

EXTRAÑOS EN LA CASA

Alteridad y representaciones ficcionales
en la literatura española (SIGLOS XIII A XVII)

Gloria B. Chicote
(ed.)



EXTRAÑOS EN LA CASA

**ALTERIDAD Y REPRESENTACIONES FICCIONALES
EN LA LITERATURA ESPAÑOLA (SIGLOS XIII A XVII)**

Gloria B. Chicote (ed.)

EXTRAÑOS EN LA CASA

**ALTERIDAD Y REPRESENTACIONES FICCIONALES
EN LA LITERATURA ESPAÑOLA (SIGLOS XIII A XVII)**

Gloria B. Chicote (ed.)

*Las instituciones editoras sometieron el contenido
de este libro a referato interno y externo*

CENTRO DE ESTUDIOS DE TEORÍA Y CRÍTICA LITERARIA
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Extraños en la casa : alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española siglos XIII a XVII / edición literaria a cargo de Gloria Chicote. -
1a ed. - La Plata : Universidad. Nacional de La Plata, 2007.
174 p. ; 21x16 cm.

ISBN 978-950-34-0441-6

I. Teoría Literaria. I. Chicote, Gloria, ed. lit.
CDD 801.95

EXTRAÑOS EN LA CASA

**ALTERIDAD Y REPRESENTACIONES FICCIONALES EN LA LITERATURA ESPAÑOLA
(SIGLOS XIII A XVII)**

Gloria B. Chicote (ed.)

Diseño: Andrea López Osornio



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata

Calle 47 N° 380 - La Plata (1900) - Buenos Aires - Argentina
Tel/Fax: 54-221-4273992

La EDULP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

1° edición - 2007

ISBN N° 978-950-34-0441-6

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2007 - EDULP

Impreso en Argentina

*A mis colegas de Gestión Académica 2004-2007,
Ana María Barletta, Ricardo Crisorio, Anibal Viguera,
Luis Adriani y Juan Piovani,
por su inquebrantable capacidad de diálogo*

ÍNDICE

La alteridad necesaria. Introducción. <i>Gloria B. Chicote</i>	11
« <i>Pero que d'outra lei sejan</i> »: una vez más sobre los moros y los judíos en las <i>Cantigas de Santa María</i> de Alfonso X. <i>Santiago Disalvo</i>	21
El motivo de los «hombres salvajes» en <i>El Victorial</i> . <i>Santiago Pérez</i>	55
Católicos y protestantes en la Cueva de San Patricio. El Purgatorio en la contienda contrarreformista según el Ms. BNM 18723 ²¹ . <i>María Mercedes Rodríguez Temperley</i>	67
Purgatorio de San Patricio, en Irlanda (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 18723 ²¹) Edición crítica y comentarios. <i>María Mercedes Rodríguez Temperley</i>	85
Disputa de alteridades en el Romancero. <i>Gloria B. Chicote</i>	109

Las otras voces en la <i>Historia verdadera de la conquista de la Nueva España</i> de Bernal Díaz del Castillo. <i>Ely V. di Croce</i>	125
Identidad, otredad y nuevas representaciones ficcionales en el <i>Lazarillo de Tormes</i> . <i>Cecilia Pavón</i>	159

LA ALTERIDAD NECESARIA

INTRODUCCIÓN

«Escoger el diálogo significa evitar los dos extremos que son el monólogo y la guerra.»

Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 17.

El camino del diálogo no fue seguramente el más transitado en la historia de los contactos culturales. La construcción de la alteridad tuvo en distintos tiempos improntas puntuales que oscilaron entre perspectivas etnocéntricas irradiadas por los grupos sociales dominantes que suponían la existencia de valores universales, la exotización de las diferencias consideradas como rasgos positivos del otro, aunque basada fundamentalmente en su desconocimiento, y los postulados utópicos que ubicaron siempre la felicidad en un tiempo o un espacio distinto del sujeto de la enunciación.

En el curso de la historia de la cultura, los hombres han efectuado sinuosas búsquedas identitarias que sólo fue posible delimitar a partir de la composición de un complejo abanico de relaciones entre el yo y el otro. El concepto de raza que propugna una continuidad de rasgos físicos y morales, asociada a una jerarquía de valores y los diferentes nacionalismos que privilegiaron agrupaciones de comunidades sociales en aras de pertenencia política y/o cultural a un sistema, se enfrentaron a los reiterados «descubrimientos» de lo diverso, descrito, analizado y racionalizado desde categorías de conocimiento etnocéntricas mucho más que desde la observación de los otros, producto de un ejercicio de desplazamiento de la mirada. En la medida en que se descentran los postulados fijados por las diferentes tradi-

ciones culturales y se permite revisar conceptos difundidos en épocas y espacios disímiles, los estudios sobre alteridad remiten en todos los casos a la pregunta antropológica específica que indaga las relaciones entre individuo y sociedad, e interrogan este proceso en el devenir de los contactos interculturales y de las situaciones de dominación y dominados.¹

La Edad Media y la temprana modernidad aportan ejemplos relevantes a los estudios sobre alteridad en tanto terreno germinal en el que se gestan las bases del concepto tan amplio pero todavía tan significativo de «cultura occidental». El hombre medieval debió emprender variadas búsquedas. Aislado en geografías que aún no había dominado, confinado a pequeños centros de poder feudal o religioso, debió explorar el reencuentro con el mundo antiguo a través de esa calzada rota de la que nos hablaba Ernst Curtius (1955). El cristianismo le había impuesto, a su vez, nuevos modelos que fue necesario compatibilizar con el legado clásico para definir una identidad protegida por ambas tradiciones que se diferenciara de quienes habían elegido otros dioses: las opciones monoteístas del Judaísmo o el Islam y el abanico de paganismos y herejías que se multiplicaban en el aún indefinido espacio europeo. Guerras y peregrinaciones jalonaron esta pesquisa. Una última búsqueda, especialmente pertinente a los efectos de esta perspectiva, fue la búsqueda lingüística. Entre los siglos XII y XVII se produjo en Europa el florecimiento de las literaturas en lenguas vulgares a partir del desarrollo de una rica poesía lírica y narrativa, más adelante la prosa historiográfica y ficcional, que remite a la génesis de la cultura occidental moderna. Estas manifestaciones discursivas, producto de una aventura inicial de la clase letrada que se proponía escribir en vernáculo con el objetivo de integrar (y dominar) sectores sociales cada vez más distantes, serán las encargadas de transmitirnos el pulso de los contactos interculturales.

¹ Si bien la antropología es una disciplina moderna cuyo objeto es, precisamente, la diferencia entre culturas, también conlleva en las distintas teorías la elección de una actitud con respecto a la oposición universalismo-particularismo. A pesar de que muchos antropólogos se han esforzado en hallar ciertas formas universales de pensamiento y moralidad (el mismo Levi-Strauss aboga por una unidad en los «fines» de la humanidad sobre la cual se edificarían las diferencias superficiales entre los hombres), el estudio de los rasgos universales de los hombres continúan siendo competencia de biólogos y psicólogos, mientras que los antropólogos se abocan a indagar las diferencias de cada sociedad (véase Todorov, 1991: 83).



Los textos nos introducen en distintas percepciones de la alteridad. La experiencia de la extrañeza, que puede referirse a paisajes y climas, plantas y animales, formas y colores, olores y ruidos, tematiza la otredad. Nuevos discursos surgen referidos a la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos (idiomas, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas) que proporciona un espectro de textualizaciones en las que la añoranza por la tierra natal está tan difundida como el anhelo por países lejanos, y el rechazo temeroso o descalificador es tan recurrentemente testimoniado como la impaciente partida e incluso la emigración definitiva (Krotz, 2002: 57-61).

En su carácter experimental, la literatura medieval aporta ejemplos en los que la alteridad se construye como una categoría de diferenciación hacia aquellos que no resultan tan extraños, aquellos con los que es posible establecer una comparación. El peregrino a Santiago de Compostela que persigue la redención de sus pecados, el caballero cruzado que se dirige a la recuperación del Santo Sepulcro en Jerusalén, o el comerciante de paños que realiza la ruta de Flandes a Venecia, se convierten en viajeros que van relativizando su sensación de extrañeza hacia el otro y hacia el nosotros y que, a la vez, se van modelando a sí mismos en los términos de la confrontación con la diferencia.

