parte de este estudio se encuentran en las páginas 223-228 de la edición de José Manuel Blecua.



dejar libre el acceso al alimento codiciado porque el Mal fue siempre egoísta cuando compartían los diversos elementos evocados precedentemente; es lo que le contesta al Mal cuando este le pide que permita a su hijo nutrirse:

Amigo, non cuydes que yo tampoco sabía que non entendía quáles partes escogiestes vós sienpre et quáles diestes a mí; pero nunca vos demandé ya nada de las vuestras partes, et passé muy lazdramente con las partes que me vós dávades, vós nunca vos doliestes nin oviestes mensura contra mí, pues si agora Dios vos traxo a lugar que avedes mester algo de lo mío, non vos marabilledes si vos lo non quiero dar, et acordatvos de lo que me feziestes, et soffrid esto por lo al.

Ante esta situación complicada y el riesgo de muerte que corre su hijo si no bebe leche, el Mal decide someterse al Bien y reconocer su derrota: «Quando el Mal entendió que el Bien dizía verdat et que su fijo sería muerto por esta manera, fue muy mal cuitado et començó a rogar et pedir merçet al Bien que, por amor de Dios, oviesses piedat daquella criatura, et que non parasse mientes a las sus maldades, et que dallí adelante sienpre faría quanto mandasse».

Se trata de un aspecto que no está presente en el cuento número 26 del *Conde Lucanor*, en el que la Mentira acaba por morir sin haber reconocido su error; sin embargo, vemos bien que en estos dos relatos del *Conde Lucanor* los personajes alegóricos malignos y mentirosos no salen victoriosos²⁵. Al respecto, opinamos que las semejanzas observadas entre las narraciones estudiadas se deben a un mismo influjo neoplatónico y agustiniano; en efecto, no hay que olvidar que en sus escritos, Platón vinculaba de manera estrecha la idea de Bien con el mundo inteligible y la verdad (Rojas-Jiménez, 2014: 53-62; Gallego Arias, 1993: 17-21; Ramón Cámara, 2019: 72-81)²⁶; y que san Agustín desarrolló la misma idea, haciendo hincapié en la presencia de Dios:

Dans saint Augustin, le mot immuable accompagne si fréquemment celui de vérité qu'il en est comme l'épithète de nature. Souvent, et particulièrement dans les premiers *Dialogues*, Augustin joint les deux termes sans en expliquer la liaison: il la constate, il l'affirme avec force. Mais souvent aussi, il indique par quelle nécessité la notion de Dieu et celle d'immutabilité sont inséparables. Dieu est immuable, dit saint Augustin, parce qu'il est au sommet de l'Être: [...] «Dieu est le bien

²⁵ Salvatore Luongo analiza bien cuáles son las semejanzas compartidas por las dos narraciones a nivel de la trama y del desenlace final: «La strategia vincente del Bene [...] risulta pertanto essere la *patientia*, virtù più volte connessa, nel *Conde Lucanor*, alla *fortitudo* [...]; alla longanimità, intesa appunto come capacità di sopportazione in attesa di un punto di forza (Bene) o come passiva condiscendenza riscattata dal tempo (Verità), si contrappone l'errore di previsione in cui incorrono i due antagonisti negativi [...]» (Luongo, 2008: 91-92).

²⁶ «... Platón [...] [encuentra] en el reino de lo inteligible el fundamento de un proceder que de otro modo no conduciría a resultados menos aparentes y artificiosos que los de los sofistas: el Bien; que viene a ocupar el lugar que en el *Banquete* tenía la Belleza, que empujaba amorosamente hacia el conocimiento de lo bello. El Bien es la causa que atrae hacia la verdad y el buen conocimiento» (Rojas-Jiménez, 2014: 53).



suprême, au-dessus de tout bien: et à cause de cela, il est le bien immuable». Or, l'Être suprême, le Bien suprême, c'est l'Être et le Bien véritables, l'Être et le Bien qui ne sont pas des participations de l'idée d'Être ou de l'idée du Bien, mais qui sont identiquement l'idée de l'Être, l'idée du Bien, et par là même, la Vérité, adéquation de l'idée et de l'être (Boyer, 1920: 96-97).

Así, en el cuento número 43, el triunfo final del Bien conlleva, de forma implícita, el del mundo inteligible y de la verdad. Seguramente, don Juan Manuel conoció la metafísica platónica a través de su presencia –cristianizada– en los textos del famoso obispo de Hipona, cuya impronta se encuentra desde el prólogo del *Conde Lucanor*, en los términos «*voluntad et entención* pourraient [...] faire allusion à deux des trois facultés de l'âme selon saint Augustin (*voluntas et intelligentia*), la troisième (*memoria*), cependant, n'étant pas mentionnée»; y hay con toda probabilidad una influencia de la *Ciudad de Dios* en cuanto a la presencia, en el mismo prólogo, del motivo de la multiplicidad de las caras humanas que son a la vez muy semejantes y diferentes (Biaggini, 2014: 53-54). Asimismo, es interesante subrayar que volvemos a encontrar una huella del pensamiento agustiniano en el *Libro de los estados* porque, al igual que san Agustín, don Juan Manuel insiste en la importancia del conocimiento sensorial para aprender cosas, por ejemplo, gracias a la vista o al oído (Asiss González, 2019: 75-76). Los dos hombres también comparten la idea según la cual hay que desconfiar del conocimiento sensorial de la divinidad, como plantea Federico Asiss González:

... en el caso específico del conocimiento sensorial de la divinidad, siguiendo la tradición agustina y tomista, don Juan no olvida las limitaciones propias de este acto. En efecto, reconoce que su condición de laico lo aleja de comprender los grandes misterios de la Creación y, por ello, se limita, en este campo, a seguir los dictados de la Iglesia. Conocer a Dios por sus voces corporales dirigidas al cuerpo del hombre [...] era, siguiendo la lógica platónico-agustina y continuada por el tomismo, la forma más baja en que la Verdad inmutable podía hablarle. Era la más cercana a los animales, y, como ha señalado Fabián Campagne, la más susceptible de sufrir los engaños de Satán (Asiss González, 2019: 78-79).

4. CONCLUSIONES

Como evidenciamos en las páginas anteriores, el vigésimo sexto cuento del *Conde Lucanor* de don Juan Manuel, «De lo que contesçió al árbol de la Mentira» es interesante por más de un motivo, ya que a lo largo de la narración la mentira y la verdad son nociones personificadas que aparecen bajo la forma de dos figuras alegóricas que deciden compartir un árbol.

La Mentira, para convencer a la Verdad de elegir las raíces del vegetal, le miente utilizando la retórica; por lo tanto se trata de una disciplina que tiene un papel relevante en el relato porque gracias a su uso la astuta protagonista logra engañar con facilidad a su compañera. Esta asociación estrecha entre la utilización del arte del bien decir y la producción de un discurso mentiroso ya existía en la Anti-



güedad; así la preocupación mostrada por don Juan Manuel al insertar «De lo que contesçió al árbol de la Mentira» en su colección no era nueva. El poder adquirido por el personaje precedentemente aludido gracias al dominio de la retórica es muy importante: se mide en función del número de sus seguidores, cada vez más numerosos, que se reúnen bajo la sombra del vegetal para escuchar las lecciones; en efecto, la Mentira enseña a sus adeptos tres tipos de mentiras que son respectivamente la mentira sencilla, la mentira doble y la mentira triple, unas categorías que hacen eco a la clasificación de las falsedades propuesta por Alain de Lille en su famosa *Summa de arte praedicatoria* (precisamente, nos referimos al *mendacium vaninatis, falsitatis, intensionis*).

Durante todo este tiempo, la Verdad, debajo de la tierra, sigue viva, y empieza a comer las raíces del árbol; así, en la narración la mentira y la verdad no son nociones totalmente antitéticas, ya que no hay que olvidar que son las raíces las que dan vida al vegetal. Se trata de una situación que no es sorprendente: existe una verdadera «paradoxologie inhérente au mensonge», retomando las palabras de Luc Thomas Somme; en otros términos, sin el conocimiento previo de la verdad, no se puede mentir.

En el cuento, la victoria de la Mentira es, sin embargo, efímera porque al final el árbol cae, y el lector asiste al triunfo de la Verdad, que aparece a la vez como un fenómeno natural y a la vez como un acontecimiento querido por Dios, quien se sirve del viento para restablecer el buen orden de las cosas. El desenlace también entra en resonancia con el pensamiento platónico (y forzosamente neoplatónico, y luego, agustino) acerca del mundo sensible y del mundo inteligible, ya que el reino de las apariencias engañosas no dura.

Por fin, la comparación de la narración con las demás versiones hispánicas (presentes en el *Libro de los gatos* y, de nuevo, en el *Conde Lucanor*) permitió poner en evidencia la gran semejanza que comparten a nivel de la trama general: el personaje mentiroso, al principio, siempre obtiene lo que anhela en detrimento del personaje honesto; pero luego, se produce una inversión completa de la situación.

Al respecto, recordemos que en el cuento número 26 la Mentira y sus seguidores fenecen al final; así, la intención de don Juan Manuel es muy clara: insertó la narración estudiada en su obra para mostrar a los lectores cuáles son los mecanismos y las consecuencias nefastas de la mentira, como queda bien reflejado en los dos versos finales:

Seguid verdad por la mentira foyr,
ca su mal creçe quien usa de mentir.

RECIBIDO: 20-05-2023; ACEPTADO: 22-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALANUS DE INSULI (1853): *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina: Sive, Bibliotheca Universalis, Integra, Uniformis, Commoda, Oeconomica, Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum Qui Ab Aevo Apostolico Ad Usuque Innocentii III Tempora Floruerunt*, ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, París: vol. 210.
- ALBERTE GONZÁLEZ, A. (2005): «Los caminos de la retórica en la latinidad tardía y medieval», *Studia philologica valentina*, 8: 1-70. [En línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2193177>.
- ALVAR, C., MAINER, J.C. y NAVARRO, R. (2012): *Breve historia de la literatura española*, Alianza, Madrid.
- ARIZA VIGUERA, M. (1983): «La segunda parte del *Conde Lucanor* y el concepto de oscuridad en la Edad Media», *Anuario de estudios filológicos*, 6: 7-20. [En línea] <https://dehesa.unex.es/handle/10662/4477>.
- ASISS GONZÁLEZ, F. (2019): «Conocer de oídas. El acceso sensorial a la sabiduría en los escritos de don Juan Manuel (s. XIV)», *Cuadernos Medievales*, 27: 73-86. [En línea] <https://fh.mdpu.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/2972>.
- ASISS GONZÁLEZ, F. (2021): «La señorialidad de la palabra y el silencio: un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (s. XIV)», Rodríguez, G. (ed.), *La Edad Media a través de los sentidos*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata: 227-272.
- AUBRY-VITET, E. (1869): *Les sermonnaires du Moyen Âge*, Imprimerie de J. Claye, París.
- AYERBE-CHAUX, R. (1982): «Don Juan Manuel y la corona de Aragón, la realidad política y el ideal de los tratados», Universidad de Murcia; Academia Alfonso X el Sabio, *Don Juan Manuel VII Centenario*, Universidad de Murcia, Murcia: 17-26.
- BIAGGINI, O., JARDIN, J.P. y THIEULIN-PARDO, H. (2015): «El conde Lucanor de don Juan Manuel. Construcción retórica y pensamiento político», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 21. [En línea] <https://journals.openedition.org/e-spania/24385>.
- BIAGGINI, O. (2011): «La falsa transparencia: ejemplaridad y verdad en *El conde Lucanor* de don Juan Manuel», *Voz y letra: revista de literatura*, 22 (2): 41-64.
- BIAGGINI, O. (2014): *Le gouvernement des signes. El conde Lucanor de Don Juan Manuel*, Cned - Presses Universitaires de France, París.
- BIGLIERI, A.A. (1989): *Hacia una poética del relato didáctico: ocho estudios sobre El conde Lucanor*, Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill.
- BOYER, C. (1920): *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Beauchesne et ses Fils, París.
- BRAVO, F. (2014): «El conde Lucanor o el vértigo de la analogía», *Voz y letra. Revista de literatura*, 25 (1-2): 153-162. [En línea] <https://hal.science/hal-02280614>.
- CALDERA, E. (1966-1967): «Retorica, narrativa e didattica nel *Conde Lucanor*», *Miscellanea di Studi Ispanici*, 14: 5-120.
- CASAGRANDE, C. y VECCHIO, S. (1987): *I peccati della lingua: disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
- CASALDUERO GIMENO, J. (1975): «El conde Lucanor: composición y significado», *Nueva revista de filología hispánica*, 24 (1): 101-112. [En línea] <https://doi.org/10.24201/nrfh.v24i1.458>.



- CATALÁN, M. (2015): *Ética de la verdad y de la mentira*. Seudologia VI, Verbum, Madrid.
- CELENTANO, M.S. (2012): «Retorica e menzogna / Rhetoric and lying», *Rétor*, 2 (2): 189-202.
- CERVERA BARRANCO, P. (2022): *Aproximación al concepto de verdad en santo Tomás de Aquino*, Ediciones Cor Iesu, Toledo.
- DALCHÉ, J.G. (1982): «Alphonse XI a-t-il voulu la mort de don Juan Manuel?», Universidad de Murcia; Academia Alfonso X el Sabio, *Don Juan Manuel VII Centenario*, Universidad de Murcia, Murcia: 135-147.
- DARBORD, B. (2015): «El tipo de los dos compañeros (AT 613), con un especial estudio de los ejemplos n.ºs 26, 43 y 48 del *Conde Lucanor*, acompañado de algunas consideraciones tipológicas sobre lo que es el cuento», *Revista de poética medieval*, 29: 125-144. [En línea] <https://doi.org/10.37536/RPM.2015.29.0.53280>.
- DARBORD, B., ed. (1984): *Libro de los gatos*, Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale, París: vol. 3.
- DEGIOVANNI, F. (1999): «Retórica de la predicación e ideología dominica en la quinta parte de *El Conde Lucanor*», *Bulletin hispanique*, 101 (1): 5-18. [En línea] <https://doi.org/10.3406/hispa.1999.4990>.
- DE LOOZE, L. (1995): «Subversion of Meaning in Part 1 of *El Conde Lucanor*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 19 (2): 341-355. [En línea] <https://www.jstor.org/stable/27763201>.
- DERRIDA, J. (2005): *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, L'Herne, París.
- DE STEPHANO, L. (2017): «Don Juan Manuel y el pensamiento medieval», *Boletín de Lingüística*, 29 (47-48): 15-27. [En línea] http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_bl/article/view/15897/0.
- DEVOTO, D. (1972): *Introducción al estudio de don Juan Manuel, y en particular de El Conde Lucanor: una bibliografía*, Castalia, Madrid.
- DIEZ DE REVENGA, F.J. y RUIZ ABELLÁN, M.C. (1981): «Denominación y títulos de don Juan Manuel», *Miscelánea Medieval Murciana*, 8: 9-29.
- DUNN, P. (1991): «Don Juan Manuel: The World as Text», *Modern Language Notes*, 106 (2): 223-240. [En línea] <https://www.jstor.org/stable/2904857>.
- FAULHABER, C. (1972): *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile*, University of California Press, Berkeley.
- FLORY, D.A. (1995): *El Conde Lucanor: don Juan Manuel en su contexto histórico*, Pliegos de ensayo, Madrid.
- FUNES, L. (2015): «Entre política y literatura: estrategias discursivas en don Juan Manuel», *Medievalia*, 18 (1): 9-25. [En línea] <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.305>.
- GALLEGO ARIAS, L. (1993): «La teoría de los dos mundos en Platón», *Novum*, 5 (11): 15-22. [En línea] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/novum/article/view/87183>.
- GARCÍA DE LUCAS, C. y ODDO, A. (ed.) (2014): *Lectures de El Conde Lucanor de don Juan Manuel*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- GARCÍA-SERRANO, F. (1993): «Don Juan Manuel and his connection with the Order of Preachers», *Anuario de Estudios Medievales*, 23: 151-162. [En línea] <https://doi.org/10.3989/aem.1993.v23.1046>.
- GIMÉNEZ SOLER, A. (1932): *Don Juan Manuel: biografía y estudio crítico*, Tip. La Académica, Zaragoza.



- GOLDBERG, H. (1998): *Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Arizona: vol. 162.
- GÓMEZ REDONDO, F. (1998): «Don Juan Manuel: la cortesía nobiliaria», *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Cátedra, Madrid: 1093-1204.
- GRYSON, R. y WEBER, R. (2007): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- HARO CORTÉS, M. (ed.) (2014): *El conde Lucanor: estudios y edición*, Monografías Aula Medieval, Valencia: n.º 4. [En línea] <https://parnaseo.uv.es/aulamedieval/aulamedieval.php?valor=monografias#monografias>.
- HERNÁNDEZ GUERRERO, J.A. y GARCÍA, M.C. (1994): *Historia breve de la retórica*, Síntesis, Madrid.
- HEUSCH, C. (2014): «Fable, fabulation et mensonge dans *El conde Lucanor* de don Juan Manuel», García de Lucas, C. y Oddo, A. (ed.), *Lectures de El Conde Lucanor de don Juan Manuel*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes: 109-124.
- KELLER, J.E. (1949): *Motif-Index of Mediaeval Spanish exempla*, University of Tennessee, Knoxville.
- LACARRA, M.J. (2014): «Algunos cuentos de *El Conde Lucanor* y sus paralelos folclóricos», Haro Cortés, M. (ed.), *El conde Lucanor: estudios y edición*, Monografías Aula Medieval, Valencia: n.º 4, 89-106. [En línea] <https://parnaseo.uv.es/aulamedieval/aulamedieval.php?valor=monografias#monografias>.
- LACARRA, M.J. (2006): *Don Juan Manuel*, Editorial Síntesis, Madrid.
- LACARRA, M.J. (2014): «Don Juan Manuel (1282-1348): orgullo nobiliario y escritura», Lacarra, M.J. (ed.), *Don Juan Manuel y su producción literaria*, Monografías Aula Medieval, Valencia: n.º 2, 5-15. [En línea] <https://parnaseo.uv.es/aulamedieval/aulamedieval.php?valor=monografias#monografias>.
- LACARRA, M.J. y CACHO BLECUA, J.M. (2012): *Historia de la literatura española. Entre oralidad y escritura: la Edad Media*, Crítica, Madrid: vol. 1.
- Le GOFF, J. (1964): *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, París.
- LEGUAY, J.P. (2011): *L'air et le vent au Moyen-âge*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1950): «Tres notas sobre don Juan Manuel», *Romance Philology*, 4 (2-3): 155-194. [En línea] <https://www.jstor.org/stable/44939687>.
- LUCERO, D. (1983): «El tratamiento de la verdad en el ejemplo xxvi de *El Conde Lucanor*», *Revista de Literaturas Modernas*, 16: 123-134. [En línea] <https://bdigital.uncu.edu.ar/15961>.
- LULL, R. (1993): *Llibre de meravelles*, ed. Marina Gustà, Edicions 62, Barcelona.
- LUONGO, S. (2008): «*Axis libri*: l'albero della Menzogna e il bene e il Male nel *Conde Lucanor*», Moreno, P. y Palumbo, G. (ed.), *Autour du XV^{ème} siècle: journées d'étude en l'honneur d'Alberto Varvaro. Communications présentées au Symposium de clôture de la Chaire Franquai au titre étranger (Liège, 10-11 mai 2004)*, Droz, Ginebra: 79-92. [En línea] <https://books.openedition.org/pulg/6672?lang=fr>.
- LUONGO, S. (2006): «*En manera de un grand señor que fablava con un su consegero*: il *Conde Lucanor di Juan Manuel*, Liguori Editore, Nápoles.
- JANIN, E. (2018): «Mentiras y engaños en la corte del rey: un acercamiento a la figura del rey necio y los consejeros engañadores en la corte de Alfonso XI a través del *Libro del conde Lucanor*», *Letras*, 2 (78): 91-104. [En línea] <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/LET/article/view/2217>.



- JUAN Manuel (1986): *El Conde Lucanor o libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*, ed. José Manuel Bleca, Castalia, Madrid.
- MARMO, C. (2016): «La définition du mensonge au Moyen Âge et dans le débat contemporain», Genet, J.P. (ed.), *La vérité. Vérité et crédibilité: construire la vérité dans le système de communication de l'Occident (XIII^e-XVII^e siècle)*, Publications de la Sorbonne-École française de Rome, Paris-Rome.
- MENDOZA, J.M.F. (2014): «Retórica en Tomás de Aquino. Arte liberal y ciencia especulativa», *Enfoques*, 26 (2): 71-85. [En línea] <https://biblat.unam.mx/es/revista/enfoques-la-plata/articulo/retorica-en-tomas-de-aquino-arte-liberal-y-ciencia-especulativa>.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (2011): «Mentira frente a verdad en las disputas medievales entre católicos y heréticos», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 16: 173-202. [En línea] https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2011.v16.8.
- MIGNE, J.P. (ed.) (1845): *Patrologiæ cursus completus: seu, Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series græca*, Petit-Montrouge, París: vol. 40.
- MURPHY, J.J. (1974): *Rhetoric in the Middle Ages: a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*, University of California Press, Berkeley.
- PAVÓN CASAR, F. (2009): «Semblanza del infante don Juan Manuel a través de las fuentes escritas», *Documenta et Instrumenta*, 9: 41-59. [En línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4459163>.
- PLATÓN (1988): *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid: vol. 93.
- POZA, M. (2006): «Cámaras y perdices: don Juan Manuel y el arte de la memoria», *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, 4 (2): 31-41. [En línea] <https://divergencias.arizona.edu/wp-content/uploads/sites/37/2022/10/Camarasyperdices.pdf>.
- RAMÓN CÁMARA, B. (2019): «Signification et portée de l'Idée du Bien chez Platon», *Journal of Ancient Philosophy*, 1: 72-88. [En línea] <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v1i-Supplementp72-88>.
- ROJAS-JIMÉNEZ, A. (2014): «El bien y la intelección según Platón», *Thémata. Revista de Filosofía*, 50: 37-67. [En línea] <http://dx.doi.org/10.12795/themata.2014.i50.02>.
- ROMERA CASTILLO, J. (1980): *Estudios sobre El Conde Lucanor*, UNED, Madrid.
- ROSIER, I. (1995): «Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge», *Hermès, La Revue*, 15: 91-103. [En línea] <https://doi.org/10.4267/2042/15158>.
- RUBIO GARCÍA, L. (2001): *Mayoría de edad de don Juan Manuel: consolidación aragonesa en Murcia (1297-1302)*, Real Academia Alfonso X, Murcia.
- RUBIO GARCÍA, L. (2000): *La minoridad de don Juan Manuel y la ocupación aragonesa de Murcia (1282-1296)*, Real Academia Alfonso X, Murcia.
- RUIZ, M.C. (1989): *Literatura y política: el Libro de los estados y el Libro de las armas de don Juan Manuel*, Scripta Humanistica, Potomac.
- SAN AGUSTÍN (1954): *Obras de San Agustín: XII tratados morales*, trad. F. García, L. Cilleruelo y R. Flórez, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: vol. 12.



- SÁNCHEZ DONCEL, G. (1982): «Un gran señor medieval: don Juan Manuel», *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, 1: 87-116. [En línea] <https://doi.org/10.14198/medieval.1982.1.05>.
- SANCTI Aurelii Augustini (1841): *Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices gallicos, vaticanos, belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Tomus octavus*, ed. J.-P. Migne, Montrouge, París: vol. 8.
- SERÉS, G. (1994): «Procedimientos retóricos de las partes IIa-IVa de *El Conde Lucanor*», *Revista de Literatura Medieval*, 6: 147-170. [En línea] <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/5228>.
- SOMME, L.T. (2005): «La vérité du mensonge», *Revue d'éthique et de théologie morale*, 236: 33-54. [En línea] <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-HS-page-33.html>.
- VALDEÓN BARUQUE, J. (1977): «Las tensiones sociales en Castilla en tiempos de don Juan Manuel», MacPherson, I.R. (ed.), *Juan Manuel Studies*, Tamesis, Londres: 181-192.
- VILLALOBOS, J. (1982): *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Anales de la Universidad hispalense. Serie filosofía y letras, Sevilla.
- XIRAU, R. (2011): *Introducción a la historia de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- ZUWIYYA, Z.D. (2012): «Deceptive Truth and Its Relationship to Irony in Six *Exemplos* from Don Juan Manuel's *El conde Lucanor*», *eHumanista*, 22: 516-536. [En línea] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5651527>.



ECONOMÍA Y (COMO) FICCIÓN EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XVI: USURA, DEPRECIACIÓN, INFLACIÓN Y CIRCULACIÓN DEL CAPITAL

Jesús López-Peláez Casellas*
Universidad de Jaén

RESUMEN

Este trabajo parte de las analogías/homologías entre el dominio de lo lingüístico y el de lo económico, considerados como ontológicamente muy similares: sistemas de representación simbólica que comparten mecanismos de producción y recuperación de significado. Estas similitudes comienzan a ser evidentes en el siglo XVI a partir de que los primeros tratadistas protoeconómicos ingleses examinan conceptos tales como la usura y el préstamo con interés; el envilecimiento de la moneda y su depreciación; los procesos inflacionarios; y las distintas aproximaciones a la pertinencia de la circulación del capital o, por el contrario, su acumulación. Como se mostrará, estos fenómenos fueron estudiados por los primeros escritores económicos del 1500 inglés, a la vez que se pueden encontrar articulando propuestas literarias y estéticas de diversa índole, especialmente en el teatro y la poesía del periodo.

PALABRAS CLAVE: literatura, pensamiento económico, significado, crédito, usura, envilecimiento, dinero, ficción.

ECONOMY AND (AS) FICTION IN SIXTEENTH CENTURY ENGLAND:
USURY, DEBASEMENT, INFLATION AND CIRCULATION OF CAPITAL

ABSTRACT

The present work stems from the analogies/homologies existing between the linguistic and the economic realms, which are ontologically considered as similar: systems of symbolic representation sharing similar dynamics of meaning production and retrieval. These similarities become apparent already in the 16th century, when the first early modern (proto) economic writers examine such notions as usury and money lending; debasement; inflationary processes; and the various approaches to money circulation and accumulation. It will be argued that these processes were not only examined by 16th century proto-economic authors, but they also articulated various aesthetic and literary productions, mostly in drama and poetry of the 1500s.

KEYWORDS: literature, economic thought, meaning, credit, usury, debasement, money, fiction.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.18>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 385-402; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

La escritura creativa en lengua inglesa en el periodo que comprende los siglos xv y xvi, e incluso hasta la llegada del xvii (en otras palabras, el *early modern period*), ha sido estudiada desde una serie de aproximaciones críticas que en las últimas décadas han enfatizado aspectos hasta ahora ignorados por estudiosos y lectores. De hecho, y hasta la década de 1960, los estudios literarios estaban dominados por disciplinas como la estilística y el formalismo del *new criticism*, que privilegiaban el análisis de los aspectos puramente formales y se jactaban de no necesitar conocimiento adicional alguno más allá del texto sobre la página. El conocido como antiguo historicismo combatía de alguna manera esta postura al introducir alguna preocupación por la presencia de la historia en los textos, pero esta era más un telón de fondo que un actor de pleno derecho, el muy conocido con-texto que la obra supuestamente reflejaba de forma acrítica y pasiva. Poco a poco, corrientes más novedosas como la semiótica o la crítica de arquetipos (con una fuerte base psicoanalítica) se fueron abriendo camino, pero de forma lenta y algo tímida, y no sin encontrar grandes obstáculos.

La gran explosión en los estudios literarios se produce en gran medida como consecuencia de la llegada del movimiento genéricamente llamado postestructuralismo. Este, si bien originalmente suponía una forma de pensamiento propio de la filosofía, muy pronto —y en gran parte gracias a la irrupción de la desconstrucción derridiana— comenzó a aplicarse a los estudios literarios, plasmándose en la muy fructífera aparición de cuestiones que, si bien parece que siempre estuvieron en los textos, habían sido dejadas de lado históricamente. Así, desde la década de 1980 y a través de corrientes tales como el *cultural materialism* (CM) británico y el *new historicism* (NH) norteamericano, se comienzan a explorar los aspectos más claramente materiales e ideológicos o políticos de los textos, y cómo estos negocian actitudes de subversión y/o contención política (Drakakis, 1991; Dollimore, 1984; Greenblatt, 1983). Si bien ambos movimientos ponían lo ideológico (social, religioso, político, sexual) y material en el centro de su atención de forma similar, las mayores diferencias entre ambos estribaban en que mientras que el NH privilegiaba una lectura que enfatizaba la contención (o represión) final de la disidencia y la radicalidad, el CM potenciaba por contra lecturas (siquiera momentáneamente) subversivas, que —afirmaba— los textos incorporaban.

También de esta época datan las aproximaciones feministas más relevantes a la escritura del *early modern period*, tanto de los feminismos de tercera ola (que surgen en torno a la década de 1990) como de la cuarta (post *Me Too*, a partir de 2007). Estas prácticas críticas incorporan una revolucionaria forma de (re)leer la presencia radical y subversiva de la mujer en los textos, y un nuevo interés por encontrar y canonizar textos escritos por mujeres y hasta ahora apartados del interés académico (Belsey, 1985; Jardine, 1983; Loomba y Sanchez, 2016). También sacu-

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3361-7253>. E-mail: jlopez@ujaen.es.

dió la crítica literaria, y de forma muy notable, la irrupción de los estudios sobre la alteridad; estos producen relecturas de textos de este periodo atendiendo a cómo gestionan las diferencias que constituyen al Otro: diferencia étnica (o de color de piel), cultural, política o religiosa, dado que estas categorías raramente se encuentran desvinculadas unas de otras en los siglos xv, xvi y xvii. Precisamente, es esta última forma de alteridad, la religiosa, la que a través del conocido como *religious turn* ha comenzado a prestar atención a los conflictos religiosos de la época (básicamente los relativos a la Reforma y Contrarreforma, pero no exclusivamente) como elementos sustantivos a la hora de analizar un texto literario (Jackson y Marotti, 2004; 2011; Greenblatt, 2001).

Pero, de modo tal vez sorprendente, el postestructuralismo no pareció, al menos en sus orígenes, prestar atención a la presencia de cuestiones de índole específicamente económica en los textos producidos en el periodo comprendido entre 1485 y 1660. Sin embargo, la economía siempre estuvo allí, articulando una gran diversidad de textos creativos (teatrales, en prosa e incluso poéticos), no creativos (panfletos, *state papers*, leyes y edictos, tratados) y de naturaleza híbrida (narrativa de viajes, diarios). Esta presencia innegable de lo económico y financiero (en el caso de Inglaterra, y extensible al de la España del Siglo de Oro) puede inicialmente ser explicada como síntoma de las rápidas transformaciones que experimentó el reino de Inglaterra (así como los reinos de España) durante estas décadas. Para gran parte de la crítica, el surgimiento de un sistema económico (que podríamos llamar proto o precapitalista) caracterizado por el intercambio comercial, la aparición de nuevos instrumentos financieros y un enfoque del oro y el dinero como medidas de valor y precio se vio respondido con la preocupación mostrada por textos, literarios o no, que incorporaron estas reflexiones en sus estructuras retóricas. Esto no quiere decir que, como se postulaba hace décadas en una dinámica algo anticuada, los textos escritos reflejen o reproduzcan mecánicamente preocupaciones económicas. Sin duda que nuevas y perturbadoras nociones económicas –como veremos– encontraron espacio en la producción escrita de dramaturgos, ensayistas, prosistas e incluso poetas. La conmoción producida por fenómenos tales como la *Price Revolution*, las *Enclosures* o el *Great Debasement*, que dieron lugar a procesos económicos como los que aparecen en el título de este trabajo (usura, inflación, depreciación), sin duda formaron parte de los contenidos de la producción textual de la época, por parte de autores más o menos canónicos. Pero lo que realmente se produce –y esto indudablemente a causa de la naturaleza simbólica del dinero, el oro y en general los procesos económicos– es una simbiosis que, como indicaba el semiótico ruso-estonio Jüri Lotman, se caracteriza por incluir momentos de atracción y rechazo. No obstante, la naturaleza de esta simbiosis está lejos de ser evidente, y así como la dimensión material del oro y en general el dinero parece clara, como dice uno de los padres del materialismo cultural, John Drakakis, «money is more than a matter of ‘economics’ in the restricted disciplinary sense» (2018: 25)

Es la llamada Nueva Crítica Económica (*New Economic Criticism*, en adelante NEC) la práctica crítica que intenta examinar cómo diversos aspectos propios de la economía y las finanzas constituyen algo más que meros motivos literarios. Esta aproximación, que en principio puede considerarse al menos relativamente nove-



dosa, tiene ya una historia de décadas. De hecho, ya en 1999 los críticos Martha Woodmansee y Mark Osteen editaron una muy interesante colección de ensayos que abordaban el estudio de los textos literarios en su confluencia con los fenómenos económicos. Se trató de una obra seminal, *The New Economic Criticism. Studies at the interface of literature and economics*, que recogió una serie de trabajos que abordaban el análisis de textos literarios (bien es cierto que en su mayoría de los siglos XIX y XX) y las distintas formas en las que se imbricaban con consideraciones económicas. Esta relación entre literatura y economía, planteaban los nuevos críticos económicos, podía consistir en el estudio de cómo lo material influía en lo literario (las condiciones materiales de producción del hecho literario: creación y edición, difusión, recepción); pero también, y en un paso más complejo, en la incorporación de nociones o preocupaciones de naturaleza económica en los textos literarios; además, en el estudio de cómo una práctica significativa adapta las características de la otra; y por último, y en un avance conceptual muy sofisticado, en el análisis de cómo ambas prácticas socioculturales (literatura y economía) emplean un mecanismo de producción de significado (esto es, semiótico) que comparte muchas características morfológicas y funcionales (Woodmansee y Osteen, 2005: 2-43).

La colección de ensayos de Woodmansee y Osteen, sin embargo, no suponía un trabajo en sentido estricto pionero, sino que partía del trabajo previo de distintos estudiosos e instituciones. Así, tres instituciones académicas norteamericanas, The Society for Critical Exchange (vinculada a la Case Western Reserve University), The Project on Rhetoric of Inquiry (de la University of Iowa) y una institución con un nombre tan sugestivo e inequívoco como The Center for the Study of Money and Culture (de Harvard University), ya habían prestado atención a este fenómeno varios años antes, en 1994, en un congreso internacional organizado por Osteen, Woodmansee y Donald McCloskey en la Case Western Reserve University de Cleveland (Ohio), donde se dio carta de naturaleza al *New Economic Criticism*. Poco después, en el Congreso de la *Midwest Modern Language Association* celebrado en 1996 en Minneapolis, tuvo lugar un seminario sobre este asunto. Finalmente, a la colección de ensayos de Osteen y Woodmansee siguieron otros trabajos, de naturaleza más específica, y esta práctica crítica no tardó en prestar atención al periodo moderno y a Shakespeare, como cabía esperar, de forma muy especial (Hawkes, 2001; Dente y Drakakis, 2018; Holderness, 2020),

Poniendo el foco en aspectos concretos, el NEC examina cómo, por ejemplo, el mero concepto de crédito está directamente relacionado con planteamientos morales y sociales, como la creencia o la fe (esto es, la confianza en que nos será devuelto lo prestado). De igual modo, la literatura en términos generales implica una dinámica de confianza y una capacidad de descodificación dentro de un sistema de signos que se basa en la producción de significado. Como veremos a continuación, existe una íntima conexión, ya presente en el momento de aparición de las primeras prácticas capitalistas significativamente consolidadas, entre los procesos de semiosis literaria y el desarrollo de los mecanismos capitalistas incipientes: entre la usura y la polisemia, entre la deuda de honor y la financiera, entre la venganza y el pago de lo debido, entre la creencia en el valor de la palabra y en el de la moneda que adquiere



su valor a través del sello real: como diría John Donne ya en el siglo xvii, «the king's real, or his stampèd face» (2007: 120)¹.

1. LA ECONOMÍA INGLESA EN EL SIGLO XVI

A grandes rasgos, la evolución del pensamiento económico en el periodo premoderno en Inglaterra (y en gran medida en los países más desarrollados: Francia, Provincias Unidas y España) se puede resumir en dos conjuntos de ideas relativamente cohesionadas: el bullonismo y el (incipiente) mercantilismo. El primero, que se desarrolló desde finales del s. xv y a lo largo del xvi, se basaba en la noción de que la riqueza de una comunidad radicaba en la acumulación de metales preciosos, oro y plata, y desincentivaba por tanto la circulación del capital. El segundo (el mercantilismo), que ya surge a finales del xvi, enfatiza la importancia de limitar las importaciones de materias primas (eliminándolas en el caso de productos manufacturados) y de maximizar las exportaciones. El mercantilismo –que se encontraba directamente vinculado al poder político– consideraba el comercio exterior y el mantenimiento de una balanza de pagos positiva (concepto este, el de la balanza de pagos, que se consolida en este momento) como vitales para la salud económica de la comunidad (la *Common Wealth*, o *Commonweale*). Significativamente, los mercantilistas –sobre todo los de finales del xv y comienzos del xvi– no veían el comercio interno como una fuente de riqueza, ya que, pensaban, este se limitaba a mover el capital del país de unas manos a otras, sin incorporar nuevos recursos dinerarios externos y sin incrementar, por tanto, las reservas de oro y plata y crear un beneficio neto. Junto a esto, el establecimiento de monopolios (concesiones reales)², el aumento de la producción y el control de la inflación a través de, entre otros aspectos, la estabilidad de la moneda constituían la columna vertebral del pensamiento mercantilista, a pesar de su heterogeneidad.

Junto con los fenómenos asociados de usura y envilecimiento de la moneda, la inflación supuso, a lo largo de todo el s. xvi, una alteración económica de primer orden. La conocida como Revolución de los Precios (proceso inflacionario que abarcó 150 años, desde finales del xv a comienzos del xvii) preocupó muy seriamente a

¹ A medida que el siglo xvii avance encontraremos un cambio progresivo y constante en la percepción de la usura, hasta llegar, a finales del siglo, a la consideración relativamente favorable de John Locke. Ver Ward (2021).

² La relevancia de los monopolios fue enorme en la Inglaterra premoderna, tanto desde un punto de vista económico como social y político. Así, por ejemplo, la frustrada rebelión contra la reina Isabel del conde de Essex, Robert Devereaux, se produce en 1601, solo unos meses después de que, en agosto de 1600 y tras su desastrosa campaña irlandesa, la reina le retirara de forma fulminante el monopolio de la importación de vino dulce para todo el reino, monopolio del que disfrutaba desde hacía años y que le había convertido en uno de los hombres más adinerados de Inglaterra (Hill, 1967).





escritores y gobernantes por sus efectos en el aumento del desempleo y consiguientemente la pobreza, y los potenciales desórdenes sociales que esta podía acarrear³.

Una de las mejores y más tempranas descripciones de estos problemas y carencias de la economía inglesa del siglo XVI la proporcionó Thomas More en el primer libro de su *Utopía*, de 1516. Este libro 1 presenta (en forma de diálogo entre un diplomático inglés, al que la obra se refiere como 'Morus' en el original en latín de 1516, y un marinero portugués, Raphael Hythloday) un debate sobre la política contemporánea europea (especialmente inglesa) y los modos de gobierno. Aunque en principio no hay referencias explícitas a la Inglaterra de Enrique VIII, este primer libro, a través del llamado 'Dialogue of Counsel' entre los personajes de Morus y Hythloday (el 'Diálogo de consejo'), cuestiona de forma bastante evidente varias de las instituciones y estructuras económicas y políticas más relevantes de la Inglaterra de finales del s. XV y comienzos del XVI. Esta crítica a la situación y práctica económica en la Inglaterra contemporánea por parte del autor, el abogado, escritor y político inglés Thomas More, incorpora muchas de estas candentes cuestiones: la pobreza y sus causas: los cercamientos (*enclosures*), la subida de los precios (*Price Revolution*) o el envilecimiento y consecuente devaluación de la moneda (*debasement*). En el libro 2, Hythloday describe básicamente una sociedad ficticia que afirma haber conocido de primera mano, la isla de Utopía, y utiliza esta comunidad como modelo del tipo de gobierno ideal que todas las naciones europeas deberían establecer para crear una sociedad perfecta.

Esta descripción que articula la obra de Thomas More sirve como perfecto telón para mostrar los convulsos procesos que sacuden a la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVI, y que serán reconducidos a lo largo de al menos un siglo. Así, como acabamos de mencionar podemos situar la inflación, las devaluaciones y envilecimiento de la moneda, y la pobreza causada por el aumento de la propiedad privada (a expensas de los espacios comunales, las conocidas como *enclosures*) como los aspectos más reseñables en este periodo, tal y como Hythloday explica con detalle en *Utopía*. De este modo, mientras que hacia el final del libro 1 Hythloday alaba la propiedad comunitaria como método de evitar la pobreza (1.45), es en el libro 2 en el que explica cómo conseguir esa sociedad igualitaria (2.119).

Pero a pesar de que More no se engañaba acerca de la dificultad de erradicar la pobreza (no solo en su *Utopía*, sino también más tarde en el *Dialogue of Comfort against Tribulation* de 1534)⁴, tanto para él como para diversos autores ingleses del siglo XVI muchas de las causas de esta extendida miseria material estaban claras. El préstamo con interés constituía una de las actividades más controvertidas de todo el siglo XVI. Por un lado parecía claro que sin ella la maquinaria económica no

³ A lo largo de este siglo y medio los precios subieron, de media, un 2%. Esto, que para los parámetros actuales no supone un nivel de inflación significativo, sí creó una considerable alarma, pues constituía un hecho sin precedentes (Davies, 2002: 4; 212-218).

⁴ De hecho, y a pesar de su militante catolicismo, More no veía contradicción ni conflicto alguno entre el mensaje central del cristianismo y la existencia de una profunda miseria que afectaba a más de tres cuartas partes de la población (Wegemer y Smith, 2004: 249).

funcionaba: el dinero, igual que era el alma de la guerra –*pecunia nervus belli*– era imprescindible para el comercio. Por otro, ya desde Aristóteles, y desde luego con Lutero⁵, se consideraba el interés –la usura– como una abominación: dinero engendrando dinero⁶. Así, la legislación inglesa del XVI refleja esta incierta relación con el préstamo con interés. Efectivamente, la ley promulgada en 1545 por Enrique VIII permitía el pago con interés; por su parte, la ley de 1552 repelió esta práctica y prohibió como usurario el préstamo de dinero a cualquier interés sin excepción; unos años más tarde, la ley isabelina sobre la usura de 1571 reintrodujo de hecho, como concesión a los comerciantes, la ley más permisiva de 1545 (Hawkes, 2010: 13-47).

Ciertamente, muchos textos de naturaleza económica y de gran influencia en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII demuestran que existían profundas inquietudes sobre la naturaleza moral del préstamo dinerario, antes incluso de plantearse su naturaleza técnica (no existía aún un concepto de lo económico como tal). Por un lado, la expansión del comercio y la introducción de nuevos conceptos y prácticas económicas, acelerada en el mundo cada vez más globalizado de finales del XVI, estaba expresamente vinculada en Inglaterra a la estabilidad del reino y, en última instancia, al proyecto de un Estado anglicano, pero la usura era considerada un elemento socialmente desintegrador. En su muy influyente *A Discourse upon Usury*, de 1572, Thomas Wilson advierte acerca del efecto que sobre la moral pueden tener las prácticas usureras (esto es, todos aquellos procesos que impliquen cobrar un interés por el préstamo de una cantidad de dinero), efecto que resume en lo que considera toda su inmoralidad de esta forma:

For lēding must bee free, without anye thyng taking ouer, by couenaunte made before hande, or els it is no lending, but an other kynde of contracte wythout name, neuer yet vsed, no nor possibly, as I take it, to bee vsed by anye lawe, being all together agaynst reason, lawe, and nature. For no man can reasonably and dutifully make anye writinge, to haue more then is hys own in ryght to haue. And what ryghte hath any body to that which is an other mans? as al ouerplus is, being no parte of the principal lone? Or what man can put that in wrytyng, whiche is an other mans goodes, for hymselfe to recouer, as hys owne proper lent goodes? And yet these vsurers, to benefite themselues, will bee notorious lyers, for they will saye, yea and haue it put downe in writinge also, that they lent a hundreth poundes, when in deede they neuer deliuered aboue 80 li. or perhaps some smal

⁵ Lutero escribió duramente contra la práctica del préstamo de dinero con interés en varios de sus escritos, especialmente en *Sobre el comercio y la usura* (1524) y *Tratado sobre la usura* (1520); véase Lutero (1997: 4; y 1997b: 5-54).

⁶ Debe indicarse que las ideas de Aristóteles sobre la usura frecuentemente llegaron a los autores cristianos, y en nuestro caso a los ingleses, indirectamente a través de la *Suma Teológica* (1265-1274) de Tomás de Aquino. Así, en la Segunda Sección de la Segunda Parte, al tratar las virtudes cardinales, el Doctor Angélico dedica un capítulo a la usura (cap. 78: 'El pecado de la usura'), en el que trata con cierto detalle la legitimidad moral de recibir dinero (o cualquier tipo de «utilidad») como interés de un préstamo. Véase Aquino (2014: II, 2, cap. 14).



portion ouer. And here they shewe playnelye, whose scholers they bee, namelye the very children of Sathan, for he is a lyer, & the auctor of lyes (1572: 170-171).

Por su parte, en el mismo sentido y pocos años antes, el moralista católico Nicolas Sander, en su *A briefe Treatise of Usurie* (1568), estableció claramente y en términos inequívocos que «usurie is utterly against God and nature, even as man-killing is» (Sander, 1568: 3). Resulta muy interesante observar que, a pesar de su naturaleza casi teológica, el texto de Sander desarrolla una sofisticada descripción técnica de la usura y las prácticas usureras, como, por ejemplo, la diferencia entre *mutuum* y *commodatum*⁷, o la cuidadosa clasificación de los distintos tipos de usura (Sander, 1568: 15-17v, 63-67v). Sin embargo, en último término este autor siempre opta por una crítica de la usura de naturaleza moral (católica) frente a otra de índole exclusivamente económica. En este sentido, conviene hacer notar que el proceso por el que la economía salió del ámbito de la moral para ir incorporándose a consideraciones de índole más técnica fue progresivo, y se debió en gran parte al desarrollo del pensamiento (o las ideas) mercantilista (Rollison, 2010: 293-300).