Si la Europa medieval y renacentista aporta reiterados ejemplos a esta perspectiva de análisis cultural a través de su literatura, el ámbito español representa en este conjunto uno de los filones más productivos para su estudio. España ofrece, en primer término, la particularidad de tener a los *extraños en la casa*, tal como hemos consignado en el título de este libro. Al igual que en el resto de Europa, en el siglo VIII de la era cristiana las etnias germánicas habían sometido los asentamientos vernáculos y las colonias romanas dispersas en el territorio de la Península Ibérica y trabajaban en la construcción de una nueva organización social, el feudalismo, que contemplaba asimismo la inclusión de un orden institucional latino y la hegemonía de la religión cristiana. Pero en el año 711 se produjo un acontecimiento que cambió para siempre la historia de España y la separó de los países centrales de Occidente: la invasión de los árabes, que, extendida hasta 1492, dio lugar a ocho siglos de dominación, de guerras de reconquista, de convivencia pacífica; ochocientos años de interacción y también de límites difu-

sos entre dos culturas que se penetraron a pesar de los esfuerzos de diferenciación. Debemos agregar en este mismo período, con una cronología similar, una tercera presencia, la de las comunidades hebreas que se asentaron pacíficamente en España (su *Sefarad...*) animadas por el ambiente multicultural y la tolerancia que en algunos períodos gozaron, aunque con el transcurso del tiempo fueron objeto de persecuciones que terminaron con su expulsión. 1492 es, sin lugar a dudas, una efemérides en varios sentidos y, considerado desde la perspectiva analizada, signa la caída del último baluarte árabe en Granada, la expulsión de los judíos y el inicio de uno de los contactos más violentos del yo occidental con un universo cultural otro y absolutamente novedoso, el americano. A partir de entonces, América se convertirá en un punto de convergencia de alteridades a través de sus historias de conquista y colonización, pero también como espacio de realización de proyectos utópicos.

El presente libro tematiza algunos hitos de la convivencia tensionada con el otro en los textos literarios españoles producidos entre los siglos XIII a XVII a partir de seis análisis particulares.² Desde esta focalización, se propone analizar la génesis y evolución del discurso literario a través de un conjunto de obras que señalan el camino recorrido desde la Edad Media hasta la modernidad en diferentes contextos culturales: el pasaje de la circulación oral del conocimiento a la difusión escrita, el surgimiento de la prosa en tanto nueva práctica discursiva en las lenguas romance que habían accedido al ámbito de la escritura, y, finalmente, el advenimiento y la posterior imposición de la imprenta como práctica editorial. Una vez más, este trayecto opera como hilo conductor que, en un juego de relaciones entre prácticas discursivas y representaciones culturales, permite desentrañar una amplia red de vínculos entre pasado-presente y conduce a las manifestaciones culturales contemporáneas.

El estudio de la llamada «alteridad cultural» encuentra en la extensa producción alfonsí uno de los terrenos más fecundos para su exploración,

² Los estudios se presentan como el resultado final del Proyecto de Investigación «Alteridad y representaciones culturales en la narrativa española: continuidades y rupturas entre los orígenes y las manifestaciones contemporáneas (Subproyecto 1)» (COD. 11H281), de la Universidad Nacional de La Plata.



tal como lo señala Santiago Disalvo en el capítulo «*Pero que d'outra lei sejan*': una vez más sobre los moros y los judíos en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X». La caracterización del judío y del moro en las cantigas narrativas no cabe en un esquema de análisis unilateral, ya que se trata de representaciones llenas de matices entre una cantiga y otra. Hablar de antisemitismo o aplicar ciertos parámetros modernos de racismo a esta obra, sin considerar la mentalidad y perspectiva alfonsíes sobre estos asuntos, sería una reducción deformante. La propuesta, surgida de la provocación causada por este contraste dramático entre una mirada negativa y una positiva sobre el «otro» cultural, consiste en profundizar el estudio de esos matices, en los que se delinea el puesto que las *Cantigas de Santa María* asignan al judío y al moro en la sociedad, el mundo y la historia de la salvación, según la cosmovisión cristiana alfonsí. Las *Cantigas* son, pues, algo más que relatos piadosos que caricaturizan o escarnecen al judío y al musulmán. Se nos presentan, por un lado, como escenarios donde se despliega el asombro libre del *homo religiosus* frente al milagro que acontece inesperadamente. Por otro, constituyen un «campo de batalla doctrinal» en el plano de la polémica religiosa.

El siglo XIV es un período de transformaciones: peste, guerras y nuevas distribuciones de poderes comienzan a trazar el mapa de la modernidad. Santiago Pérez estudia el motivo de los «hombres salvajes» en *El Victorial*, obra de Gutierre Díaz de Games, que reviste una significativa importancia en cuanto a la consideración de su procedencia y en virtud de pertenecer a un género híbrido, a mitad de camino entre la biografía, el diario, la crónica o el relato ejemplar, hasta hace pocos años no incluido en el canon de la literatura medieval. La propuesta contribuye a abordar la funcionalidad del motivo del «salvaje», representativo de la cosmovisión del hombre medieval, en el marco de esta expresión de la narrativa castellana del siglo XV.

Los límites identitarios también se debaten en el seno del cristianismo. María Mercedes Rodríguez Temperley, en «Católicos y protestantes en la Cueva de San Patricio. El Purgatorio en la contienda contrarreformista según el Ms. BNM 18723²¹», ofrece una reseña de la leyenda del Purgatorio de San Patricio, vigente desde el siglo XII a partir del texto latino del monje irlandés H. de Saltrey que tuvo fortuna en las letras y en el culto popular. Traducciones a distintas lenguas europeas, además de reelaboraciones pos-

teriores, hicieron que la leyenda tuviera gran arraigo (sobre todo en España) y que las peregrinaciones al Lago Derg excitasen la curiosidad de los pecadores. Sin embargo, la Iglesia Católica primero y los gobiernos ingleses después, decretaron la destrucción del santuario en sucesivos momentos, desde los siglos xv a xviii. El aporte de Rodríguez Temperley incluye también la edición crítica del ms. 18723²¹ de la Biblioteca Nacional de Madrid, texto anónimo del siglo xvii en formato epistolar titulado «Purgatorio de San Patricio en Irlanda», dedicado a refutar la existencia del purgatorio en vida en el marco de las contiendas contrarreformistas entre católicos y protestantes.

América representó para Europa un territorio ilimitado sobre el cual proyectar disímiles imágenes de la modernidad occidental, en el que desde un primer momento convivieron el interrogante esencial sobre la humanidad de los habitantes del nuevo mundo con el mito de la edad de Oro y la idealización de «los salvajes». Ely di Croce, en «Las otras voces en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo», estudia desde una perspectiva lingüística esta crónica de Indias caracterizada por la presencia de un entramado de voces que direccionan los procesos de producción y recepción textual y que contribuyen a construir las definiciones de identidad y alteridad cultural. Mientras que el uso de la primera persona del plural y la mención explícita de la condición de «testigo de vista» le otorgan legitimidad a la actividad de escritura, la inclusión de citas textuales y del paratexto posibilitan la asimilación al tipo discursivo específico. Bernal Díaz recurre a sus modelos: las novelas de caballerías ofrecen un paradigma heroico y funcionan como marco interpretativo para dar cuenta de un referente desconocido; los versos de romances, por su parte, se asimilan al funcionamiento de los refranes y adquieren un matiz ejemplar que posibilita introducir opinión y generar consenso al recuperar sentencias validadas en las concepciones de mundo de los participantes de la conquista y del público lector. No obstante, la referencia a textos literarios, que provocan la ruptura de la isotopía estilística, coloca a la obra en una posición marginal con respecto a los modelos preestablecidos.