Pero todavía más explícito en su ataque, a pesar de escribir tres décadas más tarde, es el poeta isabelino Richard Barnfield, que en 1598 compuso *The Combat betweene Conscience and Covetousnesse*, un texto estructurado en forma de debate en el que se enfrentan, al estilo de las *morality plays* tardomedievales, la conciencia humana y la avaricia, y que tiene lugar en la mente del individuo. Así, Barnfield reproduce un proceso mercantil prelapsario (anterior a la bíblica Caída) en el que se procede a la compra y venta con ánimo de lucro del alma del Hombre, señalando la avaricia como la raíz de todos los males (Barnfield, 1598: D2v, D4). Así, el texto se abre con el sueño del poeta que presencia el encuentro solemne de Avaricia (*Couetousnesse*) y Conciencia (*Conscience*). La avaricia, identificada con el usurero o prestamista (vestido con una camisa hecha de pieles humanas y sujetando una bolsa de dinero), intenta tomar posesión del pensamiento humano:

Then *Couetousnesse* did incounter her,
Clad in a Cassock, lyke a Vsurer,
The Cassock, it was made of poore-mens skinnes,
Lac'd here and there, with many seuerall sinnes:
Nor was it furd, with any common furre;
Or if it were, himselfe hee was the *fur*.
A Bag of money, in his hande he helde,

⁷ De acuerdo con el texto de Sander, se considera *mutuum* el préstamo de algo que va a ser consumido («that contract wherein the thing dooth perish together with the vse») mientras que en el caso del *commodatum* se trata de un préstamo temporal («the thing lent remaineth stil in his vse to whom it is lent») (Sander, 1568: 15v). Hay que hacer notar que estos conceptos no son originales de Sander, ni tampoco de los tratadistas ingleses del xvi, sino que proceden del derecho romano, como amablemente ha hecho notar uno de los evaluadores anónimos de este trabajo. Queda fuera del alcance y el interés del presente artículo examinar el recorrido de ambos conceptos (el *mutuum* o préstamo de consumo, y el *commodatum*) a través de la edad media. Ver Jiménez (2010).



The which with hungry eie, he still behelde.
The place wherein this vision first began,
(A spacious plaine) was cald *The Minde of Man* (1598: D4).

Por último, en este breve recorrido de algunos textos especialmente significativos, sin duda el más destacable es el tratado de 1581 *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, originalmente de autoría incierta hasta que ya en la década de 1960 fue atribuido, de forma totalmente convincente, a Thomas Smith⁸. La obra de Smith (con razón considerado el primer tratado sobre economía en inglés)⁹ funciona, como el *Combat* de Barnfield, a modo de coloquio entre cinco personajes: un comerciante de telas (*Mercer*), un sombrerero (*Capper*), un granjero (*Husbandman*) y, de modo más específico, ya que estos dos llevan el peso del debate, un caballero (*Knight*), que representa a la aristocracia terrateniente (el ‘viejo dinero’), y un médico (*Doctour*), que actúa como la voz del conocimiento y en gran medida reproduce la visión económica del autor, Thomas Smith.

En este *Discourse of the Common Weal*, y aunque Smith desarrolla una gran variedad de principios económicos relevantes para el estado de la comunidad (la *common weal*), el planteamiento que articula el tratado es la convicción por parte de Smith de que el desorden social y económico, todos los males que afectan a Inglaterra, deriva de las prácticas institucionales (esto es, sancionadas por la corona y el *Privy Council*) de envilecimiento de la moneda. El envilecimiento de la moneda (en inglés *debasement*), que distintos monarcas Tudor (muy notablemente Henry VIII) emplearon como método de recaudación indirecto, no podía conducir –sostiene Smith– sino al empobrecimiento del estado y a graves desórdenes públicos, al margen de lo que algunos consejeros indicaran (1581: 33-34). Dicha práctica, proseguía Smith y desarrollaba en su *Discourse*, era causa directa de subida de precios y salarios (*i.e.*, inflación) y por lo tanto de procesos de desintegración social.

Knight. Then ye thincke plainly that this alteration of the coyne is the cheifest and principall cause of this vniversall dearthe?

Doctor. Yea, no doubt, and of many of the said greifes that we haue talked of, by meanes it bcinge the originall of all» (1581: 104).

Tanto Sander como Barnfield y Smith (autores económicos de diversa relevancia pero que comparten periodo y enfoque) critican fenómenos tales como la usura o el envilecimiento de la moneda desde una perspectiva a la vez técnica (económica) y moral. Envilecer la moneda (esto es, disminuir el contenido de metal precioso manteniendo el valor nominal) es no solo contraproducente para el monarca que pretende enriquecerse con esta medida, sino una forma de engaño, de mentira,

⁸ Ver al respecto el estudio definitivo de Mary Dewar (1966).

⁹ Por razones de espacio no puedo elaborar aquí un estudio detallado de esta importante obra (de la que trato en otro sitio), pero remito a los estudios de Giglioni (2016: 391-415) y Rollison (2010: 342-359).





que pretende adquirir más, o lo mismo, con menos. Igualmente, la usura implica obtener un incremento indebido e injustificado (a juicio de los autores) de una cantidad prestada, esto es, supone no solo una forma de engaño, sino una aberración moral: dinero 'engendrando' dinero, algo que resulta incompatible con la moral cristiana o el bienestar de la comunidad. En ambos casos el resultado económico es la inflación, que conduce a una alteración de precios y salarios que redundará en la inestabilidad del estado.

Estas aprensiones fueron disminuyendo con el paso de las décadas: ciertamente, a comienzos del siglo XVII Thomas Mun en su influyente *England's Treasure by Forraign Trade* (publicado en 1664 pero escrito en 1623) consideraba la usura como potencialmente beneficiosa para la comunidad, dado que sin alguna forma de préstamo dinerario con interés era imposible acometer determinadas empresas comerciales; así, la usura, argumenta Mun, es necesaria para el comercio¹⁰. En su más célebre y contundente afirmación al respecto, Mun escribe: «we might conclude, contrary to those who affirm that Trade decreaseth as Usury encreaseth, for they rise and fall together» (1664: 28). En líneas generales (y más allá del acierto de considerar o no a Mun como un mercantilista, debate que queda fuera del alcance de estas páginas), *England's Treasure* apoya las tesis de la poderosa East India Company (de la que Mun era el presidente) e incide en la necesidad de que exista, dentro de la *Commonwealth*, la mayor liquidez posible (subrayando la pertinencia de la teoría de la balanza de pagos).

Aunque su teorización es más propia de la mitad del siglo XVII, ya en la segunda mitad del 1500 encontramos un gran interés en la necesidad de fomentar la circulación del capital, con una cierta desconfianza de las prácticas bullonistas de acumulación pasiva. Si bien se puede decir que el bullonismo impera hasta la década de 1620 y solo a partir de entonces el mercantilismo impone el comercio y la circulación del capital como fuentes de riqueza, lo cierto es que ya encontramos atisbos de estas visiones a finales del 1500. De hecho, algunas de las defensas de la usura (si bien es cierto que ya a comienzos del XVII) como las de Mun alegan que es el aliciente de la ganancia a partir del interés cargado al préstamo de dinero el que sirve como acicate para hacer circular el capital, que de otro modo permanecería acumulado sin producir riqueza.

Si bien el XVI es comúnmente considerado como el siglo de los bullonistas, encontramos un claro encomio de las virtudes de la circulación del capital, y de los perjuicios de acumular oro al estilo postulado por los bullonistas. En su largo poema épico *The Faerie Queene*, escrito y publicado entre 1590 y 1596, el poeta isabelino Edmund Spenser no deja de ocuparse de estos asuntos a pesar de estar aparentemente creando un texto escapista de dragones, caballeros, magos, castillos encantados y reina de las hadas. En el Canto 7 del Libro segundo de este largo poema

¹⁰ El estudio en español más interesante sobre Mun y el mercantilismo inglés del siglo XVII es el trabajo de Julio Arroyo, «Thomas Mun y el Tesoro de Inglaterra o los orígenes intelectuales de la expansión comercial inglesa» (Arroyo, 2017: 385-403).

alegórico¹¹ Spenser narra el encuentro entre Guyón y Mammon, el dios de la riqueza y el dinero, en un episodio conocido como ‘La tentación de Mammon’. En efecto, el nombre *mammon* que Spenser eligió para este personaje es un término de origen latino que, según el *Oxford English Dictionary*, hace alusión a la maligna influencia que sobre los seres humanos ejerce una inmensa riqueza. Y también se identifica con las tentaciones, en forma de oro, plata y joyas, del mundo material. Como Dios de la Riqueza, Mammon exige obediencia y subordinación al caballero Guyón, a cambio de lo cual ofrece innumerables bienes materiales:

Wherefore if me thou deign to serve and sew,
At thy Command lo all these Mountains be;
Or if to thy great Mind, or greedy View,
All these may not suffice, there shalt to thee
Ten times so much be numbred frank and free (1590: 7, 9, i-v)¹².

El Dios de la Riqueza explica a Guyon –y a los lectores de Spenser– cómo la posesión de una gran cantidad de metales preciosos implica un inmenso poder, cómo el mundo, en muchos sentidos, ya no se rige por principios morales, fe religiosa o acciones honorables, sino por el oro, y cómo incluso la naturaleza semidivina de los reyes, su ascenso y su caída, está constituida por la riqueza, su abundancia o su falta. Con una argumentación que suscribiría el Karl Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (concretamente en el capítulo sobre ‘El poder del dinero’), donde considera al oro la ‘divinidad visible’ y el ‘proxeneta universal’, el Mammon de Spenser afirma:

... dost not thou weet,
That Money can thy Wants at will supply?
Shields, Steeds, and Arms, and all things for thee meet
It can purvey in twinkling of an eye;
And Crowns and Kingdoms to thee multiply.
Do not I Kings create, and throw the Crown
Sometimes to him that low in Dust doth lie?
And him that reign’d, into his room thrust down,
And whom I lust, do heap with Glory and Renown? (1590: 7, 11, i-ix).

Guyón, caballero cristiano consecuente y de fe sólida como una roca, rechaza de plano esta oferta poco ortodoxa y resiste a la tentación representada por Mammon y sus riquezas, pero manifiesta curiosidad por la naturaleza de esta figura cuasi divina:

¹¹ La intención de Spenser era escribir doce libros, aunque solo completó tres en 1590, otros tres en 1596, y dejó un séptimo inconcluso. Aun así, es uno de los poemas más extensos jamás escritos en lengua inglesa.

¹² La referencia indica, por este orden: Canto, Estrofa, Verso.



What art thou Man (if Man at all thou art)
That here in Desart hast thine Habitaunce,
And these rich Heaps of Wealth dost hide apart
From the World's Eye, and from her right Usaunce? (1590: 7, 7, i-iv).

Como se ve, Guyón expresa su asombro ante el origen del gran tesoro acumulado de forma invisible por esta criatura. Guyón, significativamente y a pesar de su despreocupación por todo lo material, expresa su deseo de saber más sobre el origen de la riqueza: dónde se guarda y de dónde procede:

What secret Place, quoth he; can safely hold
So huge a Mass, and hide from Heaven's Eye?
Or where hast thou thy Wone, that so much Gold
Thou canst preserve from Wrong and Robbery? (7, 20, i-iv).

Así, el Mammon de Spenser podría considerarse en términos económicos como el «acaparador primigenio», un monopolista, el acumulador primitivo que el siglo XVI descubrió como el origen de la conocida como 'nueva economía'. El pre-capitalismo, como bien saben los historiadores económicos, procede de un periodo de acumulación original o primitiva (*ursprünglich*, en expresión de Karl Marx), y a partir de ahí es la circulación de ese capital lo que permite la creación de riqueza. Mammon y Guyón presentan, en el poema alegórico de Spenser, el diálogo necesario que describe el papel del oro, su acumulación, acaparación y circulación, en el contexto de la nueva economía del XVI.

2. ECONOMÍA Y/COMO FICCIÓN EN EL SIGLO XVI

El reconocido filósofo y hombre de estado inglés de los siglos XVI y XVII Francis Bacon, en su muy influyente ensayo de 1605 *Advancement of Learning*, equiparaba la relación existente entre las palabras –y sus diversos significados– y el dinero y su valor. Escribía Bacon: «[w]ords are the tokens current and accepted for conceits, as moneys are for values» (1605: 2, 16, 3)¹³. Bacon no estaba sino explicando una idea que ya rondaba la estructura de sentido occidental desde Aristóteles. Efectivamente, para el Estagirita en su *Política*, las monedas no son algo natural sino artefactos, meras convenciones culturales y por tanto humanas (1988: 1.3)¹⁴. De hecho, Aristóteles utiliza el término *symbolon* para referirse a cada una de las dos mitades de una señal que aquellos que cerraban un trato guardaban como prueba del acuerdo al que habían llegado, lo cual incide de nuevo en el concepto de que el origen del acuerdo económico es siempre –en último término y como el 'símbolo'– cultural, social y por tanto semiótico. De hecho, en griego antiguo la palabra *seme*

¹³ Se indica Libro, Capítulo, Sección.

¹⁴ Se indica Libro y Capítulo.

alude tanto a la moneda como a la palabra, tal y como Bacon recordaba en la cita ya mencionada (en Aygün, 2017: 161-162; Liddell, Scott, y Jones, 1996: 1676-1677).

Todo esto evidentemente apunta en una dirección: la de la estrecha vinculación entre el dinero (y el oro y la economía en sentido amplio) y las palabras. Las monedas con la cara impresa del rey –como escribía Donne–, el dinero (ya sea dinero metálico, representativo, o fiduciario) basa su poder en una relación establecida por consenso entre la sustancia (su valor intrínseco, que ha oscilado a lo largo de la historia) y el signo (el valor conferido por el uso y el acuerdo). Dicho de otro modo, el valor del dinero tiene que ver, primariamente, con un proceso retórico de producción de significado, por el cual una moneda de oro, por ejemplo, ‘significa’ algo diferente a una moneda de vellón. Decimos primariamente porque incluso el dinero metálico, el bullón, el lingote de oro, no tiene sino un valor semiótico (en el sentido de artificial o creado por consenso), que procede del acuerdo establecido entre los miembros de una comunidad. Esto resulta evidente pues el oro (o la plata), en sí y por sí, no posee ninguna característica que lo haga especialmente valioso, más allá de una cierta ductilidad, una relativa facilidad para ser transportado y una presencia mineral que no lo hace ni demasiado abundante ni excesivamente escaso, cualidades estas que no son especialmente notables ni únicas. Pero es que, en un salto conceptual más complejo, esa misma moneda de oro puede tener un poder de compra (un significado) inferior a un pagaré, a pesar de que el oro sea intrínsecamente más valioso que el papel sobre el que se inscribe el contenido del pagaré. Probablemente dos de los textos del periodo que con mayor precisión desarrollan la ambigua y contradictoria naturaleza del oro son la enigmática obra teatral de William Shakespeare y Thomas Middleton *Timon of Athens* (ca. 1605-08) y la ya mencionada *Utopía* de Thomas More. En ellas se articula la doble dimensión del oro, simbólica y material, en toda su crudeza, con resultados catastróficos para Timon y proponiendo una solución que hoy llamaríamos utópica en el texto de More (Elze, 2016: 17-23; López-Peláez, 2022: 684-691). En definitiva, el dinero representa cualquier mercancía al igual que una metáfora puede representar cualquier cosa, pero esta función de representación solo opera de forma satisfactoria si existe un acuerdo previo entre los usuarios del dinero, al igual que ocurre con los del lenguaje literario.

En un estudio que se ha convertido en referente de las relaciones entre el dinero y el lenguaje, Marc Shell ha explicado cómo ya desde la Edad Media se percibieron estas homologías entre la producción lingüística y el dinero. Si la usura fue –desde Aristóteles– la forma de generación de riqueza más antinatural (pues antinatural parecía hacer que el dinero engendrara o produjera más dinero), por su parte el juego de palabras, la ambigüedad, o el retruécano (por poner algunos casos) fueron la contrapartida lingüística del préstamo de dinero con interés. Sin duda, al igual que la usura es considerada un acto antinatural al hacer que el dinero engendre dinero (lo que fue considerado una aberración tanto por Aristóteles como por Martín Lutero, aparte claro está de los escolásticos), los juegos de palabras, también de forma artificiosa, atribuyen –de manera engañosa y que induce a confusión– significados adicionales a las palabras, que para garantizar su solvencia (otro término financiero) solo deberían tener uno.





El papel del oro, y del dinero en un sentido más amplio (dinero metálico y dinero *fiat*), parece responder a esta relación homológica y, aunque brevemente, hay que vincularlo a la función del cero en el pensamiento de los siglos XVI y XVII (Rotman 1993: 7-14; 57-60). La epistemología del siglo XVI, como ha argumentado brillantemente el filósofo y matemático Brian Rotman, desarrolla una aproximación al oro (entendido como valor de cambio) que lo considera tanto en su función de representación (y sujeto por tanto a fluctuaciones) como en aquella que lo valora por su propia naturaleza. En un brillante estudio sobre las prácticas significantes en la Europa de este periodo, Rotman ha realizado un examen comparativo de la introducción simultánea del cero en la aritmética, el punto de fuga en el arte en perspectiva y el papel del dinero y el oro en el intercambio económico. Como los dos anteriores (el cero y el punto de fuga), el oro y el dinero (el dinero *fiat* en especial, pero no exclusivamente) son –argumenta Rotman– manifestaciones isomorfas semióticamente equivalentes de las mismas configuraciones significantes (1993: 1-7). Rotman explica cómo estos tres elementos van más allá de los signos estándar empleados hasta ahora en matemáticas, pintura y economía, para convertirse en metasignos, o signos de signos, y no signos-de-un-objeto. En el caso del dinero imaginario (por decreto) –como las monedas sin respaldo de oro o plata, las letras de cambio, los pagarés y, más tarde, los billetes de banco–, Rotman explica de manera convincente cómo el dinero deja de ser valioso en sí mismo (como era hasta cierto punto el dinero representativo, una moneda de oro o plata por ejemplo) en los siglos XVI y XVII. De esta forma, el dinero *fiat* o por decreto introduce la inquietante dualidad de ser ‘nada’ (intrínsecamente, a diferencia de la moneda metálica) y ‘todo’ (al señalar algo que –como el cero, o el punto de fuga– no existe realmente en ningún sentido material pero cobra una presencia aceptada e innegable al ser invocado) (1993: 87-97). En un trabajo reciente, John Drakakis ha explicado esta situación como la existencia de un punto en el que de forma dinámica convergen los significados¹⁵.

En la literatura del periodo, los vínculos con motivos tan conocidos como el de la dama amada y ausente (la ‘presencia-ausente’ de la amada) en los sonetos, o el juego de las falsas apariencias que articula el drama de Shakespeare o la poesía de Spenser, reproducen estas estructuras y funciones que comparte el dinero con la introducción generalizada del cero en la contabilidad de la época y del punto de fuga (el punto ‘presente-ausente’) en la pintura renacentista. En el ámbito literario-lingüístico, el juego de palabras –como ya explicó Marc Shell– también cumple este papel, al introducir un suplemento de significado y al mismo tiempo representar varias cosas diferentes que, como en el caso de la paradoja literaria, pueden eventualmente parecer anularse y convertirse en nada, o permitir una proliferación incontenible de significados (Shell, 1982: 19-22).

¹⁵ John Drakakis hace esta referencia en su ponencia ‘Money of the Mind’: Shakespeare’s Stage Traffic», que será presentada en la Conferencia de la *European Shakespeare Research Association* (ESRA) de julio de 2023 en Budapest. Agradezco al Prof. Drakakis haberme permitido hacer uso de este texto con antelación a su presentación en ESRA.

En otras palabras: lo que podemos descubrir con una lectura atenta de diversas obras literarias ya en el siglo xv y de forma más intensa en el xvi es la existencia de una homología entre el sistema fiduciario de representación financiera y las operaciones de la literatura. En este sentido, Linda Woodbridge ha explicado de forma muy convincente cómo la estructura de la tragedia de venganza isabelina responde a planteamientos de deuda, satisfacción de la deuda y retribución, entre otros. Woodbridge, básicamente, muestra cómo la tragedia isabelina desarrolla el registro de un discurso (la venganza) en términos de otro (el económico). Ambos, explica Woodbridge, se basan en la necesidad del beneficio: el vengador, como el comerciante o el prestamista, no se conforman con la paridad (sea en un balance imaginario o material), sino que precisan, demandan, la obtención de un beneficio (Woodbridge, 2010: 16). Algo muy similar ocurre en las tragedias de honor, en las que el honor mancillado debe ser restaurado a partir de una satisfacción de la deuda (de honor) que no solo compense, sino que supere, el deshonor causado (López-Peláez, 2009: 13-17). De nuevo, un discurso es articulado en los términos de otro, y esto debe obedecer (siquiera en parte) a que los autores tienen clara la pujanza de los conceptos económicos en las sociedades a las que van destinadas dichos textos.

3. CONCLUSIONES

El muy influyente crítico shakesperiano, y uno de los padres del Materialismo Cultural británico, John Drakakis, ha argumentado recientemente que «money is more than a matter of 'economics' in the restricted disciplinary sense» (2018: 25), y de ahí derivan los vínculos con la cultura en general –y con el lenguaje, el significado y la literatura en particular– que la Nueva Crítica Económica está tratando de resaltar. Pero, agrega Drakakis, el dinero también es «fundamentally more than just a metaphor» (2018: 15). En otras palabras, Drakakis –que teme que en el camino se pierda la naturaleza material de la relación entre lenguaje y dinero– está explicando cómo los vínculos del dinero con el lenguaje son no solo más profundos (simbólicos y materiales), sino que tienen una naturaleza dialéctica: lo cultural entra en lo económico al igual que lo económico permea lo literario. Y, sin duda, no solo encontramos estos enlaces en los textos de escritura creativa. El lenguaje económico se usa cada vez más para describir la circulación de prácticas culturales, en un intento de mostrar la interdependencia entre lo cultural y lo económico y su inextricabilidad, como una forma privilegiada de comprender no solo la literatura de cualquier época, sino también nuestra propia cultura.

RECIBIDO: 30-05-2023; ACEPTADO: 04-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T. (2014): *Suma teológica mínima*, ed. P. Kreeft, Tecnos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, ed. y trad. M. García, Gredos, Madrid.
- ARROYO, J. (2017): «Thomas Mun y el Tesoro de Inglaterra o los orígenes intelectuales de la expansión comercial inglesa», *Comercio, guerra y finanzas en una época en transición (siglos XVII-XVIII)*, Rodríguez, A.J., Arroyo, J. y Sánchez, J.A. (eds.), Castilla Ediciones, Valladolid: 385-403.
- AYGÜN, Ö. (2017): *The Middle Included: Logos in Aristotle*, Northwestern University Press, Evanston, IL. https://doi.org/10.26530/oapen_628782.
- BACON, F. (1605): *The Advancement of Learning*, STC 1167.5, Londres.
- BARNFIELD, R. (1598): *The Combat, betweene Conscience and Covetousnesse, in the minde of Man*, STC 1485, Londres.
- BELSEY, C. (1985): *The Subject of Tragedy*, Methuen, Londres. <https://doi.org/10.4324/9781315794419>.
- CHAMBERS, E.K. (1923): *The Elizabethan Stage*, 4 vols. Clarendon Press, Oxford.
- CHAMPION, J.A.I. (ed.) (1993): *Epidemic Disease in London*, Centre for Metropolitan History, Londres.
- CUMMINS, N., KELLY, M. y O'GRÁDA, C. (2016): «Living Standards and Plague in London, 1560-1665», *Economic History Review*, 69, 1: 3-34. <http://dx.doi.org/10.1111/chr.12098>.
- DAVIES, G. (2002): *A History of Money: From Ancient Times to the Present Day*, University of Wales Press, Cardiff.
- DENTE, C. (2018): «Exploring the Economic Dimension of Literature Then and Now», *Shakespeare and Money*, Dente, C. y Drakakis, J. (eds.), Pisa University Press, Pisa: 3-12.
- DEWAR, M. (1966): «The Authorship of the *Discourse of the Commonweal*», *The Economic History Review*, 19, 2: 388-400. <http://dx.doi.org/10.2307/2592259>.
- DOLLIMORE, J. (1984): *Radical Tragedy*, Harvester, Brighton. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-08640-2>.
- DONNE, J. (2007): *John Donne's Poetry: A Norton Critical Edition*, ed. D. Dickson, Norton, Nueva York.
- DRAKAKIS, J. (ed.) (1991): *Shakespearean Tragedy*, Routledge, Londres.
- DRAKAKIS, J. (2018): «The Drama of Economics and the Economics of Drama», *Shakespeare and Money*, Dente, C. y Drakakis, J. (eds.), Pisa University Press, Pisa: 13-27.
- ELZE, J. (2016): «Contained Immanence: Shakespeare's *Timon of Athens* between Tragedy and Romance», *Anglia*, 134, 1: 1-24. <http://dx.doi.org/10.1515/ang-2016-0001>.
- GIGLIONI, G. (2016): «From Thomas More to Thomas Smith», *ANTW*, 108, 3: 391-415. <http://dx.doi.org/10.5117/ANTW2016.3.GIGL>.
- GRAEBER, D. (2011): *Debt. The First 5,000 Years*, Melville House, Brooklyn, NY.
- GREENBLATT, S. (1983): *Renaissance Self-Fashioning*, University of Chicago Press, Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226027043.001.0001>.
- GREENBLATT, S. (2001): *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, Princeton/Oxford. <https://doi.org/10.1515/9781400848096>.
- HAWKES, D. (2001): *Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature*, Palgrave, Londres.



- HAWKES, D. (2010): *The Culture of Usury in Renaissance England*, Palgrave Macmillan, Nueva York. <https://doi.org/10.1057/9780230107663>.
- HOLDERNESS, G. (ed.) (2020): *Shakespeare & Money*, Berghan Books, Oxford-Nueva York. <https://doi.org/10.3167/9781789206715>.
- HECKSCHER, E. (1994): *Mercantilism*, Routledge, Nueva York-Londres.
- HILL, C. (1967): *Reformation to Industrial Revolution: A Social and Economic History of Britain, 1530-1780*, Verso, Londres.
- JACKSON, K. y MAROTTI, A. (2004): «The Turn to Religion in Early Modern English Studies», *Criticism*, 46, 1: 167-190.
- JACKSON, K. y MAROTTI, A. (2011): *Shakespeare and Religion: Early Modern and Postmodern Perspectives*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- JARDINE, L. (1983): *Still Harping on Daughters*, Prentice-Hall, Londres.
- JIMÉNEZ MUÑOZ, F.J. (2010): *La usura. Evolución histórica y patológica de los intereses*, Dykinson, Madrid.
- LAW, Graham (2009): «Serials and the Nineteenth-Century Publishing Industry», Brake, L. y Demoor, M. (eds.), *Dictionary of Nineteenth-Century Journalism*, Academia Press, Londres: 567-570.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R. y JONES, H.S. (1996): *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LOOMBA, A. y SÁNCHEZ, M., eds. (2016): *Rethinking Feminism in Early Modern Studies*, Routledge, Londres-Nueva York. <https://doi.org/10.4324/9781315606033>.
- LÓPEZ-PELÁEZ, J. (2009): *Honourable Murderers*, Peter Lang, Oxford.
- LÓPEZ-PELÁEZ, J. (2022): «'A thing so unprofitable': Economic Concerns and Signs in Thomas More's *Utopia*», *Sixteenth Century Journal*, 53, 3: 671-695.
- LUTERO, M. (1997): «On Trading and Usury», Jacobs, C.M. (ed. y trad.), *Works of Martin Luther*, Books for the Ages, Albany, NY.
- LUTERO, M. (1997b): «A Treatise on Usury», Jacobs, C.M. (ed. y trad.), *Works of Martin Luther*, Books for the Ages, Albany, NY.
- LYNE, R. (1996): «Golding's Englished Metamorphoses», *Translation and Literature*, 5, 2: 183-200. <http://dx.doi.org/10.3366/tal.1996.5.2.183>.
- MARIANA, J. de (2017): *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (1609), Ediciones Deusto, Barcelona.
- MARX, K. y ENGELS, F. (2006): *Manifiesto comunista*, El Aleph, Barcelona.
- MORE, T. (1999): *Utopia*, Bruce, S. (ed.), *Three Early Modern Utopias*, Oxford University Press, Oxford: 1-148.
- MUN, T. (1664): *England's Treasure by Forraign Trade*, Thomas Clarke, Londres.
- ROLLISON, D. (2010): *A Commonwealth of the People*, Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511807541.008>.
- ROTMAN, B. (1993): *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Stanford University Press, Stanford, CA. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18689-1>.
- SANDER, N. (1568): *A briefe Treatise of Usurie*, STC 21691, Lovaina.
- SHAKESPEARE, W. (1997): *Venus & Adonis*, ed. S. Greenblatt et al., *The Norton Shakespeare*, Norton, Nueva York-Londres: 601-635.



- SHAKESPEARE, W. (2006): *Timon of Athens*, eds. B. Mowat y P. Erstine, The Folger Shakespeare, Washington, DC.
- SHELL, M. (1982): *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*, University of California Press, Berkeley, CA-Los Angeles, CA.
- SMITH, T. (1581): *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. E. Lamond, Cambridge University Press, Cambridge.
- SPENSER, E. (1596): *The Faerie Queene*, ed. T.P. Roche, Penguin, Harmondsworth.
- WARD, L. (2021): «Trust and Distributive Justice in John Locke's Politics of Money», *The Review of Politics*, 83, 4. <https://doi.org/10.1017/S0034670521000450>. [En línea] <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/trust-and-distributive-justice-in-john-lockes-politics-of-money/46B64E06DE34648EC3065818A7E3890E>.
- WEGEMER, G. y SMITH, S., eds. (2004): *A Thomas More Source Book*, Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- WILSON, T. (1572): *A discourse vppon vsurye by vvaye of dialogue and oracions* STC 25807, Londres.
- WOODBRIDGE, L. (2010): *English Revenge Drama: Money, Resistance, Equality*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781469>.
- WOODMANSEE, M. y OSTEEN, M. (eds.) (2005): «Taking account of the New Economic Criticism: an historical introduction», Woodmansee, M. y Osteen, M. (eds.), *The New Economic Criticism. Studies at the interface of literature and economics*, Routledge, Londres-Nueva York: 2-43. <https://doi.org/10.4324/9780203981818>.



A PEDAGOGICAL LEGACY? ABACUS TRADITION AND SURPRISING CONNECTIONS. FROM THE *LIBER ABACI* (1202) TO THE ECONOMIC EDUCATION IN EARLY MODERN PERIOD

Giovanni Patriarca*

Universidad de Bayreuth (Alemania)

ABSTRACT

The *abacus tradition* had a primary educational role between the late Middle Ages and the Early Modern Era. This practical pedagogy was addressed especially to the merchant and artisan classes. It developed especially in Italy through the presence of private teachers, whose didactics was based initially and primarily on Fibonacci's works. Commercial mathematics, practical geometry, accounting systems and financial rules found in the abacus environment their incubation and development. The main objective of this article is to demonstrate some (unexpected and surprising) connections between the abacus tradition and the pedagogical evolution of the Modern Period.

KEYWORDS: Economic History, Medieval History, History of Early Modern Period, History of Education, History of Economic Thought, Renaissance Studies.

¿UN LEGADO PEDAGÓGICO? LA TRADICIÓN DEL ÁBACO Y SUS SORPRENDENTES CONEXIONES. DEL *LIBER ABACI* (1202) A LA EDUCACIÓN ECONÓMICA EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA

RESUMEN

La tradición del ábaco desempeñó un papel educativo primordial entre la Baja Edad Media y la primera Edad Moderna. Esta pedagogía práctica se dirigía especialmente a las clases de mercaderes y artesanos. Se desarrolló sobre todo en Italia gracias a la presencia de maestros privados, cuya didáctica se basaba inicialmente y principalmente en las obras de Fibonacci. Las matemáticas comerciales, la geometría práctica, los sistemas contables y las reglas financieras encontraron en el entorno del ábaco su incubación y desarrollo. El principal objetivo de este artículo es demostrar algunas conexiones (inesperadas y sorprendentes) entre la tradición del ábaco y la evolución pedagógica de la Edad Moderna.

PALABRAS CLAVE: Historia Económica, Historia Medieval, Historia de la Edad Moderna, Historia de la Pedagogía, Historia del Pensamiento Económico, Estudios Renacentistas.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.19>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 403-417; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCTION

The *abacus tradition* had a primary educational role between the late Middle Ages and the Early Modern Era. This practical pedagogy was addressed especially to the merchant and artisan classes. It developed especially in central-northern Italy through the presence of private teachers (Grendler, 1989). In their schools they offered a modular didactics almost exclusively in the vernacular language (Fanci&Toti Rigatelli, 1989). It was calibrated on arithmetical operations with integers, the calculation of fractions and problems relating to the system of weights, measures and coins with their pure and impure metallic alloys as well as exchange rates, interest rates and discount rates (Patriarca, 2021).

This *science of numbers* undoubtedly owes much to the fundamental contribution of Leonardo Fibonacci (Maccagni, 1988: 91-113) through his celebrated *Liber abaci* (1202; 2019, 2020), but also thanks to the extremely wide circulation in Europe of his *Practica geometriae* published between 1220 and 1221. In this work, with astonishing linguistic and didactic skills, starting from Euclidean elements (Folkerts, 2004: 93-113) and the speculations of Islamic mathematics (Rebstock, 1994: 91-115), he deeply analyses eight “distinctiones” (distinctions). In them he deals with the division of regular surfaces, the determination of the volume of various solids, the calculation of the areas of plane figures, the extraction of square and cubic roots, as well as some problems for the determination of heights and distances.

It was followed –not without success– by two other books of central importance: the *liber quadratorum* (1225) (Picutti, 1979: 195-239) and the (undated) *Flos super solutionibus quarundam questionibus ad numerum et ad geometriam, vel ad utrumque pertinentium* (Picutti, 1983:293-387). In them, the Latin appears scientifically purified and essential. In his works he develops not only the most stringent mathematical questions of his time but also commercial arithmetic, accounting and problems of exchange, weight and measurement. Fibonacci’s style and contents initiated a pedagogical tradition of masters with their private educational institutions aimed especially at the merchant class (Ulivi, 2011: 247-288). These *abacus masters* were also central to the dissemination and vulgarisation of Euclidean mathematics and the Arabic scientific tradition. The contribution of other important mathematicians such as Jordanus de Nemore (Grant, 2005: 294-295) and Johannes Campanus de Novara (Paravicini Bagliani, 1973: 98-129) appears mediated by their teachings.

Jordanus de Nemore possesses –in a direct and simplified Latin– distinguished teaching skills with completely innovative methodologies. His texts can be considered the first manuals on arithmetic and geometry. In them, he expounds detailed propositions on the relationship between arcs and plane segments in circles, the division of straight lines, and the relationship between angles and sides. The

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0908-5226>. E-mail: giovanni.patriarca@uni-bayreuth.de.

study of these topics reaches its peak in *De numeris datis, De triangulis* as well as in *Demonstratio de plana spera* (Thomson, 1978).

Johannes Campano de Novara's Latin edition of Euclid's *Elementa geometriae* is supported by a detailed commentary with clearer and more accessible proofs (Campanus Novariensis, Siglo XIII). This pedagogical simplification with precise explanations also allows a wider diffusion. Through alternative forms and complementary theorems (Cantor, 1913: 100-106), he introduces an innovative system for calculating the angles of the pentagon (Murdoch, 1968: 67-94). This cultural vibrancy, made even more alive by the intellectual flowering of the universities, is joined –albeit in a slow and articulate manner– with the surprising results of the scientific revolution underway in those years between Oxford and Paris (Maier, 1952; Duhem, 1959). To the *Calculators of Merton College* and scholars such as Buridan, Oresme and Themon, medieval mathematics and physics are highly indebted for significant contributions in kinematics, astronomy and optics, as well as the study of speed and motion (Clagett, 1959; Hugonnard-Roche, 1973; Grant, 1981; Crombie, 1990; Dudley Sylla, 1991; Courtenay, 2005).

Franciscan Luca Pacioli is credited with codifying –through the *Summa de arithmetica, geometria, proportioni e proportionalità* (1494)– a fundamental part of the abacus tradition. His contribution to the science of accounting and applied mathematics is undoubtedly so great that –according to the American historian Henry Rand Hatfield– «it is seldom the case that a first book on a subject has so dominated its literature as was the case with Pacioli's *De Computis et Scripturis*. It is nearly true that for a hundred years the texts appearing in England, France, Germany Italy and the Low Countries were at the best revisions of Pacioli, at the worst servile transcriptions without even the courtesy of referring to the original author» (Rand Hatfield, 1924: 245).

Yet Pacioli summarizes and completes a tradition that is more than a hundred years old and from which further developments would begin until the Renaissance *abacus treatises*, in which the step towards modern mathematics is visible due to the contributions of Scipione del Ferro (1465-1526), Bartolomeo Zamberti (1473-1543), Francesco Maurolico (1494-1575), Nicolò Tartaglia (c. 1499-1557), Gerolamo Cardano (1501-1576) and his pupil Ludovico Ferrari (1522-1565).

The main objective of this essay is to demonstrate the (unexpected) connections between the Medieval abacus tradition and the pedagogical evolution of the Early Modern Age, which –silently– borrowed from the *abacus schools* the methodology and technique for learning the mathematical, physical and actuarial sciences (Gamba & Montebelli, 1987: 169-202). Some surprising correlations will come to light and may be a stimulus for further monographic investigations.

1. AN EXPERIMENTAL PEDAGOGY

The pedagogical novelty and the modular structure of the *abacus schools* extends along the lines of international trade. Not infrequently in the main European cities and ports, *abacus teachers* are also found for the human and professional



education of the younger generations. The success of their methodology is due to their practicality (Høyrup, 2009: 47-75). They fill a pedagogical gap and are aimed at those who had a greater propensity for creativity. In today's language, they would be integrated into the *theory of multiple intelligences* (Gardner, 1987) or in the *experiential-creative sub-theories* (Sternberg, 1997: 43-53).

They are fundamental to a technical and professional evolution in the late Middle Ages. The *abacus schools* are, in fact, a harbinger of procedural innovations not only in the purely accounting field but also in the mathematical implications of constructions, nautics and military infrastructures. They are the essential link between science and practice, transferring their advances to the cultural peripheries. It is interesting to note how their role is, (not only) from an epistemological point of view, a milestone in the history of pedagogy and vocational training (Patriarca, 2022). Their existence opens a veil of shadow that allows, finally, a greater consideration of some (hitherto marginalised) social groups. Their pupils and students were more interested in a practical effectiveness of their knowledge than in the theoretical speculation.

Leonardo da Vinci (1452-1519) in the *Trattato della pittura* perfectly captures its meaning with captivating and critical clarity, referring, perhaps not by chance, to the naval language (Musarra, 2021). In this regard, he argues that: «Those who fall in love with practice without science are like helmsmen who enter a ship without rudder and compass, who never have certainty where they are going. Always practice must be built on top of good theory, of which perspective is the guide and door, and without this nothing is done well» (Vinci, 1996: 45)¹.

The childhood of Leonardo, a *polymath* who certainly marks the transition to the Renaissance, is an interesting starting point for understanding the fundamental influence of the *abacus schools* for the subsequent flourishing of the arts. At the beginning of his famous *Vita di Leonardo*, Giorgio Vasari, in presenting his multifaceted and vivacious personality, writes

in the erudition and principles of letters would have made great profit, if he had not been so varied and unstable. Therefore he set himself to learn many things; and having begun them, he then abandoned them. Behold, in the abacus, he in a few months that he attended there, made so much acquisition, that by continually moving doubts and difficulties to the master who taught him, well often confounded him (Vasari, 1996: IV)².

¹ «Quelli che si innamorano della pratica senza la scienza, sono come i nocchieri che entrano in naviglio senza timone e bussola, che mai hanno certezza dove si vadano. Sempre la pratica deve essere edificata sopra la buona teorica, della quale la prospettiva è guida e porta, e senza questa nulla si fa bene».

² «nella erudizione e principj delle lettere avrebbe fatto profitto grande, se egli non fosse stato tanto vario e instabile. Perciocchè egli si mise a imparare molte cose; e incominciate, poi l'abbandonava. Ecco, nell'abbaco, egli in pochi mesi ch'è v'attese, fece tanto acquisto, che movendo di continuo dubbj e difficoltà al maestro che gl'insegnava, bene spesso lo confondeva».



This biographical reference –even if taken with a certain distance due to an approach bordering on hagiography– allows to understand how the abacus tradition was a pillar in the Renaissance pedagogical conception. The question that might arise at this point is whether there were some (unexpected) interconnections between *abacus legacy* and the pedagogical innovations that were to develop in the Early Modern Age with a whole series of far from minor consequences. Especially in the didactics of mathematics, this subtle link seems not only to be present but to have been a kind of leaven for their structuring.

2. FROM THE COLLEGE OF GUYENNE TO THE JESUITS

In a period of turmoil and transformation, the lay *College of Guyenne* in Bordeaux deserves consideration (Gaullieur, 1874). It is based, primarily, on the teachings of the Scottish George Buchanan (1506-1582) (McMillan, 1906; Aitken, 1939) and the Portuguese André de Gouveia (1497-1548), former rector at the University of Paris and then a lecturer in Coimbra (Gouveia, 1583; Woodward, 1924). This bond between France and the Iberian Peninsula will undoubtedly be a *Leitmotif* in the history of European philosophy in the modern era. As Marques de Almeida argues in a valuable study, the sources of Portuguese mathematics in the 14th and 15th centuries are Italian and clearly framed within the tradition of *practical abacus arithmetic*. On careful reading, Marques de Almeida even speaks of hegemony “such an extent that even the Latin versions of Euclid’s *Elements* that circulated in Portugal were due to Campano and Zamberto” (Marques de Almeida, 1995:113)³.

Apart from the foundations of a civic education (Hopkins, 2016) –which would give Renaissance humanism some first-rate figures such as Montaigne (1533-1592) (Frame, 1984)– the *modus parisiensis* was consolidated and expanded at Guyenne. As Danieli argues, it «placed the emphasis above all on the personal activity of the student and proceeded in teaching in a manner that today we would call *seminar-like*» (Danieli, 2014: 47)⁴. This was followed by exercises and tests under the expert guidance of the teacher to consolidate knowledge.

If from a historical, philosophical and pedagogical standpoint, the connections with the Iberian –and in particular the Lusitanian– intellectual tradition can be easily found in the very first Jesuits (O’Malley¹⁹⁹³; Casalini, 2016), the *Society of Jesus* is responsible for the (initially) continental and (then) global success of the *modus parisiensis*. Certainly, in the case of the Jesuit colleges the educational set-up is expression of Ignatian spirituality based on the *Ratio atque institutio studiorum*

³ «Mas foi a tradição italiana, tecida em torno de Pacioli, Cardano, Tartaglia que, entre todas, se tornou dominante. O tempo e o efeito viriam a revelá-la hegemónica de tal modo que mesmo as versões latinas dos Elementos de Euclides que corriam em Portugal deviam-se a Campano e a Zamberto».

⁴ «poneva l’enfasi soprattutto nell’attività personale dello studente e procedeva nell’insegnamento con una modalità che oggi chiameremmo ‘seminariale’».



Societatis Iesu (Pavur, 2006). Its final version is dated 1591 after a series of revisions made in the commission established by the Superior General Claudio Acquaviva (Zardin, 2004).

This commission was initially formed by 12 Jesuits and later replaced in 1584 by a leaner committee of 6 jesuits (Mostaccio, 2014). The *Ratio's* educational method is composed of 463 rules and based on the teaching of Latin and classics. The approach was accompanied by an emphasis on rhetoric and oral expression, based on repetition, mnemonic exercise and dramatic art as well as on Cicero's prose and Greek poetry (Patriarca, 2024). Humanities were for no reason unrelated to in-depth study of Aristotelian philosophy and Thomist (as well as Scotist) theology. On closer inspection, Jesuit pedagogy is also articulated in an original way in terms of the mathematical approach.

A monograph on the influence of the didactic tradition of the abacus in the early pedagogical structure of the Jesuit Colleges has not yet been published, but in a recent study on «*mathematics in the Society of Jesus*» this aspect appears in a no marginal way. According to Bianco, in fact, «the Colleges thus began to compete, locally and otherwise, with these institutes [*abacus schools*], subsuming within a broader framework the teachings of the abacus schools themselves: these Colleges proved preferable, especially for sons of merchants, also in anticipation of an ascent to the rank of nobility»⁵.

But what it is interesting in our case is the primary role played by the curriculum of mathematics built mainly on the *Elements of Euclid* and Jordanus de Nemore's works, through the mediation of Jacques Lefèvre d'Étaples (Pernot, 1995; Oosterhoff, 2018) and Oronce Fine (Axworthy, 2016). In his *Order to follow to attain proficiency in the Mathematical disciplines* (1581), Christopher Clavius (Gatto, 2016), one of the most celebrated Jesuit scientists and student in Coimbra under the guidance of the mathematician Pedro Nunes (1502-1578), repeatedly cites Jordanus de Nemore for arithmetical studies (Casalini & Pavur, 2016: 287). His name is also present in a «second shorter Order for those who are not interested in acquiring a completely thorough understanding of Mathematics» (Casalini & Pavur, 2016: 289).

This aspect is by no means secondary because it demonstrates the reception of some authors even at the non-strictly university level as was already the case in the *abacus schools*. As many studies have shown, moreover, (moral) economy was by no means marginal in Jesuit reflection, which became from time to time more lively and vibrant due to the frequent mobility of members of the *Society of Jesus* and their ability to know and use – *sub specie catholica* – the different cultural and intellectual traditions present in very distant territories (Vismara, 2018). Theology, anyway, stood as a bridgehead for speculation in every sphere of knowledge.