El siglo xvi es, sin lugar a dudas, el gran laboratorio en el que nace la novela moderna, en el marco de esta contienda discursiva entre tradiciones



establecidas, la nueva tecnología de la imprenta y la aparición de horizontes geográficos e ideológicos hasta entonces desconocidos. El capítulo a cargo de Cecilia Pavón, «Identidad, otredad y nuevas representaciones ficcionales en el *Lazarillo de Tormes*», se considera la combinación del género epistolar con la intención autobiográfica, a partir de la utilización de la técnica narrativa de la primera persona y, con ella, la funcionalidad estructural de los demás elementos y procedimientos. Con este propósito se analizan los modos de definición de la conciencia individual de Lázaro y la visión de mundo que vehiculiza, teniendo en cuenta que la subjetividad de esta conciencia queda al resguardo de caer en el puro dogmatismo mediante dos procedimientos concurrentes. Por un lado, la modificación de la perspectiva de Lázaro según aprende mediante la experiencia que permite el paso del niño al héroe literario del «pícaro», definida como una otredad en relación dialógica con la tradición literaria caballeresca. Por otro lado, la materialización del «pícaro» como sujeto de enunciación y de sujeción de una individualidad a normas impuestas desde el exterior se da en el diálogo con otras subjetividades, principalmente con Vuestra Merced, destinatario explícito de la novela. Ambos procedimientos determinan la aparición de un nuevo tipo de enunciado literario, que más tarde será denominado «picaresca».

Por último, mi contribución, «Contienda de alteridades en el Romancero», acude al género baladístico oral, en esta oportunidad para explicar el proceso de construcción de la alteridad que ofrece en su devenir transhistórico, a través del doble movimiento de permanencia y cambio que lo caracteriza. Este hecho determina la convivencia de marcas culturales correspondientes a distintos estratos de su difusión o a resabios de contextos anteriores que se resignifican, a la vez que evidencian los cambios de perspectivas que manifiestan los poemas. Un conjunto de temas novelescos y otros procedentes de la antigüedad clásica aportan ejemplos de las posibles variaciones que se produjeron desde la Edad Media hasta el siglo xx en lo que respecta a la enunciación de la alteridad en los planos social, religioso, político, étnico y genérico, este último considerado como una línea que atraviesa los textos y permite volver a pensar desde otro ángulo la centralidad del rol femenino en el romancero.

Cristianos, judíos, moros, americanos, como también marginados y mujeres, dieron ocasión a los autores estudiados de nombrar al otro como

uno de los componentes de oposiciones binarias, tales como realidad/apariencia, masculino/femenino, centro/periferia, que despliegan criterios de autoridad en los que el primer término es portador de verdad mientras que el segundo posee aspectos fluctuantes pasibles de ser comprendidos o representados siempre que se avengan a la lógica del primero (Chambers, 1996: 48).

El análisis de los discursos posibilita un recorrido que transita, tal como fue señalado, desde la diferencia a la multiplicidad y finalmente a la desigualdad, en una gradación sumamente útil para entender el camino circulado por las culturas a lo largo de la historia (Boivin et al, 1998); en este sentido, representa un modo revolucionario, transgresor, de estudiar la cultura y, en este caso específico, la literatura.

Los interrogantes de quién es el otro o de cómo resolvemos las oposiciones binarias que emplea la autoridad para reducir el mundo circundante a su punto de vista intentan ser resueltos en estas páginas a partir de la reconfiguración de un campo en el que lo segundo pasa a ser lo primero y, en función de este cambio de perspectiva, se erige un «tercer espacio» entre el yo y el otro, constituido por la duda y la cautelosa ausencia de certezas.³

La consideración de la cultura medieval y renacentista no nos permite interactuar con personas para comprender los procesos; su lejanía temporal sólo nos habilita a intentar reponer una red de relaciones ausentes a través del diálogo con los textos. Los estudios que se ofrecen a continuación pretenden enfatizar la productividad de ese diálogo diferido con el pasado y su eficacia para no perpetuar monólogos etnocéntricos en el presente.

Gloria B. Chicote

La Plata, mayo de 2007

³ Véanse los lúcidos aportes a estos conceptos de Stuart Hall (1996: 254) y Homi Bhabha (2002).



Referencias bibliográficas

- Bhabha, Homi, 2002, *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribas, Victoria, 1998, *Constructores de otredad*. Buenos Aires, Eudeba.
- Chambers, Iain, 1996, «Signs of silence, lines of listening», en Chambers, Iain y Curti, Lidia (eds.), *The Post-colonial Question*. London and New York, Routledge.
- Curtius, Ernst Robert, 1955, *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Stuart, 1996, «When was the post-colonial? Thinking at the limit», en Chambers, Iain y Curti, Lidia (eds.) *The Post-colonial Question*. London and New York, Routledge.
- Krotz, Esteban, 2002, *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan, 1991, *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI Editores.

«PERO QUE D'OUTRA LEI SEJAN»: UNA VEZ MÁS SOBRE LOS MOROS Y LOS JUDÍOS EN LAS CANTI- GAS DE SANTA MARÍA DE ALFONSO X

Santiago Disalvo

«Pero que seja a gente
d'outra lei e descreuda
os que a Virgen mais aman,
a esses ela ajuda.»

(Cantiga 181)

El estudio de la llamada «alteridad cultural» encuentra en la extensa producción alfonsí uno de los terrenos más fértiles para su exploración. Dos aspectos sorprenden de inmediato al acercarse a la complejidad del reinado de Alfonso X y de su universo literario. El primero es esa tan mentada maravilla de colaboración y de creación colectiva entre musulmanes, judíos y cristianos, empeñados conjuntamente en un *scriptorium* que, evocado a través de la descripción de Gonzalo Menéndez Pidal (1951), imagino dinámico, febril y fértil. El segundo es, a primera vista, la estridente contradicción de lo primero: un discurso duro que parece denigrar a los moros y a los judíos, presentándolos como personajes negativos, tanto en las *Cantigas de Santa María*, como en las *Siete Partidas* o la *Estoria de España*. El presente trabajo ha surgido de la provocación causada por este contraste dramático.

La caracterización del judío y del moro en las cantigas narrativas no cabe en un esquema de análisis unilateral, ya que se trata de representaciones llenas de matices y diferencias entre una cantiga y otra. Hablar de antisemitismo sin más, o aplicar ciertos parámetros modernos de racismo a esta obra, sin considerar la mentalidad y perspectiva alfonsíes sobre estos asun-

tos, sería una reducción deformante. La tarea que propongo aquí consiste en profundizar el estudio de estos matices, en los que se delinea el puesto que las *Cantigas* asignan al judío y al moro en la sociedad, el mundo y la historia de la salvación, según la cosmovisión cristiana alfonsí. Las *Cantigas de Santa María* son, pues, algo más que relatos piadosos que caricaturizan o escarnecen al judío y al musulmán. Se presentan, por un lado, como escenarios donde se despliega el estupor y la libertad del *homo religiosus* frente al milagro que acontece inesperadamente. Por otro, constituyen un campo de batalla doctrinal en torno a temas como la Encarnación o el culto a imágenes sagradas.

El taller alfonsí parece así superar los modelos literarios anteriores y la imagen negativa coetánea, no sólo reelaborando el tratamiento literario de la figura del moro y del judío, sino presentándolos muchas veces en toda su humanidad compleja, al nivel de los personajes cristianos, y dignos de la ayuda de la Virgen. Los pogromos y los enfrentamientos armados contra los moros coexisten en el cancionero con un cierto ideal ecuménico y una voluntad expresa de convivencia pacífica (lo que, en otra ocasión, he dado en llamar «el ideal imperial de la *pax alphonsina*»; Disalvo, 2005).

Moros y judíos en la mirada alfonsí: antecedentes y estado de la cuestión

Al abordar la discusión sobre la presencia de árabes y judíos en los textos alfonsíes, es inevitable partir de una breve mención a un célebre antecedente en esta materia: la polémica entre Américo Castro (1948) y Claudio Sánchez Albornoz (1956). Esta discusión, entre otros puntos, pasa por la novedad alfonsí de la utilización del castellano como lengua escrita del conocimiento. Mientras que para Sánchez Albornoz la razón que movía a Alfonso X a utilizar el castellano como lengua de la cultura (continuando así la tarea comenzada por su padre, Fernando III) era un afán educador, Américo Castro, en cambio, atribuye la irrupción de toda una constelación de obras en castellano (historiográficas, científicas, etc.) a la influencia de los judíos, interesados en una España autónoma frente la



unidad cristiano-latina europea. La tesis fundamental de Sánchez Albornoz es la de la existencia de un carácter nacional español, ya definido en sus rasgos esenciales, previo a la invasión árabe del siglo VIII. Por su lado, Américo Castro, quien considera que lo que conocemos como España nació con el aporte árabe y hebreo, es quien ha iniciado entre los estudiosos el discurso sobre la *convivencia* de las tres religiones peninsulares, subrayando asimismo el profundo influjo semítico en la cultura y las obras alfonsíes.

Más recientemente, esta polémica ha sido retomada por Vicente Cantarino (1978) y Francisco Márquez Villanueva (1994). Según afirma el primero en su estudio *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, si bien «la cultura hispana, durante el reinado de Alfonso X, acusa el mestizaje que causa en la sociedad la presencia conjunta de moros, judíos y cristianos» (Cantarino, 1978: 261), la gran obra alfonsí

[...] meritísima como es y llena a un mismo tiempo de frutos magníficos y promesas de otros aún mayores, contra lo que generalmente se afirma, ni está arabizada ni es arabizante o judaizante. No quiere esto decir que no haya una presencia, incluso una contribución de árabes y judíos en la cultura alfonsí. Sí la hay y es evidente. Pero no lo es menos que el horizonte de los temas y el tratamiento que a estos se da no se abre bajo la influencia árabe o judía, sino que permanece tradicional y latina. Tampoco es el Rey Sabio arquitecto de puentes y canales por los que pudiera pasar el saber árabe y judío a la cultura castellana de su tiempo. Ni las instituciones de enseñanza ni los escritores de su tiempo y aún después acusan recibo de saberes árabes o judíos más allá de los impuestos por su simple presencia y la acción o reacción que ésta causaba. (Cantarino, 1978: 255)

Por el contrario, en *El concepto cultural alfonsí*, Francisco Márquez Villanueva sostiene como fundamental la influencia tanto de la cultura árabe como de la hebrea en la confección de las obras alfonsíes, postura que, según él mismo aclara, se ve respaldada por los estudios de Ramón Menéndez Pidal, Hans J. Niederehe y Norman Roth:

Los datos lingüísticos apoyan a Castro con la irrefutable evidencia de múltiples rasgos semíticos en la prosa alfonsí, así como en su tendencia general a distanciarse de la latinización como norma. [...] Aun si no por responsabilidad directa o semi-conspiración de judíos, el nacimiento de la prosa culta castellana no deja de presentarse como efecto de unas condiciones de vida fuertemente orientalizadas, ni de tener en gran parte por objeto la apropiación activa del saber de los árabes. (Márquez Villanueva, 1994: 47)

En el prólogo de su obra, Márquez Villanueva también aclara que «Don Alfonso supo separar sabiamente las esferas, sin comprometer para nada lo que entendía como deberes y más aún como imagen de un rey cristiano» (Márquez Villanueva, 1994: 15). Por un lado, no dejaba de condenar al Islam y al judaísmo como posturas religiosas erradas, y, por otro, su corte se llenaba de funcionarios y hombres de ciencia hebreos, músicos árabes, etc., por lo cual se iba implantando con facilidad un *mudejarismo*: «No un problema, sino una solución hispana ante un compromiso vital también hispano, que no nacía de más doctrina que lo inaceptable de otras alternativas y que lo mismo se actualizaba en el terreno de la política que en el de las costumbres, el arte y el pensamiento» (Márquez Villanueva, 1994: 15).

También consideraciones como la de Colin Smith resaltan la profunda e inevitable división religiosa en la sociedad alfonsí, sin dejar por ello de admitir la existencia (más aún, la necesidad) de una convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos abocados a tareas comunes: «*Convivencia* on a daily plane was inevitable and indeed often useful (since the Moors worked hard and had much to teach), but the religious divide was absolute and Alfonso would have failed in his duty if he had tried to pretend otherwise» (Smith, 1992: 299-300).

Aunque, como podemos apreciar, existen muy diversas posturas acerca de la mirada alfonsí sobre los moros y los judíos, estimo que una obra como las *Cantigas de Santa María*, tan cercana a la persona misma de Alfonso X, puede contribuir a dilucidarla un poco mejor, ya que allí se retratan en acción una multiplicidad de personajes moros y judíos, al tiempo que se expone una posición con respecto a la doctrina religiosa.

Antes de observar la problemática específica de las *Cantigas de Santa María*, conviene recordar algunos de los estudios realizados en torno a la situación social y la legislación sobre moros y judíos en el período alfonsí. Por un lado, ya hemos mencionado el fomento otorgado a los estudios árabes y hebreos en la Castilla del siglo XIII y el gran número de funcionarios judíos en la corte de Alfonso X. Según algunos autores judíos modernos, como Haim Beinart, «absolute equality of Jew and Christian in the definition of the Fueros» (Beinart, 1979: 163), o las figuras de jefes administrativos como el *Rab* de la Corte (representante oficial y juez de la judería), y la casi total ausencia de conflictos violentos hasta por lo menos el año 1391, son rasgos peculiares y distintivos de la monarquía castellana favorable a los judíos. Por otro lado, es necesario tener en cuenta la existencia, en las *Siete partidas*, de muchas leyes que protegían la persona, la dignidad, la identidad religiosa y las costumbres y ritos de los judíos (*Siete Partidas* VII, 24, leyes II, IV, V, VI).

De todas formas, el *status* de los moros y los judíos en las *Partidas* es un tema que se ha debatido intensamente. Marjorie Ratcliffe, a través de un análisis comparativo de las *Partidas* con diversos fueros, ha señalado que Alfonso X no cambia radicalmente la tradición de la jurisprudencia hispánica. Por tanto, «la convivencia de los tres credos consistía en evitar todo contacto posible. La tolerancia de la mayoría dependía del silencio y docilidad de las minorías» (Ratcliffe, 1989: 248). Ahora bien, más allá de que difícilmente podamos aplicar el moderno concepto de «tolerancia» a la mentalidad medieval, es necesario ponderar el alcance de las *Partidas* alfonsíes en confrontación con ciertas costumbres sociales ya instaladas. Cabe recordar que, «si bien discriminatorio y represivo para criterios de hoy, el estatuto que a éstos [moros y judíos] reconoce en las *Partidas* no toma por norte su extinción, sino el asegurar unas condiciones de vida mínimamente aceptables a las minorías no cristianas» (Márquez Villanueva, 1994: 99).

También es necesario distinguir los rasgos particulares entre *Partidas* VII, 24 («De los judíos»), que insisten sobre temas doctrinales y en un lenguaje religioso, y *Partidas* VII, 25 («De los moros»), donde la preocupación se inclina hacia lo político. En este sentido, los importantes estudios de Dwayne Carpenter demuestran que la legislación alfonsí parece tratar

más benévolamente al judío que al musulmán, y que este tratamiento es de naturaleza diversa:

In essence, Jewish-Christian relations were defined and oftentimes determined by historico-theological considerations, while Muslim-Christian contacts in Iberian Peninsula were governed by pragmatic concerns resulting from religio-bellicose confrontations.

[...]