⁵ «I Collegi cominciarono dunque a competere, a livello locale e non, con questi istituti [scuole d'abaco], sussumendo in un quadro più ampio gli insegnamenti delle stesse scuole d'abaco: tali Collegi si rivelarono preferibili, specie per figli di mercanti, anche in previsione di un'ascesa al rango nobile» (Bianco, 2020: 39).



3. THE (ABACUS) CASE OF JUAN DE MARIANA?

Given the nature of this article, one example deserves to be considered (also) as a starting point for future research. Juan de Mariana (1536-1624), one of the most important Jesuits of the *Siglo de Oro* (Laures, 1928), published in 1599 in Toledo a work titled *De Ponderibus et Mensuris* (*On the Weights and Measures*). This book can be included in the abacus tradition especially for the 22 tables with detailed mathematical comparisons (Mariana, 1599: 161-184). It should also be borne in mind that Juan de Mariana had carried out his apostolate in Messina and Rome. In the Sicilian city –at that time part of the transcontinental Spanish Empire– the first Jesuit college (*Primum ac Prototypum Collegium*) was established in 1548 launching an international network of schools, first in Italy and then worldwide (Mattei Casalini, 2014).

The constitutions of that college were drafted by the Spanish Jesuit Geronimo Nadal (1508-1580) (Lasala, 2008: 195-217) and his contribution was so significant that Codina does not hesitate to write that “no one else has probably contributed so much to fixing the Jesuit pedagogical method from its origin. It is not without reason «... that G. Nadal should be rightly considered as the founder of Jesuit pedagogy» (Codina, 1968: XII)⁶. In those years, moreover, the presence in Messina and the great influence of the mathematician Francesco Maurolico (Rose, 1976; Moscheo, 1988 and 1990) –whose interests were wide-ranging in the applied sciences and whose father had also been master of the city mint– cannot be considered marginal (Moscheo, 1998; Sutto, 2000: 59-94; d’Alessandro & Napolitani, 2001: 511-523) .

Returning to Juan de Mariana, in his *Treatise on Weights and Measure*, he dwells –in the typical direct and concise style of abacus treatises– in discussions and definitions of commercial and actuarial themes. Although his writing makes use of the rhetoric and content structure of late scholasticism with its classical references to Greco-Roman philosophy, biblical and patristic sources as well as canonistic apparatus, he demonstrates a thorough knowledge not only of the theological literature applied to commercial disputes but also of the practices in use and its shadowy areas. This is even more evident in his famous *De Monetæ Mutatione* (*On Alteration of Money*) published in 1609 in Cologne.

Two further insights emerge at this point in the line with the education of the merchants. The first related to his homeland, the second to possible connections with the evolution of monetary theories in Italy, that –according to Nussbaum– was at the time «the most advanced country commercially, which had contributed much to monetary practice and thought» (Nussbaum, 1950: 547). Hayek also shared this idea but argued at the beginning of his *Price and Pruduction* –not without a sense

⁶ «Aucun jésuite de son temps n’a aussi profondément connu la Compagnie de Jésus que ce chevalier errant que fut Jerónimo Nadal. Aucun autre n’a probablement contribué autant que lui à fixer dès son origine la méthode pédagogique des jésuites. Ce n’est pas sans motif...que Jerónimo Nadal devrait être considéré à juste titre comme le fondateur de la pédagogie des jésuites».



of irony and sarcasm— that sixteenth-century Italy had «the worst money and the best monetary theory» (Hayek, 1935: 2).

Firstly, the discovery of the New World was followed in Spain by triggering inflationary spirals. As affirmed by Marjorie Grice-Hutchison, «the economic literature of the period reflects the general discontent» of a situation in which «prices had more than doubled» (Grice-Hutchison, 1952: 1). Within this framework, pedagogical and technical reflection evolves across the lines of theology and the tradition of the *ars mercatoria*, undoubtedly supported by mathematical advances. It does not seem, in fact, to be a coincidence that Luis Saravia de la Calle published his *Instrucción de mercaderes (Instruction for Merchants)*, in Medina del Campo in 1544 where moral and technical arguments are treated with special regard to foreign exchange. The same theme is dealt and extended by Cristóbal de Villalón in his *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*⁷, published in Valladolid in 1546.

Secondly, *De Monetæ Mutatione* (1609) was published approximately twenty years after *Lezione delle Monete* (1588) by Bernardo Davanzati and the treatise *L'Alitinonfo*, the emblematic work by Gasparo Scaruffi published in Reggio Emilia in 1582. In this work—through detailed explanations and mathematical grids typical of the *abacus culture*—a single and universal currency is proposed. Although Mariana «restated Oresme's fundamental argument» (Woodhouse, 2017: 87, f. 8), he uses a technical language typical of the Italian abacus development of the time. Given his long presence in Italy, one might consider a diffusion not only of the *abacus tradition* but also of Scaruffi's work in the Jesuit communities (in which Mariana lived) (Patriarca, 2024, forthcoming).

Recent studies have indeed shown that the Venetian Jesuits had established their own college in Reggio Emilia in 1571 (Salomoni, 2016: 27). At that time in which Milan was under the Spanish domination, this city was a geo-strategical crossroads and an important commercial point between Lombardy, Venice, Tuscany, Genoa and the Papal States. But the even more interesting point is the presence of Bernardino Pratisuoli's commentary on Scaruffi's *L'Alitinonfo* in a catalogue of the Bibliotheca Major of the *Collegio Romano*⁸, currently at the National Central Library in Rome. The copy was in the possession of the Jesuit Giovanni Battista Coccini (1570-1641), Dean of the Auditors of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota (De Zaulis, 1672). He decided to bequeath his personal library to the Society of Jesus in 1640 (Breccia Fratadocchi, 2013:53).

⁷ *Profitable treatise on exchanges and merchants' contracts and reprobation of usury.*

⁸ Manuscript *Ges. 882* Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.

4. PIOUS SCHOOLS AND FREE EDUCATION

If, in Jesuit pedagogy, the influence –albeit mediated– of the *abacus tradition* is directed towards the formation of the ruling classes and the most important families of an expanding merchant bourgeoisie, its contribution does not come to an end but paradoxically and surprisingly finds its survival in other religious movements with educational mission. In this framework, the *abacus pedagogy* becomes a point of reference for those parts of the population that struggled to get out of poverty.

A confirmation is the pedagogical proposal of José de Calasanz Gastón (1557-1648), who during his service in Italy understood its value not only for the innovative didactics but also for social redemption, so much so that he was convinced that «primary education should provide the pupil with some basic knowledge that would be useful for his work and for his life in general. He wanted his students, after school, to be able to make a good living by earning an honest living»⁹.

Founder of the *Pious Schools* in Rome¹⁰ –free schools for the lower classes and vulnerable children– José de Calasanz was born in Peralta de la Sal in the Huesca province of the Kingdom of Aragon in 1557. He studied philosophy and law at the University of Lleida and completed his training in theology in Alcalá de Henares. After a number of ecclesiastical positions in Spain, he moved to Rome in 1592 perhaps with the hope of a prestigious ecclesiastical career (Tosetti, 1824; Tommaseo, 1847; Panchetti, 1977; Santoligi, 1994; Grimaldi, 1997). While in Rome he took the city's poorest and most marginalized youth to heart by founding on November, 27 1597 his first *free public school* (Cremona, 2000). Apart from his friendship with Galileo Galilei and Tommaso Campanella, his pedagogical figure deserves more attention.

While moral education was certainly the basis of his philosophy, no less interesting is the structure of the schools in which general didactics were counterbalanced by an emphasis on hygiene and physical education, by no means primary at that time. Teaching was in Latin and the vernacular, which was not at all considered inferior from a didactic point of view so much so that he defended its use on more than one occasion. This attention to the common language is also evidenced by the production of textbooks in the vernacular and with an essential prose. In this framework, Calasanz institutionalizes the teaching of the abacus within a structured curriculum and expands its centrality to the (international) network of his colleges. In an epistle dated September 11, 1624, defining his educational project and referring to his students, he writes that: «I would like them to have special talent for writing and abacus because they are more valued everywhere and

⁹ «la enseñanza primaria debía ser útil, esto es que aportase al alumno algunos conocimientos básicos que le sirviesen después para su trabajo y para su vida en general. Quería que sus alumnos después de la escuela pudiesen vivir bien ganándose la vida honradamente» (Florensa Parés, 2017: 13).

¹⁰ The *Order of Poor Clerics Regular of the Mother of God of the Pious Schools* founded by Calasanz are commonly known in English-speaking countries as *Piarists*. In Spain they are called *Escolapios*, *Scolopi* in Italian and *Piaristak* in Hungarian.



can be of more benefit to the students, since ordinarily a good writer and abacus-expert attracts many people» (Calasanz, 2017: t. 2, 27, carta 248)¹¹.

This particular penchant for teaching practical and commercial mathematics is also evidenced by the fact that for the preparation of teachers in his schools José de Calasanz did not hesitate to seek the cooperation of his friend Galileo Galilei «and, even after he was condemned by the Inquisition, he encouraged the Florentine Piarists to follow his teaching to the end»¹². Not without difficulty was his acceptance of heliocentrism but also the opposition of private teachers who saw his free schools as ruthless competition (Aporti, 1886: 82). But those teachers would never reach the orphans and the poor to whom, instead, the *Pious Schools* primarily catered. Meanwhile – and this is perhaps the main reason of contrast – the Piarist communities were growing and educating not only according to the standards of the time but also through a very developed vocational training.

5. CONCLUSIONS

History of economic education is at the center of this article, which wished to emphasize the primary importance of the abacus tradition despite the fact that its primacy is not considered at all in many texts on the history of economic thought. The article placed itself on the edge of an educational frontier. This frontier of science and the practical arts –supported by a burgeoning pedagogical awareness– is a source of wonder and cause for admiration.

Three points support this praise. *Firstly*, the abacus schools, undoubtedly, initiated a fundamental process of a broader mathematical literacy with a whole series of positive educational spillovers that would later be used and diluted in (very different) pedagogical systems. *Secondly*, they were fundamental for the creation and institutionalization of an early scientific and technical glossary with its “epistemic and linguistic complexity” (De Mauro, 1994: 413), on which the current language of economics and finance is still based (Dardano, 1998; Sosnowski, 2005). *Thirdly*, the abacus way of reasoning and writing –joining moral urgings from theology and legal disputes over new forms of contracts– gave rise to an entirely original literary genre. In some of these (also widely circulated) books, topics of an ethical and psychological nature are developed along with the classical mercantile themes of accounting and calculus. In these treatises, the human depths and their characteristics were investigated, laying the foundation for the commonly accepted *norms of etiquette* as well as for future *business ethics*.

RECIBIDO: 28-08-2023; ACEPTADO: 14-10-2023

¹¹ «Quisiera que ellos tuvieran especial talento para escribir y ábaco porque son más valorados en todas partes y pueden ser de más provecho para los alumnos, pues ordinariamente un buen escritor y abaquista atrae mucha gente».

¹² «e, anche dopo la condanna dell'inquisizione, incoraggiò gli Scolopi fiorentini a seguire fino alla fine il suo insegnamento» (Spinelli, 2001: 128).

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- AITKEN, J.M. (1939): *The Trial of George Buchanan Before the Lisbon Inquisition*, Oliver and Boyd, London.
- D'ALESSANDRO, P. y NAPOLITANI, P.D. (2001): «I primi contatti fra Maurolico e Clavio: una nuova edizione della lettera di Francesco Maurolico a Francisco Borgia», *Nuncius*, 16/2: 511-522.
- APORTI, F. (1886): *I bimbi d'Italia: studii e voti intorno alla educazione popolare ed alla scuola infantile italiana*, E. Molino, Roma.
- AXWORTHY, A. (2016): *Le Mathématicien renaissance et son savoir. Le statut des mathématiques selon Oronce Fine*, Classiques Garnier, Paris.
- BIANCO, G. (2020): *Le matematiche e la Compagnia di Gesù*, Università degli Studi di Bologna, Tesi di Laurea 2019/2020.
- BONCOMPAGNI LUDOVISI, B. (ed.) (1862): «Opuscoli di Leonardo Pisano secondo un codice della Biblioteca Ambrosiana di Milano contrassegnato E.75. Parte Superiore», Boncompagni Ludovisi, B. (ed.), *Scritti di Leonardo Pisano matematico del secolo decimoterzo*, vol. II, Tipografia delle Scienze Matematiche e Fisiche, Roma: 227-247.
- BRECCIA FRATADOCCHI, M.M. (2013): «La Biblioteca Major del Collegio Romano e i suoi antichi cataloghi», Venier, M. y Girot, J.E. (ed.), *Homo in libri ac litterulis abditus. I libri di Marc Antoine Muret alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma*. Roma, 22 maggio–20 giugno 2013, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Roma.
- CALASANZ, José de (2017): *Documentos fundacionales de las Escuelas Pías*, ed. J. Florensa Parés, Publicaciones ICCE (Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación)-Ediciones Calasancias, Madrid.
- CANTOR, M. (1913): *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, II, B.G. Teubner, Leipzig: 100-106.
- CAMPANUS NOVARIENSIS, J. (siglo XIII): *Commentarius in Euclidis Elementa*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1551, ff. 1r-130v.
- CASALINI, C. (2016): *Benet Perera and Early Jesuit Pedagogy. Human Knowledge, Freedom, Superstition*, Anicia, Roma.
- CASALINI, C. y PAVUR, C. (eds.) (2016): *Jesuit Pedagogy, 1540-1616: A Reader*, Institute of Jesuit Source, Boston College Chestnut Hill, MA.
- CLAGETT, M. (1959): *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, University of Wisconsin Press, Madison.
- CODINA G. (1968): «Aux sources de la pédagogie des jésuites: le “modus parisiensis”», *Bibliotheca Instituti historici S. I.*, vol. XXVIII, Institutum Historicum S. I.: XII.
- COURTENAY, W.J. (2005): «The University of Paris at the Time of John Buridan and Nicole Oresme», *Vivarium*, 42/1: 3-17.
- CREMONA, C. (2000): *Giuseppe Calasanzio. Vita avventurosa del santo inventore della scuola per tutti*, Piemme, Segrate-Milano.
- CROMBIE, A.C. (1990): *Science, Optics and Music in Medieval and Early Modern Thought*, The Hambledon Press, London.
- DANIELI, M. (2014): «Educare per la Vita», *Popoli. Mensile Internazionale dei Gesuiti*, 5-Maggio :47-50.



- DARDANO, M. (1998): «Il linguaggio dell'economia e della finanza», Domenighetti, I. (ed.) (1998), *Con felice esattezza. Economia e diritto tra lingua e letteratura*, Casagrande, Bellinzona: 65-88.
- DAVANZATI, B. (1588): *Lezione delle Monete*, Firenze.
- DAVIES, T. (1997): *Humanism*, Routledge, New York.
- DE MAURO, T. (1994): «Nota linguistica aggiuntiva», Bocciarelli, R. y Ciocca, P. (eds.), *Scrittori italiani di economia*, Laterza, Bari: 413.
- DE ZAULIS, D. (1672): *Annotationes decisivae Johanne Baptistae Coccini*, Roma.
- DUDLEY SYLLA, E. (1991): *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion 1320-1350: Physics and Measurements by Latitudes*, Garland Publishing, Nueva York.
- DUHEM P. (1913-1959): *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols, Hermann, Paris.
- FIBONACCI, L. (1202): *Liber Abaci*, Biblioteca Nazionale di Firenze (Conv. Soppr. C.I. 2616).
- FIBONACCI, L. Pisano detto il (2019): *Liber abaci. Il libro del calcolo* (a cura di Giuseppe Germano e Nicoletta Rozza), Paolo Loffredo Editore, Napoli.
- FIBONACCI, L. Bigolli Pisani Vulgo (2020): *Liber abbaci* (Edidit Enrico Giusti adiuvante Paolo D'Alessandro), Biblioteca di Nuncius, vol. 79, Olschki, Firenze.
- FOLKERTS, M. (2004): «Leonardo Fibonacci's knowledge of Euclid's Elements and of other mathematical texts», *Bollettino di storia delle scienze matematiche*, 24/1: 93-113.
- FRAME, D.M. (1984): *Montaigne: A Biography*, North Point Press, San Francisco.
- FRANCI, R. y TOTI RIGATELLI, L. (1989): «La matematica nella tradizione dell'abaco nel XIV e XV secolo», Maccagni, C. y Freguglia, P. (eds.), *Storia sociale e culturale d'Italia*, vol. v. La Storia delle Scienze, Busto Arsizio, Bramante Editore: 68-94.
- GAMBA, E. y MONTEBELLI, V. (1987): «La matematica abachista tra recupero della tradizione e rinnovamento scientifico», I.V.S.L.A., *Cultura, scienze e tecniche nella venezia del Cinquecento, Atti del Convegno Internazionale di studio su Giovanni Battista Benedetti e il suo tempo*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia: 169-202.
- GARDNER H. (1987): «The Theory of Multiple Intelligences», *Annals of Dyslexia*, 37: 32.
- GATTO, R. (2006): «Christoph Clavius' "Ordo servandus in addiscendis disciplinis mathematicis" and the teaching of mathematics in Jesuit colleges at the beginning of the modern era», *Science & education*, 2-4: 235-258.
- GAULLIEUR E. (1874): *Histoire du collège de Guyenne*, Sandoz et Fischbacher, Paris.
- GOUVEIA, A. de (1583): *Schola Aquitanica*, Simon Millanges, Bourdeaux.
- GRANT, E. (ed.) (1981): *Much Ado About Nothing, Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRANT, E. (2005): «Jordanus de Nemore», Glick, T.F. (ed.), *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, Routledge, New York: 294-295.
- GRENDLER, P.F. (1989): *Schooling in Renaissance Italy Literacy and Learning, 1300-1600*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- GRICE-HUTCHISON. M. (1952): *The School of Salamanca*, Clarendon Press, Oxford, 1952.
- GRIMALDI, G. (1997): *Giuseppe Calasanzio*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- HAYEK, F.A. (1935): *Price and Production*, A. Kelly Publishers, New York.



- HOPKINS, M.I. (2016): *Humanism as civic project. The collège de Guyenne (1533-1583)*, Ph. D. Thesis, University of Guelph.
- HØYRUP, J. (2009): «What Did the Abacus Teachers Aim At When They (Sometimes) Ended Up Doing Mathematics? An Investigation of the Incentives and Norms of a Distinct Mathematical Practice», Van Kerkhove, B. (ed.), *New Perspectives on Mathematical Practices: Essays in Philosophy and History of Mathematics*, World Scientific, Singapore: 47-75.
- HUGONNARD-ROCHE, H. (1973): *L'œuvre astronomique de Thémon Juif: maître parisien du 14e siècle*, Droz, Paris.
- LASALA, F.-J. de (2008): «Genesi della pedagogia gesuitica: Ignazio di Loyola (1491-1556) e Girolamo Nadal (1507-1580)», Lovison, F. y Nuovo, L. (eds.), *Missione e carità. Scritti in onore di P. Luigi Mezzadri, C.M.*, Edizioni CLV- Roma.
- LAURES, J. (1928): *The Political Economy of Juan de Mariana*, Fordham University Press, New York.
- MATTEI, F. y CASALINI, C. (2014): *Jesuitica Institutio. Figure e temi di una modernità pedagogica*, Anicia, Roma 2014.
- MACMILLAN, D. (1906): *George Buchanan A Biography*, Simpkin, London.
- MAIER, A. (1952): *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Die Struktur der materiellen Substanz, das Problem der Gravitation, Die Mathematik der Formlatituden*. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- MAIER, A. (1949): *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- MARIANA, J. de (1609): *De Monetae Mutatione*, A. Hierati, Coloniae Agrippinae.
- MARIANA, J. de (1599): *De Ponderibus et Mensuris*, Apud Thomam Gusmanium, Toledo.
- MARQUES DE ALMEIDA, A.A. (1995): «A matemática em Portugal (séculos xv-xvi) e as suas fontes italianas: a difusão do paradigma», *Arquipélago. História*, (2.ª série), 1/1: 105-121.
- MOSCHEO, R. (1988): *Francesco Maurolico tra Rinascimento e scienza galileiana. Materiali e ricerche*, Società messinese di storia patria, Messina.
- MOSCHEO, R. (1990): *Mecenatismo e scienza nella Sicilia del '500. I Ventimiglia di Geraci ed il matematico Francesco Maurolico*, Società messinese di storia patria, Messina.
- MOSCHEO, R. (1998): *I gesuiti e le matematiche nel secolo xvi. Maurolico, Clavio e l'esperienza siciliana*, Società messinese di storia patria, Messina.
- MOSTACCIO S. (2014): *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalete of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Ashgate, Farnham, Surrey.
- MURDOCH, J.E. (1968): «The mediaeval Euclid: Salient aspects of the translation of the Elements by Adelard of Bath and Campanus of Novara», *Revue de synthèse*, LXXXIX: 67-94.
- NUSSBAUM, A. (1950): *Money in the Law National and International: A Comparative Study in the Borderline of Law and Economics*, The Foundation Press, Brooklyn.
- O'MALLEY, J.W. (1993): *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- OOSTERHOFF, R.J. (2018): *Making Mathematical Culture: University and Print in the Circle of Lefèvre d'Étaples*, Oxford-Warburg Studies, Oxford University Press, Oxford.
- PACIOLI, L. (1494): *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità*, Paganino Paganini, Venetia.
- PANCHETTI, G. (1977): *Giuseppe Calasanzio*, EMP, Padova.



- PARAVICINI BAGLIANI, A. (1973): «Un matematico nella corte papale del secolo XIII: Campano da Novara († 1296)», *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, xxvii: 98-129.
- PATRIARCA, G. (2021): «Escuelas de ábaco. La invención de un lenguaje», *Mirabilia Journal*, 32: 48-80.
- PATRIARCA, G. (2022): «Consideraciones sobre las cartas náuticas y los portulanos. Conexiones interdisciplinarias», *Revista de Historia y Geografía*, 46: 13-34.
- PATRIARCA, G. (2024): «A True Light in the Darkness. Gasparo Scaruffi and a Monetary Chimera in Sixteenth Century», *Orpheus Noster*, (Forthcoming).
- PATRIARCA G. (2024): «A Norman Paradigm? Scholastic Reasoning, Jesuit Pedagogy and the Emergence of Political Economy», *Journal of Markets and Morality* (Forthcoming).
- PAVUR, C.S.J. (ed.) (2006): *The Ratio Studiorum: The Official Plan for Jesuit Education*, Institute of Jesuit Sources, Saint Louis, 2006.
- PERNOT, J.-F. (ed.) (1995): *Jacques Lefèvre d'Étaples: (1450?-1536)*, Actes du Colloque d'Étaples les 7 et 8 novembre 1992, Champion Paris.
- PICUTTI, E. (1983): «Il Flos di Leonardo Pisano dal codice E.75. P. sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano», *Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, xxv: 293-387.
- PICUTTI, E. (1979): «Il "Libro dei Quadrati" di Leonardo Pisano», *Physis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, xxi: 195-239.
- RAND HATFIELD, H. (1924): «An Historical defense of Bookkeeping», *Journal of Accountancy*, 37/4: 245-257.
- REBSTOCK, U. (1994): «Angewandtes Rechnen in der islamischen Welt und dessen Einflüsse auf die abendländische Rechenkunst», Hundsichler, H. (ed.), *Kommunikation zwischen Orient und Okzident, Alltag und Sachkultur*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien: 91-115.
- ROSE, P.L. (1976): *The Italian Renaissance of mathematics. Studies on humanists and mathematicians from Petrarch to Galileo*, Droz, Genève.
- SALOMONI, D. (2016): «Le scuole di una comunità emiliana nel Rinascimento tra religione e politica. Il caso di Novellara», *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, v-2 (2016): 23-37.
- SANTOLOGI, Q. (1994): *San Giuseppe Calasanzio*, Accademia degli Incolti, Roma.
- SARAVIA DE LA CALLE, L. (1544): *Instrucción de mercaderes*, Pedro de Castro, Medina del Campo.
- SCARUFFI, G. (1582): *L'Alitinofo*, Hercoliano Bartholi, Reggio Emilia.
- SOSNOWSKI, R. (2005): *Origini della lingua dell'economia in Italia: dal XIII al XVI secolo*, Franco Angeli, Milano.
- SPINELLI, M. (2001): *Giuseppe Calasanzio. Il pioniere della scuola popolare*, Città Nuova, Roma.
- STERNBERG, R.J. (1997): «A Triarchic View of Giftedness: Theory and Practice», en Coleangelo, D. (eds.), *Handbook of Gifted Education*, Allyn and Bacon, Boston, MA: 43-53.
- SUTTO J.-P. (2000): «Le compendium du 5.^e livre des Éléments d'Euclide de Francesco Maurolico», *Revue d'histoire des mathématiques*, 6/1: 59-94.
- THOMSON, R.B. (1978): *Jordanus de Nemore and the Mathematics of Astrolabes: De Plana Spera*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- TOMMASEO, N. (1847): *Vita di S. Giuseppe Calasanzio, fondatore delle Scuole Pie*, Roma.



- TOSETTI, U. (1824): *Compendio Storico della Vita di S. Giuseppe Calasanzio, fondatore delle Scuole Pie*, Stamperia Calasanziana, Firenze.
- ULIVI, E. (2011): «Su Leonardo Fibonacci e sui maestri d'abaco pisani dei secoli XIII-XV», *Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche*, 31/2: 247-288.
- VASARI, G. (1996): *Vita di Leonardo*, in Leonardo da Vinci, *Trattato della Pittura* [preceduto dalla *Vita di Leonardo* di G. Vasari], introd. S. Bordini, GTE-Mammut-Newton, Roma 1996.
- VILLALÓN, C. de (1546): *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usura*, Francisco Fernández de Córdova, Valladolid.
- VINCI, L. da (1996): *Trattato della Pittura* [preceduto dalla *Vita di Leonardo* di G. Vasari], introduzione di S. Bordini, GTE-Mammut-Newton, Roma.
- VISMARA, P. (2018): «Moral Economy and the Jesuits», *Journal of Jesuit Studies*, 5: 610-630.
- WOODHOUSE, A. (2017): «Who Owns the Money? Currency, Property, and Popular Sovereignty in Nicole Oresme's *De moneta*», *Speculum*, 92/1: 85-116.
- WOODWARD, W.H. (1924): *Studies in education during the age of the Renaissance, 1400-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ZARDIN, D. (ed.) (2004): *I Gesuiti e la Ratio Studiorum*, Bulzoni Roma.



AUTORIDAD Y PODER EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE AL-FĀRĀBĪ

Pablo Gabriel Quintana*

Universidad Autónoma de Entre Ríos. Universidad Nacional del Litoral

RESUMEN

Al-Fārābī es responsable del establecimiento de las bases de la filosofía política en tierras del islam. En *La ciudad virtuosa*, su texto político por antonomasia, la noción de «autoridad» (*riyasa*) ocupa un rol central pues explica que, a partir de su unión con el intelecto agente, se proyectan sobre los ciudadanos las acciones virtuosas por las cuales se asegura el orden cívico y se alcanza la felicidad como objetivo último de la sociedad ideal. En el presente artículo analizaremos los modos en que tales acciones son engendradas en los ciudadanos mediante los conceptos de «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) y «poder [real]» (*al-mulk*) entendidos como facultades de la «autoridad» (*riyasa*) y atendiendo a su rol en la configuración de la «ciudad virtuosa» y en el marco general del pensamiento político de al-Fārābī.

PALABRAS CLAVE: al-Fārābī, filosofía práctica, política, ética, autoridad, poder.

AUTHORITY AND POWER IN AL-FĀRĀBĪ'S PRACTICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT

Al-Fārābī is responsible for laying the foundations of political philosophy in the lands of islam. In *The virtuous city*, his key political text, the notion of “authority” (*riyasa*) occupies a central role as it explains that, from its union with the agent intellect, virtuous actions are projected onto citizens by which civic order is ensured and happiness is achieved as the ultimate goal of the ideal society. In this paper we will analyze the ways in which such actions are engendered in citizens through the concepts of “kingly crafts” (*al-mihan al-malakiya*) and “[royal] power” (*al-mulk*) understood as faculties of the “authority” (*riyasa*) and attending to its role in the configuration of the “virtuous city” and in the general framework of al-Fārābī’s political thought.

KEYWORDS: al-Fārābī, practical philosophy, politics, ethics, authority, power.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.20>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 419-439; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN. AL-FĀRĀBĪ, VIDA Y OBRA FILOSÓFICA

La información con la que contamos sobre la vida de al-Fārābī es escasa. De origen turco, habría nacido en Wasij en la ciudad de Fārāb, en el Turquestán, alrededor del 870. Durante su juventud habría viajado hacia Bagdad, donde su padre formaba parte de la guardia personal del califa, y en el 943 se habría trasladado a Damasco, falleciendo allí hacia el 950. Actualmente se encuentra en discusión su origen étnico, que podría haber sido turco o persa (Rudolph, 2012: 363-374).

En cuanto a su formación filosófica, uno de sus primeros maestros fue un cristiano, el nestoriano Yuhannā b. Haylān (m. 940), a quien el mismo al-Fārābī conecta con la escuela filosófica griega de Alejandría. Se supone que algunos de sus representantes habrían viajado hasta Harrān, donde vivían grupos de cristianos nestorianos y jacobitas, y desde allí hasta Bagdad después del 908. Asimismo, sabemos que al-Fārābī también estuvo en contacto con el gran traductor y comentarista Abū Bishr Mattā b. Yūnus (m. 940), figura fundamental de la Escuela de Bagdad conformada, en su mayor parte, por cristianos aristotélicos, de la cual al-Fārābī también formaría parte, al igual que Yahya b. 'Adī (m. 972), uno de sus discípulos. El pensamiento del filósofo persa descansa sobre la base del currículum de la Escuela de Bagdad y el impacto en tierras del islam de las interpretaciones alejandrinas tardías de la filosofía griega (Vallat, 2004). Al respecto, la producción filosófica de al-Fārābī se desarrolla durante la cúspide del movimiento de traducciones greco-árabes impulsado por los califas 'abbāsīes durante los siglos IX y X que llevó a cabo la compleja tarea de traducir al árabe desde el siríaco y el griego la literatura filosófica helenística y la producción de comentarios y textos filosóficos originales.

Sin duda, al-Fārābī es responsable del establecimiento de las bases de la filosofía política en tierras del islam por su aceptación y transformación del legado platónico (Rosenthal, 1962: 122-142; Butterworth, 2004; Guerrero, 2008: 26-36). Las fuentes de su pensamiento fueron, principalmente, la *República* y las *Leyes* de Platón según fueron interpretadas por los pensadores platónicos medios, quienes estaban convencidos de que la filosofía teórica de Platón había sido reemplazada por Aristóteles y los neoplatónicos (Walzer, 1991: 779). En efecto, el trasfondo metafísico de su principal obra política, *La ciudad virtuosa*, está claramente influenciado por una teoría de la emanación y una cosmología de raíz neoplatónica, concretamente plotiniana (Janos, 2012), mientras que sus estudios sobre lógica y ética responden a la historia de la transmisión de los textos aristotélicos en tierras del islam, pues el mismo filósofo persa produjo un comentario de la *Ética Nicomaquea*, hoy perdido



* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2454-0103>. E-mail: quintana.pablo@uader.edu.ar.

(Neria, 2013), y comentarios de las *Categorías*¹, de *Sobre la interpretación*² y de los *Primeros Analíticos*³.

La influencia de los textos de filosofía práctica de Aristóteles fue menor en la filosofía política de al-Fārābī en comparación con los de Platón (Rosenthal, 1962: 113-115), salvo por la *Ética Nicomaquea*, como hemos mencionado. El caso de la *Política* de Aristóteles resulta curioso, pues es conocida la referencia de Averroes (m. 1198) en su comentario a la *República* en la cual indica no conocer la existencia de una traducción al árabe de la obra del estagirita⁴. Y, en efecto, Averroes, habiendo producido comentarios de todas las obras de Aristóteles conocidas en su tiempo, realiza lo propio con la *República* por no contar con el texto político del estagirita⁵.

Las discusiones acerca de la relación de al-Fārābī con la *Política* de Aristóteles está lejos de zanjarse. Como observaremos más adelante, el mismo filósofo persa hace mención de la obra del estagirita en su *Catálogo de las ciencias* al tratar el objeto de la filosofía política (ed. Amīn, 1949: 105). Adicionalmente, se ha sugerido que existen diversas referencias conceptuales a la *Política*, denominada como «*ilm al-madani*» («ciencia de la política»), en el *Libro de las letras* y en *La ciudad virtuosa* del filósofo persa (Grabmann, 1941; Pines, 1975; Ramón Guerrero, 2008).

En fin, encontramos las ideas políticas al-Fārābī expresadas en un amplio número de sus obras, aunque *La ciudad virtuosa* constituye su texto político por antonomasia, además de ser el de mayor influencia. También las encontramos en su *Catálogo de las ciencias*, en su *Libro de las letras*, en su *Filosofía de Platón y Aristóteles* y en su *Libro de la religión*, entre otros. Aquí solo nos enfocaremos en el (a) *Catálogo de las ciencias* y en (b) *La ciudad virtuosa*⁶, puesto que allí al-Fārābī (a) establece las formas de la autoridad y de la organización de los hombres en ciudades (*madina*, equivalente árabe del griego *pólis*) considerando las acciones virtuosas por las cuales se alcanza la felicidad como objetivo último de la convivencia en sociedad, y

¹ Edición y traducción en Dunlop (1958: 224-235; y 21-54).

² Al-Fārābī (1988d: 83-114). Existe, además, una traducción de Zimmermann (1981: 220-247).

³ Entre los comentarios de los *Primeros Analíticos* producidos por al-Fārābī se cuentan un «pequeño comentario» (Al-Fārābī, 1988b: 152-194), un «comentario medio» (Al-Fārābī, 1988a: 115-151) y un «gran comentario» (Al-Fārābī, 1988c: 263-553). Existen, además, dos traducciones del mencionado «pequeño comentario».

⁴ Actualmente, se encuentra en discusión si la *Política* por algún motivo desconocido no fue traducida al árabe o sí, más bien, fue traducida y luego se extravió. Sobre la base de un conjunto de pasajes presentes en compendios biográficos de Aristóteles y algunos textos éticos, como *El orden de la felicidad* de Miskawayh (m. 1030), Arkoun (1970), Pines (1975) y Mahdi (2001), entre otros, han sugerido la posibilidad de que una traducción haya circulado alrededor de los tiempos de al-Fārābī.

⁵ Véase Averroes (1998: 5).

⁶ El criterio de citas de las fuentes que utilizaremos será indicar solo la página de la edición del texto árabe utilizada. Además, cuando lo hemos creído apropiado en relación con el análisis propuesto hemos agregado la referencia de la traducción al español o al inglés realizada por otros autores. Salvo excepciones, que aclararemos más abajo, las traducciones textuales son de nuestra autoría. Por otra parte, el sistema de transliteración utilizado para el árabe es el de la revista *al-Qanṭara*.



(b) desarrolla una crítica de la sociedad real⁷ donde distingue los tipos de ciudades imperfectas y establece los criterios de la «sociedad ideal» o «ciudad virtuosa» en la cual la «autoridad» y el «poder» serán pilares inexcusables.

De este modo, partiendo de la consideración del marco conceptual general de la Ética y la Política como campos del saber y de la teoría política expresada por al-Fārābī en *La ciudad virtuosa*, nos proponemos comprender la relación entre autoridad y poder, entendiendo que dicha autoridad es el «elemento más perfecto» de la ciudad y que los demás miembros de la ciudad, «que se parecen al principal» (1906: 81), deben alcanzar un orden propio de la «ciudad virtuosa» (1906: 95) mediante los hábitos voluntarios (*al-malakāt al-‘irādiya*) en conformidad con el fin natural de la autoridad primera (*riyasa al-‘awāl*). Por último, abordaremos las vinculaciones entre los conceptos de «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) y «poder [real]» (*al-mulk*) presentados como facultades de la «autoridad» (*riyasa*) atendiendo a su rol en la configuración de la «ciudad virtuosa» y en el marco general del pensamiento político de al-Fārābī.

1. ÉTICA Y POLÍTICA EN LA LITERATURA FILOSÓFICA

Aristóteles enuncia en la *Metafísica* que todo pensamiento se divide en tres campos: las ciencias productivas, las ciencias prácticas y las ciencias teóricas (*Metafísica*, 1998: 1025b25). Las ciencias productivas son aquellas que se ocupan de la elaboración de las cosas, correspondientes con la *Retórica* y la *Poética*. Las ciencias prácticas tratan la acción humana y los modos de orientarla hacia el bien, siendo la *Ética Nicomaquea* y la *Política* las obras de referencia por antonomasia. Las ciencias teóricas tienen que ver con la contemplación de la verdad, dividiéndose en tres especies (matemáticas, ciencias naturales y teología) y correspondiéndose, principalmente, con la *Física* y la *Metafísica*⁸.

La filosofía práctica está constituida por tres partes: la ética (*ēthikos*), la política (*politikos*) y la economía (*oikonomikos*). Al respecto, Aristóteles no esboza una disciplina separada de la política para delinear el objeto de estudio de la ética, sino que ambas conforman un único campo que se ocupa del bien y la forma de implementarlo. En efecto, el campo de aplicación de la *politikē* es la propia teoría de la

⁷ Véase la «Presentación» de Miguel Cruz Hernández de la traducción al español de *La ciudad ideal* de al-Fārābī realizada por Alonso Alonso (1985: xxx-xxxiv).

⁸ El abordaje de las formas de argumentación, que conocemos actualmente como lógica, no forma parte de la clasificación de las ciencias mencionada, sino que Aristóteles considera que es una rama del pensamiento común a todas las ciencias. El grupo de obras que constituyen dicha área de investigación nos ha llegado bajo el nombre de *Órganon*, donde el estagirita se ocupa, además, de la teoría de las categorías, la doctrina de las proposiciones y los términos, la estructura de la teoría científica y, hasta cierto punto, de los principios básicos de la epistemología. Véase Barnes (2000: 39-45) y Shields (2007: 28-34). Para ampliar la información sobre las clasificaciones de las ciencias que se originan en la Grecia antigua, las clasificaciones de las obras de Aristóteles y la recepción de ambas en el enciclopedismo árabe temprano, véase Gutas (2006: 91-102).



moral, el tipo de investigación ejemplificada por Aristóteles en sus tratados éticos es referida, frecuentemente, con el nombre de *politikê* (Aristóteles, 1993: 15-17) y su tratado, que recibe el nombre de *Política*, es representado como una continuación de su *Ética Nicomaquea*⁹. Tal como explica Sinnott, el estudio de la ética en Aristóteles propone una teoría del carácter (*êthos*), es decir, «de las cualidades de la personalidad moral y psicológica del ser humano que ponen a este en condiciones de obrar de modo tal que alcance el bien en su vida individual» (2010: xiv). Por su parte, la teoría política de Aristóteles es complementaria de su teoría de la moral, como hemos explicado, puesto que atiende a la condición de animal social (*zôion politikón*) del ser humano (Aristóteles, 1993: I 7, 1097b11; y 1988: I 2, 1253a2-3), y, por tanto, al bien en el plano comunitario (Sinnott, 2010). Asimismo, dado que el fin de la teoría ética es la persecución del bien individual y social, la teoría política busca identificar qué formas de sociedad son conducentes en menor o mayor medida a la realización de dicho bien, explicar los defectos de las formas imperfectas y sugerir cómo esos defectos pueden ser remediados (Taylor, 1999: 233). Cabe señalar, además, que en la perspectiva de Aristóteles sobre la política no emerge el problema de la autoridad ni se pretende legitimar la existencia de una entidad estatal, lo cual implicaría considerar las bases y límites de la obligación del individuo de obedecer al Estado visto como algo externo al individuo. Por el contrario, puesto que el concepto central en Aristóteles es el bien, el Estado no puede aparecer como una entidad coercitiva respecto de la libertad de acción individual, sino que debe potenciar la capacidad del individuo de alcanzar el bien (Aristóteles, 1993: 1181b12-23; y 1988: 1252a1-24).

En cuanto a las concepciones de la filosofía práctica en el islam, Rosenthal (1962: 2-4) ha afirmado que el tratamiento de la filosofía política en al-Fārābī, Avicena y Averroes tiene como punto de partida el islam y no Aristóteles, pues considera que se trataba de filósofos musulmanes primero y luego de seguidores de Platón y Aristóteles¹⁰. Con ello situaba el estudio de la filosofía política en el islam en el encuentro entre el pensamiento de Platón y Aristóteles y la «teoría del califato», desarrollada por los juristas y condicionada por la posición central de la *sharī'a* en la organización de la sociedad. En este sentido, la clasificación tripartita de la filosofía práctica según Aristóteles solo se convierte en la forma clásica de los estudios éticos en el islam a partir de los trabajos de Naşir al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274), motivo por el cual se observa en filósofos como Avicena (m. 1063) o el propio al-Fārābī¹¹

⁹ Por ejemplo, Aristóteles expresa hacia el final de la *Ética Nicomaquea* una caracterización de su teoría política como la continuación y el corolario de su trabajo (1993: 1181b12-23).

¹⁰ Resulta oportuno confrontar esta concepción con las tesis expuestas por Mohamed Ábed Yabri en su obra *El legado filosófico árabe* (2001), donde propone que no corresponde partir de una separación entre epistemología e ideología al abordar el pensamiento de los filósofos musulmanes, pues estos ejercitarían la filosofía, incluyendo la recepción del pensamiento griego, de manera subordinada a la ideología religiosa, social o política. Para una crítica a esta lectura se sugiere consultar la reseña de Velarde Lombrana (2002).

¹¹ Acerca de la transmisión de la clasificación de las obras de Aristóteles en el currículum alejandrino tardío y cómo afectó las clasificaciones de al-Fārābī, véase Gutas (1983).



que sus concepciones de la filosofía práctica no se ajustan a la organización clásica de la misma (Özturan, 2019). La filosofía de al-Fārābī se caracteriza especialmente por vincular la ética con el arte de la política, perspectiva compartida también por Avicena y Averroes (m. 1198), mientras que al-Kindī (m. circa 870) y al-Rāzī (m. 925) presentan la enseñanza de la ética separada de la reflexión sobre la política (Butterworth, 2004).

Asimismo, la filosofía ética no solo fue producida a partir de la influencia directa de la filosofía griega, sino también por aquellos que reflexionaron sobre cuestiones éticas y teológicas en el islam temprano. De este modo, las teorías morales elaboradas por los teólogos mu'tazilíes, entre otros sabios religiosos, se apoyan sobre una metodología filosófica y surgen a partir de los debates entre teólogos y juristas, mientras que la metodología de los tradicionalistas (*muḥaddith*) se restringió a la revelación, es decir, el Corán, las tradiciones (*'ahādīth*) y sus derivados, sin dar cuenta de influencias explícitas de la filosofía griega. Por consiguiente, la filosofía (*falsafā*), la teología (*'ilm al-kalām*) y los principios fundamentales de la jurisprudencia (*'uṣūl al-fiqh*) no deben ser considerados como campos de conocimiento desvinculados, sino como abordajes paralelos que, frecuentemente, se entrelazan y retroalimentan entre sí respecto de temas comunes, tales como la reflexión sobre cuestiones éticas y políticas¹².

Así pues, teniendo en cuenta los presupuestos éticos contenidos en el Corán y los *'ahādīth*, de los cuales se infieren un conjunto de preceptos divinos que regulan las acciones del creyente basado en un sistema de obligaciones constituido por principios morales¹³, y que las teorías éticas y políticas se producen desde una perspectiva integral de los abordajes filosóficos, teológicos y jurídicos de los pensadores musulmanes, cabe destacar que estos discursos se manifestaron en diversas expresiones del ámbito de la filosofía, la literatura y la educación. Entre ellas se puede mencionar a las reflexiones éticas¹⁴ de juristas y teólogos, la literatura de origen persa (fábulas, aforismos, poesías, antologías y otros escritos), el pensamiento ético procedente del mundo griego, según el cual la ética (*ahlāq*) es entendida como medicina del alma¹⁵, y finalmente una ética filosófica que propició el nacimiento de un pen-

¹² Véase Al-Attar (2010: XIII-XVI) y McGinnis (2019: 77-78).

¹³ Tal como explica Ramón Guerrero (2014: 315-316), tanto el Corán como la *shar'ia*, aunque no pretenden exponer teorías morales, expresan las normas que deben regular las relaciones del hombre con Dios, con los demás y consigo mismo. De este modo, los principios morales deducidos de la revelación y contenidos en la ley se encuentran expresados en términos de dictados y acciones divinas. Así, la razón queda subsumida y debe atenerse al mandato divino, por lo que la moral no puede estar basada en la razón individual, sino en lo expresado en la ley. Cfr. Fakhry (1994: 1-2), Al-Attar (2010: 11-25) y March (2013: 204-205).

¹⁴ Cabe señalar al respecto la esquematización del pensamiento ético realizada por Hourani (1985: 15-22): la ética normativa religiosa; la ética normativa secular; el análisis de los principios éticos en el marco de la tradición religiosa; y el análisis de los principios éticos por los filósofos. Cfr. Fakhry (1994) y Al-Attar (2010: XIX-XXI).

¹⁵ Sobre la recepción del pensamiento ético griego y, particularmente, la traducción de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles al árabe y la producción de comentarios, véase Akasoy – Fidora (2005: 1-109).



samiento moral más centrado en el hombre que en Dios o en la propia ley (Ramón Guerrero, 2014). Por último, el pensamiento político fue desarrollado según la perspectiva de los juristas, quienes teorizaron acerca de los principios del *hilafa* («califato») como una institución requerida y fundamentada en la *shar'ia*, y la perspectiva de los moralistas, enfocados en los asuntos de la *siyāsa* («política») y las artes del gobierno. Además, los juristas reivindicaron el papel de la ley frente a las prácticas divergentes existentes en la realidad política, estableciendo qué debería ser el *hilafa*. Por su parte, los moralistas aceptaron la realidad política y las formas de gobierno vigentes y, más bien, se pronunciaron sobre el buen gobierno en conformidad con las enseñanzas éticas y religiosas del islam (Rosenthal, 1962: 21-83).

La reflexión filosófica sobre la ética y la política se desarrolló, primero, a través de la traducción de material helenístico en el siglo II/VIII y, luego, mediante la traducción de las obras de Platón y Aristóteles, entre otros, durante el siglo III/IX, especialmente por el denominado «círculo de al-Kindī» y la posterior escuela liderada por Ḥunayn b. Ishāq (m. 873)¹⁶. Como consecuencia de ello, el pensamiento ético-político de los *falāsifa* fue tomando forma a partir de la producción de comentarios de los tratados políticos de Platón y, en menor medida, de las obras de Aristóteles y sus comentadores¹⁷. De este modo, el objeto de este pensamiento político será el propio de los filósofos griegos tal como fue interpretado por al-Fārābī. Cabe mencionar, por último, que la filosofía política de los *falāsifa* constituía una parte de la filosofía en general y por ello no estaba aislada de la metafísica, la psicología e, incluso, de la lógica.

2. ÉTICA Y POLÍTICA COMO CAMPOS DEL SABER EN AL-FĀRĀBĪ

El *Catálogo de las ciencias* (*‘Iḥṣā’ al-‘ulūm*) de al-Fārābī¹⁸ nos aproxima a su concepción de la interrelación entre las ciencias a la luz del legado griego en tierras del islam, particularmente en su dimensión aristotélica. La obra se divide, como lo

¹⁶ Sobre las traducciones de las obras griegas de filosofía práctica, principalmente de Platón y Aristóteles, véanse Gutas (1999), Heck (2002: 205-213), Akasoy y Fidora (2005), Adamson (2010) y D’Ancona (2011).

¹⁷ Cabe destacar que el pensamiento político de al-Fārābī se vio influenciado, de manera fundamental, por los diálogos platónicos, cuyas traducciones al árabe estuvieron disponibles en el siglo III/IX, mientras que la recepción de Aristóteles se restringió a la *Ética Nicomaquea*, pues la *Política*, la *Ética Eudemia* y *Magna Moralia* no fueron traducidos en esta época. No obstante, cabe señalar que, de acuerdo con Heck (2002: 206-207, notas 30-31), al-Fārābī habría conocido el pensamiento político de Aristóteles a través de los comentarios helenísticos de Porfirio, Amonio y Filópono.

¹⁸ Cabe aclarar que las traducciones de González Palencia (1953) al español y los fragmentos traducidos por Butterworth (2001: 71-84) al inglés están realizados a partir de dos manuscritos diferentes: el MS Árabe n.º 646 de la Biblioteca de El Escorial y el MS Yahuda n.º 308 de la Biblioteca de la Universidad de Princeton (ed. Amīn, 1949), respectivamente. Como consecuencia de ello, ambas traducciones presentan algunas variantes que señalaremos oportunamente.



enuncia el autor en la introducción, en la descripción de la (1) ciencia del lenguaje y sus partes (*'ilm al-lisān wa-'ağzā'i-hu*); (2) la ciencia de la lógica y sus partes (*'ilm al-mantiq wa-'ağzā'i-hu*); (3) las ciencias de las matemáticas (*'ulūm al-tā'ālīm*), las cuales son la aritmética (*al-'adad*), la geometría (*al-handasa*), la óptica (*al-manāzir*), la astronomía (*'ilm al-nuğūm al-tā'limī*), la música (*'ilm al-musiqā*), la ciencia de los pesos (*'ilm al-'atqāl*) y las ciencias de la fuerza (*al-'ulūm al-ḥayl*); (4) la ciencia de la física y sus partes (*'ilm al-tabī'i wa-'ağzā'i-hu*), la ciencia de la metafísica y sus partes (*'ilm al-'ilāhī wa-'ağzā'i-hu*); y, finalmente, (5) la ciencia de la política y sus partes (*'ilm al-madanī wa-'ağzā'i-hu*), la ciencia del derecho (*'ilm al-fiqh*) y la ciencia de la teología (*'ilm al-kalām*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 16-17).

Al-Fārābī trata en el último apartado de su obra (5) los campos del saber que se corresponderían con la filosofía práctica, integrando a su clasificación el derecho y la teología, pues, como hemos explicado antes, su concepción de la misma no responde a la organización tripartita clásica y se caracteriza, especialmente, por vincular la ética con el arte de la política. En este sentido, pone su atención en la filosofía política (*falsafa al-madanī*) en sus dos subdivisiones: (a) la ética, que «trata de la definición de la felicidad (*ta'rīf al-sa'adat*), y la distinción entre lo que en realidad es [la felicidad] y lo que se sospecha (*maznūn*) que es» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83)¹⁹, como también «sobre el catálogo de las acciones, hábitos, caracteres y costumbres voluntarias universales (*al-šaym al-'irādiya al-kulliyya*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83). Distingue, además, «las [costumbres] virtuosas (*fāḍil*) de las que no son virtuosas» (ed. Abū Malḥam, 1996: 83). Por otra parte, (b) la política, que trata:

El modo del orden (*waḡah tartīb*) de las costumbres y los hábitos virtuosos en las ciudades (*al-mudun*) y las comunidades (*al-'umam*), y sobre la definición de la realeza (*ta'rīf al-malakiyyat*) por la cual son posibles los hábitos y las acciones que ordenan a los ciudadanos (*'ahl al-mudun*), y las acciones por las cuales se preserva (*yahfaz*) lo que se les ha ordenado (*rattab*) y consolidado (*makkan*) entre ellos (ed. Abū Malḥam, 1996: 83).

Luego, es también objeto de la política, de acuerdo con al-Fārābī:

Las clases de ocupaciones reales (*al-mihan al-malakiyya*) no virtuosas, cuántas son y qué son cada una de ellas. Enumera las acciones que realizan cada una de ellas, qué costumbres (*sanān*)²⁰ y lo que busca cada una de ellas que se consolide en las ciudades y las comunidades a fin de obtener su propósito (*ḡaraḍ*) de los ciudadanos

¹⁹ Las traducciones citadas son de nuestra autoría a partir de la edición de Amīn (1949) y de Abū Malḥam (1996), apoyándonos en las traducciones de González Palencia (1985) y de Butterworth (2001).

²⁰ Las múltiples derivaciones semánticas de la raíz «s-n-n» (س - ن - ن) dificultan la traducción exacta de la palabra «*sanān*» o «*sunun*». Optamos aquí por «costumbres» en el sentido de «uso» o «hábito», pues uno de sus significados es el de «seguir el curso o camino» preestablecido y, de este modo, «una manera de actuar»: *cfr.* Lane (1968, iv: 1435-1436). Este es el sentido otorgado por Butterworth (2001: 78), que traduce «*ways of life*», expresión que no preferimos en este caso con el fin

y las comunidades que están bajo su autoridad (*riyāsa*). Muestra que esas acciones, hábitos y [ocupaciones] reales [no virtuosas] son todas ellas como las enfermedades (*al-'amrād*) para las ciudades virtuosas (*al-mudun al-fādila*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 83).

Aquí, el filósofo persa hace hincapié en que la política debe distinguir entre acciones virtuosas y no virtuosas, tanto las ejecutadas por los habitantes de las ciudades (*'ahl al-mudun*), entendida como la asociación política entre los hombres por antonomasia, como las propias de la autoridad. En efecto, las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) designan a las acciones que ejerce la autoridad, las cuales, por ser los «ciudadanos» inferiores a la misma, deben ser imitadas para asegurar la preservación del orden. Por otra parte, la analogía entre estas acciones y las enfermedades es un recurso recurrente en al-Fārābī, sobre todo en *La ciudad virtuosa*, donde la ciudad y sus elementos son asociados al funcionamiento correcto o incorrecto del cuerpo humano y sus órganos²¹.

En cuanto a la distinción entre ética y política, el manuscrito de El Escorial presenta una variante en este punto, la cual señala que «todo esto está en el libro de 'Política' (*būlīḡ*), que es el libro de la política (*siyāsat*) de Aristóteles, y está también en el capítulo (*bāb*)²² de la política (*siyāsat*) de Platón y en [otros] libros de Platón y de otros [filósofos]» (ed. Amīn, 1949: 105).

Luego, al-Fārābī destaca la importancia del papel de la autoridad en la obtención de la felicidad como fin último de la asociación entre los hombres en la ciudad, pues «la verdadera felicidad son [las acciones] buenas, honestas y virtuosas» y «el modo de que existan (*waḡah wuḡud-hā*) en el hombre es que las acciones y las costumbres (*sanān*) virtuosas estén distribuidas (*muwazi'a*) en las ciudades y las comunidades sobre un orden (*tartīb*) y un uso (*tastā'amāl*) empleado en común, y es evidente (*tabayan*) que esto no sucede (*tata'atā*) sino solo con una autoridad (*riyāsa*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 80). Asimismo, sobre esta autoridad, al-Fārābī considera que «No sucede sino solo con una ocupación (*mihna*) y una aptitud (*malaka*), de las cuales deriven acciones de consolidación y de preservación que [los hagan] posibles en las [ciudades y comunidades], y esa ocupación es la realeza (*al-malakiya*) y el poder [real] (*al-mulk*) o como quiera llamarlo el hombre, y la política (*siyāsa*) es la acción (*fi'l*) de esta ocupación» (ed. Abū Malḥam, 1996: 80).

Asimismo, esta autoridad es de dos clases: (a) «una autoridad que hace posibles las acciones, costumbres (*sanān*), aptitudes voluntarias (*al-malakāt al-'irādiyya*)

de no confundirla con la noción de «*sayr*» presente en el *Libro de la religión*, la cual es traducida por Guerrero como «modo de vida» (2008: 148-154).

²¹ Al-Fārābī afirma que la ciudad virtuosa se parece a un cuerpo perfecto y sano (*al-badan al-tām al-ṣaḥīḥ*) y hay en ella un miembro principal único (*'aḍw wāḥid ra'īs*), que es el corazón: véase *al-Madīnat al-fādila* (1906: 79-81). También se encuentran ejemplos de asociación entre la ciudad virtuosa y el cuerpo humano sano en el *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*: véase Walzer (1985: 230-237 [15, 4]).

²² La edición de Amīn no es clara respecto de este término, que parece ser «*bāb*», pero «*kitāb*» («libro») sería más coherente, tal como lo traduce González Palencia (1985).



de las que se deriva que se obtiene (*yunāl*) lo que es la verdadera felicidad, [que] es la autoridad virtuosa. Y las ciudades y comunidades conducidas por esta autoridad son las ciudades y las comunidades virtuosas» (ed. Abū Malḥam, 1996: 81). Luego, (b) «una autoridad que hace posible en las ciudades las acciones y costumbres (*šaym*) de las cuales se obtiene lo que se sospecha que es la felicidad sin que realmente lo sea, [que] es la autoridad ignorante (*ḡāhiliya*)» (ed. Abū Malḥam, 1996: 81). Este tipo de «autoridad ignorante» admite, asimismo, diversas divisiones denominadas según el propósito perseguido: si busca las riquezas (*yasār*), será llamada autoridad de la mezquindad (*al-ḥissat*); si busca el honor (*al-karāma*), será llamada autoridad de la nobleza (*al-karāmat*); si busca otra cosa distinta (*bi-ghayr*) de estas dos, será llamada con el nombre de dicho propósito (ed. Abū Malḥam, 1996: 81).

Finalmente, al-Fārābī señala que la «ciencia de la política» muestra que la «ocupación real virtuosa» (*al-mihna al-malakiya al-fādila*) se compone de dos facultades (*quwwat*):

Una de ellas es la facultad sobre las leyes universales (*al-qawānīn al-kulliyya*)²³. La otra es la facultad que adquiere el hombre mediante la práctica de acciones civiles (*muzāwala al-'ā'māl al-madaniyya*), y con el ejercicio (*mumārasa*) de acciones en los caracteres (*al-'ahlāq*). Y los individuos de las ciudades [adquieren] la práctica (*al-taḡribiyya*) y la prudencia (*ḥunka*) en [dichas acciones] mediante la prueba (*al-taḡriba*) y la larga observación (*tawil al-mušāhada*) (ed. Abū Malḥam, 1996: 81)²⁴.

En este sentido, el filósofo persa afirma que «la ocupación real solo hace posible que sean determinadas (*taqaddar*) las acciones considerando cada accidente (*ārd*), cada circunstancia (*ḥāl*), cada ciudad en cada momento de acuerdo con esta facultad y esta prueba» (ed. Abū Malḥam, 1996: 82).

Este último punto resulta fundamental para comprender lo que al-Fārābī entiende por «poder» (*al-mulk*): ya hemos señalado que las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiyya*) refieren a las acciones propias de la autoridad de la ciudad en un ejercicio de gobierno que asegura el «orden cívico» por su ascendencia sobre los «ciudadanos»²⁵; luego, es evidente que una influencia tal es llevada a cabo por lo que se denomina como «poder [real]» (*al-mulk*) y que la política es el ejercicio de ese

²³ Abū Malḥam, en una nota de su edición, define «facultad sobre leyes universales» como la «capacidad de promulgar leyes universales» (1996: 81, nota 3).

²⁴ Observamos diferencias importantes respecto de la sintaxis en este punto entre la edición de Abū Malḥam (1996: 81) y la de Amīn (1949: 104), las cuales, posiblemente, sean de orden paleográfico y que no abordaremos aquí por no corresponder a los fines de este trabajo. Al respecto, solo aclaramos que nos hemos guiado por la edición de Amīn para traducir la oración «los individuos... larga observación».

²⁵ Aunque no es objeto de nuestro estudio en esta oportunidad, es importante destacar que esto que llamamos aquí «ascendencia» de forma general para referir la relación entre la autoridad y los ciudadanos se encuentra fundamentado por al-Fārābī mediante una teoría de la emanación plotiniana, como se observa en los primeros capítulos de *La ciudad virtuosa*. Véase *al-Madīnat al-fādila* (1906: 19-25). Además, sobre el carácter plotiniano de la teoría de la emanación de al-Fārābī, véanse Fakhry (2002: 77-91) y Janos (2012).



«poder»²⁶. En este sentido, los conceptos de «realeza» (*malakiya*) y «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) resultan claves en la filosofía práctica de al-Fārābī pues designan las acciones que llevan a la obtención de la felicidad y cuya puesta en práctica requiere de un tipo de conocimiento específico que debe poseer la autoridad. Dicho conocimiento es adquirido mediante la «ciencia política» (*ilm al-madani*) a través de dos facultades: la capacidad del conocimiento de las cosas universales²⁷ y la capacidad adquirida mediante la propia experiencia política, es decir, la competencia de la autoridad de imponer acciones en los caracteres de los habitantes de las ciudades atendiendo a la particularidad de cada ciudad, cada nación, cada individuo y cada circunstancia. Tal como explica al-Fārābī en su *Libro de la religión* (trad. Ramón Guerrero, 2008: 152-153; ed. Mahdī, 1991: 58-59), esta facultad es la que los «antiguos» denominan «prudencia» (*ta'aqqul*)²⁸ y no se adquiere por el conocimiento de las generalidades de las ciencias, sino por la larga experiencia en los individuos. Por lo tanto, la realización de las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) requiere del conocimiento de la ciencia política, el conocimiento de la filosofía teórica (*al-falsafa al-nazriya*) y la prudencia, que surge de la experiencia (*tagriba*) (trad. Ramón Guerrero, 2008: 154; ed. Mahdī, 1991: 60).

²⁶ Cabe mencionar que, según explica Plessner (1993, VII: 546-547), «*mulk*» designa al «poder real» (*royal power*) y es utilizado en el Corán en referencia a Allāh y a ciertos personajes pre-islámicos presentes en el Antiguo Testamento. Se afirma que «*mulk*» pertenece solo a Allāh y que lo detenta sobre el cielo y la tierra como también sobre todas las cosas (Corán, III: 189). Finalmente, se indica que Allāh otorga «*mulk*» a quien desee (Corán, III: 26). Véase, además, la concepción de «*mulk*» en el pensamiento político islámico tal como es abordada por Rosenthal (1962), donde se distinguen las perspectivas de teólogos, juristas y filósofos que lo definen como la autoridad política construida sobre el poder, como abarcativo de las obligaciones políticas y morales que la autoridad debe dominar, correspondiéndose en este sentido con la noción de *hilafa* (califato), como «dominio» por el cual se establece el bien común de la comunidad de acuerdo a los requerimientos de la *shari'a*, como una estructura compuesta cuya ley es una mixtura de *shari'a* y ley racional (política), como «poder real secular», el cual es objeto de la *República* de Platón y de la *Política* de Aristóteles, en contraposición a otro tipo de política enfocada en la profecía y en la *shari'a*, objeto de las *Leyes* de Platón, etc. La concepción de «*mulk*» como «poder real secular» ha sido utilizada, en ocasiones, para distinguir el periodo de los *hulafā rāsidūn* correspondiente a los primeros cuatro califas del islam del periodo del *mulk* inaugurado por Mu'āwiya y los Omeyas (Rosenthal, 1962). Por otra parte, resulta fundamental prestar atención en el estudio de Rosenthal a las correspondencias y distinciones de *hilafa*, *'imāma*, *shari'a*, *dīn*, *dunya*, *dawla*, *islām*, *sultān* respecto de *mulk*. Por último, se sugiere consultar las concepciones actuales de *mulk* y sus bases históricas: véase Afsaruddin (2006: 153-173).

²⁷ Cfr. Abū Maḥmūd (1996: 81). Tal como indica Galston (1990: 103), al-Fārābī no explica a qué refiere con el conocimiento de las cosas universales, sino que provee un ejemplo indicando el tipo de conocimiento general que un médico debe poseer para curar una persona enferma: véase Ramón Guerrero (2008: 150-152). Por otra parte, cabe señalar, como ha explicado Mahdī (1968: 11-12), que el capítulo del *Catálogo de las ciencias* dedicado a la política, el derecho y la teología contiene una paráfrasis de partes del *Libro de la religión* donde se describen la política, la autoridad de la ciudad y las «ocupaciones reales».

²⁸ Por «prudencia» (*ta'aqqul/phronesis*), al-Fārābī entiende, siguiendo a Aristóteles, la elección del mejor medio conducente a la obtención de la felicidad o cualquier otro objetivo intermedio conducente a la felicidad. Véase Fakhry (2002: 66-72).



De este modo, la política (*siyāsa*) es, para al-Fārābī, la operación (*fi'l*) de la ocupación real (*al-mihna al-malakiya*): consiste en «hacer aquellas acciones por las que se establecen (*tumkkan*) firmemente esos modos de vida (*sayr*) y esos hábitos (*malakāt*) en la ciudad y en la nación y se conservan para sus habitantes» (trad. Ramón Guerrero, 2008: 149; ed. Maḥdī, 1991: 54). Así pues, tales modos de vida y hábitos son establecidos en la ciudad y la felicidad última es alcanzada por medio del gobierno virtuoso (*al-ri'āsa al-fāḍila*), la ocupación real que exige dicho gobierno es la ocupación real virtuosa (*al-mihna al-malakiya al-fāḍila*) y la política que se deriva de tales ocupaciones es la política virtuosa (*al-siyāsa al-fāḍila*) (trad. Ramón Guerrero, 2008: 149; ed. Maḥdī, 1991: 54-55).

3. AUTORIDAD Y PODER EN LA CIUDAD VIRTUOSA

Al-Fārābī coincide con Aristóteles en que el fin último del hombre es la felicidad, la cual es identificada con la vida contemplativa. Este fin último y lo que el filósofo persa llama la «perfección virtuosa» (*'afḍal kamālāt*)²⁹ (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 77) solo puede ser alcanzado en el marco de «asociaciones comunitarias» (*'iḡtimā'āt jamā'a*), pues los hombres se asocian para que la totalidad de la comunidad obtenga lo que necesita y para que cada uno logre subsistir y alcanzar la perfección (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78). Como consecuencia de ello, es decir, de la necesidad de asociación entre los hombres, se han formado tres tipos de asociación: las mayores (*'azamā*), las intermedias (*wuṣṭā*) y las menores (*ṣaḡhrā*). La mayor es «la asociación universal de todos los hombres en el mundo (*al-mā'mūra*)». La intermedia es «la asociación de un pueblo (*'umma*) en una parte del mundo». Y la menor es «la asociación de la gente de la ciudad (*'ahl al-madīnat*) en una parte de la morada de un pueblo (*maskan 'umma*)» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78). Como señala Fakhry (2002: 101), la primera es identificada con la totalidad del espacio habitado por los hombres a lo largo del mundo; la segunda con el pueblo o nación; y la tercera identifica la ciudad (*al-madīna*) como asociación política. A su vez, a estos tres tipos «perfectos» se oponen cuatro tipos «imperfectos» (*ghayr al-kāmala*), que son las asociaciones de «la gente de una aldea (*al-qurya*), la asociación de gente de un barrio (*al-maḥalla*), la asociación en una calle (*sikka*) y la asociación en una casa (*manzil*)» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 78).

Ahora bien, estas asociaciones comunitarias, tal como las describe al-Fārābī, correspondiéndose con un tipo de organización política que denomina «ciudad» o «sociedad» (*al-madīna*)³⁰, pueden orientarse hacia la obtención de la «verdadera

²⁹ Alonso Alonso (1985: 82) traduce «la más alta perfección».

³⁰ Tanto el contenido semántico de la palabra *madīna* como su significación filosófica e, incluso, el sentido exacto que le otorga al-Fārābī constituyen un problema en sí mismo: véase Gutas (2004). Por su parte, Alonso Alonso (1985) traduce «*madīna*» por «Estado», lo cual es erróneo y se presta a confusión en relación con el concepto moderno de Estado, incluso en los países árabes donde el término correcto es «*dawla*».



felicidad» o ciertos propósitos opuestos como la riqueza, la salud corporal, los placeres, las pasiones, los honores y la grandeza, algunos de los cuales son identificados como los propios de la «ciudad ignorante» por el filósofo persa³¹, que se corresponde, como se refiere en el *Catálogo de las ciencias*, con la «autoridad ignorante» (ed. Abū Malham, 1996: 81). Por esta razón, la «ciudad virtuosa» es aquella en la cual «asociarse significa la cooperación (*ta'āwun*) en las cosas para la obtención de la felicidad» (*al-Madīnat al-fāḍila*, 1906: 79). Luego, a la «ciudad virtuosa» y las asociaciones virtuosas correspondientes –el pueblo y el mundo– se opondrán las «no-virtuosas».

Como ya hemos referido en nuestro análisis del *Catálogo de las ciencias*, al-Fārābī considera que la autoridad es «la parte más perfecta» de la ciudad y «supera a todos los demás aun en lo que tienen de común con él» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 81). Esta autoridad debe poseer una disposición natural para gobernar y los hábitos voluntarios que sirven a ese propósito. De este modo, la autoridad debe ser «primera» (*'awāl*) y «la causa (*sabab*) por la que resultan (*taḥaṣṣal*) la ciudad y sus partes, la causa por la que resultan los hábitos voluntarios (*al-malakāt al-'irādiya*) que tienen sus partes para que se ordenen según sus grados» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 81). Tal como se expone en el *Catálogo de las ciencias*, estos hábitos o acciones se suceden desde la autoridad hacia los «ciudadanos» preservando un orden «cívico» direccionado hacia la obtención de la felicidad por la práctica de las virtudes.

Adicionalmente, la autoridad de la ciudad virtuosa es caracterizada por el filósofo persa como un hombre que ha sido perfeccionado (*'istakmal*) y que se ha vuelto intelecto (*'aql*) e inteligible en acto (*ma'qūl bi-l-fi'l*)³². Asimismo, debe poseer una facultad imaginativa perfecta (*quwa al-mutaḥīla al-kamal*), la cual, a su vez, debe estar «preparada para recibir las cosas particulares que el intelecto agente (*al-'aql al-fi'āl*) le revelará» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 84), ya sea en sí mismas o en sus imitaciones como también las formas inteligibles propiamente dichas³³. En este punto, según al-Fārābī, la autoridad es capaz de alcanzar la condición denominada

³¹ Véase *al-Madīna al-fāḍila* (1906: 90-91).

³² En su *al-Siyāsat al-madaniyya* (Lerner y Mahdi, 1967), al-Fārābī indica que cuando la facultad racional se convierte en intelecto en acto (*'aql bi-l-fi'l*), simultáneamente se vuelve agente de intelección (*al-'āqil*), objeto de intelección (*ma'qūl*) y actividad de intelección (*al-'aql*). En esta instancia es cuando alcanza el grado del intelecto agente. Véase Galston (1990: 72 y ss.).

³³ El orden del cosmos según al-Fārābī se organiza del siguiente modo: la causa primera, identificada con el Uno por los filósofos y con Dios por los creyentes, y a partir de ella existen, de forma jerárquica y por emanación: (a) las causas segundas (inteligencias de las esferas), (b) el intelecto agente, (c) las almas, (d) las formas y (e) la materia. Luego, los cuerpos resultantes comprenden seis géneros: (1) las esferas celestes, (2) animal racional, (3) animal irracional, (4) vegetal, (5) mineral, (6) los cuatro elementos. A su vez, estos se ordenan en especies, las formas se dividen en materiales e inmateriales, las almas en celestes, racionales, sensitivas y vegetativas. Finalmente, dentro de las especies, los individuos se ordenan según su mayor o menor grado de ser. Véase Davidson (1992: 44-73) y Janos (2012: 38-42).





como «intelecto adquirido» (*'aql mustafād*)³⁴ y ubicarse en un estado de proximidad (*muqāraba*) con el intelecto agente (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 85). De este modo, se convierte en receptor de la revelación de Dios, quien transmite su mensaje mediante el intelecto agente, primero a través de los inteligibles y luego de las formas imaginativas (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86). Así, por causa de «lo que emana (*yafayḍ*) del [intelecto agente] a su entendimiento pasivo (*'aql munfa' il*), [el hombre] es sabio, filósofo y un racional perfecto» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86), y por causa de «lo que emana de su [intelecto pasivo] a su facultad imaginativa (*quwathu al-mutaḥīla*), es un profeta que predice (*nabyan mundīran*) lo que será e informará el estado de existencia (*wuḡūd*) de las [cosas] particulares y conocerá lo divino» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86). Este hombre, de acuerdo con al-Fārābī, está en el «grado más perfecto de la humanidad» (*'akmal marātib al-'insāniyat*), en el «escalón más alto de la felicidad» (*'al-lā daraḡāt sa'ādāt*), su alma será perfecta y será capaz de toda acción que hace posible alcanzar la felicidad; y esta será la primera condición de la autoridad de la ciudad virtuosa (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 86).

A continuación, el filósofo persa enuncia doce atributos que debe poseer la «autoridad primera de la ciudad virtuosa», que es «la autoridad del pueblo virtuoso y de todos los habitantes de la tierra»: debe (1) poseer todos sus miembros y facultades para la práctica de lo que debe hacer, (2) ser de buena comprensión y percepción de todo lo que le dicen para entenderlo, (3) ser de buena memoria de lo que entiende, ve, escucha y percibe, (4) ser inteligente y sagaz para comprender la importancia de cualquier prueba, (5) ser elocuente para expresar en términos claros lo que desee, (6) ser amante de la enseñanza y dócil en aceptarla sin apenarse por la fatiga, (7) ser sobrio con la comida, la bebida y el sexo, y alejado del placer del juego, (8) amar la verdad y odiar la falsedad, (9) ser magnánimo y amante del honor, y alejarse de lo vergonzoso, (10) no tener interés en el dinero y las cosas mundanas, (11) amar la justicia y odiar la injusticia, ser equitativo en dispensar justicia, reprimir la injusticia y favorecer lo que es bueno y honesto, (12) ser firme en resolver lo que considere correcto sin ser obstinado en dejarse corregir cuando es justo, y ser constante y decisivo en las acciones que deben ejecutarse (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 87-88).

Aquí, al-Fārābī sigue la caracterización platónica de la autoridad referida en la *República*, aunque agregando el atributo profético que no se encuentra en el tratamiento filosófico de Platón³⁵. El sexto atributo enunciado por el persa se corres-

³⁴ De acuerdo con la teoría del conocimiento de al-Fārābī, el intelecto adquirido constituye el cenit de la cognición del hombre, la cual supone un proceso de ascenso desde el intelecto potencial al actual y, finalmente, al adquirido, a partir del cual comienza un proceso de descenso siguiendo el esquema platónico: véase Fakhry (2002: 82 y ss.).

³⁵ Al-Fārābī (1906: 86). En efecto, tal como explica Galston (1990: 67), aquel individuo que ha perfeccionado el razonamiento teórico y práctico y que, además, ha alcanzado el estado profético poseerá el grado más perfecto de la humanidad y el escalón más alto de la felicidad, lo cual imposibilita la proyección de una visión exclusivamente teórica de la felicidad en la medida en que la operación del razonamiento práctico del profeta implica el descubrimiento de acciones particulares que deberían ser elegidas o evitadas. En consecuencia, el conocimiento de las cosas que ocurrirán en

ponde con la afirmación platónica acerca de que los filósofos «siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente» (*República*, 1988: 485b). Luego, Platón señala que deben contar con «la veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a esta y la inclinación a la verdad» (*República*, 1988: 485c), tal como lo expresa al-Fārābī en el octavo atributo. Del mismo modo, encontramos el décimo atributo enunciado por el filósofo persa cuando Platón afirma que «un hombre semejante [al filósofo] será moderado y de ningún modo amante de las riquezas» (*República*, 1988: 485e). Por último, coinciden en la importancia de la buena memoria (486c-d)³⁶.

Finalmente, al-Fārābī, al igual que Platón, señala que, puesto que es difícil que un hombre reúna la totalidad de estos atributos, si no se encontrara este hombre, pero sucediera que se encuentran dos, uno de ellos es sabio y el otro reúne cinco condiciones, entonces deben gobernar los dos. En cambio, si esos atributos están distribuidos entre muchos y esos muchos se entienden entre sí, entonces deben gobernar juntos. Por último, si sucediera que la autoridad no está dotada de sabiduría, pero sí del resto de los atributos, entonces «la ciudad no tiene rey» (*al-madīna laysa bi malik*) (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 90). Del mismo modo, si no existiese «un sabio sobre el que apoyarse, la ciudad no tardaría en ser destruida» (*al-Madīna al-fāḍila*, 1906: 90).

4. CONCLUSIONES

Aunque en nuestra valoración del pensamiento político de al-Fārābī se encuentran ausentes algunos puntos importantes como el sistema cosmológico que sustenta la asociación de los hombres en la ciudad virtuosa, los tipos de ciudades y autoridades no-virtuosas y el papel de la religión y la ley, queda claro según lo expuesto aquí que el fin último de la vida en sociedad es la obtención de la felicidad y que este fin no puede ser alcanzado sin la existencia de una autoridad que, mediante el ejercicio de las virtudes, asegure un orden que permita que las necesidades de todos los hombres sean preservadas. Asimismo, el filósofo persa describe un modelo de «sociedad ideal» gobernada por una «autoridad ideal» que es identificada con la figura del filósofo, como lo hace Platón en la *República* con el rey-filósofo³⁷.

el porvenir, atribuido por al-Fārābī al profeta mediante la facultad imaginativa (*quwwa al-mutaḥila*), necesariamente lo liga al mundo material.

³⁶ Cabe agregar que tres de los atributos mencionados no están presentes en la *República*. De acuerdo con Fakhry (2002: 105), el primer, quinto y decimoprimer atributo se corresponden con los referidos respecto de las características que deben poseer los califas en las *Disposiciones del sultano* (*al-Aḥkām al-ṣultāniyat*) de al-Māwardī (m. 1058). Según el jurista basorí, las características del califa deben ser: justicia, conocimiento, sentidos sanos, cuerpo sano, razón sana, coraje y ascendencia con la tribu de Quraysh; véase al-Māwardī (1996: 12).

³⁷ Platón (1988: 473c11-e5). Para abordar de manera integral la figura del rey-filósofo en la *República* de Platón, véanse los libros 5-7. De manera complementaria, véase Reeve (2006: 191-195), Sedley (2007: 256-283).



Más allá de la evidente influencia del legado griego en los diversos abordajes de la ética y la política en tierras del islam, la concepción alfarabiana de la filosofía práctica no responde a la clasificación tripartita clásica de Aristóteles, sino que se caracteriza por integrar la ética con la política. Según al-Fārābī, ambas disciplinas forman parte del ámbito de la filosofía política (*falsafa al-madani*), el cual se correspondería con el campo de la filosofía práctica, entendiendo que la ética tiene por objeto de estudio la felicidad, los modos de alcanzarla y la distinción entre las acciones virtuosas y no virtuosas, y que la política se ocupa de los modos de organización de tales acciones en las ciudades y la definición de la autoridad de la ciudad por la cual dichos modos de organización son posibles para preservar el orden y asegurar el camino hacia la obtención de la felicidad como fin último de la asociación entre los hombres en la ciudad.

Al-Fārābī le asigna a la autoridad de la ciudad lo que denomina como ocupación (*mihna*) y aptitud (*malaka*) expresas en los conceptos de realeza (*al-malakiya*) y poder [real] (*al-mulk*). La política (*siyāsa*) es la acción (*fi'l*) de estas ocupaciones y, particularmente, de la «ocupación real virtuosa» (*al-mihna al-malakiya al-fādila*), que se compone de la capacidad de conocimiento de las cosas universales y la experiencia política, facultades mediante las cuales la autoridad impone acciones en los caracteres (*al-'aḥlāq*)³⁸ de los habitantes de las ciudades atendiendo a la particularidad de cada ciudad, cada nación, cada individuo y cada circunstancia. Además, teniendo en cuenta que las «ocupaciones reales» (*al-mihan al-malakiya*) son un medio a través del cual la autoridad asegura el «orden cívico» sobre la base de su ascendencia sobre los miembros de la ciudad, el «poder [real]» (*al-mulk*) designa a dicha ascendencia y la política es el ejercicio de ese «poder». Como hemos explicado, tal ejercicio requiere de un tipo de conocimiento específico que debe poseer la autoridad, el cual es adquirido mediante la «ciencia política» (*'ilm al-madani*). Dicho conocimiento, que forma parte de las «ocupaciones reales virtuosas» (*al-mihan al-malakiya al-fādila*), conlleva la práctica de las acciones directas (*'af'āl*) por las cuales es posible establecer los modos de vivir y los hábitos virtuosos (*al-sayr wa-l-malakāt al-fādila*) en las ciudades, conservarlos y preservarlos para que no se mezclen con los modos de vivir de la ignorancia, como explica al-Fārābī en su *Libro de la religión* (trad. Ramón Guerrero, 2008: 150; ed. Maḥdī, 1991: 56).

Por último, aunque hemos identificado la noción de «poder [real]» (*al-mulk*) como una acción ejecutada por la autoridad, será necesario profundizar en el estudio de las «variables» que caracterizan la «relación de poder» entre la autoridad y los «ciudadanos» y las acciones por las cuales esta asegura el referido orden «cívico». En este sentido, resulta ineludible considerar si las «ocupaciones reales» y el «poder [real]» son facultades esenciales de la autoridad virtuosa desde las cuales se engen-

³⁸ De acuerdo con Fakhry (2002: 94), el carácter (*al-'aḥlāq*) para al-Fārābī consiste en la habilidad para cultivar la disposición de elegir el bien y evitar el mal intencionadamente. Asimismo, el individuo se encuentra dispuesto por naturaleza a adquirir ciertas virtudes o habilidades técnicas, pero solo cuando dicha disposición se vuelve un hábito arraigado, las acciones son definidas como virtuosas o viciosas.



dra la acción directa sobre los ciudadanos o si ambas constituyen un atributo de la autoridad desde el cual emerge la capacidad de ejecutar una acción de poder *per se*.

RECIBIDO: 12-06-2023; ACEPTADO: 25-08-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

FUENTES

- AKASOY, A. y FIDORA, A. (eds.), DUNLOP, D. (trad.) (2005): *The Arabic version of the Nicomachean Ethics*, Brill, Leiden-Boston.
- AL-FĀRĀBĪ (1906): *Al-Madīnat al-fāḍila*, Matba'at al-Sa'adah, El Cairo.
- AL-FĀRĀBĪ (1949): *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. 'U. Amīn, Dār al-Fikr al-'Arabī, El Cairo.
- AL-FĀRĀBĪ (1953): *Catálogo de las ciencias*, trad. Á. González Palencia, A., CSIC, Madrid.
- AL-FĀRĀBĪ (1985): *La ciudad ideal*, trad. M. Alonso Alonso, Tecnos, Madrid.
- AL-FĀRĀBĪ (1986): *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdī, Dār al-Mushriq, Beirut.
- AL-FĀRĀBĪ (1988a): *Al-Qiyās*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 115-151.
- AL-FĀRĀBĪ (1988b): *Al-Qiyās al-ṣaghīr*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 152-194.
- AL-FĀRĀBĪ (1988c): *Sharḥ al-qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 263-553.
- AL-FĀRĀBĪ (1988d): *Kitāb Bārī Armīniyās*, ed. M. Taqī Dānish'pashūh, Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī, Qum: 83-114.
- AL-FĀRĀBĪ (1991): *Kitāb al-millat wa nuṣūṣ 'ahrā*, ed. M. Mahdī, Dār al-Mushriq, Beirut.
- AL-FĀRĀBĪ (1996): *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. Dr. 'A. A. Malḥam, Dār wa-l-Maktabat al-Hilāl.
- AL-FĀRĀBĪ (2001): *The political writings. Selected aphorisms and other texts*, trad. Ch. Butterworth, Cornell University Press, Londres.
- AL-FĀRĀBĪ (2004): *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, trad. J. A. Paredes Gandía, Trotta, Madrid.
- AL-MĀWARDĪ (1996): *al-Aḥkām al-ṣulṭāniyat*, trad. A. Yate, Ta-Ha Publishers, Londres.
- ARISTÓTELES (1988): *Política*, trad. M. García Valdés, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1993): *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (1998): *Metafísica*, ed. y trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2010): *Ética Nicomaquea*, trad. Eduardo Sinnott, Colihue, Buenos Aires.
- AVERROES (1998): *Exposición de la República de Platón*, trad. Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid.
- PLATÓN (1988): *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- ZIMMERMANN, F.W. (1981): *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Oxford University Press, Londres: 220-247.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ÁBED YABRI, M. (2001): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid.
- ADAMSON, P. (2010): «The Arabic tradition», Skorupsky, J. (ed.), *The Routledge companion to ethics*, Routledge, Nueva York: 63-75.



- AFSARUDDIN, A. (2006): «The 'Islamic State': Genealogy, Facts, and Myths», *Journal of Church and State*, 48: 153-173.
- AL-ATTAR, M. (2010): *Islamic ethics: divine command theory in arabo-islamic thought*, Routledge, Nueva York.
- ARKOUN, M. (1970): *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/IX^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Vrin, Paris.
- BAKAR, O. (1998): *Classification of knowledge in islam. A study in Islamic Philosophies of Science*, Islamic Texts Society, Cambridge.
- BARNES, J. (2000): *Aristotle. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- BUTTERWORTH, Ch. (2004): «Ethical and political philosophy», Adamson, P. y Taylor, R. (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 266-286.
- BUTTERWORTH, Ch. (2008): «What Might We Learn from al-Fārābī about Plato and Aristotle with Respect to Lawgiving?», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61: 471-489.
- BUTTERWORTH, Ch. (2011): «Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology», Afsaruddin, A. (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan, Nueva York: 53-74.
- BUTTERWORTH, Ch. (2013): «Law and the Common Good: To Bring about a Virtuous City or Preserve the Old Order», Boroujerdi, M. (ed.), *Mirror for the Muslim Prince: Islam and the Theory of Statecraft*, Syracuse University Press, Syracuse: 218-239.
- CAMPANINI, M. (2011): «Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam», Afsaruddin, A. (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Palgrave MacMillan, Nueva York: 35-52.
- D'ANCONA, C. (2011): «Translations from Greek into Arabic», Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of medieval philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Springer, Londres/Nueva York: 1318-1333.
- DAVIDSON, H.A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect and theories of human intellect*, Oxford University Press, Nueva York.
- DUNLOP, D.M. (1958): «Al-Fārābī's paraphrase of the *Categories* of Aristotle», *The Islamic Quarterly*, 4; 224-235; 5: 21-54.
- FAKHRY, M. (1994): *Ethical theories in islam*, Brill, Leiden.
- FAKHRY, M. (2002): *Al-Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism*, One World, Oxford.
- GALSTON, M. (1990): *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton University Press, Princeton.
- GEOFFROY, M. (2012): «Raison et foi ou raison et Loi: Le philosophe et la cité selon Averroès, d'après al-Fārābī et Ibn Bājjā (Avempace)», D'Onofrio, G. (ed.), *The Medieval Paradigm: Religious Thought and Philosophy*, Brepols, Turnhout: 381-416.
- GRABMANN, M. (1941): *Die mittelalterlichen Kommentaren zur Politik des Aristoteles*, Munich.
- GUTAS, D. (1983): «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdād», *Der Islam*, 60, 2: 231-267.
- GUTAS, D. (1999): *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'abbāsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, Nueva York.



- GUTAS, D. (2004): «The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57: 259-282.
- GUTAS, D. (2006): «The Greek and Persian background of early Arabic encyclopedism», Endress, G. (ed.), *Organizing knowledge. Encyclopedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world*, Brill, Leiden: 91-102.
- HECK, P.L. (2002): *The construction of knowledge in Islamic civilization*, Brill, Leiden/Boston.
- HECK, P.L. (2008): «Doubts About the Religious Community (*milla*) in al-Fārābī and the Brethren of Purity», Adamson, P. (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Warburg Institute, Londres: 195-213.
- HUTCHINSON, D.S. (1999): «Ethics», Barnes, J. (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge: 195-232.
- JANOS, D. (2012): *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden.
- LANE, E.W. (1968): *An Arabic-English lexicon*, Williams and Norgate, Londres, vol. iv.
- LERNER, R. y MAHDI, M. (eds.) (1967): *Medieval political philosophy: a sourcebook*, Collier-MacMillan Limited, Toronto.
- MAHDI, M. (1968): *Al-Farabi's Book of religion and related texts*, Dār al-Mašriq Publishers, Beirut.
- MAHDI, M. (2001): *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- MARCH, A. (2013): «Islamic political theory», Gaus, G. y D'Agostino, F. (ed.), *The Routledge companion to social and political philosophy*, Routledge, Nueva York: 204-214.
- MCGINNIS, J. (2019): «Islamic ethics», Williams, T. (ed.), *The Cambridge companion to medieval ethics*, Cambridge University Press, Cambridge: 77-100.
- NERIA, Ch. (2013): «Al-Fārābī's lost commentary on the ethics: new textual evidence», *Arabic Sciences and Philosophy*, 23: 69-99.
- ÖZTURAN, H. (2019): «The Practical Philosophy of Al-Farabi and Avicenna: A Comparison», *Nazariyat*, 5/1: 1-35.
- PINES, S. (1975): «Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy», *Israel Oriental Studies*, 5: 150-160.
- PLESSNER, M. (1993): «Mulk», Bosworth, C.E., Van Donzel, E., Heinrichs, W.P. y Pellat, C. (ed.), *The encyclopaedia of islam*, Brill, Leiden, vol. VII: 546-547.
- RAMÓN GUERRERO, R. (2008): *Al-Fārābī. Obras filosóficas y políticas*, Trotta, Madrid.
- RAMÓN GUERRERO, R. (2014): «Recepción de la *Ética Nicomaquea* en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica», *Studia Graeco-Arabica*, 4: 315-334.
- REEVE, C.D.C. (2006): *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge.
- REISMAN, D. (2004): *Al-Fārābī and the philosophical curriculum*, Adamson, P. y Taylor, R. (eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy*, Cambridge. Cambridge University Press, Cambridge: 52-71.
- ROSENTHAL, E. (1962): *Political thought in medieval islam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RUDOLPH, U. (2012): «Abū Nasr al-Fārābī», Rudolph, U. y Würsch, R. (eds.), *Philosophie in der islamischen Welt, Jahrhundert*, Basilea, vol. 1: 363-457.



- SEDLEY, D. (2007): «Philosophy, the forms, and the art of ruling», Ferrari, G.R.F. (ed.), *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge: 256-283.
- SHIELDS, C. (2007): *Aristotle*, Routledge, Nueva York.
- TAYLOR, C.C.W. (1999): «Politics», Barnes, J. (ed.) *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge: 233-258.
- VALLAT, Ph. (2004): *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris.
- VELARDE LOMBRANA, J. (2002): «Ábed Yabri, Mohamed, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas* (trad. esp. Manuel C. Feria García), Madrid (Trotta), 2001», *Aljamía. Anuario de información bibliográfica*, 14: 281-286.
- WALZER, R. (1985): *Al-Farabi on the perfect state*, Clarendon Press, Oxford.
- WALZER, R. (1991): «Al-Fārābī», Lewis, B., Pellat, Ch. y Schacht, J. (eds.) *The encyclopaedia of Islam*, vol. II, Brill, Leiden: 778-781.



LA CONFIGURACIÓN LITERARIA DE LOS LÍDERES CASTELLANOS E INDÍGENAS EN LAS CRÓNICAS DE CONQUISTA CANARIA Y NOVOHISPANA

Alma Irene Rivas Mejía*
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Las crónicas de conquista son textos que nos ayudan a conocer los hechos ocurridos durante el periodo expansionista de la Corona española; sin embargo, estas no son del todo objetivas y responden también a criterios políticos y literarios. Desde esta óptica, estudiar a los protagonistas de dichas crónicas permite dar luz sobre cómo se construyeron la historia y la narrativa de las empresas bélicas de conquista y qué papel tuvieron las crónicas en la construcción del imaginario alrededor de las figuras principales de líderes conquistadores e indígenas y en qué puntos coinciden las caracterizaciones de estos en las crónicas canarias y las novohispanas; pues, a pesar de haber ocurrido en territorios diferentes, forman parte de un mismo *continuum* histórico y guardan muchas similitudes en la forma de narrar lo sucedido.

PALABRAS CLAVE: crónicas de conquista, Islas Canarias, Nueva España, cronistas de Indias, personajes.