It is clear, then, that conversion to Islam is conceived of in political terms (though often expressed in religious terminology), while conversion to Judaism is understood within an essentially religious context. (Carpenter, 1986: 276 y 279)

En las *Cantigas de Santa María*, el problema del tratamiento positivo o negativo de los no cristianos ya ha sido estudiado, aunque a menudo se ha insistido y profundizado en el análisis de uno solo de los dos factores. Así, pues, los conocidos estudios de Albert Bagby a principios de los '70 subrayan el aspecto negativo. En ellos afirma, por ejemplo, que Alfonso X no sólo participa del prejuicio racial y religioso contra los judíos (extendido en toda la España cristiana de ese tiempo), sino que ese es, en definitiva, su verdadero y más profundo sentimiento. El rey lo habría revelado de forma abierta preferentemente en las *Cantigas de Santa María*, por tratarse de textos en los que su íntima subjetividad no habría sido distorsionada por su postura de monarca letrado, por sus intereses meramente intelectuales en la erudición hebrea:

Although his great love of learning led him to close his eyes to the widespread racial and religious prejudice which existed at that time in Spain, this love did not preclude his suspicion and social denigration of the Jews in his *Cántigas* [sic]. This contrast in the King's sentiments about and actions with regard to these minorities is noteworthy. [...] High regard for Jewish capabilities was reserved for a mere handful of individuals useful to the King in his erudite and scientific activities. (Bagby, 1971: 688)



En su artículo del año 1987, Bagby sostiene, casi literalmente, esta misma postura, subrayando el «double standard of Alfonsine sentiment toward the Jews» (Bagby, 1987: 243), según el cual Alfonso «was a man of his time and circumstances, who neither could hide nor tried to hide his feeling of prejudice, where such feelings supposedly supported the ideals of his faith» (Bagby, 1987: 238).

Mucho más recientemente, algunos autores continúan esta misma tendencia, sin aportar nuevas perspectivas sobre el asunto. Nos referimos, por ejemplo, al estudio del tratamiento de los judíos por parte de enunciador y narrador en las *Cantigas*, realizado por A. X. Ferreiro Salgueiro y D. M. Fernández Graña (1993). Heloisa Guaracy Machado, quien habla de la «discriminação em bloco de judeus e muçulmanos» (1999: 476) y de la exclusión del «otro impuro», no parece tener en cuenta importantes matices que diferencian la caracterización del judío y la del musulmán, ni el hecho de que se trata de enfrentamientos de tipo religioso (y geopolítico, en ciertos casos) y no de lo que hoy entendemos como «discriminación racial». En este sentido, también el estudio de Rafael Ocasio (1991) subraya exageradamente un elemento de repulsión racial que no parece ser el fundamental en el tratamiento del moro en las *Cantigas*.

Contrariamente al discurso de las *Partidas*, las *Cantigas de Santa María* suelen representar al individuo musulmán de forma mucho más positiva que al hebreo. Esto puede obedecer a las mismas razones expuestas más arriba, sobre la diferencia de tratamiento en la legislación, en base a puntos doctrinales controversiales. Según Elvira Fidalgo (1996), el personaje judío se introduce en las *Cantigas* como contraejemplo, para hacer resaltar la bondad de la fe cristiana. La autora nos recuerda que «no podemos olvidar el marco en que se inscriben estos relatos, una magna obra cuya intención es el ensalzamiento de la Virgen, madre de toda la cristiandad, y la demostración de la conveniencia de la religión católica ante cualquier otro credo religioso» (Fidalgo, 1996: 103). De suma relevancia es la investigación llevada a cabo por Vikki Hatton y Angus MacKay (1983), acerca de cómo Alfonso X transforma el discurso de sus fuentes, acallando en las *Cantigas* todas aquellas marcas peyorativas contra los judíos (que sí aparecen,

por ejemplo, en Berceo) y privilegiando las historias de individuos favorablemente presentados, historias cuyo desenlace es la conversión del personaje. Ninguno de estos estudios, sin embargo, arriesga un juicio sobre el ideal último de Alfonso, el papel principal de la Virgen en la realización de este ideal, y la forma en que todo esto entra en juego con la consabida contradicción alfonsina mencionada al comienzo.

Moros y judíos en *Cantigas de Santa María* y el ideal de «paz e avênça»

Las *Cantigas de Santa María*,¹ que podrían parecer a simple vista relatos que sólo ensalzan la figura de la Virgen, pueden también considerarse como escenarios realistas en los que están representadas a un tiempo las necesidades y las acciones de los hombres. El autor no reduce la humanidad de sus personajes, sino que retrata, a través de ellos, la dinámica misma de la libertad humana: cada cantiga es un espacio donde se despliega la admiración y la respuesta libre del individuo frente al milagro que acontece inesperadamente. El problema que se nos presenta aquí es el tratamiento literario de este individuo cuando se trata de la persona judía o musulmana. En cuanto a la primera, Alfonso ya dispone de una tradición literaria: los compendios de milagros tanto en latín como en lenguas romances, que son fuentes que comparte con Gonzalo de Berceo. Es notable, tal como lo destacan los citados Hatton y MacKay (1983), la forma en que Alfonso atenúa en las *Cantigas* todas las referencias hostiles a los judíos, omitiendo especialmente aquellas que hacen alusión a los falsos mitos en torno a sus ritos religiosos (como el rapto y sacrificio de niños, etc.). Hay un énfasis puesto en el accionar individual, sea este positivo o negativo, y por tanto en la voluntad libre de la persona. Así, por ejemplo, en la cantiga 4 la mirada negativa recae solamente sobre el padre del niño judío, en su intento de filicidio, mientras que la madre y el niño, así como la entera comunidad judía que los ayuda, son los inocentes

¹ Se indicarán las cantigas por su número, siguiendo el orden del códice escurialense *E* (j.b.2), según la edición de Mettmann (1986/88/89).



protegidos de la Virgen. La única cantiga del cancionero en la que los judíos obran colectivamente para perpetrar un acto sacrílego, suficientemente estereotipado ya en la tradición miracular,² es la cantiga 12. Vale recordar que, en el contexto del cancionero, no son sólo los judíos, sino también algunos cristianos, los que cometen este tipo de sacrilegios (cfr. cantiga 104). El accionar violento y criminal, o incluso la perversidad, no son presentados como exclusividad de los no cristianos, al punto que encontramos un interesante caso, la cantiga 85, en el que la Virgen salva a un judío que ha sido atacado, golpeado y hecho prisionero por ladrones, donde se agrega «os ladrões que fezeron est' eran crischãos» (v. 12). Estos ejemplos pueden considerarse también una muestra de una cierta intención «realista» que representa en las cantigas narrativas el panorama de una sociedad culturalmente heterogénea, con grupos sociales en tensión, donde el enfrentamiento y aun la matanza explotaban por momentos, como en los pogromos de las cantigas 6 y 12.³

De las trece cantigas con actores judíos, tres incluyen caracterizaciones positivas. Por otro lado, un tercio de las treinta cantigas sobre moros también caracterizan positivamente al personaje.⁴ Y, en ambos grupos, encontramos casos en los que una caracterización negativa se relativiza con rasgos positivos o con caracterizaciones positivas de otros personajes (ver Apéndice 1). Tal como se dijo al inicio, muchos estudios han señalado ya los aspectos negativos. Me detendré ahora en las cantigas de caracterización positiva porque son, a mi juicio, las que permiten apreciar la novedad de la visión alfonsí. Ahora bien, el taller alfonsí no se limita a reelaborar los milagros de la tradición, en los que inevitablemen-

² Cfr. Milagro 18 de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo; el 19 del ms. *Thott 128*; el 21 de la colección madrileña del ms. *BN 110*; el 81.2 del Libro VII del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, entre otros.

³ A este respecto, también existen leyes en las *Siete partidas* que intentan prevenir este tipo de estallidos populares: «Otro si defendemos que el día del Viernes Santo ningunt judio non sea osado de salir de su barrio, mas que esten y encerrados fasta el sabado en la mañana, et si contra esto ficieren, decimos que del daño o de la deshonra que de los cristianos recibieren estonce non deben haber emienda alguna» (*Partida VII*, 24, Ley II. Solalinde, 1943: 179).