THE LITERARY CONFIGURATION OF CASTILIAN AND INDIGENOUS LEADERS IN
THE CHRONICLES OF THE NOVOHISPANIC AND CANARIAN CONQUESTS

ABSTRACT

The chronicles of conquests are documents that serve as a tool to understand the series of events that took place during the expansionist period of the Spanish Crown; nevertheless, they are not entirely objective since they also follow different political and literary criteria. From this perspective, the study of the main characters of the chronicles allows us to comprehend how the history and the narrative of the wars for conquest were built and the place the literary texts took in the construction of the imagery surrounding the principal figures of the conquerors and indigenous leaders and in what aspects their characterization in the chronicles written in the Canary Islands and in New Spain coincide; since they are part of the same historical *continuum* and present many similarities in the narrative style, even though they were written in different territories.

KEYWORDS: Chronicles of Conquest, Canary Islands, New Spain, cronists of the New World, characters.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.21>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 441-457; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Las crónicas de conquista son documentos que han permitido la reconstrucción de hechos históricos durante las excursiones de los castellanos hacia nuevos territorios y el choque que ocurrió al encontrarse con grupos humanos extraños para ellos (Martínez, 1989: 677). Existe un extenso trabajo investigativo al respecto de algunas de las crónicas más populares de los territorios americanos, aunque las de otras latitudes permanecen menos estudiadas, como son las de Filipinas y las Islas Canarias, sobre todo desde el ámbito literario, ya que desde la Historia sí ha habido más aproximaciones a dichos documentos¹. Sin embargo, todos estos textos corresponden a un mismo género discursivo² y, por lo tanto, guardan similitudes en su conformación, no solo porque los procesos bélicos en los distintos territorios hayan sido parte del mismo *continuum* histórico de la expansión española (Rubial, 2013 y 2019; Zavala, 1991), por lo que ocuparon técnicas guerreras semejantes³, sino porque presentan personajes y situaciones de una forma muy parecida a lo largo de los textos, utilizando recursos retóricos similares.

Investigadores como Leonardo Funes, Sonia Rose de Fuggle, Francesca Leonetti, Valeria Añón y Clementina Battcock han ya identificado las características del género, ahondando en los objetivos de los cronistas, sus filiaciones retóricas, los paratextos que rodean a las crónicas, la función de los recursos literarios utilizados, la influencia de diversos géneros literarios populares en la época (como la picaresca, la novela pastoril, la novela sentimental, los libros de caballerías, los libros de viaje, la poesía, la literatura oral, las historias clásicas y sagradas y los ensayos), la participación del narrador, los procedimientos de ficcionalización, entre otros (Rose de Fuggle, 1989: 281-289; Rose de Fuggle, 1991: 77-87; Funes, 1997: 123-144; Funes, 2012: 407-414; Leonetti, 2013: 319-331; Añón y Battcock, 2013: 153-159; Muñoz Gomez, 2022: 452-453). Igualmente, la relación entre Historia y Literatura en las crónicas y el análisis de estas desde ambas disciplinas para tener una comprensión más completa acerca de la narración histórica y sus implicaciones sociales, ideológicas y artísticas se ha estudiado desde las propuestas de Hayden White y se siguen

* ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-8949-7265>. E-mail: almairenerivasmjia@hotmail.com.

¹ Sobre los diversos acercamientos y aproximaciones a los estudios de crónicas, ver Baráibar (2013: 11-20).

² Prefiero este término, acuñado por Bajtín (1982: 248-293), que el de «género literario» por la hibridez de estos textos y las fronteras mal delimitadas en estos que impiden que puedan clasificarse bajo criterios meramente geográficos, cronológicos, históricos o literarios, pues todos estos elementos se mezclan y confunden en las crónicas, provocando que existen varias pautas metodológicas diferentes (Mignolo, 1981: 361; Arellano, 2004: 9-10).

³ No solo las conquistas ultramarinas de la Corona castellana estuvieron relacionadas entre sí, sino que las estrategias bélicas se habían ya utilizado durante la Reconquista del territorio español en contra de los moros que lo habitaban e incluso muchos de los conquistadores habían participado en esta (Morales Padrón, 1960: 18; González-Casanovas, 1994: 42-55; Espino López, 2012: 369-398).



discutiendo y profundizando (Muñoz Gómez, Améndolla Spínola y Coronado Schwindt, 2022: 393-403; Soler Bistué, 2022: 405-408)

La escritura de crónicas está relacionada desde la Edad Media con la consolidación del poder y fue utilizada como arma política y propagandística. El objetivo era narrar los sucesos acaecidos, sin embargo, esta no era la única intención escritural ni se conseguía sin subjetividad por parte de los escritores. Los cronistas realizaban todo un análisis político de las esferas de poder del momento, esferas en las que ellos mismos se movían y se afiliaban o confrontaban con los participantes de estas por afinidades o diferencias políticas, por lo que agregaban, quitaban o modificaban episodios históricos e incorporaban alabanzas y críticas hacia los participantes de estos (Bautista Pérez, 2015: 97-117). El valor de verdad histórica se atribuía a un texto a partir del conocimiento de la ideología, la política y la literatura que el cronista tuviera y de la habilidad que poseyera para transmitirlo (Funes, 2010). La afinidad de un escritor con una postura ideológica y su deseo de insertar esta en la historia oficial hace que las crónicas sean textos parciales con tintes políticos y metas legitimadoras⁴, por lo que las descripciones de personajes y las opiniones que los cronistas tienen sobre ellos no son completamente objetivas ni exentas de críticas, pues están cargadas de las preferencias del autor e insertas dentro del objetivo que tenía este al escribir. Con este en mente, los cronistas apoyaban y certificaban las actuaciones de los protagonistas en los hechos de conquista o los criticaban.

Así, la construcción de los personajes de las crónicas de conquista responde a criterios retóricos y literarios interesantes para estudiar y comprender mejor la visión que se tenía en ese momento de los participantes directos en los procesos de conquista y entender asimismo cómo influyeron las descripciones y caracterizaciones de las crónicas en el imaginario acerca de estas figuras. El objetivo de este trabajo es profundizar acerca de los personajes protagónicos de crónicas novohispanas y canarias para reflexionar acerca de la función que cada uno de los grupos de personajes tiene y cómo su representación en las crónicas influyó en el imaginario social que se tiene acerca de ellos; además, busca impulsar los estudios cronísticos comparativos que incluyan a los documentos relativos a las Islas Canarias dentro de los análisis literarios de crónicas indianas, pues a pesar de estar en un territorio geográfico diferente, por temporalidad, temas y recursos literarios, bien deberían considerarse como tales. Lo anterior se hará a partir de seis crónicas, tres de las Islas Canarias y tres del territorio novohispano: *Breve resumen y historia muy verdadera de la conquista de Canaria* de Antonio Cedeño, *Historia de la conquista de las siete islas de Gran Canaria* de fray Juan de Abreu Galindo, *Conquista y antigüedades de las islas de la Gran Canaria* de Juan Núñez de la Peña, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún y *Tratado del descubrimiento de las Indias. Noticias históricas de la Nueva España* de Juan Suárez de Peralta. Los textos

⁴ Sobre la utilización de la crónica como estrategia política y sus implicaciones, ver Kagan (2009).



de Antonio Cedeño y Bernal Díaz del Castillo son crónicas escritas por soldados; los de Juan de Abreu Galindo y Bernardino de Sahagún, elaboradas por frailes; y los de Juan Núñez de la Peña y Juan Suárez de Peralta, por criollos⁵.

Las narraciones se conforman a partir de la interacción de diversos personajes que se relacionan y conviven, ya sea para ayudarse o para enfrentarse. De acuerdo con Roland Barthes, los personajes son participantes en esferas de acciones múltiples y clasificables (1985: 23). Para Hamon, los personajes se definen por los haces de relaciones de semejanza, oposición, jerarquía, etc., que mantienen con otros personajes y elementos ya sea de la obra en la que se encuentran o con otras del mismo género (1977: 7). Greimas (1985 y 1987) clasifica estas relaciones en un modelo actancial en donde identifica las funciones que corresponden a un personaje y las clasifica en sujeto-héroe, objeto-valor, destinador-fuente, destinatario-adyuvante y opositor-traidor; un mismo personaje puede ubicarse en una o más categorías en diferentes momentos de la narración y de acuerdo con qué otros personajes se relacionan y cómo se desarrollaran dichas interacciones.

Entre los protagonistas de las crónicas se encuentran, evidentemente, los líderes de las respectivas huestes castellanas y los dirigentes indígenas de ambos territorios. En el caso de México-Tenochtitlan sobresalen la figura de Hernán Cortés por parte de los conquistadores y la de Moctezuma Xocoyotzin de los indígenas. En Gran Canaria destacan Juan Rejón y Pedro de Vera como colonizadores y Tenesor Semidan (o Fernando Guanarteme) como nativo. Aunque no son las únicas figuras representativas e individualizadas de ninguno de los dos bandos, pues también encontramos nombres como Pedro de Alvarado, Cacamatzin, Juan de Bethancourt y Doramas. Sobre estas figuras ahondaré a continuación.

1. LOS LÍDERES CONQUISTADORES

Los líderes de las huestes castellanas juegan un papel principal en todas las crónicas. Son los actantes principales que provocan la acción, los que van en búsqueda de un objetivo y, desde el criterio funcional de Greimas, los sujetos-héroes.

Las descripciones con las que son presentados son semejantes en todos los casos⁶: son caracterizados como honrados, valientes, buenos cristianos, soldados hábiles, etc. Por ejemplo, acerca de Juan Rejón, Antonio Cedeño indica que era «muy honrado y valiente» (1978: 352), a pesar de que también menciona que «ciertamente era belicoso y en lo que emprendía tenía fortuna, aunque le duraba poco» (1978: 357) y que era muy soberbio. Este cronista acaba su descripción del conquistador opinando que «no faltó quien le disculpase de las culpas que tuvo harto notorias.

⁵ Para efectos de este trabajo, me baso en lo que los narradores refieren de sí mismos en la crónica, a pesar de que hay dudas sobre la autoría en algunos casos. Sobre la utilización del término «criollo» en el caso canario, ver Pérez Flores (2021).

⁶ Acerca de la descripción de los líderes conquistadores en crónicas reales sobre la conquista de las Islas Canarias que yo no contemplo en este trabajo, ver Muñoz Gómez (2022: 468-470).



Púdosele alabar de valiente y buen soldado y no para capitán, aunque fue bastante mañoso y la soberbia le derrotó» (1978: 357). Él mismo afirma que Pedro de Vera, por el contrario, usó «de su oficio con mucha cordura, fue en su puesto muy amado y obedecido de todos» (1978: 356).

De Juan de Bethencourt, Abreu Galindo afirma que era «buen cristiano, temeroso de Dios y devoto, buen capitán, sagaz, astuto y mañoso soldado y con todos buen compañero [...] procuró luego que los naturales de la isla se convirtiesen a nuestra fe católica» (1940: 43). Por otro lado, aunque las acciones de Juan Rejón le parecen valerosas y a él lo califica como diestro, hábil y conocedor de cómo hacer la guerra, también lo considera soberbio y rencoroso, en sus palabras: «activo, amigo de su voluntad y vengativo, pero buen soldado, animoso, osado y para mucho» (Abreu Galindo, 1940: 143). Sobre Pedro de Vera, afirma que tenía todas las cualidades necesarias para la empresa que iba a llevar a cabo (1940: 131).

Quizá Núñez de la Peña es el que mejor describe a Rejón, sin matizar las características que valora positivamente con otras negativas: «gran soldado y de mucha experiencia de cosas de la guerra y de noble sangre» (1994: 89). De Vera también dice que era de ilustre sangre, pero no se detiene demasiado en su caracterización con adjetivos, sino que narra las acciones y órdenes del capitán, otorgándole por supuesto el mérito de la conquista y de su decisión al atacar a los guanches.

Del lado americano, la primera caracterización que Bernal Díaz del Castillo da sobre Hernán Cortés es que él era «persona en quien cabe el cargo para ser capitán, porque, demás de ser muy esforzado, sabe mandar y ser temido» (2011: 76), al contrario de Rejón, que era «no para capitán», como se vio anteriormente. Díaz del Castillo también hace mención de la sangre del conquistador: «hijodalgo conocido por cuatro abolengos» (2011: 78). A lo largo del texto se le califica además como un buen cristiano, un capitán justo, esforzado, valeroso y venturoso, aunque sí apunta en algunas ocasiones que era soberbio. Por el contrario, a Pedro de Alvarado se le considera cruel, sobre todo después de la matanza de la nobleza mexicana: «Pedro de Alvarado salió de su aposento con todos los soldados que le dejó Cortés y sin causa ninguna dio en sus principales y caciques que estaban bailando y haciendo fiesta [...] con licencia que para ello les dio el Alvarado, e que mató e hirió muchos de ellos» (Díaz del Castillo, 2011: 457); en la narración del soldado se puede identificar que él no estaba de acuerdo con el actuar del capitán y que considera que fue imprudente y excesivamente violento. De manera diferente, en el texto de fray Bernardino de Sahagún no hay adjetivos para describir a los capitanes, aunque sí se describe la dicha matanza, aunque sin juicios morales al respecto.

Juan Suárez de Peralta describe a Cortés como un «hombre belicoso y entremetido y de muy buen entendimiento en todos negocios [...] era hombre diabólico y valiente y osado» (2014: 87-88), mientras que de las acciones realizadas por Alvarado afirma que «fue malo y fuera de toda razón [...] los mató como quien mata carneros» (Suárez de Peralta, 2014: 130).

Hernán Cortés se suele identificar como rebelede, heroico y evangelizador en las crónicas de Indias. La rebeldía tanto de Cortés como de Rejón se ve en los problemas, discusiones y enfrentamientos que ambos tuvieron con sus compañeros y con sus superiores, los cuales empezaron muy pronto en sus empresas. En Cana-



rias, el deán Bermúdez se quejó ante los Reyes Católicos de los abusos y la mala administración de Rejón a los meses de haber desembarcado en Gran Canaria. Al respecto, Abreu Galindo relata:

Pasada esta desgracia, el Gobernador Pedro del Algaba y el Dean D. Juan Bermúdez se confederaron contra Juan Rejón y acordó el Gobernador prenderlo y después de haber comido se juntaron en la torre que era el lugar donde se hacían las consultas y cabildos de su ayuntamiento y enviaron a decir a Juan Rejón que viniese a él a tratar cosas que cumplían el bien de la conquista el cual vino sin sospecha alguna (1940: 123).

Viéndose en esa situación, fue forzado a regresar a la península española para defenderse en varias ocasiones, hasta que en 1480 se le destituyó y sustituyó definitivamente por Pedro de Vera:

Los reyes católicos habían sido avisados de las discordias que en Canaria pasaban entre los conquistadores y la gran necesidad que en ella se padecía, acordaron con toda presteza proveer gobernador y capitán de confianza y estando en Toledo el rey D. Fernando año de 1480, nombraron para ello a Pedro de Vera caballero natural de Jerez de la frontera, en quien concurrían todas las cualidades que para la empresa convenían (Abreu Galindo, 1940: 131).

Hernán Cortés pasó por una situación similar: Diego Velázquez, gobernador de Cuba y superior del conquistador, desconfiaba de él desde que se embarcó hacia el actual territorio mexicano. Díaz del Castillo narra cómo envió «dos criados a la Villa de la Trinidad con poderes y mandamientos para revocar a Cortés el poder y no dejar pasar el armada, y lo prendiesen y enviasen a Santiago» (2011: 72). Además, Francisco López de Gómara cuenta un episodio semejante al que Abreu Galindo escribe sobre la invitación a Rejón para platicar estrategias para la conquista que se citó anteriormente; pero, a diferencia de él, Cortés evitó el apresamiento, supo retirarse en el momento correcto y se dio cuenta del engaño antes de que ocurriera: «Ordaz convidó a Cortés a un banquete en la carabela que llevaba en cargo, pensando llevarle con ella a Santiago; mas Cortés, entendida la trama, fingió al tiempo de la comida que le dolía el estómago y no fue al convite; y porque no aconteciese algún motín, se entró en su nao» (López de Gómara, 2007: 21).

También en territorio americano se envió a un encargado de apresar y sustituir al líder. Pedro de Vera triunfó con este objetivo en Gran Canaria, sin embargo, Pánfilo de Narváez fue derrotado por Hernán Cortés: «Y entonces el Narváez le comenzó a convocar con grandes prometimientos que se quedase con él, y que concierte con los de Cortés que se le diesen y vengan luego a meter en su obediencia [...] Dijéronle al oído al Narváez que estaba allí Cortés, e como se lo dijeron, dijo el Narváez ‘Señor capitán Cortés, tenié en mucho esta victoria que de mí habéis habido’» (Díaz del Castillo, 2011: 391)

Podemos ver que, a pesar de los eventos a los que se enfrentaron ambos conquistadores, su actitud fue muy distinta: mientras que Rejón asumió una posición más bien pasiva y resignada y se vio obligado a trasladarse a la Corte para defen-



der su inocencia y justificar sus acciones, Cortés prefirió hacer frente a sus oponentes y supo utilizar su habilidad retórica para convencer a más gente de apoyarlo y ayudarlo con su empresa, destreza que Rejón echó en falta, así como la capacidad para anticipar emboscadas y traiciones y adelantarse a estas. Es esta conducta en la que se asemeja más a Pedro de Vera, quien también adoptó una posición ofensiva y no solo defensiva en las batallas que enfrentaron, por lo que se configura también como un héroe épico.

De acuerdo con esto último, también es un tópico el que los líderes conquistadores son los que deben permanecer con vida a toda costa para que la conquista sea exitosa, ellos no pueden ser reemplazados, aunque deseen arriesgarse y atacar o auxiliar a sus soldados. Tanto de Pedro de Vera como de Hernán Cortés se dice que sus huestes los cuidaron en las batallas más peligrosas, conscientes de la importancia de la figura de sus dirigentes. Dice Abreu Galindo: «Quiso salir Pedro de Vera, mas la gente no se lo consintió, diciendo que si lo que Dios no quisiese, le sucediese alguna desgracia, quedaban todos en trabajo en faltarles su capitán y gobierno» (1940: 150). Y desde la Nueva España, Díaz del Castillo narra cómo los soldados incluso dieron la vida por su capitán: «Y desde que así le vido asido de tanto indio, peleó tan bravosamente el soldado, que mató luego a estocadas cuatro de los capitanes que tenían engarrafado a Cortés [...] y por le defender, allí perdió la vida el Olea y aun el Lerma estuvo a punto de muerte» (2011: 640).

Así, tanto Hernán Cortés como Pedro de Vera se presentan como grandes héroes épicos, dispuestos a dar la vida para triunfar en su objetivo y culminar exitosamente la empresa conquistadora; sin embargo, como sus soldados sabían la importancia que tenían como cabecillas, no se les permitía arriesgarse de esa forma, protegiéndolos y salvándolos.

En el ámbito del líder evangelizador, tanto Bethencourt y Rejón en Canarias como Cortés en América ordenaron que se dijeran misas en cuanto desembarcaban o se establecían en un territorio, además de que fundaron iglesias ahí donde llegaban⁷. Abreu Galindo dice: «era Juan Rejón muy devoto de Señora Santa Ana y tuvo entendido había sido su guía y así hizo luego una Iglesia de la advocación de Señora Santa Ana» (1940: 114), mientras que Díaz del Castillo asegura: «mandó Cortés que se pusiese un altar para que se dijese misa» (2011: 260) y «se hizo un altar muy limpio, donde pusimos la imagen de Nuestra Señora» (Díaz del Castillo, 2011: 102). En el caso de Núñez de la Peña, la aparición y los milagros de la Virgen de Candelaria son el hilo conductor de su crónica, por lo que la actuación devota y la alegría de los conquistadores por encontrar la imagen, así como sus empeños por llevarla hacia territorio cristiano, tienen una función principal en la configuración religiosa de dichos hombres.

Así, podemos observar que las figuras de los líderes conquistadores comparten en las crónicas características, valores y actitudes. Por supuesto que desde la

⁷ Bernat Hernández (2013: 117-132) se refiere a la dualidad del conquistador como objeto de censura y como exaltación religiosa con la conformación del soldado evangelizador.



ideología y visión de los escritores, estos se configuran como sujetos-héroes y son alabados y exaltados. Las situaciones que se narran alrededor de su persona son similares y están causadas por su rebeldía y los problemas que tuvieron con sus huéspedes superiores y por su relación con los nativos y su interacción con ellos. En este último punto ahondaré a continuación, centrándome ahora en los líderes indígenas aliados.

2. LOS LÍDERES ALIADOS

Otros personajes sumamente importantes en las crónicas de conquista son, claramente, los dirigentes indígenas, ya fueran guanches o mexicas. Moctezuma Xocoyotzin y Tenesor Semidan (también conocido como Fernando Guanarteme) son quizá dos de las figuras más controversiales de las guerras de conquista de sus territorios, pues accedieron a presentarse pacíficamente frente a los castellanos y entablar conversación con ellos, incluso pactando y ofreciéndoles protección, comodidades y tributo. Evidentemente, y al contrario de lo que pasa actualmente con la revalorización indígena y la crítica hacia el expansionismo europeo y sus acciones en los territorios conquistados, lo que les ha otorgado la fama de traidores, los textos escritos por conquistadores, frailes o criollos en los siglos XVI-XVII valoran de forma positiva la actuación de estos personajes.

Bueno Bravo estudió la figura de Moctezuma Xocoyotzin en distintas crónicas de Indias y destacó que el gobernante puede representarse como atemorizado, déspota o digno gobernante dependiendo del texto y la corriente a la que uno se acerque (2008: 138-166). La primera descripción corresponde a la hecha por Sahagún, quien dibuja a un Moctezuma con miedos, cobarde y resignado a recibir las desgracias que se le presentan. Baste la siguiente descripción para explicar lo anterior:

Quando oía Moctecuzoma la relación de los mensajes, cómo los españoles preguntaban mucho por él, y que deseaban mucho de verle, angustiábase en gran manera, pensó de huir o de esconderse para que no le viesen los españoles ni le hallasen: pensaba de esconderse en alguna cueva, o de salirse de este mundo [...] se inclinó a irse a la cueva de *Cincalco*, y así se publicó por toda la tierra; pero no tuvo efecto este negocio [...] y así Moctecuzoma procuró de esforzarse y de esperar a todo lo que viniese, y de ponerse a todo peligro (Sahagún 2013: 797).

Por otro lado, Díaz del Castillo tiene a este gobernante en gran estima y lo describe como un gran emperador. El capítulo xci, «De la manera e persona del gran Montezuma y de cuán grande señor era», de la *Historia verdadera* está dedicado por completo al tlatoani y ahí alaba la grandeza y las buenas costumbres que tenía; por ejemplo, dice: «E mostraba en su persona, en el mirar, por un cabo amor e cuando era menester, gravedad. Era muy polido e limpio, bañábase cada día una vez [...] Era muy limpio de sodomías» (2011: 321).

Estas descripciones concuerdan con las hechas por cronistas canarios sobre Fernando Guanarteme: Abreu Galindo también trata sobre el «buen tratamiento» que el gobernante de Gáldar tuvo con los castellanos y cuenta que «se maravilló mucho



[...] de la bondad y fidelidad de un bárbaro gentil». Las características positivas que tenía el líder indígena le permitieron, de acuerdo con el cronista, decidir convertirse a la religión cristiana: «Como se vio en España el Guanarteme considerando el trato y modo de vivir y conversación de los españoles y la grandeza y majestad de las personas reales, siendo el hombre de buen entendimiento se puso de rodillas delante de ellos y les besó las manos y les pidió de merced fuesen sus padrinos, que quería ser cristiano» (Abreu Galindo, 1940: 162).

No es de extrañar que los cronistas realicen una alabanza de estos dos hombres, pues fueron quienes acogieron, proveyeron de sustento y permitieron la entrada de los conquistadores. Además, ambos sirvieron como intermediarios entre su pueblo enfurecido y dispuesto a pelear y defenderse y los conquistadores que necesitaban protección. Por ejemplo, Fernando Guanarteme habló con los canarios y consiguió que aceptaran la rendición y la conversión:

Entendido por D. Fernando Guanarteme [...] la determinación del gobernador Pedro de Vera, le pidió licencia para ir a hablar a los canarios que estaban alzados [...] dada licencia fue donde los canarios estaban, los cuales como lo vieron y conocieron fueronse todos a él, y alzando una gran grito a su modo con muchas lágrimas y voces, estuvieron un buen rato sin hablarle [...] apaciguados los canarios y quietos, D. Fernando los habló con amorosas y blandas palabras rogándoles mirasen y tuviesen piedad de sí [...] que él les prometía que serían bien tratados de los cristianos [...] Tanto supo decirles y con lágrimas prometerles que acordaron rendirse y darse (Abreu Galindo, 1940: 145).

Este episodio recuerda a otro anterior en el que el tío de Fernando, conocido también como Guanarteme el Bueno, habla de igual forma con su pueblo para proteger a los invasores:

y preso Guanarteme, sobrevinieron tantos Canarios y tan feroces en sus acometimientos por defender su señor, que era cosa espantosa ver la libertad y descompostura que tenían, dioles voces su rey y empezaron a apaciguarse diciendo que no fuesen ellos causa de que los cristianos le matasen, y que procurasen la paz y de su rescate, el cual se concertó de dejarlos ir libres, hasta entrar en sus navíos [...] y de allí fue llamado comúnmente de todos 'Guanarteme el bueno' (Cedeño, 1978: 348).

En el territorio mexicano, Moctezuma no tiene la misma suerte que los dos guanartemes; aunque la acción es muy parecida, el tlatoani no logra apaciguar a su pueblo y su final es fatídico:

Un día, viéndose los españoles muy apretados, le pidieron se subiese a mandarles [...] y así lo hizo [...] y les hizo esta plática: 'Hijos míos y mis queridos vasallos, en cuya fuerza y valor está mi libertad y la de todo mi señorío, por cuyas manos se han de ver restituidos los deudos [...] Doleos de mí, que estoy preso [...] que todos hemos de morir, si vuestra ira no se aplaca [...] Y aún no hubo bien acabado la plática, la cual le estuvieron escuchando sin que nadie se menease, y acabada, se levantó uno de los más principales [...] y alza el brazo y tírale una piedra [...] y le dio en la cabeza, que luego fue caído al suelo aturdido (Suárez de Peralta, 2014: 131-132).



Por su parte, Díaz del Castillo describe la tristeza de las tropas españolas al ver muerto a su aliado: «Pues como vimos a Montezuma que se había muerto, ya he dicho la tristeza que en todos nosotros hubo por ello [...] y dijeresen cómo a todos nos pesaba dello y que le enterrasen como a gran rey que era» (2011: 474).

Podemos ver cómo en las crónicas escritas por castellanos, Moctezuma y Fernando Guanarte me figuran como líderes rectos, fieles y de buen entendimiento. En México, en las crónicas indígenas (o con influencia indígena, como la de Sahagún con sus informantes), se narra una visión diferente y se ve a un Moctezuma cruel o cobarde; incluso el mismo Díaz del Castillo describe, a través de narradores delegados, que los nativos opinaban que Moctezuma «era una gallina [...] por no darnos guerra cuando se lo aconsejaban» (2011: 371).

Esta configuración de los líderes indígenas designa la función que tienen en la narración. A pesar de su protagonismo, Moctezuma y Fernando Guanarte me no se constituyen como sujetos-héroes, tampoco son exactamente el «objeto», porque no constituyen la meta última de los sujetos (conquistadores), a pesar de que sí tienen dicha función en algunas partes de las crónicas, por ejemplo, en el constante deseo de Cortés de conocer a Moctezuma. Sin embargo, este no es el fin principal de los invasores.

Estos dos gobernantes indígenas parecen configurarse más bien como «destinadores», es decir, quienes proporcionan un bien para los sujetos. Moctezuma y Fernando Guanarte me facilitaron ciertos beneficios para los conquistadores: alimento, cobijo, riquezas, protección, etc. Asimismo, cumplen la función de «adyuvantes» al aportar ayuda y facilitando la comunicación. Ambos dirigentes fueron enlaces y mediadores entre el pueblo enojado y los invasores, ellos comunicaban los deseos de los castellanos a su pueblo y esperaban poder auxiliar de esa forma. Es cierto que en el texto de Sahagún, sin embargo, Moctezuma se inclina más hacia la función de oponente, pues también el sujeto cambia y los conquistadores tampoco están configurados como héroes, sino los que se les resisten; por lo mismo, el tlatoani que presta ayuda a los extranjeros tampoco cumpliría la función de destinador.

3. LOS LÍDERES REBELDES

Ese respeto y afecto que vimos con anterioridad al hablar de los líderes indígenas contrasta con la narración que los cronistas realizan sobre los capitanes que se rebelaron y decidieron pelear contra los invasores, aun sin tener el permiso de sus gobernantes. Por ejemplo, al narrar el levantamiento de Cacamatzin, Díaz del Castillo indica: «Ya tenía el Cacamatzin apercebidos los pueblos e señores [...] y tenía ya concertado que para tal día viniesen sobre México [...] lo supo muy bien el Montezuma [...] en lo que se resumió fue enviar a decir que él vendría, a pesar nuestro e de su tío, a nos hablar y matar. Y cuando el gran Montezuma oyó aquella respuesta tan desvergonzada, recibió mucho enojo» (2011: 371-373).

Cacamatzin se negaba a seguir órdenes, por lo que debía recibir un castigo, de acuerdo con el conquistador-cronista. Así como en la *Historia verdadera* encontramos una gran cantidad de adjetivos positivos para valorar a Moctezuma, quien



se convirtió rápidamente en fiel vasallo y anfitrión atento y servicial, Cacamatzin es descrito como soberbio y violento, irracional y traidor. Este se ofrece al servicio del rey, sin embargo, no acata los mandatos y actúa por su cuenta, reuniendo a otros pobladores para levantarse en contra de la invasión y de cierta manera autoproclamándose como líder.

De la misma forma ocurre con la figura de Doramas, de quien Cedeño dice: «con la mucha reputación de valiente que Doramas había alcanzado estaba muy soberbio y mal recibido entre los más nobles, porque asimismo era alzado Capitán sin licencia del rey Guanarteme» (1978: 368). Este guerrero es otro personaje que desobedece las órdenes directas de su superior y se rebela, ganándose así la calificación negativa de «soberbio» por no aceptar la sumisión ni el vasallaje y, así como Cacamatzin, autoproclamarse dirigente: Abreu Galindo afirma que Doramas «se alzó contra su señor el guanarteme de Gáldar» (1940: 124). Núñez de la Peña explica también que el problema entre el gobernante y el capitán era anterior a la llegada de los castellanos:

Doramas viéndose favorecido de amigos procuró alzarse con el señorío de Telde, procurando sustentar partido contra el guanarteme de Gáldar [...] A este tiempo llegó el capitán Juan Rejón [...] y para que hubiese copia de gente junta que estaban divididos con la disención que traían entre sí acordaron hablar con Doramas, que se decía guanarteme de Telde, para que se reconciliase con el de Gáldar, su señor, el cual viendo su daño lo aceptó con que Doramas fuese el capitán en la guerra (1994: 128).

Una vez muerto Cacamatzin, Cuauhtémoc fue el siguiente líder mexicano en enfrentarse a los soldados extranjeros, impidiendo la conquista y aguantando el cerco y la ofensiva enemigos lo más que pudo. Díaz del Castillo desapruueba la actitud del último tlatoani y critica que este no escuche los mensajes de Cortés: «Y fueron ante Guatémuz aquellos ocho indios nuestros mensajeros; mas no quiso enviar respuesta ninguna, sino hacer albarradas y pertrechos, y enviar por todas sus provincias a mandar que si alguno de nosotros tomasen desmandados, que se los trajesen a México para sacrificar» (2011: 548)

Suárez de Peralta relata que se capturó a Cuauhtémoc cuando este huía en una canoa y lo califica de «obstinado» al empeñarse en mantener la guerra porque «pasaron muchas hambres y necesidades los mexicanos [...] porque siempre que los españoles procuraban modos, y trataban de partidos, nunca pudieron con ellos» (2014: 139).

Así, Doramas, Cacamatzin y Cuauhtémoc se configuran como opositores-traidores en las crónicas, pues impiden el diálogo al negarse a cumplir órdenes y a entrevistarse con los extranjeros y estorban para el fin último de estos, no permitiéndoles adueñarse de su territorio. También se oponen a sus superiores, quienes, como adyuvantes aliados de los conquistadores, intentan detener su rebeldía y convencerlos de entablar relaciones pacíficas; sin embargo, los líderes rebeldes no se sujetan al mandato de sus gobernantes y buscan a otros indígenas que los sigan en su intento de resistencia. Por ello, los tres aparecen en estos documentos descritos con adjeti-



vos negativos o realizando acciones perjudiciales para ellos mismos y sus pueblos, desde la perspectiva de los cronistas, y sin lograr ofrecer una protección eficaz. La soberbia que presentan les impide ver que solo alargaron el sufrimiento y la guerra, la cual, se reitera en estos documentos, pudo haber sido más corta de lo que fue y con menos mortandad si estos personajes no se hubieran opuesto y negado a aceptar la presencia y colonización castellana.

4. CONCLUSIONES

Después de haber revisado los fragmentos anteriores de crónicas, podemos observar que existen múltiples coincidencias en la forma en que se construyen los personajes líderes, tanto castellanos como indígenas, en las crónicas de conquista, ya sea que hayan sido escritas en Nueva España o en las Islas Canarias. Estos personajes desempeñan funciones estructurales parecidas en los diferentes textos, lo que nos remite a que estos pertenecen a un mismo género histórico-literario que utiliza a ciertos actantes como la base de su narración.

En general, a pesar de que las acciones y sucesos no sean calcos idénticos, los personajes sí se encuentran en situaciones similares, comparten caracterización y estructuralmente cumplen las mismas funciones: por una parte, los líderes conquistadores se configuran como los sujetos-héroes de la narración y se describen con rasgos muy parecidos: todos ellos son valientes, osados, buenos cristianos, de sangre ilustre. Es cierto que también se configuran en ocasiones como coléricos y violentos, características negativas que, sin embargo, los ayudan en el momento de entrar en batalla, a pesar de causarles problemas con otros españoles: tanto Rejón como Cortés tienen disputas con sus superiores que provocan que estos manden comitivas para apresarlos y sustituirlos del cargo de capitán; por otra parte, tanto Alvarado como Rejón se describen como crueles y soberbios. Cortés se asemeja más a Pedro de Vera en la habilidad estratégica, la valentía, la importancia como guía para vencer y la final victoria sobre los pueblos indígenas que los coloca claramente como héroes.

Por otro lado, las figuras de liderazgo indígena corresponden a un mismo modelo narrativo en el que estos personajes toman las funciones ya sea de ayudantes o de oponentes de los conquistadores, de acuerdo con la relación que establezcan frente a los invasores. De acuerdo con la narración de las crónicas, Moctezuma, Fernando Guanarteme y Guanarteme el Bueno se describen como virtuosos, fieles e inteligentes por la calidad de ayudantes que aceptan apoyar y proteger a los invasores, interceder entre ellos y sus pueblos y proporcionarles suministros. Mientras que Doramas, Cacamatzin y Cuauhtémoc se relacionan más con la soberbia, el incumplimiento, la violencia y la uauhtemec por querer enfrentarse contra los soldados castellanos, negarse a hablar con ellos o a recibir órdenes que implicaran la rendición y la sujeción ante los invasores; los cronistas son muy críticos con sus decisiones, calificando su actuar de irresponsable y soberbia y culpándolos de la gran mortandad producida por la guerra, que se alargó por culpa de estos rebeldes, según los narradores; esto debido a que cumplen con la función de oponentes que impiden que los héroes obtengan lo que buscan con facilidad. Sahagún es la excepción, al tratarse



de un cronista con fuentes indígenas: él no utiliza adjetivos negativos ni para Cacamatzin ni para Cuauhtémoc, además de que presenta a un Moctezuma cobarde, atemorizado y resignado.

Es pertinente recordar en este momento que estas descripciones deben ser matizadas tomando en cuenta la subjetividad de los escritores al plasmar lo ocurrido y elegir partido. La alabanza hacia los dirigentes de las empresas conquistadoras en los actuales territorios mexicanos y canarios no es ni objetiva ni gratuita, los cronistas se insertan dentro de la política expansionista de la Corona española y defienden la validez de esta, exaltando las características positivas y los valores cristianos de quienes la llevaron a cabo para poder justificarla; asimismo, quienes se oponían a esta presentan actitudes moralmente reprobables y se describen negativamente para poder hacer llegar el mensaje propagandístico del momento: los indígenas que se resistían y rebelan estaban mal, cegados por la soberbia (u otros pecados) y se resistían a que los castellanos los ayudaran, los integraran al mundo cristiano europeo y mejoraran sus condiciones de vida. Mientras que los conquistadores cristianizaban, negociaban y se preocupaban por la menor cantidad de pérdidas humanas y sus aliados indígenas pactaban con ellos para ver por la salud tanto física como espiritual de su pueblo, los contrincantes nativos solo buscaban su propio bien sin importarles la gran mortandad que provocaban y las ofensas hechas a sus superiores.

Aunque los mundos prehispánicos se manejaban con reglas distintas a las europeas, los cronistas presentan a sus receptores valores, descripciones y pautas que reconocían (tanto por la doctrina cristiana como por otros géneros literarios de la época, como la épica) y con las que se identificaban, por lo que posicionarse a favor o en contra de un bando era más sencillo y conseguían justificar y defender la necesidad de la conquista y la buena actuación de quienes la llevaron a cabo. Los cronistas de los siglos XVI a XVIII no solo transmitían la Historia, sino que la hacían ellos mismos, la conquista de los territorios americanos se realizaba tanto con la espada como con la pluma, las palabras de los escritores construían el mundo prehispánico y el de la colonización al mismo tiempo que los soldados y gobernantes los descubrían y edificaban fuera del papel.

Es necesario también señalar que los soldados y los criollos son más benévulos en la descripción de los conquistadores y más críticos con los indígenas que los frailes, quienes se interesaron por conocer algo de sus costumbres y cosmología y no estaban del todo de acuerdo con las acciones y formas de pacificación de las huestes castellanas. Sin embargo, es cierto que cada escritor presenta matices propios de acuerdo con su objetivo particular al momento de escritura y sus intereses y afinidades político-sociales específicos.

Sin embargo, en definitiva, las crónicas novohispanas y las canarias comparten características retóricas y los personajes que habitan en ellas se construyen de manera similar y bajo un mismo esquema literario e ideológico que permite encontrar funciones idénticas en unos textos y otros, independientemente del territorio en el que fueron redactados. Reconocer la influencia de la subjetividad y el conocimiento literario y político de los autores en la escritura de los hechos históricos de las conquistas permite también encontrar las afinidades genéricas y la problemática de tomar estos documentos como totalmente objetivos e históricamente verdade-



ros (sobre todo desde los criterios actuales de verdad e Historia, diferentes a los del siglo xvii). La caracterización de los líderes castellanos e indígenas responde a la percepción castellana, a las actuaciones morales que valoraban los europeos y a los deseos políticos de la Corona. Esto confirma que las crónicas de ambos territorios corresponden a una misma tradición y a una misma ideología político-social-histórica, con intereses y visión del mundo parecidos, y a una presentación del mundo subjetiva, parcial y europea, a pesar de encontrar algunas excepciones, como en el caso de Sahagún, que rescatan la percepción indígena de los hechos y comprueban que las funciones que tienen los personajes se construyen de acuerdo con las relaciones entre ellos y con la apreciación desde ángulos distintos; por lo tanto, lo que conocemos acerca de los participantes de las empresas de conquista y colonización se encuentra matizado por los intereses de cada autor y por los modelos literarios e ideológicos de la época, dotándolos de características que correspondían a la función que tenían estructuralmente.

RECIBIDO: 31-08-2023; ACEPTADO: 02-10-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

- ABREU GALINDO, J. (1940): *Historia de la conquista de las siete islas de Gran Canaria*, Imprenta Valentín Sanz, Tenerife.
- CEDEÑO, A. (1978): «Breve resumen y historia muy verdadera de la conquista de Canaria», Morales Padrón, F. (comp.), *Canarias: crónicas de su conquista*, Artes Gráficas Salesianas, Sevilla: 343-381.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (2011): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Real Academia Española-Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid-Barcelona.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. (2007): *Historia de la conquista de México*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- NÚÑEZ DE LA PEÑA, J. (1994): *Conquista y antigüedades de las Islas de la Gran Canaria y su descripción*, pról. Antonio Béthencourt Massieu, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Gran Canaria.
- SAHAGÚN, B. (2013): *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México.
- SUÁREZ DE PERALTA, J. (2014): *Tratado del descubrimiento de las Indias. Noticias históricas de la Nueva España*, Conaculta, México.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AÑÓN, V. y BATTCOCK, C. (2013): «Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques», *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 57: 153-159.
- ARELLANO, I. (2004): «Prólogo», *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar*, Iberoamericana, España: 9-10.
- BAJTÍN, M. (1982): «El problema de los géneros discursivos», *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México: 248-293.
- BARAÍBAR, A. (2013): «Una mirada interdisciplinar sobre las crónicas de Indias: a modo de presentación», *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Idea, Nueva York: 11-20.
- BARTHES, R. (1985): «Introducción al análisis estructural de los relatos», Dorriots, B. (trad.), *Análisis estructural del relato*, Premià Editora, México: 7-38.
- BAUTISTA PÉREZ, F. (2015): «Historiografía y poder al final de la Edad Media: en torno al oficio de cronista», *Studia Historica, Historia Medieval*, 33: 97-117.
- BUENO BRAVO, I. (2008): «El trono del águila y el jaguar. Una revisión a la figura de Moctezuma II», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39: 138-166.
- ESPINO LÓPEZ, A. (2012): «Granada, Canarias, América. El uso de prácticas aterradoras en la praxis de tres conquistas, (1482-1557)», *Historia*, vol. 2, 45: 369-398.
- FUNES, L. (2012): «Tradiciones discursivas medievales en la crónica de Indias», *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Bagatto Libri, Italia: vol. II: 407-414.



- FUNES, L. (2010): «De la crónica medieval a la crónica de Indias: algunas reflexiones sobre la escritura de la historia en los umbrales de la Modernidad», *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas*, Universidad de Jujuy, La Plata.
- FUNES, L. (1997): «Las crónicas como objeto de estudio», *Revista de Poética Medieval*, 1: 123-144.
- GONZÁLEZ-CASANOVAS, R.J. (1994): «Reconquista y conquista en la historiografía hispánica: historia, mito y ejemplo de Alfonso X a Las Casas», *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Asociación Internacional de Hispanistas-University of California, Estados Unidos de América: vol. 3: 42-55.
- GREIMAS, A.J. (1987): *Semántica estructural. Investigación metodológica*, trad. Alfredo de la Fuente, Gredos, Madrid.
- GREIMAS, A.J. (1985): «Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico», Dorriots, B. (trad.), *Análisis estructural del relato*, Premià Editora, México: 7-38.
- HAMON, P. (1977): *Para un estatuto semiológico del personaje*, trad. Danuta Teresa Mozeiko de Costa para la cátedra de Semiótica Literaria I de la Escuela de Letras de la Universidad Nacional de Córdoba. [En línea] <https://es.scribd.com/doc/182155413/Philippe-Hamon-Personaje>.
- HERNÁNDEZ, B. (2013): «Por honrar toda la vida pasada con tan buen fin», *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Idea, Nueva York: 117-132.
- KAGAN, R.L. (2009): *Clio and the Crown: The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- LEONETTI, F. (2013): «Las crónicas de Indias: fronteras de espacios y confluencia de géneros», *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*, Università di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento: 319-331.
- MARTÍNEZ, J.L. (1989): «Las crónicas de la conquista de México (un resumen)», *Historia de México*, vol. XXXVIII, 4: 677-700.
- MIGNOLO, W. (1981): «¿Qué clase de textos son géneros? Fundamentos de tipología textual», *Acta Poética*, vol. 4, 1-2: 361.
- MORALES PADRÓN, F. (1960): «Conquista de Gran Canaria», *Anales de la Universidad Hispalense*, vol. XX: 18.
- MUÑOZ GÓMEZ, V. (2022): «Narrativa cronística, guerra de conquista y liderazgo militar en el contexto de la expansión atlántica hispana: la experiencia de las islas Canarias», *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, vol. 22, 2: 451-480.
- MUÑOZ GÓMEZ, V., AMÉNDOLLA SPÍNOLA D.C. y CORONADO SCHWINDT, G. (2022): «Escritura de la Historia, procedimientos lingüístico-narrativos y lógicas sociales en la Península Ibérica al Nuevo Mundo atlántico (siglos XIII-XVII)», *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, vol. 22, 2: 393-403.
- PÉREZ FLORES, L. (2021): «Canarias criolla. Raza, sexo y colonialidad», *XXIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Casa de Colón, Las Palmas de Gran Canaria: 1-13.
- ROSE DE FUGGLE, S. (1991): «Bernal Díaz del Castillo frente al otro: doña Marina, espejo de princesas y damas», *Cahiers de l'UFR d'Etudes Ibériques et Latino-Américaines. Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Francia: 77-87.



- ROSE DE FUGGLE, S. (1989): «Sobre la literariedad de la historia: el caso de Bernal Díaz del Castillo», *Actas II Congreso Argentina de Hispanistas*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza: 281-289.
- RUBIAL, A. (2019): «Los mitos de la Conquista», *Youtube*, subido por CEHM Fundación Carlos Slim, 5 de marzo de 2019. [En línea] <https://www.youtube.com/watch?v=Emo5S3pRIYQ>. [Consultado el 22 de mayo de 2023].
- RUBIAL, A. (2013): *Memorias de conquista*, Alfagura, México.
- SÓLER BISTUÉ, M.A. (2022): «La historiografía post-alfonsí y las *estorias* nobiliarias. Consideraciones metodológicas», *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, vol. 22, 2: 405-419.
- ZAVALA, S. (1991): *Las conquistas de Canarias y América*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria.



SOBRE MUJERES, ESPEJOS Y MENTIRAS: DISCURSOS FEMENINOS Y *MISE EN ABYME* DE LA ENUNCIACIÓN EN LA LITERATURA FRANCESA MEDIEVAL*

Meritxell Simó Torres**

IRCVM (Institut de Recerca en Cultures Medievales)
Universitat de Barcelona

RESUMEN

El artículo centra la atención en el fenómeno conocido como *mise en abyme* enunciativa en la literatura francesa medieval, esto es, en la representación diégetica del productor del texto y/o del contexto que ha condicionado esta producción. Analizaremos la frecuente elección de personajes femeninos como doble ficcional del autor; y los diferentes matices que reviste esta exhibición de los mecanismos de la escritura en función del género literario, la época, o el género del autor.