⁴ Se incluyen en este trabajo (y se listan en el Apéndice 1) las cantigas narrativas en las que aparecen judíos o moros *como personajes*, y no aquellas en las que meramente se los menciona de forma general, a menos que contengan elementos significativos para este estudio.

te ha de repetir (si bien, matizándolos) estereotipos negativos del moro y del judío: «Lo extraordinario no es que en las *Cantigas* se hallen presentes aquellos estereotipos, sino el que las líneas de fuerza de su arte puedan atravesar ocasionalmente la zona de los sentimientos más opuestos» (Márquez Villanueva, 1994: 102). Esto se puede observar especialmente en las narraciones de milagros de origen nacional y local, sin excluir el grupo de milagros que podríamos llamar autobiográficos. Vale decir que el contraste entre el tratamiento positivo y el negativo excede el problema de la reformulación de fuentes: es un fenómeno que observamos en la raíz misma de la mirada alfonsí. ¿Cómo explicar esta contradicción? No se trata de censurar uno de sus términos, sino de reconocer que obedecen a niveles distintos en la relación del rey cristiano con los no cristianos. En la cantiga 401 (códice *E*), la gran petición final del cancionero, Alfonso pide a la Virgen la fuerza para destruir al enemigo moro, para echar al invasor de España:

ESTA É PETIÇON QUE FEZO EL REY A SANTA MARIA

[...]

e que en este mundo | queira que os encreus
mouros destruyr possa, | que son dos Filisteus,
com' a seus êemigos | destruyu Machabeus
Judas, que foi gran tempo | cabdelo dos judeus.

[...]

e que contra mouros, | que terra d'Ultramar
têen e en Espanna | gran part' a meu pesar,
me dé poder e força | pera os en deitar.

(vv. 18-21, 29-31)

Por otro lado, vemos que en numerosas cantigas la Virgen misma insiste en la falsedad de las religiones judía y musulmana. Esto contrasta abiertamente con ciertas caracterizaciones individuales. Tal doble actitud (benévola con el individuo, hostil con el grupo cultural o religioso) tiene su explicación en el hecho de que Alfonso X proclama un ideal de reino cristiano (ya desde la cantiga-prólogo A del cancionero) y libra su batalla en el plano político y en el doctrinal. Es por esta razón que tanto las *Cantigas*, como otros textos



alfonsíes,⁵ siendo benevolentes con la figura individual del musulmán, no lo son con la de Mahoma, considerado el iniciador herético de una secta de perdición. De allí que, en la cantiga 192 (que trata de la conversión de un moro a quien Santa María salva del demonio), las mismas palabras de la Virgen lo designen como «falso, vano, muy loco, villano, Mahoma perro»:

E disse: «Pagão,
sse queres guarir,
do demo de chão
t'as a departir
do falso, vão,
mui louco, vilão,
Mafomete cão [...].»

(vv. 98-104)

Alfonso hace la guerra en la frontera contra los moros y así, pues, retrata a Santa María como defensora de la cristiandad asediada al este y al oeste (al este en Constantinopla y al oeste en España)⁶. También se embarca en la ardua empresa de convertir al cristianismo a sus súbditos musulmanes y judíos, y entonces, indefectiblemente, la representa en su papel de defensora de la única fe. No obstante, en el plano individual, la hostilidad puede desaparecer. Ya no se trata de una batalla, sino del reconocimiento de la humanidad del «otro», visto como *homo religiosus*, como espejo de la propia humanidad religiosa. Es el hombre que pide ayuda, retratado en la estatura humana del «pobre de espíritu», plano

⁵ Véanse los pasajes de la *Estoria de España* en los que se narra la vida de Mahoma, como, entre otros, los capítulos 493 y 494, respectivamente: «Assi como auemos dicho ensirio Mahomat los coraçones de las yentes en aquella su porfiosa secta por sus engannos et su mal ensennamiento» (Menéndez Pidal, 1955: 274a₃₅₋₃₈); «Assi como lo dixo [Mahoma] dio luego ell alma al diablo et murio. E sus disciplos guardaron bien el cuerpo cuedando que resuscitarie al tercer dia, assi como les el dixiera; mas pues que ellos uiron que non resuscitaua et que fedie ya muy mal, desampararonle et fueronse su uia. Desi a cabo de los onze dias pues que el muerto, uino Albimor, aquel su disciplo, ueer de cómo yazie, e segund cuenta don Lucas de Thuy, fallol tod el cuerpo comido de canes» (Menéndez Pidal, 1955: 274b₈₋₁₈).

⁶ Cfr. cantigas 28, 99, 165, 169, 185, 229, 264, 271, 374, 401, entre otras.

que iguala al moro, al judío y al cristiano, sobre todo en situaciones de extremo riesgo. Aquí vemos el papel protagonista de la Virgen como benefactora del «mendigo»: María es una madre humana, una madre celosa que castiga, pero que corre en rescate de sus hijos. Los ejemplos son numerosos, tanto con personajes judíos (cantigas 4, 25, 85, 89, 107), como con moros (cantigas 46, 167, 181, 192, 205): desde el niño judío socorrido en el horno, la parturienta ayudada en su dolor o la judía salvada de ser despeñada, hasta el hijo de la mora resucitado o el rescate del moro de manos del demonio. No se trata de una relación tibia: ejemplos claros son las cantigas 46 o la 85, en las que los personajes, admirados por una visión llena de atractivo, hacen uso de su voluntad libre suplicando a Santa María, reproduciendo así el mismo gesto que el rey Alfonso realiza en sus *cantigas de loor*, como personaje trovador de la Virgen.

La conversión final es aparentemente el epílogo ineludible y paradigmático.⁷ Aun así, los estudios críticos hasta ahora no han destacado suficientemente la singularidad de los milagros donde esta conversión, de hecho, no se da, aunque en ellos, como veremos, María no deja de «ayudar a sus amigos». Las gestas y la soberanía de la Virgen, que generalmente son en favor del reino cristiano, no obedecen, sin embargo, a las limitaciones terrenales, ya que su amparo y su ayuda trascienden el ámbito de la cristianidad. Es así como acude en auxilio del jefe moro de Marrakech contra su enemigo, Abu Yusuf, al que finalmente detiene, aunque nada se menciona acerca de una conversión al concluir el relato. Esto ocurre en la cantiga 181, cuyo final reza: «E assi Santa Maria/ ajudou a seus amigos,/ pero que d'outra lei eran,/ a britar seus êemigos» (vv. 40-41). Esta concesión («aunque sean de otra ley»), repetida en el estribillo de la misma cantiga y en el de la cantiga 167 («pero que seja/ d'outra lee en creença», v. 4), resume la «mentalidad ecuménica» alfonsí y permite vislumbrar una intención específica en su acercamiento a los no cristianos.

⁷ Discrepo con ciertos autores, como H. G. Machado (1999) o E. Fidalgo (1996), que consideran la conversión como un rasgo negativo. La conversión es el desenlace feliz que espera el receptor medieval de tal obra, que vuelve cercano, familiar y perteneciente al mismo «cuerpo» al individuo que antes estaba separado por otro credo. Por otro lado, como afirma Fidalgo, la conversión no es forzada: «las cantigas de tema judío son una apología de la conversión, que no debe ser impuesta por la fuerza, tal como viene codificado en las *Partidas*, sino incitada desde el ejemplo, exponiendo los beneficios de la religión cristiana» (Fidalgo, 1996: 101).



Podemos arriesgar un juicio sobre el contenido de esta intención: Alfonso X parece, al menos en ciertos momentos, proponer un ideal de paz. Para esto, bastaría mencionar sólo la cantiga 344, en la que se narra cómo Santa María, en las cercanías de su santuario de Tudía, impide la inminente violencia entre un ejército moro y otro cristiano. Las huestes acampan a poca distancia una de otra, separadas por la iglesia, y la Virgen hace que los unos no adviertan la presencia de los otros. Moros y cristianos pasan la noche en el mismo lugar, junto a la misma iglesia, abrevando del mismo río, y por la mañana, llenos de estupor ante el hecho milagroso, se piden mutua tregua y se separan de manera pacífica. La Virgen, según esta cantiga, «ama paz e avêença» (v. 7), es decir, «paz y concordia», «paz y conciliación», y es ella misma la que brega por esa paz imposible para los hombres: «macar se non amen eles,/ ela met'y avêença», dice el estribillo (v. 5).