PALABRAS CLAVE: *mise en abyme*, literatura francesa medieval, mujeres, género.

ABOUT WOMEN, MIRRORS, AND LIES: FEMININE DISCOURSES
AND *MISE EN ABYME* OF ENUNCIATION IN MEDIEVAL
FRENCH LITERATURE

ABSTRACT

This article focuses on the phenomenon known as *mise en abyme* of the enunciation in medieval French literature, that is, on the diegetic representation of the text's producer and/or of the context that has conditioned this production. We will analyse the frequent choice of female characters as the author's fictional double; and the different nuances of this display of the mechanisms of writing, depending on the literary genre, the period, or the author's gender.

KEYWORDS: *mise en abyme*, Medieval French literature, women, gender.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.22>

CUADERNOS DEL CEMyR, 32; febrero 2024, pp. 459-480; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

En la canción de la *lauzeta* (BdT 70, 43), el trovador Bernart de Ventadorn se miraba en los ojos de su dama, que definía como un espejo que le colmaba de placer:

Anc non agui de me poder
ni no fui meus de l'or en sai
que-m laisset en sos olhs vezer,
en un miralh que mout me plai.
Miralhs, pus me mirei en te,
m'an mort li sospir de preon
c'aissi-m perdei com perdet se
lo bels Narcisus en la fon. vv. 17-24 (Ventadorn, 1915).

La canción de Bernart de Ventadorn era una canción de desamor, pues el trovador acababa de descubrir, como Narciso, que la imagen que creyó ver en su dama-espejo no era más que una ilusión, un engaño. Sin embargo, el espejo como metáfora de la imagen de la amada en la que se reconoce el enamorado conoció gran fortuna literaria. En el siglo XIII el caballero protagonista del *Lai de l'ombre* escrito por Jean Renart seducirá a una recalcitrante *belle dame sans merci* arrojando el anillo que ella se resiste a aceptar a su imagen reflejada sobre las aguas de un pozo:

Hé! Diex! si buer i asena
A cele cortoisie fere!
C'onques mes riens de son afere
Ne fu a la dame plesans.
Toz reverdis et esprenans,
Li a geté ses eulz [es] siens;
Molt vient a honme de grant sens
Qui fet cortoisie au besoing.
'Orainz ert de m'amor si loing
Cil hon, et or en est si prés!
Onques mes devant nē après
N'avint, puis que Adanz mort la pome,
Si bele cortoisie a home!
Ne sai comment il l'en membra
Quant por m'amor a mon ombre a
Jeté son anel enz ou puis.
Or ne li doi je, ne ne puis,
Plus vëer lo don de m'amor!. vv. 908-925 (Renart, 1983).

Contemporáneamente, y en clave de humor, el astuto zorro Renart, el infatigable maestro de todos los engaños que solo podía ser engañado por sí mismo, caerá

* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto financiado PID2019-108910GB-C21.
* ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9043-9134>. E-mail: msimotor@ub.edu.



al fondo de un pozo al confundir su propio reflejo con el rostro de su amada Hermeline, a la que ama de *amor fine*:

Et Renars, qui tant malt a fait,
Selonc le puc s'est acostés,
Grains, et maris et trespensés.
dedens commence a esgarder
Et son ombre a abooter.
Lors l'ont diauble deceü
De son ombre qu'il a veü:
Cuida que ce fust Armeline,
Sa feme, qu'aime *d'amor fine*,
qui herbegie fust la dedens.
Renars *fu pensis et dolens*.
Il a demandé: Qui es tu?
Di moi, la dedens, que fais tu?
La vois dou puc vient contremont
Renars l'oÿ, drece le front:
Il rapela une autre fois:
Contremont resorti la vois
Renars l'oÿ: molt se mervelle. vv. 158-175 (Strubel, 1998)

Al final de la Edad Media, Tirant lo Blanc, emulando al caballero del *Lai de l'ombre*, seducirá a la princesa Carmesina regalándole un espejo:

Tirant se posà la mà en la mànegua e tragué lo espill, e dix:
– Senyora, la ymatge que y veureu me pot donar mort o vida. Mane-li vostra altesa que m merçua a merçè.
La princesa pres prestament lo espill e ab cuytats passos se n'entrà dins la cambra pensant que y trobaria alguna dona pintada, e no y véu res sinó la sua cara. Lavors ella agué plena notícia que per ella se fahia la festa e fon molt admirada que sens parlar pogués hom requerir una dama de amors.
– Ne en quants llibres he llests d'històries no he trobada tan graciosa requesta. ¡Quanta és la glòria del saber que tenen los estrangers! (Martorell, 1990: 254-255).

La princesa insiste en que esa dama de tan alta perfección que ve cuando la mira no es más que una proyección narcisista que le impide ver a la mujer real:

– Oh quanta bellea, ab tanta pefecció jamás viu en donzella del món! La majestat vostra passa totes quantes són de saber e de gran discreció...
– A tu engana lo parer –dix la Princesa– car jo no só tan alta en perfecció com tu dius, sinó que bona voluntat t'ho fa dir, car la cosa quant més se ama més se desija amar. Per bé que sia vestida d'un negre vestiment, sots honest vel só lligada, e aquella flama que als teus ulls de mi resplandeix és amor, car per la vista lo virtuos se contenta (Martorell, 1990: 438-439).

Más eficaces que el diagnóstico de la princesa psicoanalista *avant la lettre* serán los *remedia* de la pèrfida Viuda Reposada, una mujer madura, enamorada de



Tirant y deseosa de afear a Carmesina a ojos del héroe. La malvada aya convence a la joven princesa para que vaya a jugar al jardín con su doncella; para hacerlo más divertido, esta última se disfraza con las ropas de Lauseta, el esclavo moro que cuida el jardín. Curioso nombre este de *lauseta* para un sarraceno, sobre el que planea de nuevo el fantasma del trovador Bernart de Ventadorn. Escondido en una caseta del jardín y, como Narciso, inclinado sobre un espejo en el que gracias a un sofisticado dispositivo óptico diseñado por la Viuda se refleja todo lo que pasa en el exterior, Tirant lo Blanc conocerá el horror de ver a su idealizada Carmesina entregándose a perversos juegos amorosos con su yo más antagónico: un esclavo, infiel y «negro». Pese a la desesperación, el dolor del héroe, alejado de la princesa, se irá mitigando de batalla en batalla y, cuando, tras un glorioso periplo de conquistas, vuelva junto a Carmesina, Tirant verá por primera vez a la mujer real de carne y huesos, sin espejos de por medio, despojada del reflejo engañoso de anhelos y fantasmas masculinos.

Tras este breve preámbulo y, retomando el motivo de la mujer-espejo, propongo, a través de una serie de calas estratégicas, un itinerario que también empieza en el siglo XII y acaba en el XV. Pero no hablaré del amor, sino de la creación literaria. Voy a centrar la mirada en una serie de mujeres de ficción que también son espejos, no del enamorado, sino del autor/a de la obra en que se insertan. Hablaré de mentiras, esto es, mujeres de ficción, que, explicando mentiras, se convierten en un fiel reflejo de ese gran creador de mentiras que es el autor de cuya pluma han surgido.

1. DESVELAR EL ENIGMA DE LA PALABRA OSCURA: MENTIRAS QUE REVELAN LA VERDAD

Empezaré por una mujer, Marie de France, autora de una colección de doce cuentos llamados *lais* que regaló al monarca Enrique II Plantagenet, en cuya corte posiblemente residió. La literatura en lengua vulgar nació en el siglo XII preñada de gravedad moral, como traducción de epopeyas y crónicas latinas, depositarias de una verdad coincidente con los hechos del pasado. Esta mirada volcada hacia el pasado no obedecía a una curiosidad de anticuario; la memoria de las gestas antiguas había de ayudar a configurar la identidad colectiva de la sociedad caballeresca del siglo XII. De ahí, la necesidad no solo de embellecer el pasado, sino de mentir, de deformarlo si era preciso para ajustarlo a los ideales y valores del presente. Se entiende así que, adoptando la máscara del traductor fiel a su fuente, el autor del *Roman de Eneas* pretenda hacernos creer que el Eneas virgiliano luchaba como un caballero medieval; o que el autor del *Roman de Thèbes* que en la Tebaida de Estacio los guerreros griegos cortejaban a las mujeres como los trovadores a las damas occitanas del siglo XII (Menegaldo, 2011).

El transgresivo salto que supuso abandonar la verdad (la *gesta*) para instalarse en la mentira (la *fabula*) como plano de construcción narrativa lo dio sorpresivamente una mujer: Marie de France. Decidió dejar de hacer lo que hacían todos, traducir obras escritas en latín, para buscar la inspiración en unas piezas musicales que había escuchado, los *lais*, cuyo título evocaba viejas leyendas bretonas. Quería escribirlos para que las leyendas que los habían originado no cayeran en el olvido:



Pur ceo començai a penser
d'aukune bone estoire faire
e de latin en romaunz traire:
mais ne me fus guaires de pris:
itant s'en sunt altre entremis!
Des lais pensa, k'oïz aveie.
Ne dutai pas, bien le saveie,
que pur remembrance les firent
des aventures k'il oïrent
cil ki primes les comencierent
e ki avant les enveierent.
Plusurs en ai oï conter,
nes vol laissier ne oblier
Rimé en ai e fait ditié,
soventes fiez en ai veillié! vv. 28-42 (Francia, 1992).

Abandonaba así el latín, la lengua de la cultura patriarcal asociada a la verdad que vehiculaba la letra escrita, para abrazar las fábulas que cantaban las mujeres bretonas en sus dialectos maternos; fábulas deformadas por la oralidad en un secular tránsito de boca en boca y absolutamente desprestigiadas en el entorno intelectual de Marie. Le llovieron críticas, pues debieron de ser muchos los que como Denis Piramus la acusaron de contar mentiras, que solo podían gustar a las damas:

E dame Marie autresi,
ki en rime fist e basti
e compassa les vers de lais
ke ne sunt pas del tut verais;
e si en est ele mult loee
e la rime par tout amee,
kar mult l'aïment, si l'unt mult cher
cunte, barun e chivaler;
e si en aïment mult l'escrit
e lire le funt, si unt delit,
e si les funt sovent retreire.
Les lais solent as dames pleire:
de joie les oïent et de gré,
qu'il sunt sulum lur volenté. vv. 35-48 (Piramus, 1935).

La irrupción de esa mentira que es la ficción ilumina por primera vez la figura del escritor, antes eclipsada bajo el disfraz de un traductor fiel a una fuente autorizada. Marie puede ahora modelar a su antojo una fuente irrelevante que ni siquiera concreta: unos *lais* que ha escuchado compuestos para recordar unas leyendas. A partir de lo que le sugerían los títulos de los *lais*, a partir de vagas y dispersas referencias legendarias, que tal vez no debía llegar ni a entender pues hablaban de viejos mitos celtas, Marie elaboró una construcción poética original aportando a los *lais* que la habían inspirado un sentido nuevo, oculto bajo la corteza de la letra. Lo hace notar ella misma al sugerir que la suya es una escritura oscura que busca



ser interpretada. Con todo, un denominador común de la escritura femenina en la Edad Media, desde Dhuoda a Christine de Pisan pasando por Marie de France, es el querer minimizar la audacia y el talento para pasar inadvertidas y así poder hablar fingiendo que lo que se dice ya lo dijo alguien antes. No es de extrañar, pues, si Marie, lejos de reivindicar la originalidad de su palabra oscura, inventa una bella mentira y nos dice que, según Prisciano, los antiguos ya escribían de forma oscura para que el sugestivo reclamo de esta oscuridad incitara a volver sobre sus textos una y otra vez salvándolos de la muerte que es el olvido:

Custume fu as anciens,
Ceo testimoine Preciens,
es livres ke jades feseient,
assez oscurement diseient,
pur ceus ki a venir esteient
e ki aprendre les deveient,
k'i peüssent *gloser la lettre*
e de lur sen le surplus mettre.
Li philosophe le saveient,
par eus meïesmes entendeient,
cum plus trespasereit li tens,
plus serreient sutil de sens
e plus se savreient garder
de ceo k'i ert a trespasser. vv. 9-22 (Marie de France, 1992).

Más allá del prólogo, nos hablan de su labor esos diminutos espejos que son los personajes femeninos de los *lais*; mujeres que como ella escriben contra la muerte recurriendo a una escritura oscura, tal vez porque solo oscuramente las mujeres pueden hablar con impunidad, pero también porque saben que la escritura oscura encierra el germen de una nueva vida. El caso más emblemático, pero no el único¹, es el lai titulado *El ruseñor*. Una dama casada vive a través de la ventana una historia de amor con un caballero. Los enamorados se levantan de noche para hablarse. Recelando de los paseos de su esposa, el marido le pregunta la razón. Ella miente, o tal vez no. Si tenemos en cuenta el valor simbólico del ruseñor en la lírica trovadoresca (Le Nan, 2014), podríamos decir que elabora una metáfora, cuando responde que se levanta a escuchar el canto del ruseñor. Incapaz de penetrar la oscuridad del símbolo, el marido mata a un ruseñor que cantaba en el jardín. La ventana se cierra, la historia de amor termina. Para evitar que caiga en el olvido, la dama borda la historia sobre una tela de seda con la que envuelve el cuerpo del pajarito muerto y lo hace llegar a su amante, que encierra pájaro y texto en un relicario. La dama que escribe en la tela una historia que glosa el simbolismo del ruseñor muerto es la doble de Marie de France que salva del olvido el lai musical que ha escuchado

¹ A propósito de los dobles diegéticos de la escritura oscura de Marie de France *vid.* Simó (2012).

explicitando aquello que se oculta bajo la oscuridad de lo único que ha sobrevivido de un pasado legendario, un título: *El ruiseñor*.

Convertido en símbolo por la autora y la dama, el ruiseñor deviene un monumento, revela una ausencia a la vez que le otorga un sentido y, reclamando una interpretación, perpetúa el recuerdo. En definitiva, una bella imagen de la escritura memorialística (Caraffi, 2014) que practica Marie de France en los *lais*:

En une piece de samit,
a or brusedé e tut escrit
ad l'oiselet envelopé;
un suen vaslet ad apelé,
sun message li ad chargié,
a sun ami l'ad enveié.
Cil est al chevalier venuz;
de sa dame li dist saluz,
tun sun message li cunta,
le laüstic li presenta.
Quant tut li ad dit e mustré
e il l'aveit bien escuté,
de l'aventure esteit dolenz;
mes ne fu pas vileins ne lenz.
Un vaisselet ad fet forgier;
unques n'i ot fer ne acier,
tuz fu d'or fin od bones pieres,
mut preciuses e mut chieres;
covercle i ot tres bien asis.
Le laüstic ad dedenz mis,
puis fist la chasse enseeler.
Tuz jurs l'ad fete od lui porter.
Cele aventure fu cuntee,
ne pot estre lunges celee.
Un lai en firent li Bretun:
Le laüstic l'apelé hum. vv. 135-160 (Marie de France, 1992).

También los escritores hombres se construirán dobles femeninos de ficción. Tal vez, la clave está nuevamente en la oscuridad de la palabra femenina. Y es que las mujeres, no pudiendo expresarse libremente, a menudo se ven obligadas a hablar de forma velada a través de símbolos y dobles sentidos, convirtiéndose con ello en un buen espejo para el escritor. Un ejemplo nos lo ofrece la reina Iseo en las dos versiones francesas del *Tristan* que conservamos del siglo XII: la de Thomas de Inglaterra y la de Berol.

La versión de Thomas revela la dimensión trágica del amor por la esposa del señor, que oculta y eufemiza la *fin'amor* trovadoresca. Cimentado en el culto al deseo, el canto trovadoresco era la manifestación natural del gozo que los trovadores llamaban *joi*, celebración optimista y vital de un amor que solo podía vivir en el corazón del enamorado (Camproux, 1965). Cuerpo y corazón, homófonos en occitano, *cor*, solo podían fundirse y confundirse en el plano lingüístico y simbólico.



A Tristán esto no le basta, es más, la unión imposible de los amantes en cuerpo y corazón, bien lejos de todo gozo, solo le puede conducir a la muerte. En el *Tristan* de Thomas de Inglaterra, la reina Iseo se configura como doble del autor, pues ella también compone una obra poética, el *Lai de Guirun*; y en su creación se refleja como en un diminuto espejo la mirada trágica que lanza Thomas sobre el amor trovadoresco en abierta polémica con el optimismo del canto occitano:

En sa chambre se set un jor
e fait un lai pitus d'amur
coment dan Guiron fu supris,
pur l'amur de la dame ocis
qu'il sur tute rien ama,
e coment li cuns puis dona
le cuer Guiron a sa moillier
par engin un jor a mangier,
e la dolur que la dame out,
quant la mort de sun ami sout.
La reine chante dulcement,
la voiz acordee a l'estrument;
les mainz sunt beles, li lais buens,
dulce la voiz, bas li tons. vv. 835-846 (d'Angleterre, 1991).

Relato dentro del relato, el *Lai de Guirun* cuenta la historia de una dama a la que su marido hizo comer el corazón de su amante asesinado. Cantando el lai la reina expresa un miedo obvio, el miedo a ser descubiertos y correr ella y Tristán la misma suerte que Guirun y su amada; pero a la vez expresa un anhelo: el de la unión definitiva, que solo puede ser póstuma; eros y *thanatos* indisolublemente entrelazados como lo están la rama de avellano y la madre selva en otro mítico lai de Marie de France (Marie de France, 1992: 297-302).

La reina es la gran maestra del lenguaje oscuro, como lo es Tristán del arte del disfraz. Si, en el texto de las *Folies*, disfrazado de loco, Tristán podrá proclamar sin ambages su amor por la reina, pues nadie cree las verdades que salen de la boca de un loco; cantando el *Lai de Guirun* la reina puede expresar impune y veladamente sus sentimientos hacia Tristán.

Más transgresivo es el lenguaje de Iseo en el *Tristan* de Berol acorde a la naturaleza de esta obra, en las antípodas del delicado lirismo de Thomas de Inglaterra. Por un acertado capricho del azar, la versión fragmentaria que conservamos empieza y se cierra con las mentiras de la reina. En la primera escena del *roman* los amantes se han citado junto a una fuente. Reparando en la sombra del rey, que, oculto, les espía, Iseo empieza a usar un lenguaje ambiguo y engañoso con la intención de persuadirle de su inocencia:

Li rois pense que par folie,
Sire Tristan, vos aie amé;
Mais Dex plevix ma loiauté,
Qui sor mon cors mete flaele



S'acuns, for cil qui m'ot pucele,
 Out m'amistié encor nul jor!
 Se li felon de cest'enor,
 Por qui jadis vos combatistes
 O le Morhout, quant l'oceïstes,
 Li font a croire (ce me senble)
 Que nos amors jostent ensemble,
 Sire, vos n'en avez talent;
 Ne je, par Dieu omnipotent,
 N'ai corage de druerie
 Qui tort a nule vilanie.
 Mex voudroie que je fuse arse,
 A val le vent la poudre esparse,
 Jor que je vive que amor
 Aie o home qu'o mon seignor. vv. 20-38 (Berol, 1922).

Afirma así que jamás amó a otro hombre que al que la poseyó siendo doncella, afirmación tranquilizadora para el rey, que ignora que Tristán le precedió en el lecho de Iseo; también afirma que no tiene voluntad de amar a otro hombre que no sea su marido, lo que reconforta de nuevo al rey, desconocedor de que la voluntad de la reina ha quedado anulada por la ingesta accidental del filtro. La dialéctica verdad/mentira se sustenta en la construcción de un mensaje polisémico que rompe la relación unívoca entre las palabras y la realidad. El último episodio, el del juramento ambiguo, hace estallar toda la dimensión subversiva e incluso sacrílega de esta utilización desviada del lenguaje en un contexto, como el medieval, que otorgaba un valor sagrado a la palabra a través de ritos como el juicio de Dios. Cuando la reina se dirige al lugar donde ha de jurar por Dios y ante la corte que ha sido fiel al rey; reconociendo a Tristán, que aparece disfrazado de leproso, le pide que le sirva de montura para evitar mancharse de lodo los vestidos. Después Iseo jurará que solo el rey y el leproso han estado entre sus piernas;

Einsi s'adrece vers la planche:
 'Ge vuel avoir a toi a fere.
 -Roïne franche, de bon ere,
 A toi irai sanz escondire;
 Mais je ne sai que tu veus dire.
 -Ne vuel mes dras enpaluër:
 Asne seras de moi porter
 Tot souavet par sus la planche.
 -Avoi!' fait il, 'roïne franche,
 Ne me requerez pas tel plet:
 Ge sui ladres, boçu, desfait.
 -Tai te', fait el, 'un poi t'arengé.
 Quides tu que ton mal me prenge?
 N'en aies doute, non fera.
 -A ! Dex', fait il, 'ce que sera?
 A li parler point ne m'ennoie'.



O le puiot sovent s'apoie.
 'Diva ! malades, mout es gros!
 Tor la ton vis et ça ton dos:
 Ge monterai come vaslet'.
 Et lors s'en sorríst li contret;
 Torne le dos, et ele monte.
 Tuit li esgardent, et roi et conte.
 Ses cuises tient sor son puiot;
 L'un pié sorlieve et l'autre clot:
 Sovent fai senblant de choier,
 Grant chiere fait de soi doloir.
 Yseut la bele chevaucha,
 Janbe de ça et janbe de la. vv. 3916-3944 (Berol, 1922).

La vuelta de la reina a la corte no es fruto de la confesión y el perdón, sino de la ocultación de la verdad bajo la falsedad de las apariencias, instaurándose así una frágil y precaria ilusión de orden. Degradación grotesca y obscena de la *midons* trovadoresca, la reina se muestra ante todos, reyes y condes, cabalgando sobre un amante leproso reducido a la condición de asno; de igual modo, Berol proclama públicamente hoy diríamos un mensaje políticamente incorrecto, aquello que nadie quiere ver ni escuchar: el orden precario de la sociedad feudal. Una sociedad donde el matrimonio era un contrato político y el amor, no encontrando encaje en las estructuras sociales, una amenaza siempre latente.

2. EL ARTE DE MENTIR

Si el siglo XII fantasea con la posibilidad de convertir el ideal cortés en un ideal de vida trasladable a la realidad, el siglo XIII lo circunscribe a la esfera del juego, de las representaciones simbólicas; qué mejor ejemplo que el *Roman de la rose* de Guillaume de Lorris, donde unos jóvenes desocupados, declinando en clave mundana el ideal del ocio monástico, se encierran en un jardín custodiado por la bella Ociosa y se dedican a bailar y hacerse sombreritos de flores. Voy a hablar del otro *Roman de la rose*, el de Jean Renart, célebre por ser la primera obra que intercala canciones en la trama novelesca, salvando una distancia insalvable, podría decirse que en modo algo análogo a los musicales de hoy en día. En torno a una mínima anécdota argumental, el *roman* se articula como una sucesión de cantos, danzas, fiestas campestres, banquetes y justas, que reconducen el ideal caballeresco situándolo en el plano del ocio y del juego.

Jean Renart se jacta en el prólogo de ser el primero en introducir canciones conocidas en una novela. Comparando su obra a una aristocrática tela ornamentada con bordados (las canciones), reta a su público a captar la sutil relación, incomprendible para el villano, entre las canciones y el argumento:

Cil qui mist cest conte en romans,
 ou il a fet noter biaux chans



por ramenbrance des cançons [...],
car aussi com l'en met la graine
es dras por avoir los et pris,
einsi a il chans et sons mis
en cestui *Romans de la Rose*,
qui est une novele chose
et s'est des autres si divers
et brodez, par lieus, de biaux vers
que vilains nel porroit savoir.
Ce sachiez de fi et de voir,
bien a cist les autres passez.
Ja nuls n'iert de l'oïr lassez,
car, s'en vieult, l'en i chante et lit,

...
Il conte d'armes et d'amors
et chante d'ambedeus ensamble,
s'est avis a chascun et samble
que cil qui a fet le romans
qu'il trovast toz *les moz des chans*,
si afierent a ceuls del conte. vv. 1-29 (Renart, 1962).

La metáfora que convierte al escritor en un tejedor que va bordando canciones aquí y allá para embellecer esa preciosa tela que es la novela no es casual, pues en esta ocasión el espejo al que recurrirá Jean Renart para exhibir su pericia será la protagonista Leonor, una bella tejedora. Construido sobre la literatura, el *Roman de la rose* narra una ilusoria coincidencia entre realidad y ficción. El joven emperador Conrad se enamora de una mentira: la protagonista de un cuento que le cuenta un día su juglar. Para complicar más el juego de espejos resulta que este cuento es una obra anterior del mismo Jean Renart, el *Lai de l'ombre*. El emperador lamenta que en la realidad no existan seres tan bellos y corteses como los de ficción, pero su juglar le tranquiliza: conoce a dos hermanos, el caballero Guillermo de Dole y la bella Leonor, que son idénticos en todo a la dama y al caballero del cuento que le ha contado. El emperador cae al momento enamorado de Leonor y ya solo hallará consuelo escuchando canciones trovadorescas en las que cree identificar el tipo de amor que le inspira la enigmática desconocida. Cuando conocemos a Leonor, sin embargo, vemos que la joven, lejos de asemejarse a una altiva *midons*, es una doncella virginal que pasa la vida bordando y cantando, encerrada en una torre junto a una madre que la custodia celosamente. Su hermano Guillermo tan solo la mostrará un instante al legado que ha enviado el emperador. A Guillermo de Dole está consagrado el largo episodio del torneo, donde Jean Renart hace que personajes históricos y de ficción se intercambien golpes de lanza y canciones: diversos *rondeaux* que celebran a la reina del mayo, un *tornoi de dames*, dos pastorelas, y la *romance de Bele Aiglentine*, que narra la peripecia de una joven doncella que ha de defenderse de una calumnia.

El cuadro idílico no tarda en romperse cuando un envidioso senescal parte hacia Dole y con un anillo compra la confesión de la madre de Leonor, que le revela



la existencia de una marca de nacimiento en forma de rosa en la entrepierna de su hija. El senescal usará la información para desbaratar los planes de matrimonio del emperador afirmando que ha tenido comercio carnal con Leonor. El emperador, desolado, se sume en la más profunda depresión. Resolverá el *impasse* narrativo la irrupción en escena de Leonor, que hasta el momento solo hemos entrevisto fugazmente, pues ha permanecido siempre oculta tejiendo en una lejana torre. La doncella se traslada a Maguncia, donde la corte se ha reunido para celebrar la fiesta de mayo. Oculta bajo un yelmo, avanza al son de una canción trovadoresca y al llegar ante el emperador, cuenta una extraña mentira y exige una reparación: un día cosía cuando llegó el senescal y le robó su virginidad y sus joyas. Habiéndose encargado ella misma de hacerlas llegar previamente al senescal con un engaño, la doncella se atreve incluso a afirmar que, si lo registran, aún encontrarán lo que le ha sustraído. En el plano narrativo, la mentira surte efecto: el senescal jura y perjura que nunca ha visto a la doncella que le acusa, descubriéndose así su calumnia y la inocencia de Leonor. Pero si contemplamos ahora en toda su extensión esa bella tela recamada que es el *Roman de la rose* descubrimos el valor metatextual de la mentira tejida por Leonor. La mentira de la bella tejedora reúne todas las imágenes femeninas diseminadas en las canciones que salpican el relato. Ella, que reivindica para sí el lugar de la dama en las canciones que escucha el emperador, del que la ha desplazado una calumnia, llega a la corte al son de una canción trovadoresca:

Bele m'est la voiz altane
 del roissillol el pascor
 que foelle est verz, blanche flor,
 et l'erbe nest en la sane
 dont raverdissent cil vergier.
 Et joi m'avroit tel mestier
 que cors me garist et sane. vv. 4653-4659 (Renart, 1962).

Es también la doncella de las *chansons de toile*, pues dice que el senescal la sorprendió mientras cosía junto a su madre, esto es, en actitud idéntica a la de las protagonistas de las *chansons de toile* que aparecen en la obra:

Fille et la mere se sieent a l'orfrois,
 a un fil d'or i font oriëuls croiz.
 Parla la mere qui le cuer ot cortois.
Tant bon'amor fist bele Aude en Doon!
 'Aprenez, fille, a coudre et a filer,
 et en l'orfrois oriëx crois lever.
 L'amor Doon vos covient oublier'
Tant bon'amor fist bele Aude en Doon! vv. 1159-1165 (Renart, 1962).

Siet soi bele Aye as piez sa male maistre,
 sor ses genouls un paile d'Engleterre,
 et a un fil i fet coustures;
Hé! Hé! amors d'autre país,



mon cuer avez et lié et souspris.

Aval la face li courent chaudes lermes,
q'el est batue et au main et au vespre,
por ce qu'el aime soudoier d'autre terre.

Hé! Hé! amors d'autre païs,

mon cuer avez et lié et souspris vv. 1183-1192 (Renart, 1962).

También es la mujer sensual de la pastorela, pues afirma que el senescal la violó, como ocurre a menudo en este género lírico (Gravdal, 1985) que narra el encuentro de un caballero y una pastora:

Quant revient la sesons

que l'erbe reverdoie,

que droiz est et resons

que l'en deduire doie,

seuls aloie,

si pensoie

as noviaus sons

que ge soloie.

Toute gaie

o ses moutons

trovai sanz compegnons,

ou s'esbanoie

a ses chançons.

Gente ert sa façons;

chevex que venez baloie

avoit soiez et blons. vv. 4568-4583 (Renart, 1962).

Y la reina de la fiesta de mayo que celebran los *rondeaux*, pues tal que la viva encarnación del mayo la aclama el pueblo a su llegada a la corte²:

Tout la gieus, sor rive mer,

compaignon, or dou chanter!

Dames i ont bauz levez,

mout ai le cuer gai.

Compaignon, or dou chanter

en l'onor de mai! vv. 4164-4169 (Renart, 1962).

La imagen de Leonor también evoca a la protagonista del *tournoi de dames*. Como la doncella que aparece en la única muestra del género que recoge la obra, trae consigo unas joyas (las que usará para comprometer al senescal), e incluso luce

² «La damoisele se segna / quant el est en la cort entree. / Tex. CCC. l'ont au doi moustree qui ne sevent pas son esmai, / ainz dient tuit: 'Vez mai, vez mai...» (vv. 4603-4606).



un yelmo a su llegada a la corte, detalle curioso y enigmático que podría interpretarse en clave alusiva³:

Cele d'Oisseri
ne met en oubli
que n'aille au cembel.
Tant a bien en li
que mout embeli
le gieu soz l'ormel.
En son chief ot chapel
de roses fres novel.
Face ot fresche, colorie,
vairs oils, cler vis simple et bel.
Por les autres fere envie
i porta maint bel joël. vv. 3418-3430 (Renart, 1962).

Por último, Leonor es también una joven ultrajada que acude a la corte para salvar su honor, exactamente igual que hace la protagonista de la canción de Bele Aigentine:

Bele Aigentine en roial chamberine
devant sa dame cousoit une chemise
Ainc n'en sot mot quant bone amor l'atise
*Or orrez ja
comment la bele Aigentine exploita.*

Devant sa dame cousoit et si tailloit;
mes ne coust mie si com coudre soloit:
el s'entr'oublie, si se point en son doit.
La soe mere mout tost s'en aperçoit.
*Or orrez ja
comment [la bele Aigentine exploita.]*

'Bele Aigentine, deffublez vo sorcot,
Je voil veoir desoz vostre gent cors.
– Non ferai, dame, la froidure est la morz'.
*Or orrez ja
[comment la bele Aigentine exploita.]*

– 'Bele Aigantine, q'avez a empirier
que si vos voi palir et engroissier?'
*[Or orrez ja
comment la bele Aigentine exploita.]*

³ «Le hordeïs et la ventaille/ [Leonor] enporta jus o tot le heaume / voiant les barons dou roiaume / si que sa crigne blonde...» (vv. 4722-4725).



– ‘Ma douce dame, ne le vos pui noier:
je ai amé un cortois soudoier,
le preu Henri, qui tant fet a proisier.
S'onques m'amastes, aiez de moi pitié’.

Or orrez ja

comment [la bele Aiglentine exploita.]

– ‘Bele Aiglentine, or vos prendra il Henris?
– Ne sai voir, dame, car onques ne li quis’

[Or orrez ja

comment la bele Aiglentine exploita.]

‘Bele Aiglentine, or vos tornez de ci,
tot ce li dites que ge li mant Henri
s’il vos prendra ou vos lera ensi.

– Volentiers, dame’, la bele respondi.

Or orrez ja

[comment la bele Aiglentine exploita.]

Bele Aiglentine s’est tornee de ci,
et est venue droit a l’ostel Henri.
Li quens Henris se gisoit en son lit.

Or orrez ja

[comment la bele Aiglentine exploita.]

– ‘Sire Henri, velliez vos ou dormez ?
Ja vos requiert Aiglentine au vis cler
se la prendrez a moullier et a per.

– Oïl, dit il, onc joie n’oi mes tel’.

Or orrez ja

[comment la bele Aiglentine exploita.]

Oit le Henris, mout joianz en devint.
Il fet monter chevalier trusq’a .xx.,
si enporta la bele en son païs
et espousa, riche contesse en fist.

Gran joie en a

li quens Henris quant bele Aiglentine a. vv. 2235-2294 (Renart, 1962).

En conclusión, la mentira que inventa Leonor para revelar su identidad es fruto de una hábil labor de ensamblaje de las imágenes femeninas presentes en todas las canciones diseminadas a lo largo de la obra; una labor de *patchwork* análoga a la que practica Jean Renart cosiendo bellas canciones en la trama de su *roman*. Por otra parte, haciéndonos notar que el rostro de Leonor no es sino el resultado de la suma de todas las imágenes femeninas dispersas en las canciones que salpican el *roman*, Jean Renart hace evidente que la joven no es más que un personaje literario, esto es, una mentira, y que si su *Roman de la rose* «es rosa» es precisamente porque está construido sobre la literatura y no, como diría Zink, sobre la vida gris (1979).



Dejo a la aristocrática Leonor, experta en el arte del tejido, para poner la atención en el poder curativo de la sensual Nicolette, protagonista de la *chantefable* anónima *Aucassin et Nicolette*, pues, este atributo la define también a ella como una criatura construida a imagen y semejanza de su creador. A diferencia de Jean Renart, el anónimo no reta a su público a descifrar los complejos mecanismos de su escritura, sino que únicamente pretende proporcionarle placer apelando a la función terapéutica de la literatura que tan claramente formularía Boccaccio en el *Decamerón*. Su *chantefable*, un pastiche que también amalgama diversos géneros líricos y narrativos, no persigue otra finalidad que la de hacer reír al público degradando, como veremos, la literatura cortés a un registro popular y carnavalesco.

Un buen ejemplo de la proyección del autor en Nicolette nos lo ofrece el siguiente pasaje, en que la doncella cura las heridas físicas y emocionales de Aucassin no sin antes urdir una extraña mentira que este deberá descifrar. Aucassin enfermo de melancolía se adentra en el bosque, donde sin saberlo hallará el remedio de sus males, y es que allí se esconde su amada, la bella esclava Nicolette, que se encargará de guiarle hasta ella. Para ello la joven contará con la complicidad, comprada con dinero, de unos pastores a los que da un encargo preciso. Si ven pasar a Aucassin han de decirle que si quiere curarse ha de cazar a una *beste* que se oculta en el bosque: «Le beste a tel mecine que Aucassins ert garis de son mehaing; et j'ai ci cinc sous en me borse: tenés, se li dites, et dedens trois jors li covient cacier, et se il dens trois jors ne le trove, ja mais n'iert garis de son mehaig». XVIII, 32-36 (Roques, 1929).

El motivo de la cacería amorosa evoca de inmediato un esquema narrativo de procedencia celta recurrente en la literatura de materia bretona: el de la cierva guía que conduce a un caballero herido, a menudo con la ayuda de un blanco lebel, hasta el lugar donde le aguarda el hada amante que sanará sus heridas. Confirma la intuición la impresión de los pastores al ver a Nicolette, a la que toman por un hada⁴; y, como argumenté en un trabajo al que remito, los numerosos pasajes que reproducen versos enteros del lai de *Guigemar* de Marie de France (Simó, 2022). El placer para el lector emana del reconocimiento de la fuente pero sobre todo de ver este aristocrático lai feérico cómicamente parodiado e hibridado con motivos procedentes del género lírico de la pastorela; un género que, en las antípodas de la cortesía, describe un encuentro erótico en plena naturaleza, a menudo conseguido gracias a una previa coacción económica. Nos remiten inequívocamente al universo de la pastorela la mediación de los pastores, la marca de género *l'autrier* que introduce la aventura (XI, 17), la necesidad de aflojar la bolsa una y otra vez para llegar al encuentro erótico, e incluso la rusticidad que muestra el caballero Aucassin, que, incapaz de entender la dimensión metafórica del mensaje que le transmiten los pas-

⁴ «Sire, nos estiens orains ci, si mangiens no pain a ceste fontaine, aussi con nos faisons ore, et une pucele vint ci, li plus bele riens du monde, si que nos quidames que ce fust une fee, et que tos cis bos en esclarci ; si nos dona tant del sien que nos li eumes en covent, se vos veniés ci, nos vos desisiens que vos alissiés cacier en ceste forest, qu'il i a une beste que, se vos le poiés prendre, vos n'en donriés mie un des membres por cinc cens mars d'argent ne por nul avoir : car li beste a tel mecine que, se vos le [24] poés prendre, vos serés garis de vos mehaig...» (XXII, 28-37).



tores, les aclara ingenuamente que la pista que sigue no es de ciervo ni de jabalí, sino la de Nicolette («je ne cac ne cerf ne porc» xxiii, 11)⁵.

Las desdichas de Aucassin, que no logra dar con Nicolette, parecen ir a más cuando cae del caballo y se disloca un hombro. Sin embargo, cazador cazado, irá casualmente a caer junto a la cabaña que Nicolette ha preparado para el encuentro amoroso. En vez de encontrar el caballero a la pastora, será Nicolette quien llegue hasta Aucassin atraída por el canto del joven herido, al que recolocará el hombro y sanará haciéndole un vendaje con su camisa: «et puis si prist des flors et de l'erbe fresce et des fuelles verdes, si le loia sus au pan de sa cemisse; et il fu tox garis». xxvi, 13-15 (Roques, 1929). No es la primera vez que la obra alude al poder terapéutico de la camisa de Nicolette, pues ya en el capítulo x se ensalzan en clave humorística los poderes taumatúrgicos de la joven, que en una ocasión curó a un peregrino enfermo alzando un poco su camisa y dejándole entrever la belleza de su pierna. Digna de mención es, en este sentido, la coincidencia entre los versos que describen la acción terapéutica de Nicolette sobre el peregrino y los que utiliza el autor en el prólogo para definir la función terapéutica de su obra. Los términos con los que Aucassin describe la acción sanadora de su «*douce amie*» (xi, 13) sobre un peregrino que «estoit *entrepris* / de gran mal *amaladis*» (xi, 20-21); pero que al verla se encontró de inmediato «sains et saus et tos garis» (xi, 31) son los mismos que describen el efecto que tendrá la obra en aquellos de entre el público que padezcan una enfermedad, sea en el plano físico o emocional: «Nus hom n'est si esbahis, /tant dolans ni *entrepris* /de grant mal *amaladis*, /se il l'oït, ne soit garis /et de joie resbaudis, /tant par est douce» (i, 1-15). La bella y sensual Nicolette que cura los males de cuantos halla en su camino y que, presentándose a los pastores como una cierva que espera ser cazada, hibrida en su discurso el universo cortés del lai y el popular de la pastorela, se configura desde el inicio como un espejo del autor de la *chantefable*, que recurriendo a la estética del pastiche hibrida todo tipo de productos literarios sin más finalidad que el regocijo de su auditorio. La identificación entre Nicolette y el anónimo se hace explícita al final de la obra, cuando la protagonista travestida de hombre y disfrazada de juglar exhibe sus dotes de narradora contando la historia de amor de Aucassin y Nicolette, esto es, su propia historia, una historia que coincide con el relato marco en que se inserta:

si prist une herbe, si en oïst son cief et son visage, si qu'ele fu tote noire et tainte. Et ele fist faire cote et mantel et cemisse et braies, si s'atorna a guise de jogleor. xxxviii, 16-18 (Roques, 1929).

⁵ A la parodia del amor venal propio de la pastorela se acompaña la degradación estilística de los elementos constitutivos del motivo de la caza feérica procedente de la fuente bretona. Así, la *queste* de Aucassin a través del bosque no parece dar más fruto que el encuentro con diversos personajes que le van vaciando la bolsa. El caballero acabará incluso perdiendo a su «blanc levrier» (xxiv, 42), animal asociado en los lais a la aventura maravillosa, que, tildado por un villano de «perro apestoso» («cien puant» xxiv, 45), también se ve aquí cómicamente degradado al registro rural de la pastorela.



Es vous Nichole au peron,
trait viele, trait arçon;
or parla, dist sa raison.
«Escoutés moi, franc baron.
cil d'aval et cil d'amont;
plairoit vos oïr un son
d'Aucassin, un franc baron,
de Nicholete la prous?
Tant durerent lor amors
qu'il le quist u gaut parfont... xxxix 11-20 (Roques, 1929).

3. DENUNCIAR LA MENTIRA DE LA FICCIÓN SOLO CONDUCE AL SILENCIO

He iniciado el recorrido con una mujer, Marie de France, y acabaré con otra, Christine de Pisan. Marie de France se reconocía en una mujer silenciada, la protagonista del lai de *El ruiseñor*, que, construyendo un símbolo poético, lograba erigir un monumento a un efímero instante de felicidad. Hemos visto después cómo los hombres a menudo han construido personajes femeninos en los que, como Narciso, han podido mirarse en un espejo y reconocerse. Thomas reconoce su voz en el delicado lirismo de la Iseo que canta el *lai de Guirun*; Berol, su discurso transgresivo en las mentiras de la reina; Jean Renart, su habilidad manejando los hilos de la trama en la astuta destreza de la tejedora Leonor; el anónimo autor de *Aucassin et Nicolette* reconoce la seducción amena de su *chantefable* en la belleza de Nicolette que invita al placer y a la evasión. Para las mujeres reconocerse en estas imágenes femeninas que les ofrecía la literatura no es tan fácil porque no las construyeron ellas. Cuando toma la pluma para hablar de sí misma la mujer se enfrenta a un yo caleidoscópico, porque forzosamente su propia autopercepción convive con esa imagen descentrada de su identidad que le ofrece el espejo para ella deformante de la literatura. Intentando hablar de sí misma, desde su propia mirada, no puede dejar de hablar también desde la mirada de los otros. Christine de Pisan lo intentó.

He elegido para ilustrar lo que acabo de exponer el *Dit de la pastoure* de 1403; una obra en la que, resucitando un género ya obsoleto en el siglo xv, la pastorela, e hibridándola con la nueva moda bucólica de la pastoral, la autora también se construye un personaje-espejo para hablar de sí misma: la pastora Marote.

La pastora, sola y desolada, narra su historia de amor y pérdida de un caballero. La identificación entre Christine y su personaje de ficción la insinúan diversos datos. Algunos de carácter biográfico: ambas han perdido el ser amado, y comparten un padre intelectual, cosa cuando menos curiosa en lo referente a la pastora; otros, de índole metaliteraria, pues la pastora canta en la ficción composiciones de la propia Christine de Pisan. La novedad sin precedentes no es tanto dar voz a la pastora como narrar el encuentro con el caballero desde la perspectiva de la mujer. Como se verá, igual que la voz lírica de las *trobairitz* subvirtió el código de la *fin'amors* revelando el imposible encaje de la subjetividad femenina en la poética de la *canço*,



lo que acaba proclamando el *Dit de la Pastoure* no es más que la mentira del ideal cortés y de las representaciones femeninas que había generado la literatura.

El marco agreste de la pastorela tradicional es reemplazado en el *Dit de la pastoure* por la visión idílica del mundo bucólico propia de la literatura pastoral del siglo xv, un estilizado y utópico *locus amoenus* donde unos pastores refinados se entregan a los juegos cortesés. El cuadro estático entra en movimiento con la llegada de unos caballeros atraídos por el canto de la pastora Marote. Su presencia hace callar al momento a la joven, aterrorizada ante la perspectiva de ser violada o muerta. Por fortuna, el caballero, con el que entabla relación, se ceñirá a la más estricta cortesía; sin embargo, no por disiparse rápidamente el temor de la pastora deja de ser digno de mención:

Adonc la chair me fremie
De paour, si me tins coye
Et du tour mon chant acoye. vv. 494-496.

Or me tins je pour surprise,
Bien cuiday morte estre ou prise. vv. 541-542 (Pisan, 1885)

Y es que, pese a que en numerosas pastorelas la pastora acababa siendo violada por el caballero, el pavor de la pastora no se había manifestado nunca; pues la perspectiva masculina propia del género no lo considera llegando incluso a interpretar la resistencia más encarnizada de la mujer como parte del juego erótico. Valga como ejemplo el fragmento de esta brutal pero no excepcional pastorela:

Quant vi que proiere ne m'i vaut noient,
Couchai la a terre tout maintenant,
Levai li le chamise,
Si vi la char si blanche,
Tant fui je plus ardant,
Fis li la folie. El nel contredist mie,
Ainz le vout bonement. vv. 25-32 *Enmi la rousee que nest la flor* (L 265-632)
(Rosenberg-Tischler, 1995).