También se pone este ideal en boca de un rey moro, en la cantiga 328 (cantiga «autobiográfica», primera de las del ciclo del Puerto de Santa María), cuando este entrega a Alfonso X la ciudad andalusí de Alcanate, sin resistencia, «por meter paz na terra/ e por desviar gran dano» (v. 82). El ciclo del Puerto de Santa María es sugestivo porque refleja las intenciones políticas personales de Alfonso X. Se nos dice que es la Virgen misma quien toma para sí el santuario del Puerto: «Esta é como Santa Maria fillou un lugar pera si eno Reino de Sevilla e fez que lle chamassen Santa Maria do Porto» (cantiga 328, 1-2). Y en otra de las cantigas del Puerto de Santa María, la 379, se nos da un ejemplo de cómo la Virgen desea la afluencia pacífica de pobladores (obra repobladora de Alfonso X), incluso si estos son moros:

[...] Ca, pero que piadosa
 é, non quer que mal reçeban | per ren os seus pobladores
 ...
 Nen outros que a sa casa | vennis per mar e per terra;
 e, empero que os mouros | a vezes lle fazen guerra,
 aos que vee coitados | nunca lle-la porta serra
 d'acorrer con sa merçee | que é mayor das mayores.*

(vv. 22-28, 52-58)

* En todos los casos, citaré el texto de las cantigas indicando la omisión del estribillo con puntos suspensivos.

Este ideal de «paz e avêença» nos hace volver a las cantigas de milagros en favor de personas individuales, en especial a las que identificamos como «cantigas maternales». Dos piezas, la 167 y la 205, donde se presentan a las madres musulmanas con sus hijos, constituyen un verdadero espejo moro de la maternidad de María, y ambas están imbuidas en la atmósfera de la *avêença*. En la primera, la mora pide la resurrección de su hijo, diciéndole a la Virgen que se reconciliará con ella: «e farey tig' avêença» (v. 28). En la segunda, los cristianos se apiadan y rezan por una madre mora que está a punto de caer de una torre con su hijo en brazos, porque ven en ella (en un rico juego tipológico que el texto establece) la figura de la Virgen María abrazada a su hijito Jesús (cfr. Disalvo, 2004). Se retrata aquí la misericordia ante el «otro» mendigo, en favor del ideal de la paz.

Preocupaciones doctrinales

Hemos visto que, por un lado, en medio de las cantigas de caracterización negativa (más esperables en el contexto cultural de la época), encontramos algunas otras que parecen expresar un ideal de paz. El moro o el judío como personaje individual, positivamente caracterizado, suele convertirse al final de la narración (aunque, como hemos visto, existen casos de lo contrario). En las cantigas sobre moros es recurrente el tema del enfrentamiento bélico en la frontera (ataques, sitios, saqueos, treguas). Las cantigas sobre judíos, en cambio, relatan conflictos de la convivencia religiosa y social, introduciendo en varios casos estereotipos tradicionales negativos, como el de los judíos sacrílegos, infanticidas o usureros.

Es posible advertir en ambos casos un marcado interés por cuestiones de tipo doctrinal, que reflejan las polémicas teológicas que se suscitarían, sobre todo, en el ámbito culto de la época. Expondremos sólo algunos ejemplos con el objetivo de subrayar la importancia que tiene este discurso doctrinal, presente en varios sectores de la obra alfonsí y en el contexto de las *Cantigas* en particular. En algunos casos (aunque no necesariamente en cantigas sobre moros o judíos, por ejemplo, la 297), llega a incluirse un verdadero *excursus* doctrinal, lo que evidencia una clara preocupación apologetica o pedagógica en el cancionero.



Por un lado, nos encontramos con varias referencias a la consideración de la virginidad de María en los textos coránicos:

O soldan diss' ao mouro: | «Eno Alcoran achey
que Santa Maria virgen | foi sempr'; e pois esto sey,
guerra per nulla maneira | con ella non fillarey,
e daqui me torno logo, | e fas tange-lo tabal.»

(vv. 65-68)

En la cantiga 329 (del ciclo del Puerto) no intervienen cristianos. Los moros, «aunque no tengan la fe cristiana» (v. 30), rezan a Santa María y le entregan ofrendas. Sólo uno de ellos comete el acto necio de robarlas. El relato se introduce con un *excursus* que explica la reverencia que el Islam siente por la Virgen:

Ca, segund' lles deu escrito | Mafomat no Alcoran,
ben creen mouros sen falla, | e desto dulta non an,
que do Esperito Santo | s'enprennou sen null' afan
prender nen dan' a sa carne, | e assi foi conceber

...

Virgen; e des que foi prenne | ar pariu fillo baron
e depois ar ficou virgen, | e demais ouve tal don
que sobrelos anjos todos | quantos eno ceo son
a fezo Deus mais onrrada | e de todos mais valer.

...

Onde, pero que os mouros | non teman a nossa fe,
tod' esto da Virgen santa | tēen [que] gran verdad' é;
e porend' aly oraron | u a ssa eigreja sé,
e cada ûu do que teve | foi sobr' o altar pōer.

(vv. 20-33)

El respeto de los musulmanes por la figura de María, la aceptación de su maternidad virginal, la admiración y el temor reverente por su poder son constantemente rescatados en las *Cantigas*, lo que redundará en una caracterización positiva de los moros y, en especial, de sus jefes. Acaso en este sentido deba entenderse el hecho de que la Virgen odie menos a los moros que a los judíos («judeos, seus êemigos, a que quer peor ca mouros», 348, v. 48).

Por otro lado, las *Cantigas* insisten en dos ejes doctrinales del cristianismo, en abierta polémica tanto con el Islam como con el judaísmo: el hecho de la Encarnación y el consiguiente culto a las imágenes sagradas. Se halla esto en perfecta consonancia con las discusiones generadas en el siglo XII, y continuadas con ahínco durante el XIII, en la confrontación religiosa de la fe cristiana con el contenido del credo islámico y con la tradición judía. El caso de Alain de Lille (Alanus de Insulis, 1128-1202) y su obra, *Contra haereticos*, de los cuales Alfonso X y su *scriptorium* muy seguramente tuvieron noticia, es probablemente el más célebre (ver Apéndice 2).⁸ Es también Alain de Lille quien había señalado los puntos de coincidencia del Islam con el cristianismo, en lo que se refiere a la concepción por el Espíritu Santo de María virgen (Libro IV, *Contra Paganos seu Mahometanos*, cap. III: «Quibus auctoritatibus et rationibus dicunt pagani, seu Mahometani, Christum conceptum fuisse de flatu Dei communi»).

La preocupación por la legitimidad del culto a las imágenes (en concomitancia con el tema de la Encarnación) puede apreciarse claramente en la cantiga 46, en la que un moro, que admira la belleza de un ícono de la Virgen, acaba convirtiéndose a causa del milagro de la imagen transformada en carne. La argumentación del moro frente a la imagen adquiere los visos de una polémica doctrinal culta:

Porque ajan de seer
seus miragres mais sabudos
da Virgen, deles fazer
vai ant' omees descreudos.

...

E ameude veer
a ya muit' e catar;
pois fillava-ss' a dizer
ontre ssi e rezōar
que non podía creer
que Deus quisess' encarnar
nen tomar

⁸ Las obras de Alain de Lille se encuentran consignadas en los inventarios de las colecciones de D. Gonzalo García de Gudiel, electo obispo de Cuenca en el año 1273 y de Toledo en 1280. Tratándose de colecciones toledanas, Alfonso X habría podido acceder a ellas con facilidad (cfr. Rubio García, 1985).



carn' en moller. «E perdudos

...

Son quantos lo creer van,»
diss'el, «ca non poss' osmar
que quisesse tal afan
prender Deus nen ss'abaxar,
que el que éste tan gran
sse foss' en corp' enserrar
nen andar
ontre poboos myudos,

...

Como dizen que andou
pera o mundo salvar;
mas se de quant' el mostrou
foss' a mi que quer mostrar,
faria-me logo sou
crischão, sen detardar,
e crismar
con estes mouros barvudos.»