Rompiendo las reglas del juego cortés para el que la negativa femenina no era más que un componente tácitamente pactado del ritual de la seducción, el *Dit de la pastoure* da voz a la mujer. Con Marote emerge por primera vez la subjetividad femenina silenciada bajo la ficción del discurso masculino; la verdad de la pastora en tanto que objeto de deseo, y también, cuando la joven se enamora del caballero, su verdad en tanto que sujeto de deseo. La pastora de la pastorela tradicional podía defenderse de las pretensiones del caballero, pero también podía ceder a ellas llevada por una sexualidad presentada siempre como animal e instintiva (Zink, 1972: 101). Frente a ello, el deseo erótico de Marote aparece formulado por primera vez con una inusitada sensualidad tan intensa como imbricada en la esfera afectiva y desvinculada de la lubricidad que atribuye el género a la mujer:



Mon doulz ami, de tout mon cuer amé,
Il n'est penser qui de mon cuer gitast
Le doulz regard que voz yeulz enfermé
Ont dedans lui, riens n'est qui l'en ostant
Ne le parler et le gracieux tast
Des doulces mains qui, sanz lait desplaisirs,
Veulent partout encerchier et enquerre,
Mais quant ne puis de mes yeulx vous choisir
Vostre doulceur me meine dure guerre. vv.1776-1784 (Pisan, 1885).

Como muy bien hace notar Rodríguez Varela, a propósito de esta obra de Christine de Pisan, «Una de las primeras subversiones que la autora realiza desde dentro, en una aparente continuidad de la tradición, es la narración de la pasión y el deseo femenino, que huye del tópico de la mujer lujuriosa y pecaminosa» situando «Los impulsos carnales de la pastora» «al mismo nivel que los del varón» (2022: 169).

La mujer construye un retrato muy diferente de sí misma, pero, como anticipaba, cuando se retrata lo hace desde una mirada doble: la propia y la de los demás. R. Rodríguez Varela hace notar, en este sentido, con qué efectividad plasma Christine esa voz doble a través del desdoblamiento dialógico entre Marote y su amiga y confidente, la pastora Lorete (2022: 173). Una amiga que refrena sus pulsiones recordándole las convenciones que se oponen a su amor con el caballero, como la diferencia de clase o el miedo a comprometer el honor que no debe abandonar nunca a una mujer: «Cuiderois tu amée/ Estre de lui, fole, nycel/ Garde qu'il ne te honnisse, / Car s'amour n'aras tu pas» (Pisan, 1885: 262).

Atrapada entre sus deseos y la mirada ajena, Marote acabará sumida en el silencio (Marchiori, 2008). La deconstrucción de los estereotipos literarios en la figura de Marote, tan distante de la pastora lasciva como de la dama fría y altiva de la lírica cortés, parece no poder conducir a ningún sitio y reflejar en cierto modo la singularidad de Christine de Pisan, de la que la autora siempre fue muy consciente. A diferencia de Marote, ella no tuvo una amiga con la que conversar de igual a igual, pero se rodeó de las mejores damas de la historia con la intención de ofrecer una galería de espejos a sus congéneres. Aunque las protegió entre recios muros consciente de que su mundo aún les era hostil, el referente iconográfico de la Anunciación implícito en la visión alegórica que abre *La Cité des dames* traducía la confianza optimista en el advenimiento de una nueva era.

4. CONCLUSIONES

Las obras estudiadas muestran la frecuente elección, en la literatura francesa medieval, de personajes femeninos como doble ficcional del productor/productora del texto literario. Se trata de un fenómeno, sin lugar a dudas, curioso que puede obedecer a motivaciones distintas en función de las obras y del arquetipo femenino subyacente. En cualquier caso, se desprende del recorrido que hemos trazado una interesante divergencia entre los textos de autor masculino y aquellos donde la autora



es una mujer. Los hombres reclaman para sí o para sus obras lo que parecen ser atributos femeninos: la habilidad técnica, metaforizada en Leonor, la bella tejedora del *Roman de la rose*; la capacidad de procurar placer, en el caso de la bella y sensual Nicolette de la *chante-fable* anónima; o la dimensión transgresiva que enmascaran los subterfugios lingüísticos de Iseo, la reina adúltera del *Tristan* de Berol. Distinto es el caso de las mujeres: sus dobles no encarnan aspectos positivos o negativos de los estereotipos femeninos vigentes en la literatura medieval; sus dobles proclaman la falsedad de estos estereotipos, afirmando la diferencia de la escritura que practican Marie de France o Christine de Pisan. Los personajes femeninos de Marie de France practican una escritura memorialística, reflejo de la *ramembrance* del lai bretón, sobre la que Marie de France construye su poética desmarcándose provocadoramente de los parámetros de la literatura oficial cimentada en la glosa de las letras latinas; las mujeres en los lais escriben además de forma clandestina y oscura, conscientes, como Marie de France, de la dimensión transgresiva de su diferencia y de la necesidad de camuflarla. Christine de Pisan proclama abiertamente la falsedad de los arquetipos femeninos construidos por la literatura, y cómo estos limitan la libertad de acción y hasta la capacidad expresiva de las mujeres. Desdoblada en la Marote y la Lorete que dialogan en el *Dit de la pastoure*, la autora muestra cómo cada vez que la mujer se mira en el espejo este le devuelve inevitablemente un yo caleidoscópico, en el que su autopercepción convive con una imagen de su identidad construida por otros.

RECIBIDO: 06-07-2023; ACEPTADO: 03-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- D'ANGLETERRE, T. (1991): *Tristan*, ed. F. Lécoy, Champion, París.
- BEROL (1922): *Tristan*, ed. E. Muret, Champion, París.
- CAMPROUX, Ch. (1965): *Joy d'amor (Jeu et joie d'amour)*, Causse et Castelnau, Montpellier.
- CARAFFI, P. (2014): «Il cuore e l'usignolo. Scritture della memoria nei *Lais* di Maria di Francia», *Écrire, dit-elle. Scrivere, lei disse*, I libri di Emil, Boloña: 41-55.
- GRAVDAL, K. (1985): «Camouflaging Rape: The rhetoric of sexual violence in the medieval pastourelle», *Romanic Review*, 76: 361-373.
- MARTORELL, J. (1992): J. Martorell, M.J. De Galba, *Tirant lo Blanc*, ed. A. Hauf i V. J. Escartí, V. Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, Valencia.
- LE NAN, F. (2014): «La voix du poète et l'oiseau en poésie», Le Nan, F. y Trivisani-Moreau, I. (ed.), *Bestiaires. Mélanges en l'honneur d'Arlette Bouloumie*, Cahier xxxvi, Presses universitaires de Rennes, Angers.
- MARCHIORI, A. (2008): «La retorica del silenzio nel *Jeu de Robin et Marion* di Adam de la Halle e nel *Dit de la pastoure* di Christine de Pizan», *Quaderni di lingue e letteratura*, 33: 105-117.
- FRANCIA, M. de (1992): *Los lais*, ed. y trad. de A.M. Holzbacher, Sirmio, Barcelona.
- MENEGALDO S. (2011): «De la traduction à l'invention. La naissance du genre romanesque au XII^e siècle», Galderisi, Cl. (dir.), *Translations médiévales. Cinq siècles de traduction en français au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout: 295-323.
- PIRAMUS, D. (1935): *Vie Seint Edmund le Rei*, ed. by H. Kjellman, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg.
- PISAN, Ch. de (1885): «Le dit de la Pastourelle», *Oeuvres poétiques*, vol. 3, tomo II, Maurice Roy (ed.), Firmin Didot, París.
- RODRÍGUEZ VARELA, R. (2022): «La poesía de Christine de Pisan: nuevas perspectivas y voces poéticas dentro de la tradición», *Revista de Literatura Medieval*, xxxiv: 163-178. <https://doi.org/10.37536/RLM.2022.34.1>.
- RENART, J. (1962): *Le Roman de la rose ou de Guillaume de Dole*, ed. F. Lecoy, Champion, París.
- RENART, J. (1983): *Le Lai de l'Ombre*, ed. F. Lecoy, Honoré Champion, París.
- ROQUES, M. (ed.) (1929): *Aucassin et Nicolette*, chantefable du XIII^e siècle, Champion, París.
- ROSENBERG, S.N. y Tischler, H. (1995): *Chansons des trouvères: Chanter m'estuet*, Librairie générale française, París.
- SIMÓ, M. (2012): «Dones escriptores, lectores, i heroïnes de ficció als *Lais* de Maria de França», Bellveser, R. (coord.), *Dones i Literatura: entre l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, vol. 1, pp. 241-260.
- SIMÓ, M. (2022): «Mujeres poetas, hadas y ciervos: el lai de *Guigemar* y *Aucassin et Nicolette*», *Cédille, revista de estudios franceses*, 21: 461-482. <https://doi.org/10.25145/j.cedille.2022.21.22>.
- STRUBEL A. (1998): *Roman de Renart*, Gallimard, París.
- VENTADORN, B. de (1915): *Bernart von Ventadorn, seine Lieder, mit Einleitung und Glossar*, ed. Karl Appel, Verlag von Max Niemeyer, Halle.
- ZINK, M. (1972): *La pastourelle. Poésie et folklore au Moyen Âge*, Bordas, París-Montréal.
- ZINK, M. (1979): *Roman rose et rose rouge. Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole de Jean Renart*, Nizet, París.



RESEÑAS / REVIEWS

ASISS GONZÁLEZ, Federico J., *Nobles Defensores. Señorío, caballería y justicia en el pensamiento de don Juan Manuel*, San Juan, Editorial UNSJ, 2023, 455 pp. ISBN 978-987-8395-46-3.

La aproximación a los textos como objeto de estudio es un tema prolífico de debate entre los enfoques literarios y los históricos dentro de los estudios medievales. Por su carácter polifacético, la figura de don Juan Manuel constituye un caso excepcional para este tipo de reflexiones. El tratamiento de su producción escrita se ha realizado predominantemente desde la filología, siendo minoritarios los abordajes históricos. No obstante, en los últimos años se han procurado abordajes para su producción escrita que articulen históricamente lo político y lo literario. Dentro de esta tendencia se localiza Federico J. Asiss. Con la obra *Nobles Defensores. Señorío, caballería y justicia en el pensamiento de Don Juan Manuel*, contribuye a la valorización histórica de la textualidad juanmanuelina.

En este libro se condensan y amplían algunas cuestiones ya trabajadas por el autor en investigaciones anteriores. Aunque su campo de estudio es el de la Nueva Historia Política, cabe destacar que para la ocasión transita hacia el abanico interdisciplinar de la Historia Intelectual. En esto evidencia su vínculo de pertenencia al hispano-medievalismo argentino, presentándose como continuador de los planteamientos de Leonardo Funes en su recepción del giro lingüístico y del análisis foucaultiano del discurso. Por su parte, los planteamientos de Asiss sobre Historia Intelectual muestran un notable acercamiento a las tendencias francesas de la disciplina, flexibilizando el análisis del texto como objeto cultural.

El libro se abre con un prólogo redactado por el propio Leonardo Funes. A continuación,

la introducción versa sobre la transmisión, edición y estudios de la obra de don Juan Manuel. Se incluyen, también, algunas reflexiones sobre la categorización de lo *literario* y la construcción de la nobleza. Al hablar de lo literario, toma partido por la doble comprensión foucaultiana del texto, material en tanto que acontecimiento discursivo e inmaterial como soporte físico de la palabra escrita. También destaca su posicionamiento a favor de Roger Chartier en la comprensión del significado del texto desde el enfoque del *reader response criticism*, más allá del intencionalismo anglosajón de la historia intelectual de los discursos políticos.

Atendiendo a la temática y a las interrelaciones de los ocho capítulos siguientes, se infiere una estructura en cuatro bloques encadenados. Los capítulos primero y segundo se dedican, respectivamente, al estudio de la teoría estamental de don Juan Manuel y al uso de las categorías de oficio, estado y orden en la representación de los defensores como grupo social heterogéneo. En líneas generales, ambos capítulos se pueden leer como un bloque destinado a comprender la estructura de la sociedad representada en los textos del ricohombre castellano desde una perspectiva nobiliaria.

En base a lo anterior, se da paso al siguiente bloque, constituido por el capítulo tercero, sobre el linaje, y el capítulo cuarto, sobre la amistad. Ambos conceptos se comprenden como aspectos estructurales del pensamiento de don Juan Manuel acerca de la sociedad y la caballería. El linaje se presenta como un elemento jerarquizador esencial que, de hecho, supedita a otras nociones relevantes como el saber y la amistad, leídas siempre en clave política.

La aglutinación de los contenidos tratados hasta este punto compone un bagaje teórico y





argumental que permite al autor abordar el tema de la caballería entre los capítulos cinco y siete. Se trata, con diferencia, de una de las cuestiones centrales del libro. Comienza enfrentando la problemática del estudio de la caballería en la jerarquía social de los defensores castellanos. Después, se abordan diferentes enfoques y planteamientos sobre la conceptualización y el ritual de investidura caballeresco. Aquí se introducen comparativas con otros planteamientos de referencia en el marco de la Península Ibérica, como el alfonsí o el llulliano. Argumentos como la simbología hiperbólica de la espada permiten defender una comprensión laica de la caballería en don Juan Manuel. Tal interpretación se destaca de la lectura tradicional que ha prestado demasiada atención a la rebuscada retórica sacralizadora juanmanuelina. Este bloque se cierra con un análisis sobre la producción de la identidad, poliédrica y compleja, del caballero castellano a través de sus funciones y de las construcciones sociales y culturales de la época.

El capítulo octavo, «Juzgar bajo el nombre de Dios», cierra el libro extendiéndose sobre una cuestión que parece ser predilecta para el autor, habiéndola abordado en investigaciones recientes. Notando un tratamiento tangencial y escaso del tema de la justicia en don Juan Manuel, Asiss se focaliza en los diferentes aspectos de la función gubernativa englobados bajo este concepto. De este modo, se tratan cuestiones como la doble función de la justicia, punitiva y distributiva, la comprensión juanmanuelina de la ley o la sanción divina del poder jurídico de los nobles, instituidos como gobernantes por derecho propio con potestad para oponerse al rey. De forma general, este capítulo resalta la importancia de la aplicación práctica de la justicia como elemento clave para comprender la representación jurídico-teológica de la caballería en don Juan Manuel. Observando que la ricahombría castellana sería el potencial receptor de sus textos, la caballería estaría pensada como un ideal del alto noble castellano, con funciones casi idénticas a las del rey y de quien solo se diferenciaría por su posición en la jerarquía social.

A lo largo del libro se puede notar una comprensión nítida de don Juan Manuel como teórico político. También la insistencia en el ele-

mento de la justicia, si bien acertado, lleva a comprender al escritor castellano como una suerte de jurista autodidacta. La identificación de don Juan Manuel como teórico nobiliario lo sitúa en un lugar destacado de la historia del pensamiento medieval castellano. Se ubicaría, así, justo después del programa centralizador de Alfonso X, al cual se opone. En este enfoque histórico-político, el libro coincide con un planteamiento genealógico clásico de la historia de la literatura castellana, en el que don Juan Manuel es el siguiente eslabón del desarrollo literario después del rey Sabio.

Buena parte del esfuerzo de este libro se centra en ubicar a don Juan Manuel en las tendencias del pensamiento político y social del Occidente medieval. La búsqueda de fuentes y corrientes nos lleva hasta el derecho romano, el visigótico y la patrística. Abundan también las referencias a autores transpirenaicos de diferentes cronologías que en ocasiones priman sobre las menciones a autoridades peninsulares como Alfonso X, Jiménez de Rada o Ramón Llull. Esta tendencia europeizante se aprecia más en cuestiones de materia social que en las de tipo caballeresco, con obligadas referencias a nombres como Adalberón de Laon. Ciertamente, son alusiones casi ineludibles al tratar el ordenamiento de la sociedad medieval. No obstante, el tipo de coincidencias señaladas a través del espacio y el tiempo puede arriesgar cierto grado de localismo interpretativo, siguiendo la terminología de las mitologías de Quentin Skinner.

Al tratar el inicio de los estudios juanmanuelinos en la introducción se atribuye bastante importancia a la influencia rectora de la historiografía francesa y anglosajona sobre la española en el siglo XIX. Esto habría condicionado la temprana división entre planteamientos históricos y literarios que aborda el libro. De nuevo, se puede notar una perspectiva europeísta alternativa al desarrollo endógeno de la historiografía española decimonónica, especialmente en lo que se refiere al uso político e ideologizado de textos y autores durante el período isabelino.

En conclusión, se puede observar que Federico J. Asiss ofrece una propuesta intrépida para incorporar, sin complejos, el texto literario en los estudios de historia del pensamiento y de la teoría política medieval. En el proceso, el uso de

diversas herramientas de la Historia Intelectual le permiten superar los tratamientos tradiciones de la historia social heredados de Anales. De igual modo, tal y como se indica en el prólogo, el autor maneja de forma muy solvente los conceptos propios de la investigación literaria aun siendo historiador de formación. En definitiva, *Nobles Defensores* se posiciona como continuador reciente de las contribuciones del medievalismo argentino a los estudios sobre don Juan

Manuel, revalorizando la perspectiva histórica para el tratamiento del magnate castellano y de su producción textual.

J. Ángel SALGADO LOUREIRO
Centro Ramón Piñeiro para la Investigación en
Humanidades

E-mail: asalgadouloureiro@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1526-4925>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.23>



BARTLETT, Robert, *The Middle Ages and the Movies, Eight Key Films*, Londres, Reaktion Books, 2022, 288 pp. ISBN 9781789145526.

Robert John Bartlett es profesor emérito de Historia Medieval de la Cátedra Wardlaw en la Universidad de St. Andrews. Se le conoce, especialmente, por su obra *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*, que obtuvo el Premio Wolfson de Historia en 1993, pero en esta ocasión vamos a profundizar en su última publicación: *The Middle Ages and the Movies, Eight Key Films*. Como se indica en el título, el autor va a hacer referencia a ocho películas que, según él, presentan diferencias de género, de ideología, del sistema político y económico en el que fueron producidas, pero que tienen en común el intento de representar el mundo medieval a través de un medio completamente moderno: la película. De esta manera, Bartlett divide su libro en ocho capítulos, precedidos por una introducción y rematados con unas conclusiones, una bibliografía concreta para cada obra y un índice onomástico.

Desde la introducción, el autor nos lanza la siguiente pregunta: ¿de dónde obtenemos nuestra imagen del pasado histórico? Para responderla, señala que, si los testimonios escritos y la tradición oral han sido durante muchos siglos una fuente muy importante para el conocimiento, desde el surgimiento del cine nació otra forma bastante diferente con la que crear nuestra concepción de la historia. Sugiere que los temas más populares en las películas históricas han sido los que se sumergen en las guerras del siglo xx, en el mundo antiguo y en la modernidad temprana de los siglos xvi y xvii, y que las que se enmarcan en la Edad Media no son tan comunes a pesar de que haya cientos de ejemplos. En este punto, justifica por qué, de entre todas las producciones cinematográficas centradas en lo medieval, ha escogido solamente ocho títulos: porque exhiben diferencias de género, ideología, sistema político y económico en el que fueron producidas, pero todas tienen la misma intención: la de representar el mundo del Medioevo a través del cine.

En el primer capítulo, Bartlett comienza con una discusión sobre *Braveheart* de Mel Gibson, estrenada en 1995. Según él, se trata de una película perfecta a la hora de abordar la cuestión de la precisión histórica y su importancia. Distingue, pues, tres tipos de precisión: la que se refiere a objetos cotidianos, a eventos y personajes históricos y la que tiene que ver con motivos y creencias. En este sentido, declara que la representación de los ingleses que aparecen en la película es motivo suficiente para concluir que *Braveheart* es anglófoba, pues no se ofrecen muchos datos de los ingleses como individuos; solo se identifican cinco y, a excepción del rey Eduardo, el resto aparece muy poco y se nombra en contadas ocasiones. Por un lado, son expuestos como violadores e inmorales anónimos, independientemente de su clase. En contraste con ellos, encontramos gran cantidad de escoceses con nombre y apellidos. Finalmente critica, en su defensa por la importancia de la precisión histórica, que se presenten personajes ficticios como reales y el hecho de que, en la propia batalla de Stirling Bridge, no haya un puente. Invita a reflexionar sobre los límites de la invención.

El segundo capítulo gira en torno a *El nombre de la rosa* de Jean-Jacques Annaud, estrenada en 1986. Bartlett afirma que es una película con origen en la literatura imaginativa, aunque muchos de sus elementos importantes son reales, y que la relación entre la novela original de Umberto Eco, la película de Annaud y una posterior adaptación televisiva no están del todo claras, a pesar de que todas toman en serio la vida monástica. Además, el autor establece un paralelismo entre las actividades heréticas de varios de los monjes de la película y las acciones de las Brigadas Rojas italianas que estaban activas en la época en que Eco escribía su novela. Elogia el largometraje por sus esfuerzos en retratar con precisión los detalles cotidianos medievales y el ámbito monástico.

La siguiente película en la que Bartlett se sumerge es la de *Monty Python and the Holy Grail* de Terry Jones y Terry Gilliam, estrenada en 1975. Se refiere a ella como una comedia que es



bastante seria en su crítica de diversas formas de medievalismo, incluido el renacimiento artúrico victoriano y otras películas de temática medieval. A los chistes cinematográficos se suman momentos de completo patetismo con el fin de ofrecer toda una sátira sobre la Edad Media. De esta manera, el éxito de la película la convierte en una referencia para aquellos que desean aprender algo sobre esta época. Aparecen caballeros con armadura, castillos, juicios de brujas, bestias míticas, monjes, reyes y campesinos; en definitiva: una imagen en torno a lo medieval en la que se utiliza, al mismo tiempo, un humor que socava de manera constante el *establishment*.

El siguiente capítulo versa sobre *Andrei Rublev* de Andrei Tarkovsky, estrenada en 1966. A ojos del autor, si bien en el ejemplo anterior los Monty Python lograron mantenerse al margen de la contienda, en este caso, la película que ahora nos ocupa lleva la política rusa y su relación con el arte y el cine en su ADN. El director del filme argumentó que su objetivo era reconstruir el siglo xv para los espectadores modernos, sin duda, según Bartlett, una noble ambición, pero llena de minas políticas y artísticas. En consecuencia, el resultado es una película fundamentada en un mundo de imaginación, creación, violencia y brutalidad.

En consonancia con el caso anterior, en la película del siguiente capítulo la política tuvo un papel esencial. Se trata de *El Cid* de Anthony Mann, estrenada en 1961. El autor indica que hay estudios anteriores que han rastreado la financiación de la CIA y de otras fuentes estadounidenses en la campaña de promoción de la obra, con el objetivo de mantener, por lo menos de manera indirecta, la economía de la España de Franco. Según Bartlett, el guion se basa tanto en la historia –guerra y política en la España del siglo xi– como en la leyenda –una historia de amor en la que hay una confrontación entre el deber y la pasión–. Por otra parte, afirma que, al igual que ocurre con otras películas históricas, *El Cid* también tiene algo de la tradición del western de Hollywood, un género cinematográfico en el que Mann ya se había hecho un nombre. A pesar de que se presenta de múltiples maneras como medieval, se puede hallar en ella diferentes

anacronismos, y hay un continuo mensaje que aboga por una España unificada.

El sexto capítulo se corresponde con una discusión en torno a *The Seventh Seal* de Ingmar Bergman, estrenada en 1957. Bartlett señala que existe una gran influencia en esta película: la política socialdemócrata de Suecia que reinaba en el momento en que el director estaba realizando el largometraje. De esta forma, al mismo tiempo que es un fiel reflejo cinematográfico de la política sueca contemporánea, también representa un mundo de violencia y peligro sin fin. Además, para reforzar su argumento, el autor se sumerge en otra película de Bergman basada en la época medieval: *The Virgin Spring*, de 1960. Bartlett defiende que tanto una como la otra tienen éxito al presentar algo absolutamente diferente, en tanto en cuanto trascienden más allá de la Edad Media.

Bartlett vuelve de nuevo la mirada a Rusia a través de otra discusión, en este caso sobre la película *Alexander Nevsky* de Sergei Eisenstein, estrenada en 1938. El autor comenta que es muy conocida la precariedad que hubo a lo largo de la producción, y que aborda temas como el heroísmo y el patriotismo, los mismos que estarán presentes no solo en la trama principal, sino también en todas las subtramas. Asimismo, se destacan algunos otros rasgos de este largometraje que, a ojos de Bartlett, lo hacen sobresalir entre los que se llevan produciendo desde 1895. Se refiere a ella como una gran película, gracias a su música, su cinematografía y todos los demás elementos que la conforman. En consecuencia, afirma que no hay un número muy elevado de buenas películas medievales, y añade a esta lista *The Seventh Seal*, así como la adaptación en dos partes de *The Nibelungenlied* de Fritz Lang, o *The Passion of Joan of Arc* de Carl Theodor Dreyer.

El último título que va a ser objeto de discusión es *Siegfried*, una de las películas que acabamos de mencionar, dirigida por Fritz Lang en 1924. Tiene dos partes, de las cuales Bartlett aborda solamente la primera, pues, según él, se trata de una obra independiente que tiene mucho mérito, y se refiere a *Kriemhild's Revenge*, la continuación, como un mero complemento. Por otra parte, nos ofrece una lectura diferente sobre la relación entre esta película y la Alemania nazi, y



defiende que, aunque la epopeya medieval puede concluir que todo está deshecho por los engaños de las mujeres, en *Siegfried* son los de los hombres los que se encuentran al acecho detrás de los acontecimientos tan violentos que se desarrollan.

En definitiva, lo que podemos concluir tras la lectura de *The Middle Ages and the Movies, Eight Key Films* es que, para comprender completamente cualquier película, es necesario considerar no solo el período que representan, en nuestro caso la Edad Media, sino también el contexto histórico de su producción, en el que, como hemos observado, se incluyen diferentes eventos e ideologías como el nazismo, el comunismo, la estructura de clases británica y la política estadounidense.

Y es que no podemos dejar de lado que, como cualquier manifestación artística, el cine también se ve influido por las actitudes, creencias, el clima político de la época y el lugar donde fueron creados los filmes. Estas influencias son las que dan forma al contenido y al mensaje de las películas, y afectan en la forma en que los espectadores las perciben e interpretan. En este sentido, comprender una película histórica requiere considerar tanto la época representada como el momento en el que se realizó.

Julio Abel HERNÁNDEZ LÓPEZ

Universidad de La Laguna

E-mail: alu0100771596@ull.edu.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5464-5814>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.24>



DÍAZ DE DURANA, José Ramón (coord.), *«Libro de Cámara del Concejo»: Actas municipales de Vitoria (año 1428)*. Estudios y edición, Leioa, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, 2023, 488 pp. ISBN 978-84-1319-552-0.

La edición de fuentes documentales sigue siendo una herramienta imprescindible para el avance del conocimiento histórico a partir de un mejor dominio de las bases empíricas de donde se han de extraer los datos de la investigación. Vivimos una época en la que no abundan proyectos de este tipo, que sigan apostando por el trabajo riguroso, pero poco brillante y escasamente reconocido por las instancias de evaluación de la actividad investigadora, de dar a conocer a un público más amplio una documentación concreta. Por ello debemos felicitarlos por esta nueva iniciativa del equipo de investigación de la Universidad del País Vasco UPV/EHU que, bajo la coordinación de José Ramón Díaz de Durana, ha llevado a cabo el proyecto de publicación de las actas municipales del concejo de Vitoria de 1428. La obra se incluye dentro de la colección *Inéditos de Historia*, del Servicio Editorial de la UPV/EHU, en la que ya han tenido la oportunidad de publicar algunos de los protagonistas de esta edición otras series documentales de diverso tipo.

El lector que consulte el libro encontrará un contenido que va mucho más allá de la mera transcripción literal de la documentación. Como es preceptivo en estos casos, la edición documental viene acompañada de un material complementario que enriquece notablemente la aportación de la obra. Esta se estructura en dos partes bien diferenciadas, precedidas de una presentación a cargo del editor, en la que se desgana el desarrollo del proyecto y lo contextualiza, tanto en el contexto histórico de la zona cantábrica bajomedieval como en el historiográfico, atendiendo tanto a la vertiente de la publicación de documentos como a la de la historia urbana.

Tras esta introducción, la primera parte contiene dos estudios extensos dedicados al mejor conocimiento de la realidad vitoriana del siglo xv.

Ismael García-Gómez articula su capítulo, dedicado a la descripción de la panorámica social y material de la ciudad en esa época, en dos partes, diferenciadas según la lógica urbana de la época. Así, en un primer momento estudia el entorno vitoriano murallas afuera, para posteriormente traspasarlas y estudiar el corazón de la ciudad. Gracias a estas páginas nos podemos hacer una composición de lugar muy clara sobre cómo se desarrolló la vida material en esos tiempos. En el segundo de los capítulos de la primera parte José Rodríguez Fernández se centra en la vertiente económica. Para ello analiza las múltiples facetas de la explotación de los recursos disponibles, así como la industria que se desarrolló alrededor de la ciudad. Ambas aportaciones trazan un panorama completo de la vida diaria de la ciudad, en buena medida construido a partir de las informaciones contenidas en la tipología documental objeto de la publicación. Sin duda, son dos textos que enriquecen notablemente el conjunto de la obra y ayudan al lector no familiarizado con la realidad histórica de la ciudad de Vitoria a comprender algunas de las variables que aparecen reflejadas posteriormente en la documentación transcrita.

La segunda parte de la obra constituye el grueso del libro, y contiene la transcripción documental propiamente dicha. Pero, también en esta ocasión, se aportan otra serie de materiales complementarios sumamente útiles, tanto para la comprensión de la documentación publicada como para la definición de la metodología de trabajo, que puede servir para proyectos de naturaleza similar en otros contextos. José Antonio Munita Loinaz introduce la segunda parte realizando un recorrido sobre la fuente objeto de edición. Para ello traza una semblanza de la importancia de las características de la serie, señalando su génesis en el marco de la vida urbana de la Vitoria bajomedieval, para, a continuación, llevar a cabo un exhaustivo análisis de la materialidad de la fuente y una explicación de la evolución de la documentación a lo largo de la Edad Moderna hasta que en 1792 es copiada por Gabriel Antonio de Gueosalaga. Acompaña a este apartado un apéndice



con imágenes en las que el lector puede observar las diferentes grafías con las que fue ejecutada la escritura del documento a lo largo de sus páginas.

Tras esta parte introductoria a la edición aparece la publicación de la fuente propiamente dicha. Para ello los responsables de esta parte de la obra, José Antonio Munita Loinaz, Agurtzane Paz Moro y Ana Galdós Monfort, describen las normas de edición y transcripción, muy prolijas y detalladas, que acreditan el elevado nivel de reflexión aplicado al proyecto editorial. Tras esta exposición metodológica aparece ya, por fin, la edición documental propiamente dicha. Esta se concreta en dos apartados diferentes. En primer lugar, figura un catálogo de asientos ordenado cronológicamente, en el que quienes se acerquen a la obra encontrarán un resumen, normalizado al castellano actual, del contenido registrado de las actas. En segunda instancia, se incorpora la edición textual de los asientos, transcritos según las normas antedichas, y ordenados del modo en el que aparecen en la propia fuente. De esta manera se logra elaborar un instrumento para los investigadores interesados sumamente útil a la par que respetuoso, siempre dentro de las dificultades inherentes a la transcripción documental, con la fuente original.

Como complemento a todo lo dicho, además, se aporta un glosario de los principales términos que aparecen en la documentación y un índice analítico que permite navegar, a través de topónimos, antropónimos y conceptos, por los diferentes registros de las actas.

El balance final de la obra es altamente positivo. No abundan para el mundo urbano del reino de Castilla ediciones de actas municipales tan tempranas como las que aquí se recogen. Si a eso le añadimos el rigor metodológico y el valor añadido aportado por los diferentes materiales complementarios que acompañan a la propia edición documental, debemos concluir que nos encontramos ante una obra que vuelve a poner de manifiesto que la publicación de fuentes documentales, lejos de constituir un anacrónico ejercicio de erudición, si se lleva a cabo de manera rigurosa sigue siendo un elemento imprescindible en el desarrollo del trabajo historiográfico.

Roberto J. GONZÁLEZ ZALACAIN
IEMYR-Universidad de La Laguna

E-mail: rjgonza@ull.edu.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9739-3466>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.25>



GONZÁLEZ DORESTE, Dulce María y PLAZA PICÓN, Francisca del Mar (eds.), *Estereotipos femeninos desde la Antigüedad clásica hasta el siglo XVI*, Berlín-Boston, De Gruyter, 2022, 209 pp. ISBN 9783110756012.

Se reúnen en esta obra once trabajos que tuvieron su origen en los seminarios organizados dentro del marco del proyecto «Arquetipos femeninos en los tratados medievales franceses para la educación de las mujeres: origen, evolución, función y léxico» (FFI2016-76165-P), celebrados entre finales de 2018 y 2019 en la Universidad de La Laguna. Tanto las marcas diferenciales como los elementos que conectan estos trabajos demuestran la necesidad de practicar la interdisciplinariedad de la que hace alarde el Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMyR), al que pertenecen seis de los once autores participantes. Se subraya en todos ellos el modelo al que la mujer debía ceñirse, pero también aquellos casos en los que ellas, aun no siguiendo la pauta, destacaron o deben destacar como ejemplos dignos de mención.

Pociña hace una lectura del asesinato de Agamenón en la versión del mito en que este es asesinado por Clitemnestra. Pese a que las obras de Esquilo y Séneca llevan al mismo Agamenón por título, el autor nos muestra cómo la heroína es ella, Clitemnestra. Su crimen se justifica por los sufrimientos soportados, especialmente el sacrificio de su hija, a manos de su esposo y padre de la joven, para conseguir vientos favorables. Tal lectura llevó a Pociña a la creación de su obra teatral *Rendición de cuentas*, donde, aunque él tampoco utilice el nombre femenino como reclamo, una mujer moderna a imagen de Clitemnestra cobra protagonismo a pesar de ser la asesina de su marido. De esta forma, en una visión actual del mito, se espera que el público acabe identificándose antes con ella tras sus desgraciadas experiencias.

Igualmente, Hortensia, oradora romana del siglo I a.C., es reconocida y apreciada por autores del siglo XV, pero poco reivindicada en la actualidad, tal y como señala López en su artí-

culo. Quizás porque su discurso tampoco encaja del todo en una perspectiva feminista al asumir una «condición femenina», rol/estereotipo de mujer sin acceso a puestos de poder. Ello no le impidió hablar en el foro a favor de las matronas para evitar que se les aplicasen impuestos como los que pagaban los hombres que ocupaban dichos puestos.

Las bases del prototipo de mujer malvada e inferior asentadas por la tradición religiosa cristiana, la pseudocientífica que parte de Aristóteles e incluso la tradición cuentística oriental son reseñadas por Canet Vallés. La literatura cortesana del XII y XIII vendrá a crear un modelo de mujer virtuosa que aparecerá después en tratados de educación; aquellos que promoverán la castidad, la laboriosidad, el recato y el silencio, características, entre otras, concedidas a la Virgen María. Son estos los atributos que, según indica el autor, las propias mujeres de la comunidad burguesa y nobiliaria, una vez alfabetizadas e instruidas, se encargarán de expandir.

Corral Díaz introduce las figuras de Berenguela de Barcelona (1116-1149) y Leonor de Plantagenet (1161-1214), dos reinas que habrían tenido una influencia directa o indirecta en la poética gallego-portuguesa, favoreciendo su conexión con la lírica occitana y francesa. La autora señala que ellas no solo habrían actuado como mecenas, complementarias de sus maridos, sino que, consideradas en su contexto histórico, habrían contribuido con su cultura y su patrimonio a expandir nuevos usos y costumbres dentro del ámbito literario y social.

La obra de Symphorien Champier *La Nef des Dames Vertueuses* (1503), dividida en cuatro partes o libros, da pie a los cinco artículos siguientes, que abordan distintos aspectos relacionados con la mujer virtuosa desde la peculiar perspectiva de este médico. Mendoza Ramos hace una interesante clasificación de las viudas que el autor incluye en su nave como dignas pasajeras, precisamente porque se ha ocupado de seleccionar las características de cada una de ellas que encajan en su modelo femenino, desdibujando el resto. De los cinco agrupamientos de viudas –suicidas,





sempiternas, maternales, benefactoras y falsas—, cabe destacar a las primeras y las últimas. Para evitar los conflictos con la condena del suicidio que hace la Iglesia, nos dice la autora que Champier menciona solo a mujeres de la Antigüedad, cuya conducta justifica por la unión del matrimonio hasta y después de la muerte, la acatada subordinación de la mujer al hombre y la pérdida del amado. En el caso de las falsas, cuyo marido ha desaparecido, pero no fallecido, aparecen de nuevo mujeres de la Antigüedad con las mismas virtudes del estereotipo medieval, la devoción y la fidelidad representadas por Julia, esposa de Pompeyo, o Penélope, siempre a la espera del regreso de Ulises.

Si bien toda *La Nef* está dedicada a Ana de Francia, el libro segundo está dirigido a su hija, Susana de Borbón, de unos doce años de edad. Nos indica Lojendio Quintero que se evidencian en este libro las abundantes referencias a autoridades grecolatinas que Champier hace, de forma directa, indirecta y en notas al margen; la autora reconoce al menos veintisiete (pp. 95-96). Aparecen particularmente en lo que concierne a la instrucción moral de la niña, próxima al matrimonio, si se tiene en cuenta la edad de dieciséis años recomendada por Platón y que Champier menciona. Para los comentarios médicos, como el de evitar la esterilidad, cita también a los grandes científicos árabes como Averroes y Avicena. A pesar de que Champier tiene una visión más positiva de la mujer que la de algunos de sus contemporáneos, Lojendio Quintero desvela su concepción de la mujer como un ser subordinado al hombre, con menor capacidad física e intelectual, un estereotipo transmitido desde y a través de los clásicos tras los que se oculta.

Continuando con su uso de las autoridades, Champier otorga virtuosidad a las sibilas, personajes mitológicos asimilados a la tradición cristiana, que ya había mencionado en el libro primero. Del listado de las diez sibilas concebido por Varrón (s. I a.C.), Champier hace suyas las descripciones del cristiano Lactancio (c. 245-c. 325), a quien traduce al francés popularizando las profecías. Plaza Picón expone además la equiparación que el autor hace de las sibilas con los profetas y cómo las hace anunciadoras de la

existencia de un único y todopoderoso Dios, así como del nacimiento de Cristo. Champier también hará de mecenas, puede que a petición de Ana de Francia, incluyendo, en este libro tres, el poema sobre los dichos de las sibilas escrito por Jean Robertet, notario y secretario del rey (Luis XI) y del duque de Borbón.

Martínez Benavides nos habla del libro cuarto de Champier, un tratado sobre el amor platónico o neoplatónico, si se tiene en cuenta que la fuente utilizada es la obra del siglo XV de Marsilio Ficino por la que se mediatiza al propio Platón. Para la autora, en este libro, Champier sí muestra a hombre y mujer como complementarios en el amor y no subordina la mujer al hombre (p. 126). A través de tres historias, incluyendo una de amor homosexual que transforma en fraternal, Champier trata de ejemplificar la importancia del amor elevado y para él verdadero, alejado de la lascivia, al que deben aspirar las mujeres virtuosas.

Rábade Navarro trata de encontrar la línea de traslación e influencias entre *De mulieribus claris* (1361-1362) de Boccaccio, su traducción anónima al francés *Des cleres et nobles femmes, La Cité des dames* (1405) de Christine de Pizan, el *De Plurimis claris selectisque mulieribus* (1497) de Filippo Foresti y, cómo no, la obra del propio Champier. Para ello se centra en tres personajes grecolatinos: Safo de Lesbos, Hortensia (mencionada en el artículo de López) y Cornificia. Al aparecer en todos los textos, un análisis comparativo le permite señalar traducciones cuasi exactas, similitudes, adaptaciones y diferencias entre ellos. Quizás lo más destacable de sus conclusiones sea el afirmar que, si bien Pizan es bastante fiel a la traducción francesa anónima en su *Cité des dames*, frente a quienes opinan que la autora carecía de suficientes conocimientos de latín, aparecen indicios de que también pudo traducir ella misma partes de Boccaccio, tomando de él aquello que le interesa y desdénando lo que no conviene a su argumento.

Chaparro Gómez sale del ámbito francés para rescatar la figura del humanista alemán Cornelio Agrippa y su *De nobilitate et praecellentia foeminei sexus* (1529). Este tratado, dedicado a Margarita de Austria, defiende, con una seriedad discutida, la igualdad entre hombre y mujer

desde su creación, destacando características femeninas que en su opinión harían de la mujer un ser superior: la belleza, honestidad, fidelidad y capacidad de ejercer oficios equiparables a los de los hombres como el sacerdocio, la docencia, la profecía o la magia. Todo ello ilustrado con modelos bíblicos y paganos.

González Doreste es quien con su prefacio y un último artículo abre y cierra este libro. Analiza aquí nueve tratados franceses de entre finales del siglo xv y el xvi sobre mujeres célebres para mostrar las distintas visiones que cada autor da de la legendaria Semíramis, reina regente del Imperio asirio (811-806 a.C.) y de quien hay pocos datos históricos. Así, el mismo personaje aparece como la sabia guerrera o la criminal lujuriosa, según el prisma de cada autor. Ello viene a resaltar el debate sobre el lugar que debía ocupar la mujer en una sociedad donde ellas empiezan a ser más visibles.

Cabe destacar del conjunto del volumen que, si bien se centra en los estereotipos femeninos, no lo hace de una forma prototípica. No se trata aquí de describir las penalidades, marginación y desigualdad que han sufrido las mujeres

a lo largo de la historia, sino más bien de hacer lecturas actualizadas de las figuras femeninas para colocarlas en su propio contexto con la relevancia que debieron tener en él. Esto puede apreciarse *in crescendo* en el orden cronológico y temático que las editoras han determinado para presentar los artículos. Dado el tipo de obra colectiva no pueden evitarse algunas repeticiones y divergencias, pero el haber nacido como parte de unos seminarios, que las editoras no ocultan, sino que reivindican, hace que estas cuestiones sean justificables. El libro es recomendable para quien quiera conocer en profundidad tanto los modelos de conducta impuestos a las mujeres como a aquellas que rompieron moldes desde la Antigüedad hasta el siglo xvi. Autores y autoras, quienes defienden y quienes denuncian estos estereotipos, son también protagonistas de estas páginas, recogidos además en un índice onomástico final.

Margarita MELE MARRERO

IEMYR-Universidad de La Laguna

E-mail: mmele@ull.edu.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7375-5816>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.26>



LÓPEZ LÓPEZ, Andrés Felipe *et al.* (comp.), *Patrística: reflexiones y debates*, Medellín, CESCLAM-GSP y Fallidos Editores, 2023, 384 pp. ISBN 978-628-01-1075-2.

Entre sus principales fines, el Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (CESCLAM-GSP) busca divulgar el conocimiento sobre cuestiones filosóficas, teológicas, literarias, artísticas y culturales de la Antigüedad y el Medioevo. Sin embargo, CESCLAM-GSP no solo considera las perspectivas de aquellos tiempos, sino también sus repercusiones en épocas posteriores, especialmente en la actualidad. De ahí que la asociación esté abierta a nuevas interpretaciones, en lugar de una mera reproducción de las tradiciones clásicas y medievales. Tal apertura se refleja, entre otras instancias, en los libros que ha publicado de la mano de sus miembros, adherentes y colaboradores. En particular, el libro más reciente es *Patrística: reflexiones y debates*. Como lo indica su nombre, esta obra aborda el periodo patrístico (siglos I al VIII, aprox.), relativo a la fundamentación y extensión de la doctrina cristiana por parte de los Padres de la Iglesia, como Justino mártir, Basilio el Grande y Agustín de Hipona.

El libro se compone de tres secciones. La primera se titula «Patrística, arte y literatura». Consta de tres ensayos. Comienza con «Sobre los Padres de la Iglesia en La disputa del Sacramento de Rafael, y un poco más», escrito por Andrés Felipe López López. Este autor destaca la influencia griega en la teología y filosofía medievales al comparar cinco frescos del mencionado pintor italiano. Además de *La disputa*, López analiza *La escuela de Atenas*, *Parnaso*, *Virtudes Cardinales y Teologales* y *la Ley*, y *Bóveda*. El siguiente ensayo es «Agustín de Hipona y Boecio en torno al poder sagrado de la música», de David Correa Marín. Este texto versa sobre el legado de Pitágoras y Arístides Quintiliano en armonía, rítmica y métrica musicales, asuntos con un complejo trasfondo matemático. Asimismo, Correa reconoce el trabajo de Agustín de Hipona y Boecio en la configuración de una tradición hermenéu-

tica musical. La tríada culmina con «El concepto de ágape en la literatura de Dostoievski como filosofía del renacer», donde Octavio Libreros nos transporta a la Rusia zarista para explorar la relación de Dostoyevski con la teología patrística ortodoxa, centrándose en el hesicasmismo de Evagrius Póntico, uno de los «Padres del Desierto».

La segunda sección es «Patrística y teología». Consta igualmente de tres ensayos. Esta segunda tríada comienza con «La superación teológica de la metafísica: silencio y remoción del ser en Pseudo-Dionisio Areopagita», de Andrés Felipe Ramírez Zuluaga. Este autor se aproxima a la teología negativa, también llamada apofática, según la cual Dios es inefable. En específico, Ramírez sostiene que Pseudo-Dionisio Areopagita propone la «remoción del ser», que básicamente implica abstenerse de atribuir a Dios modos de ser determinados por la razón. Visto así, el conocimiento de la divinidad no proviene de las palabras, sino de la experiencia mística directa. El siguiente ensayo es «La teología política y social de los Padres de la Iglesia: *Logos y polis*», en el que Juan Sebastián Ocampo Murillo se adentra en las concepciones político-teológicas de la patrística. Ocampo expone que la aspiración de llegar al Reino de Dios es el principio rector que los Padres de la Iglesia consideraron relevante para guiar la vida civil. Esto implica que todo cristiano debe asumir ciertos compromisos morales, como la búsqueda de la justicia y la bondad, además de seguir fielmente a Jesús. El último ensayo de esta sección es bilingüe, en español y francés. Se titula «San Basilio Magno: un apologeta pneumatológico», escrito por Nicolás Álzate Mejía. En este texto, se aborda la defensa de Basilio el Grande sobre la divinidad del Espíritu Santo. Uno de sus argumentos centrales dice que los sacramentos, como el bautismo, siempre son proclamados en nombre de la Santísima Trinidad, lo que da cuenta del entrelazamiento perfecto entre las tres personas divinas en la dogmática de la Iglesia.

La tercera y última sección, «Patrística y filosofía», está compuesta de 14 ensayos. Por su temática y extensión, se posiciona como el eje principal del libro. Quien abre el telón aquí es



Carlos Andrés Gómez Rodas, con su texto «Las fuentes de la caridad: patrística y enseñanza social de la Iglesia». Este autor sostiene que, a diferencia de la visión marxista, la Iglesia sí ha defendido firmemente los derechos naturales de la persona humana, mediante la enseñanza y fomento de la dignidad, igualdad, libertad, justicia, caridad, misericordia y reconciliación desde los tiempos de la patrística. El siguiente ensayo es «Concepciones agustinianas del tiempo en el Libro XI de las *Confesiones*», de Julián Andrés Escobar Gómez. Este autor expone que, según Agustín de Hipona, el tiempo puede concebirse como aquel flujo constante de eventos que afecta a los mortales, de lo cual se colige que Dios es independiente de las relaciones espaciotemporales. Escobar explica, siguiendo igualmente a Agustín, que la humanidad entiende el tiempo basándose en su experiencia vital, clasificando como pasado a las cosas que recuerda; futuro, a las que espera; y presente, a las que percibe o presta atención.

El próximo ensayo nos adentra en las profundas aguas del existencialismo y la fenomenología. Se titula «El problema de la cura: San Agustín, Martín Heidegger y Paul Tillich». En este texto, Sebastián Osorio Cardona aborda dos enfoques sobre el problema del cuidado de sí o de la «cura»: uno religioso, relativo a la tentación y el pecado, y otro ético y existencial. Siguiendo a Agustín, el primer enfoque implica la contemplación de valores superiores para alcanzar la virtud, tales como verdad, belleza y bondad. En el segundo enfoque, Osorio se inspira en Heidegger y Paul Tillich. Heidegger enfatiza en el deseo de vivir de forma auténtica; y Tillich, en el arrepentimiento como disposición existencial a la divinidad. Nuestra navegación continúa hacia tierras continentales de la mano de Orlando Solano Pinzón y María Fernanda Torres Izurieta, cuyo ensayo se titula «Dinámica *ad fontes a giorno* del Semillero de Investigación sobre Hermenéutica y Padres de la Iglesia». Solano y Torres reivindican el estudio de la patrística y la antigüedad cristiana. Estos son los temas centrales de su semillero de investigación, en el cual adoptan la hermenéutica de Paul Ricoeur, una metodología abierta a comprender la pluralidad de interpretaciones sobre cualquier cuestión.

Al llegar a este punto, el recorrido a través de la tercera sección nos conduce a un ensayo que resulta muy singular. La razón es que habla de la experiencia femenina en un libro sobre patrística, tema que remite de inmediato a hombres en contextos teológicos, en los cuales las mujeres han tenido históricamente un rol secundario. El ensayo se titula «Igualdad, virtud y fortaleza femenina: representaciones e ideales de la mujer en *Stromata* de Clemente de Alejandría», escrito por Carolina Penagos Restrepo. En específico, Penagos explora los imaginarios en torno a la mujer que postula el teólogo alejandrino, entre los cuales incluye a la virtud, fortaleza, valentía, resiliencia e igualdad ante Dios. Con esto en mente, Penagos reivindica a la figura de la mujer en la Antigüedad como sujeto valioso, y deconstruye la visión tradicional para la cual aquellos ideales son exclusivamente masculinos.

El siguiente ensayo compara la figura del hagiógrafo antiguo y medieval con la del *influencer* contemporáneo, tal y como se aprecia en su título: «Entre hagiógrafos e *influencers*. Escenarios sociocríticos que relacionan la patrística con nuestro acontecer contemporáneo». Fue escrito a tres manos, por José de Jesús Herrera Ospina, Juan David Parra Orozco y Santiago Agudelo Berrío, su guía en esta reseña. A grandes rasgos, este texto nos muestra que el hagiógrafo, o escritor sagrado, ha cumplido una labor social en la dirección espiritual de las comunidades. En este sentido, profetas, teólogos y filósofos han sido los grandes influenciadores de los pueblos, como es el caso de Moisés, Pablo de Tarso, Justino mártir y Agustín de Hipona, entre otros. De ahí el paralelo con los denominados *influencers* contemporáneos, quienes desde el ámbito secular marcan las tendencias actuales a través de las redes sociales.

Hemos llegado aquí a la mitad de la tercera sección con el ensayo «El sentido de la educación en san Agustín», de Williams Ibarra Figueroa. Siguiendo al sabio de Hipona, este autor nos propone que los fines de la educación son la búsqueda de la verdad, la formación ética y la unificación de los sentidos, así como la apertura de nuestra mente y corazón. Estos son los pilares para la construcción del conocimiento, la cooperación civil, el pensamiento crítico, la liber-





tad y el amor. Asimismo, sirven al cristiano en su camino a la «ciudad de Dios», es decir, también son una guía espiritual para la salvación. Proseguimos, entonces, con el ensayo de Néstor William Botero Duque: «El gnosticismo en los orígenes del cristianismo». Su autor nos habla de las influencias judías, griegas y gnósticas en la consolidación del cristianismo. Destaca sobre todo que el cristianismo es esencialmente griego, pues nace en el seno de la lengua, cultura y filosofía griegas. También considera que su principal influencia podría ser el gnosticismo, corriente religiosa cuyas interpretaciones de las Sagradas Escrituras tomaron inspiración de fuentes alternativas, como la sabiduría oriental y los escritos platónicos. Finalmente, reconoce la pluralidad de cristianismos emergentes en la Antigüedad; por ello, enfatiza que esta religión no ha sido unívoca desde sus orígenes.

En este momento retornamos a las profundas aguas existenciales, pero ahora vamos más confiados. Nos encontramos con el ensayo «Huellas de la hermenéutica existencial en las *Confesiones* de san Agustín», de Julio César Barrera Vélez. Este autor plantea que, en retrospectiva, Agustín de Hipona podría considerarse uno de los precursores de la hermenéutica existencial. Esto se aprecia en sus *Confesiones*, donde busca desentrañar el sentido de sus propias vivencias y, con ello, aproximarse a una nueva comprensión existencial de sí mismo. Seguimos nuestro viaje y nos encontramos una vez más con un viejo amigo: Pseudo-Dionisio Areopagita. Se trata del ensayo de Joel Isaac Román Negróni: «El concepto de eros en el *περι θείων ονομάτων* de Pseudo-Dionisio Areopagita». Este texto expone que, según Pseudo-Dionisio, la mística es una fuente de conocimiento basada en misterios religiosos. Consiste en la elevación del alma más allá de la experiencia sensible para encontrarse directamente con Dios, suma hermosura y bondad. Así, la mística implica suspender el juicio. La conexión entre la humanidad y la espiritualidad estriba en el amor a la divinidad y su creación. Contrario a la visión luterana, Román considera que la dimensión erótica del ser humano favorece el acercamiento a Dios.

El próximo ensayo nos invita, entre otras cosas, a considerar el diálogo como un género

literario con amplias posibilidades estilísticas y filosóficas. Se titula «El diálogo de Justino con el judío Trifón: un ejercicio retórico de autoentendimiento», escrito por John Jaime Estrada González. En líneas generales, el texto aborda los encuentros y desencuentros de Justino y Trifón en torno a cuestiones de fe. Justino, hábil retórico, le muestra a Trifón que el desacuerdo central entre judíos y cristianos no reside en la obediencia a la Ley de Moisés, como la circuncisión o el sábado, sino en la fe de que Jesús es el Cristo, el Mesías. Estrada expone, siguiendo a Justino, que la última palabra en tales asuntos corresponde a las Sagradas Escrituras.

Hemos alcanzado, pues, la tríada final de la tercera sección y, por ende, de todo el libro. Esta recta final abre con el ensayo «Acción y contemplación en los textos ascéticos de los siglos IV y V: ¿cómo es estar con este cuerpo en este mundo?», escrito por Estefanía Sottocorno. Siguiendo fuentes antiguas como Platón y los Padres del Desierto, Sottocorno señala que el desafío principal de la vida ascética, común entre los monjes, radica en la dimensión corporal. El cuerpo se convierte en nuestro propio enemigo, pues las pasiones carnales se contraponen a los deberes religiosos. En este sentido, el autocontrol representa una prueba de fe para el cristiano, puesto que evidencia su compromiso por una vida moderada similar a la de Jesús.

Cerraremos nuestro recorrido por la patristica con dos grandes referentes de la filosofía medieval. Por un lado, encontramos a Gonzalo Soto Posada, maestro inspirador del CESCLAM-GSP. Su ensayo se titula «La belleza en la obra de Agustín de Hipona». En este texto, Soto observa que, a lo largo de sus obras, Agustín siempre atribuye la belleza a Dios y su creación desde diferentes perspectivas. Soto centra su análisis en tres obras clásicas del sabio de Hipona. En *Ciudad de Dios*, el enfoque de Agustín sobre la belleza se desplaza del Uno a lo múltiple: la perfección y bondad del Creador se refleja en el orden y armonía del cosmos. En *De Trinitate*, su enfoque se mueve de lo múltiple al Uno: las cosas son bellas porque Dios es la belleza misma. Y en *Confesiones*, su énfasis es el encuentro con la divinidad: lo bello reside en abandonar las falsas creencias para abrazar la Verdad, que es Dios.

Por otro lado, tenemos el ensayo de Silvia Magnavacca. Se titula «Entre dos abismos. El libro x de las *Confesiones*». Magnavacca destaca el carácter vivencial que Agustín plasma en sus escritos a modo de exploración interna. Más que una introspección, es un ejercicio de autoconocimiento con el propósito de encontrar a Dios. Para Magnavacca, la memoria desempeña un rol fundamental en tal ejercicio, ya que de esta facultad depende el acceso a nuestras creencias. Siguiendo al sabio de Hipona, distingue, al menos, cuatro tipos de memoria:

- *Memoria sui*: sede de nuestra identidad y potencial creativo. Aquí se ubica a los recuerdos episódicos y a la construcción imaginativa de escenarios futuros, como expectativas o ensayos mentales. Se presenta en forma de imágenes.
- *Memoria intelectual*: entendida en términos platónicos como reminiscencia del conocimiento innato que nuestra alma posee de las ideas. Se presenta en forma de abstracciones racionales.
- *Memoria afectiva*: relativa a los recuerdos vinculados a las pasiones o perturbaciones del alma, como alegrías, temores y tristezas. Se expresa en sentimientos en torno a hechos pasados.
- *Memoria Dei*: sede de Dios. Aquí se ubica el recuerdo de que existe un bien superior, universal y perfecto. Se manifiesta en forma de un anhelo por alcanzar la felicidad.

Magnavacca expone, finalmente, que algunos intentan satisfacer este anhelo de felicidad con el amor, las artes o el dinero; pero en reali-

dad buscan un fin conocido que reside en nosotros y, al mismo tiempo, nos trasciende: Dios.

Tras concluir nuestro recorrido por las tres secciones del libro, es pertinente expresar algunas observaciones generales. En primer lugar, no es sorprendente que, debido a su temática, el libro enfatice en los preceptos cristianos, e incluso que algunos autores expresen abiertamente su convicción de fe. Esta elección es discrecional para cada ensayista y no está vinculada con CESCLAM-GSP, asociación que reconoce la diferencia entre el ámbito confesional y el secular, respetando la libertad de cultos, incluida la ausencia de filiación religiosa. En segundo lugar, es notable que la mayoría de los ensayos hagan referencia a Agustín de Hipona. Esto sugiere que la mayoría de los ensayistas, si no todos, lo posicionan como la figura central de la patrística. Finalmente, debido al limitado abordaje de la filosofía medieval en nuestro medio, se prevé que el libro podría llegar a considerarse como la primera gran antología sobre la patrística en Colombia. De ser así, este logro no solo será motivo de gran alegría y orgullo para los miembros, adherentes y colaboradores de CESCLAM-GSP, sino que también representará un avance significativo para la promoción de los estudios medievales en el ámbito local, además de un aporte con potencial alcance internacional.

Santiago AGUDELO BERRÍO

Centro de Estudios Clásicos y Medievales

Gonzalo SOTO POSADA

(CESCLAM-GSP)-Colombia

E-mail: santiago.agudelo12@udea.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9563-6020>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.27>



MARTÍN VISO, Iñaki (ed.), *Pastos, iglesias y tierras. Los comunales en la Meseta del Duero (siglos IX-XII)*, Madrid, Sílex Ediciones, 2022, 426 pp. ISBN 978-84-19077-32-5.

El tema de los comunales es de esos que parecen no pasar nunca de moda. A estas alturas, se puede llegar a tener la sensación de que es realmente difícil decir algo nuevo sobre un ámbito de estudio sobre el que se ha escrito tanto. Nada más lejos de la realidad, el análisis de los espacios de uso y gestión colectivos está sometido a una renovación casi constante, que supera la volatilidad de ciertos ámbitos historiográficos y se incardina en debates realmente profundos sobre las sociedades pasadas, no solo medievales. Da buena cuenta de ello el volumen que coordina Iñaki Martín Viso, altamente estimulante en muchos sentidos.

El origen de la monografía viene detallado por el editor en las primeras páginas. Es producto del trabajo que ha llevado a cabo de manera coral un grupo de seis investigadores de la Universidad de Salamanca –los cinco que firman alguno de los trabajos que componen el volumen, además de Fernando Luis–, bajo el paraguas proporcionado por un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Ahora bien, no se trata de un compendio de estudios sin más: los artículos siguen un planteamiento común, que traza las directrices básicas a seguir, aunque deja espacio a las lógicas particularidades que requieren los distintos casos que se abordan y las temáticas concretas que se tratan.

Para acometer esta tarea, el equipo de trabajo coordinado por Iñaki Martín Viso ha confeccionado conjuntamente una base de datos que se ha elaborado a partir del escrutinio de 9166 documentos y que reúne 507 referencias sobre los comunales en la Meseta del Duero entre los siglos IX y XII. Todas las investigaciones se mueven en un marco cronológico y geográfico concreto, se articulan alrededor de una serie de preguntas comunes y se nutren de un mismo corpus documental, previamente analizado, discutido y sistematizado en base a unos mismos criterios.

Destaca, pues, la enorme coherencia de la metodología y del planteamiento, y esto tiene una serie de beneficios altamente reseñables, pero también lleva aparejados algunos pequeños inconvenientes.

Unos y otros se ponen de manifiesto en la presentación del volumen (pp. 17-77). En este apartado, Iñaki Martín Viso realiza un breve recorrido por la literatura generada sobre los comunales en los últimos años en los diferentes territorios europeos y define la línea de interpretación que guía las investigaciones que conforman el libro. Más allá de una aproximación primitivista y economicista, los comunales se sitúan en el centro de la acción y, a partir de un poliédrico análisis, se quiere llegar a entender las relaciones de poder generadas a su alrededor. Por decirlo de una manera rápida y –quizá, demasiado– directa: los comunales no se conciben como unos bienes ancestrales que pertenecen a comunidades frágiles que sucumben a la presión señorial a partir del siglo IX, sino como un elemento central en la discusión existente entre los distintos actores sociales, la legitimación del poder y la construcción de identidades en la Alta y la Plena Edad Media. Tomando como referencia el planteamiento de Elinor Ostrom, se parte de la premisa de que los comunales son articulados «desde abajo» y esto explica su resiliencia, pues permite su encuadramiento en modelos que promueven la dominación de unos grupos sobre otros.

En este mismo capítulo, se explican las particularidades del caso de la Meseta del Duero, se presentan las fuentes utilizadas para elaborar los diferentes estudios y se describen los tipos principales de espacios y bienes comunales, todo ello acompañado de un amplio aparato instrumental que proporciona la información de trabajo básica. En este momento, ya se manifiesta una de las problemáticas que va a ser una constante a lo largo de todo el volumen y no es otra que el carácter «elusivo» de los comunales. La autora y los autores de los distintos trabajos se apropian de este término para hacer referencia a unos espacios que tenían una importancia capital en la organización social, económica, política y cultural, pero que escapaban de los registros escritos precisamente



por su carácter comunal. Si el lector y la lectora se han percatado de las cifras ofrecidas antes, los comunales solo aparecen en un 5% del total de la documentación conservada para la Meseta del Duero entre los años 800 y 1200. Hay, además, un desequilibrio interno en esta representatividad: las 251 menciones que se documentan en León cubren el 4% de las escrituras, mientras que las 214 apariciones de Castilla y las 42 de la Extremadura suponen cerca del 8%, respectivamente. Estas mismas diferencias de representación de los comunales se reproducen en la cronología, pues las menciones son muy reducidas en el siglo IX y se vuelven mucho más numerosas a medida que nos acercamos a finales del siglo XII.

En resumidas cuentas, se observa que el análisis se ha efectuado con un volumen de información escaso en comparación con otros aspectos de la sociedad del momento y esto sirve a la autora y los autores para mostrar que los comunales se movían en un rango distinto al del resto de bienes y propiedades –con todas las reservas que se pueden tener al utilizar este último concepto–, producto precisamente de su carácter colectivo. Reconocido esto, sorprende que se preste tanta atención al análisis cuantitativo –que ocupa varias páginas en cada uno de los trabajos– porque, en realidad, la utilidad y la riqueza de la documentación se muestran cuando se realizan interpretaciones cualitativas de los ejemplos que se consideran significativos. Quizá se podría haber dado menos importancia a las cifras y más a los casos, aunque se entiende la dedicación a las primeras por tratarse de un estudio planteado en términos amplios que tiene la intención de ofrecer una visión panorámica de los comunales.

Hecha la presentación, se pasa al primer estudio de caso, dedicado a las sernas, que corre a cargo de Javier Gómez Gómez (pp. 79-144). Si bien es cierto que este tipo de espacio comunal es predominante en la documentación –con 336 menciones, el 60% del total–, resulta una tarea significativamente ardua realizar un análisis concienzudo de las sernas, debido a su carácter diverso y a la información que proporcionan las fuentes. Entendidas como zonas de uso ganadero y agrícola, colectivo e individual, se sitúan en torno a las vías de comunicación y a los cur-

sos fluviales. Se observa, además, la existencia de dos niveles de propiedad y de gestión: uno, considerado «inferior», queda en manos de personajes indeterminados, aunque próximos a las comunidades locales, encargados de garantizar su perdurabilidad; otro, definido como «superior», está bajo el auspicio de los grupos dominantes, que velan por el correcto uso de las sernas y hacen de mediadores en la resolución de los conflictos. Se atribuye a estos comunales un papel central en el proceso de construcción del poder de los reyes leoneses y los condes castellanos en el siglo X, utilizados con el objetivo de tejer una red de afinidades que refuerza su posición al frente de las estructuras sociales y políticas.

Sigue el estudio presentado por Rosa Quetglas Munar e Iñaki Martín Viso sobre las iglesias «comunitarias» –los autores utilizan las comillas durante todo el trabajo–, asociadas a comunidades locales o a individuos concretos, que devienen también elementos centrales en la definición de las relaciones de poder (pp. 145-187). Quetglas y Martín Viso describen cómo los templos locales se encuadran en las estructuras que comienza a implantar la Iglesia Occidental en la Plena Edad Media gracias a la acción de sus representantes en las tierras leonesas y castellanas, obispos y abades, básicamente. Ahora bien, esto no supone su completa privatización, pues las iglesias conservan el carácter colectivo que les confieren unas comunidades campesinas que tienen en estos edificios y en los ritos que se practican en su exterior y su interior algunos de los aspectos básicos que conforman las identidades locales.

A continuación, Daniel Justo Sánchez se ocupa de los bienes mancomunales y las formas de territorialidad supralocal (pp. 189-252). Aunque se conocen casi siete decenas de registros con menciones a este tipo de bienes comunales, el autor decide centrar su atención en tres casos concretos, que sintetizan su repercusión en el proceso de construcción de las relaciones de poder. Se parte de la existencia de espacios de uso mancomunal, cuyo disfrute pertenece a distintas comunidades locales repartidas por un valle, y esto deriva, a su vez, en la formación de identidades supralocales. En última instancia, estas zonas y la articulación que generan a su





alrededor son mediatizadas por los condes y los reyes para implementar estructuras de organización de los territorios que sirven para imponer su autoridad, son más rígidas y modifican la naturaleza de los mancomunales, pero no eliminan su transcendencia.

Este aspecto constituye, precisamente, el eje central del siguiente capítulo (pp. 253-299), que Iñaki Martín Viso dedica a los comunales que pertenecen a aquello que denomina como «poder central». Concretamente, realiza un análisis pormenorizado de las sernas, los espacios mancomunales y el *regalengo*, un término confuso que recoge todos los bienes o derechos que están en manos del rey en calidad de señor. En los dos primeros, se defiende que los reyes y los condes ejercen un control sobre el nivel superior, asociado a la salvaguarda de los usos colectivos, mientras que el nivel inferior queda en manos de individuos laicos y comunidades locales, que ostentan unos derechos. En el tercero, la exigencia de prestaciones deriva igualmente en la obtención de la protección de los espacios colectivos. Por tanto, este dominio real poco tiene que ver con la concepción heredada de la tradición legal romana. Más bien, se trata del resultado del proceso de edificación del poder político de la monarquía a partir del siglo X, que aprovecha los comunales para construir, afirmar y consolidar su autoridad en la escala local.

Sirve como elemento de comparación el estudio que presenta Ainoa Castro Correa, que analiza el papel de los comunales en Galicia entre los siglos IX-XII (pp. 301-354). La tónica que se describe es la misma que en la Meseta del Duero, aunque más acentuada todavía: de los 3910 documentos recogidos entre 800 y 1199, tan solo aparecen 48 menciones a comunales, es decir, poco más del 1%. Sobresale, pues, la invisibilidad de unos espacios que están marcados por su estrecha vinculación a los grupos que los aprovechan y que están regidos por unos derechos consuetudinarios que únicamente los dejan emerger en la documentación cuando la costumbre se pone en entredicho o cuando los grupos dominantes intentan apoderarse de ellos para su propio beneficio.

Cierra el libro otro capítulo firmado por Iñaki Martín Viso, que hace las veces de conclu-

sión general del volumen (pp. 355-394). Aquí, se retoman las ideas principales expresadas en los distintos trabajos y se les da una coherencia que perfila el planteamiento formulado al inicio, rematado ahora con la inclusión de tres directrices fundamentales para acabar de darle forma. En esta contribución final, el autor sostiene que los comunales se sitúan en el centro del proceso de creación de una identidad local que sirve para definir los territorios y las comunidades que los ocupan. Estas, a su vez, desarrollan sistemas complejos de gestión y de acción colectiva que redundan en la adquisición de pautas propias de organización, cosa que repercute en la relación que entablan los colectivos campesinos con los señores y la monarquía, los cuales usan los espacios de disfrute colectivo para construir y ejercer su autoridad en el espacio local. Así pues, los comunales no se crean en la Plena Edad Media, sino que a partir del siglo XI tiene lugar su formulación jurídica en el seno de modelos sociales que combinan los usos colectivos y el dominio social a escala local. Por todo ello, los comunales se integran en una economía moral que explica su carácter poliédrico, pues aúnan múltiples niveles horizontales y verticales de interacción entre los distintos grupos sociales.

Para acabar, se incluye un amplio listado de fuentes y bibliografía que contiene todas las referencias citadas en los distintos estudios (pp. 395-426). Esta es la última evidencia de la unidad que se quiere imprimir al volumen, entendido como un producto cohesionado y no como una simple compilación de contribuciones. Y la verdad es que la percepción final del lector es esta: a medida que pasan las páginas, se tiene la sensación de estar leyendo un trabajo tremendamente coherente, con sus lógicas particularidades. En buena medida, esto se debe a la existencia de un planteamiento común, que ha sido bien asumido por todos los miembros del equipo. Las conclusiones a las que llegan son parejas, cosa que da solidez a la investigación colectiva y permite articular propuestas futuras de estudio de los comunales.

Porque, en efecto, el tema no está agotado, ni mucho menos. Realizado el análisis general, se intuye esencial conocer las fricciones que genera la utilización de los comunales en la edificación

de las relaciones de poder. Ya se anuncia en la presentación que no se ha podido atender la cuestión de la conflictividad y, a nuestro humilde juicio, es trascendente poder hacerlo para descubrir las respuestas que ofrecieron los grupos sociales afectados por los procesos descritos, así como para calibrar la fuerza de sus reacciones y el impacto de sus reivindicaciones. Del mismo modo, sería un buen ejercicio contrastar la información proporcionada por las fuentes escritas con los registros arqueológicos porque una simple prospección puede esclarecer algunos de los puntos que quedan más ensombrecidos en los distintos trabajos. Definir la localización, la extensión y la caracterización botánica y edafológica de los espacios de uso comunal puede ofrecer la posibilidad de

concretar la capacidad real de aprovechamiento de estas zonas y, así, entender mejor los intereses creados a su alrededor por parte de comunidades campesinas, señores, condes y reyes. Estas y otras aportaciones semejantes pueden ayudar a fortalecer un proyecto ya muy sólido que, contrariamente a lo que sostiene el coordinador del volumen en las últimas páginas, va camino de convertirse en un modelo de referencia en el estudio de los comunales.

Vicent ROYO PÉREZ

Universitat Autònoma de Barcelona

E-mail: vicent.royo@uab.cat

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2486-2118>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.28>



NIETO ORRIOLS, Daniel y CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo (eds.), *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval*, Temuco, GEIMA Historia Antigua Ediciones, 2023, 318 pp. ISBN 9789560957948.

El libro que editan Nieto Orriols y Castro Hernández surgió con el objetivo de ser una propuesta reflexiva y metodológica sobre los periplos y las identidades tratados en el congreso internacional «Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval», organizado por el Departamento de Humanidades de la Universidad Andrés Bello en Chile en el año 2021. Está formado por doce capítulos y dividido en dos partes: la primera se centra en los conflictos, embajadas y expediciones militares durante la Antigüedad grecorromana; la segunda se enfoca en los viajes, representaciones e intercambios culturales en la Edad Media.

En el primer capítulo, «La guerra civil: una nefasta e indispensable categoría identitaria de las póleis griegas», Paulo Donoso Johnson señala que, durante la Grecia arcaica, la defensa del honor y el espíritu agonal fueron las principales causas de las guerras. Esto se traduce en que, a menudo, el origen de los conflictos bélicos se producía por la necesidad de demostrar superioridad y ganar prestigio en la sociedad. La competencia y rivalidad entre las distintas polis griegas era muy fuerte, por lo que la guerra se concebía como una forma legítima de resolver disputas y lucha de intereses. A través de la literatura y la filosofía se realizó «una búsqueda intelectual de fórmulas que impidiesen la disgregación de la polis» (p. 18). Aun así, los textos que se conservan de la Antigüedad no son suficientes para dar cuenta del permanente estado de convulsión política que terminó por convertirse en costumbre, y gran parte de los autores que escribieron sobre el tema de la discordia civil lo hicieron subordinados al sistema democrático y a sus líderes. Por lo tanto, Johnson afirma que, a pesar de que la literatura intentó aplacar la violencia, su influencia en la percepción de la discordia civil en la antigua Grecia es difícil de determinar por

la escasez de testimonios escritos y por la parcialidad de algunos autores.

Por otro lado, Leslie Lagos Aburto aborda, en el segundo capítulo, la expedición de Alejandro a la India y la significativa influencia de Dionisio, deidad que se asociaba con la cultura e identidad griega. Aunque en un primer momento este no era devoto del dios, Alejandro se interesó por él durante su campaña y lo imitó como viajero y conquistador de regiones lejanas. Por su parte, los helenos percibían la India como una tierra extranjera y exótica, y les fascinaba por sus costumbres y tradiciones, algunas de las cuales, como el canto, el baile y las fiestas, las asociaban con Dionisio. Por ello, la llegada de Alejandro a estas tierras se entendió como una demostración de superioridad. La autora defiende que esta expedición permitió a los griegos compararse con el otro y afirmar su propia identidad.

En el tercer capítulo, «Viajes e identidades en Menandro: desplazamientos espaciales, políticos y literarios en *Escudo*», Emiliano J. Buis lleva a cabo el análisis de esta obra de Menandro desde el punto de vista geográfico, ético y literario. La trama se centra en el viaje de regreso de Daos, un esclavo que participó en una expedición militar en Licia. Se abordan temas como la centralidad del plano doméstico sobre la dimensión cívico-institucional, la importancia de los objetos y las mercaderías, la codicia y el enriquecimiento personal. Daos desempeña un papel central en la obra, en tanto en cuanto nos da información de la guerra y de los personajes involucrados, y su relato sirve como base para el desarrollo de la historia y los conflictos posteriores. A través de esta comedia, Buis analiza la relación que existe entre el viaje del protagonista y la identidad individual y colectiva de los personajes; indaga en lo complejo y lo sutil de la poética de Menandro y sus lazos de unión con la sociedad y la política de la época.

El siguiente capítulo, «La forma del discurso diplomático romano en Polibio: entre la verdad y la ficción», Raúl Bruno-Core señala que la diplomacia romana no solo era un instrumento político para la expansión de Roma, sino tam-



bién una actividad profesional que proyectaba una imagen de la ciudad a sus aliados y enemigos. No obstante, las fuentes históricas que transmiten estos testimonios presentan ciertas dificultades, puesto que son interpretaciones y reinterpretaciones de los historiadores antiguos. Respecto de esto, Polibio destacó la importancia del discurso en la política y en la construcción de la historia, y defendió que debían ser adecuados, oportunos y veraces. Por esta misma razón, los historiadores tenían la obligación de exponer los hechos sin abusar de la retórica, sin la intención de maravillar al receptor, pues consideraba que esto podía comprometer la fiabilidad histórica.

En «*Italicæ gentes et romanitas*: el rol de los itálicos en *Ab urbe condita* 1-10», Daniel Nieto Orriols y Benjamín Rovegno Proust se plantean interrogantes sobre la relación entre los itálicos y los romanos a partir de la obra de Tito Livio. Este destaca que los itálicos ejercieron un papel importante como agentes de la romanidad y utiliza su presencia como recurso para dar sentido y coherencia a la historia de Roma. Asimismo, los autores establecen que la noción de *italicum* no constituye un referente étnico o de contraste con los romanos, sino que engloba a ambos pueblos como habitantes de la península.

Por su parte, Juan P. Prieto dedica su capítulo, «Spurius Ligustinus, Claudius Tiberius Maximus y Aurelius Gaius: la epigrafía en el estudio identitario del militar romano y sus desplazamientos (ss. II a.C.-IV d.C.)», al valor que poseen las inscripciones como fuente histórica. En concreto, se analizan tres documentos específicos de soldados romanos: el discurso de Spurius Ligustinus, la estela funeraria de Tiberius Claudius Maximus y el epitafio de Aurelius Gaius. El autor señala que, aunque también generaban tensiones y desafíos, estos desplazamientos permitían a los soldados romanos interactuar con diferentes culturas, fortalecer su sentido de pertenencia a la comunidad romana y cumplir con sus responsabilidades como ciudadanos.

En el séptimo capítulo, «Hincó los dientes y arrancó una astilla de la santa reliquia: amenazas de robo de reliquias, entre la *Peregrinatio* de Egeria (s. IV) y la *Embajada a Tamorlán* (s. XV)», Rafael Beltrán se sumerge en estos relatos históricos que versan sobre el robo y la protección de

reliquias de santos. Ambos intentan explicar de forma racional el desmembramiento de un cuerpo sagrado, algo que se consideraba inaceptable dentro del cristianismo. En este sentido, explica cómo se intentaban evitar estas acciones y cómo se justificaban estas medidas de protección a través de leyendas y explicaciones maravillosas. Todo ello es un reflejo de las dificultades que había al fusionar lo pagano y lo cristiano, lo salvaje y lo civilizado. Los viajeros medievales, como testigos imparciales, observaron y registraron estos actos de sincretismo y ritualidad.

En «Continuidad en el intercambio de saberes cosmográficos a uno y otro lado de los Pirineos en los siglos VIII y IX», José Antonio González Marrero analiza cuatro obras geográficas: el *Situs orbis terre uel regionum*, el *Liber de mensura orbis terrae*, la *Chronica Albeldensia* y la *Cosmographia Iulii Honorii*. Las dos primeras recopilan información geográfica y describen la tierra, los continentes, los océanos, los ríos y las provincias, todo ello en común unión con la tradición transmitida desde la Antigüedad clásica. Las otras dos giran en torno a las regiones del mundo y no tratan de plasmar descubrimientos, sino transmitir un conocimiento geográfico acotado y finito. Los cuatro textos muestran la influencia de autores como Isidoro de Sevilla, Paulo Orosio y Solino, cuyo intercambio de conocimientos contribuyó a la difusión y preservación de la cosmografía en la Edad Media.

El noveno capítulo, «Alteridad y etnicidad en la versión aragonesa de *El Libro de Marco Polo*: hábitos, prácticas religiosas y expresiones culturales de los pueblos de Asia (s. XIV)», es un análisis de Pablo Castro Hernández sobre la concepción de la otredad oriental presente en esa obra, un resumen abreviado de lo que debió ser el texto original y de las primeras versiones de la obra, en la que encontramos noticias más concretas sobre los territorios y pueblos de Oriente. El relato hace referencia al contacto con el Imperio mongol y otros pueblos asiáticos, sin pasar por alto sus dimensiones políticas, económicas, sociales, religiosas y culturales. En este sentido, la narración del viaje no solo nos permite aproximarnos a una retórica de la alteridad, sino que también hace posible la comprensión de la etnicidad de la cultura descrita, a partir de la interacción con otras sociedades.



Por su parte, en «Reflexiones sobre el tiempo y el espacio en la crónica de Juan de Marignolli», José Miguel de Toro Vial lleva a cabo una introducción de la *Chronica Boemorum*, un relato en el que narra su viaje al próximo Oriente, concretamente, a Mesopotamia, Siria, Palestina y Persia durante la Edad Media, y que aúna historia y geografía. Este franciscano italiano se embarcó en una misión diplomática para establecer relaciones entre el papa y los gobernantes de Asia. La memoria juega un papel muy importante, pues sigue la tradición libresco de enciclopedias y crónicas y nos ofrece una visión única de la época medieval en relación con las culturas orientales. Cabe destacar que el autor niega de manera rotunda la existencia de las razas monstruosas, las cuales considera invención de los poetas, es decir, meras creaciones literarias.

En el capítulo once, «La confirmación foral en Vizcaya: viaje, identidad y pacto en las crónicas regias de la Baja Edad Media», Eduardo Demetrio Muñoz Saavedra realiza un estudio acerca de la representación de los viajes monárquicos en esta provincia durante los reinados de Enrique III y Enrique IV (Baja Edad Media). Se centra en las confirmaciones de fueros y en las actitudes de los habitantes ante la llegada del rey. Para ello, a pesar de que reconoce que la documentación que existe es limitada, utiliza crónicas regias y actas de juras como fuentes principales. Asimismo, señala que es imprescindible tener en cuenta y comprender las dinámicas políticas y sociales existentes en Vizcaya durante este período, con el fin de contextualizar las actitudes de los provinciales. De este modo, el acto de confirmación y los símbolos que giran en torno a este se interpretan como un compromiso político, un pacto entre el rey y la comunidad.

Finalmente, el capítulo de Karolina Zygmunt, «Otros tiempos, distintos viajeros, la

misma fascinación por la mítica urbe: La visión de Samarcanda en los relatos de viajeros medievales y contemporáneos», cierra el libro. La autora hace hincapié en el relato de la *Embajada a Tamorlán*, realizado por los embajadores medievales de Enrique III de Castilla, y en el testimonio de Patricia Almarcegui, una escritora contemporánea que visitó la ciudad. Por un lado, el relato medieval se centra sobre todo en la descripción de la corte de Tamorlán, pues el objetivo principal era establecer relaciones diplomáticas. Por otra parte, Almarcegui muestra su fascinación por la arquitectura de Samarcanda y describe con lujo de detalle los monumentos que visita, al mismo tiempo que reflexiona sobre la influencia comunista en la ciudad y en cómo ha afectado a su aspecto y carácter.

En definitiva, cada una de las propuestas de esta monografía es una invitación a continuar ahondando en los desplazamientos, las interacciones y los choques culturales, que, transmitidos mediante diversos soportes y contextos, nos ayudan a llevar a cabo una relación entre las huellas del pasado y el presente. Se abordan discusiones y problemáticas que hacen posible articular una trayectoria de los desplazamientos, los encuentros culturales, las construcciones de los discursos y las representaciones de la identidad de todos aquellos que se describen a través de los viajes, pues en ellos se establecen percepciones de la otredad, de lo diferente, de las interacciones entre sociedades y discursos sociopolíticos que permiten fijar los límites de pertenencia cultural.

Julio Abel HERNÁNDEZ LÓPEZ

Universidad de La Laguna

E-mail: alu0100771596@ull.edu.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5464-5814>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.29>



PAPASIDERO, Marco, *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Florencia, Firenze University Press, 2019, 200 pp. ISSN 2704-5749 (print), ISSN 2612-8071 (online).

Galardonado con el Premio Istituto Sangalli por la Storia Religiosa. Studi di Storia religiosa e culturale (Florencia, Italia), en 2018, con la obra *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Marco Papasidero nos proporciona un estudio innovador e interdisciplinar dedicado al robo de reliquias de santos en la Plena Edad Media, desde los siglos IX al XIII. Esta obra es un hito dentro de su trayectoria científica, siendo el principal resultado publicado a partir de su tesis de doctorado en Historia de las formas culturales Euromediterráneas (Storia delle forme culturali Euromediterranee), presentada en la Università degli Studi di Messina (Italia), en 2015. Especialista en historia de las religiones, volcado hacia la historia del cristianismo, Papasidero nos presenta un estudio asociado a algunas de sus principales líneas de investigación como el culto de los santos, la hagiografía, los milagros y las manifestaciones religiosas, abordadas de forma sistemática a lo largo de toda la producción científica del autor.

Teniendo como punto neurálgico el fenómeno del hurto de reliquias en Italia durante la época plenomedieval, Papasidero nos proporciona un análisis comparativo e interdisciplinar, con el sentido de ofrecer una visión amplia y distinta de esta realidad, más allá de la perspectiva tradicional de la historiografía religiosa. La penetración en diferentes campos del conocimiento (histórico/religioso, antropológico y filológico/literario) permite una lectura innovadora sobre los delitos y las prácticas mercantiles asociadas a la circulación de reliquias en el Mediterráneo, destacando el caso italiano. El autor explora no solo las razones que están por detrás del robo de reliquias, sino también el impacto, las consecuencias y los sentimientos de las poblaciones cuando son confrontadas con la pérdida de los restos corporales de sus santos venerados u objetos pertenecientes a ellos. Se trata de un delito que solía afectar la cotidianeidad (religiosa, cul-

tural y militar) de las comunidades, ya que las reliquias eran consideradas bienes comunes de suma importancia.

A lo largo de los cinco capítulos, Papasidero va más lejos, reforzando su estudio con otras premisas cruciales para entender por qué y cómo se procesaba el robo de reliquias. Destacan, entre ellas, el estudio de los mecanismos utilizados para sustraer las reliquias, de la construcción de narrativas dirigidas a justificar estos delitos y, al fin, de las rutas comerciales a través de las cuales circulaban las susodichas; los distintos perfiles de las partes involucradas en estos hurtos (propietarios de reliquias, autores de los robos, hagiógrafos, compradores y mercaderes de los referidos objetos). Estos aspectos de análisis se pueden observar fácilmente a través de varios *case study* de santos (san Marco, san Mercurio, san Esteban, santa Ágata, por ejemplo), los cuales son examinados de forma minuciosa dentro del espacio geográfico italiano.

En el primer capítulo, el autor empieza por plantear el concepto de reliquia antes de adentrarse en la observación de ese crimen que es el robo de las mismas como un fenómeno histórico y cultural en un vasto marco territorial y cronológico. Este planteamiento no solo afecta a las distintas unidades políticas italianas en el periodo medieval, sino también al conjunto del Mediterráneo, ámbito que se destaca por su papel preponderante en el tránsito de personas y mercancías durante el Medievo.

A continuación, en el segundo capítulo Papasidero focaliza su atención en las motivaciones que están detrás del hurto de reliquias en distintos contextos (político, identitario y de legitimación de poder). Subraya, entre ellas, el papel de las políticas de implementación de nuevos cultos urbanos, a su vez en relación con la afirmación de estrategias determinantes en las políticas de determinados gobiernos. Las reliquias eran consideradas piezas clave en los procesos de formación de ciudades, siendo su objetivo el de proporcionar una unidad urbana, justo, a través de determinados ritos litúrgicos centrados en las reliquias de determinados santos. Asimismo, no





son olvidados otros factores que están involucrados en este tipo de delito, como las causas militares y los comportamientos de venganza entre núcleos urbanos. Se procedía a la sustracción de reliquias para amedrentar y debilitar a una determinada comunidad, asediándola y privándola de la protección real, económica, religiosa y simbólica de sus santos protectores.

Con el capítulo siguiente, Papisidero no solo pretende estudiar la importancia de las narrativas hagiográficas, relacionadas con el robo de reliquias, sino también observar las distintas estrategias de redacción utilizadas para dar a conocer y justificar estas prácticas. Es analizado, en paralelo, el papel de las partes implicadas en el desarrollo de este tipo de delitos, al igual que las características de los distintos momentos de las sustracciones de reliquias, desde el punto de vista de los diferentes hagiógrafos. Es decir, los clientes interesados en la adquisición de este tipo de productos, los ladrones y sus ayudantes; los mercaderes u otros vendedores, la voluntad divina, las comunidades víctimas de este tipo de crímenes, las poblaciones receptoras que acogen sus nuevas reliquias y el público lector, al cual se destinan los libros de hagiografía, entre otros, son abordados detalladamente en este capítulo. Además de considerar a todas las partes intervinientes, el autor avanza un paso más allá al enumerar los argumentos utilizados para robar y trasladar las reliquias de un lugar al otro, sin olvidar las justificaciones empleadas para explicar este tipo de delitos. Destacan, entre ellas, las situaciones de conflicto (guerras, saqueos, asedios, etc.), burlas, negligencia al culto, fenómenos naturales como seísmos y factores oníricos, entre otros motivos.

La construcción de la memoria del robo es el eje central del cuarto capítulo. La idea central detrás de él es la de examinar los mecanismos de redacción, más en concreto, las características de las narrativas hagiográficas utilizadas para interpretar y explicar este tipo de prácticas de sustracción y traslado de reliquias, con el objetivo de valorar y dar a conocer las tradiciones religiosas alrededor de los cultos de los santos con vistas hacia el futuro. Son, asimismo, recursos fundamentales dentro de tales narrativas no solo para la fundación del culto hacia un santo, sino

también dentro de las representaciones dirigidas hacia la construcción y preservación de la memoria colectiva de una comunidad o de una ciudad, la cual, en efecto, va a asociarse a tales santos y sus reliquias.

En el último capítulo, Papisidero plantea otros puntos de reflexión histórico-religiosa sobre el culto de las reliquias. Tales esfuerzos de análisis tienen la finalidad de contextualizar y proporcionar una visión panorámica del robo y traslado de reliquias. Los sueños y los milagros son algunos de los parámetros de análisis más específicamente trabajados en este capítulo. Tales fenómenos aparecen como mecanismos importantes para la comprensión de este fenómeno, ya que funcionan como una especie de estrategia de comunicación con lo sagrado. Lo mismo se puede decir de las procesiones, pues se convertían en manifestaciones públicas asociadas a la posesión de reliquias. Además, el autor reflexiona sobre otra de las caras de las reliquias: su carácter verdadero (o no) y el impacto de tal hecho entre las poblaciones de la Italia plenomedieval.

El estudio de Marco Papisidero se complementa con un apéndice fundamental para el estudio de los santos. Este se estructura en dos partes. Primeramente, una lista en que se enumeran los santos objeto de análisis, en la cual podemos encontrar detalladas informaciones cronológicas y documentales acerca de los relatos hagiográficos referidos a dichos santos. El segundo apartado del apéndice consiste en dos tablas esquemáticas relativas a dataciones, topónimos y las distintas motivaciones de los robos de reliquias. Son instrumentos de trabajo de enorme valor, que ayudan al lector a sintetizar y a entender de forma inmediata y precisa el análisis desarrollado a lo largo del libro. Esto es especialmente ilustrativo cuando el autor presenta en formato de tablas los datos comparados acerca de los distintos estudios de casos de santos y sus reliquias sustraídas y trasladadas que ha documentado en las diferentes regiones de Italia.

Subrayamos, a modo de conclusión, que estamos delante de una obra fundamental, desde nuevas perspectivas y de enorme riqueza en matices analíticos, que la hacen esencial para comprender con detalle y de forma renovada el fenómeno del robo y traslado de reliquias durante la Edad

Media desde una perspectiva interdisciplinar. El concurso de recursos teóricos y metodológicos de distintas áreas del conocimiento proporciona nuevas lecturas e interpretaciones sobre el papel de las reliquias y su acción en las comunidades medievales italianas. Asimismo, la lectura de este estudio supone un marco primordial para el

desarrollo de futuras investigaciones en el campo de la historia del cristianismo.

Alice TAVARES

Universidade Nova de Lisboa

E-mail: alice.tavares@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8988-4962>

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.30>



INFORME ANUAL DEL PROCESO EDITORIAL DE *CUADERNOS DEL CEMYR*

Los evaluadores/as son miembros de diversas facultades de centros nacionales e internacionales.

Estadísticas:

- Núm. de artículos recibidos en la redacción para esta edición: 22
- Núm. de artículos aceptados: 21
- Núm. de artículos aceptados tras su revisión: 17
- Núm. de artículos reevaluables: 2
- Núm. de artículos rechazados: 1
- Promedio de evaluadores por artículo: 2,09
- Promedio de tiempo entre llegada y aceptación de artículos: 6,93 meses
- Promedio de tiempo entre aceptación y publicación: 6,02 meses

El 99,45% de los manuscritos enviados a *Cuadernos del CEMYR* ha sido aceptado para su publicación.



Servicio de Publicaciones
Universidad de La Laguna