(vv. 3-6; 34-59)

Puede apreciarse cómo se exponen aquí los problemas de la Encarnación y del culto a las imágenes, acusación documentada por Alain de Lille en el capítulo IX del Libro IV (*Contra Paganos seu Mahometanos*): «Nobis etiam insultant pagani cum Judaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris» (Migne, v. 210, col.427B).

En la curiosa cantiga 108, es un personaje fantástico tomado de la narrativa artúrica, Merlín, quien discute acerca de la Encarnación con un judío obstinado, el cual finalmente recibe un castigo:

Dereit' é de ss' end' achar
mal quen fillar perfia
contra Santa Maria.
[...]
E começou a falar
aquele judeu traedor
ena Virgen e jurar

muito pelo Criador,
que en ela encarnar
nunca quis Nostro Sennor,
nen seer non podia.

...

Merlin ouve gran pesar
u ll'oyu esto dizer
e disso: «Se Deus m' anpar,
ante podo ben seer;
ca o que terra e mar
fez per seu mui gran poder,
esto ben o faria.»

...

O judeu a perfiar
começou e disse: «Non
podo Deus nunca entrar
en tal logar per razon;
ca o que foi enserrar
en ssi quantas cousas son,
como ss' enserraria?»

(vv. 3-5; 14-36)

Resuenan de nuevo aquí las objeciones de los judíos que, también en forma interrogativa, consigna Alain de Lille en el capítulo XIII del Libro III (*Contra Judaeos*):

Si Deus est immensus, et incircumscrip-
tus, quo argumentationis
genere dicitur, quia dimensione corporea circumscrip-
tus totus sub
angusto uno Matris utero potuit comprehensus teneri? Adhuc, si
Deus est quo nihil majus vel sufficientius cogitari potest, qua
necessitate coactus, humanae calamitatis particeps, tantorum
factus est consors malorum? (Migne, v. 210, col. 413D)

«El que fue a encerrar en sí todas las cosas, ¿cómo podría ser encerra-
do?», argumenta el judío de la cantiga; la misma argumentación que, si
observamos bien, se hace presente en el texto de Alain de Lille. En otro de
sus estudios sobre los judíos en la obra alfonsí, Dwayne Carpenter sitúa

esta cantiga en el contexto histórico de las disputas doctrinales entre la erudición cristiana y la hebrea:

The theological dispute between the learned Jew and the pious Merlin recalls the long tradition of Jewish-Christian debate on the Incarnation. As Daniel Lasker has shown, there was no common ground for Jews and Christians on soteriological issue of *why* God should become man. Both parties did agree, however, on certain philosophical premises concerning the nature of God, such as His unity, incorporeality, and immutability, and it was on the basis of these divine attributes that Jews attacked the doctrine of the Incarnation. While some Jewish polemicists were prepared to accept the possibility of a trinity, they repudiated on rational grounds the notion that a member of this trinity could become human. [...] The unreasonableness of the doctrine is precisely the objection advanced by the Jew in cantiga 108. (Carpenter, 1993: 8-9)

Pero la fuerza de la fe cristiana reside –y así ocurre en la cantiga 108– en la innegabilidad de un hecho, y no en una argumentación lógica. Es lo que dice la cantiga 91:

E poren dizer-vos quero
entr' estes miragres seus
outro mui grand' e mui fero
que esta Madre de Deus
fez, que non poden contradizer judeus
nen ereges, pero queiran dizer al.

(vv. 6-11)

La preocupación doctrinal de Alfonso X apunta, pues, a una comparación con las otras religiones con las que convive (según hemos visto en *Siete Partidas*), y no a la erradicación de sus seguidores, con el objetivo de reafirmar la fe cristiana en un contexto cultural de evidente polémica teológico-filosófica.

Como prueba de su interés por lo real en toda su profusión de matices y detalles, Alfonso X diseña el mundo de sus *Cantigas* según la complejidad

social y cultural de la España del siglo XIII: la tensión misma entre la violencia y la paz, diferencias religiosas o combates bélicos, coexisten con el ideal de la convivencia. Y es justamente en medio de esta Europa turbulenta donde Alfonso X es capaz de una mirada sobre el moro y el judío que va mucho más allá de la unilateral visión literaria de sus predecesores y del sentimiento generalizado de sus contemporáneos europeos. El monarca trasciende la imagen literaria y estereotipada del judío perverso o la reacción inmediata e instintiva ante el moro invasor, y lo hace hacia un ideal de paz en un reino cristiano. Consciente de las dificultades sociales y las profundas diferencias culturales, llega al punto (rara vez destacado por los estudiosos) de descubrir la candente humanidad de sus personajes, el grito mismo de su necesidad, que los vuelve humanamente paradigmáticos y, por tanto, moralmente ejemplares y literariamente dignos frente al receptor cristiano de las *Cantigas*.

Es cierto que no podemos negar que en las obras alfonsíes haya descripciones negativas o condenatorias del Islam y del Judaísmo. Pero, al considerar la índole teológico-doctrinal de su animadversión y el claro ideal de «*paz e avênça*» de algunas cantigas, junto con la representación positiva de ciertos personajes moros y judíos, sí es justo reconocer en la cultura alfonsí, al menos, el esfuerzo de una mirada ecuménica. «Ecuménica» es el término con el que Diego Catalán califica la labor historiográfica de Alfonso X: «También debe ser ‘ecuménica’, en su visión sin fronteras de la Humanidad, por lo que hay que reunir cuantas fuentes puedan hallarse» (Catalán, 1992: 19). En este sentido, a la hora de definir la cosmovisión alfonsí, conviene advertir que el concepto de «ecumenismo» es más apropiado que el moderno de «tolerancia», porque entraña una comparación (a menudo dramática, pero nunca indiferente) de lo ajeno con lo propio, en pos de un juicio sobre lo que hay de común, de verdadero y de justo en una tradición cultural y religiosa ajena. Y, si bien *oikoumene* es la totalidad del universo humano («una visión sin fronteras de la Humanidad»), también designa una comunidad humana que habita pacíficamente una porción del mundo: cabe verla en el ideal de «*paz e avênça*» de las cantigas del Puerto.



Apéndice 1

A. Cantigas con personajes judíos

Cantiga	Asunto	Caracterización	Resolución	Punto doctrinal
3	Teófilo hace pacto con el demonio por instigación de un judío	Negativa		
4	Niño judío es arrojado al horno por su padre	Negativa (padre)/ Positiva (hijo)	Muerte/ Conversión	
6	Judío asesina a niño cantor	Negativa	Muerte (matanza generalizada)	
12	Crucifixión de la imagen de Cristo. «Libelo de sangre»	Negativa	Matanza generalizada	
25	Judío usurero estafador	Negativa	Conversión	
27	Sinagoga convertida en iglesia	Negativa	Reconocimiento del milagro y retirada	
34	Judío deshonra imagen de la Virgen	Negativa	Muerte y perdición	Culto a imágenes
85	Judío maltratado por ladrones cristianos	Positiva	Conversión	
89	Judía pide ayuda a la Virgen en su parto	Positiva	Conversión	
107	«Mari Saltos»: judía salvada de ser despeñada	Positiva	Conversión	
108	Merlín discute con el judío sobre la encarnación	Negativa	Hijo del judío nace con la cabeza hacia atrás	Encarnación

109	Diablos maltratan a un cristiano	Negativa	Huida. Los judíos no son atacados por los diablos, porque, al no estar bautizados, son servidores naturales del demonio (vv. 35-43)	
286	Judíos escarnecen a un cristiano que estaba en oración	Negativa	Muerte	

B. Cantigas con personajes moros

Cantiga	Asunto	Caracterización	Resolución	Punto doctrinal
28	Sultán de Siria asedia Constantinopla	Negativa	Conversión	
46	Guerrero moro admira imagen de la Virgen obtenida en saqueo	Positiva	Conversión	Encarnación. Culto a imágenes
95	Conde Abrán, ermitaño, raptado por moros y devuelto por el jefe moro Arrendaffe	Positiva	Respeto de los moros por la ermita	
99	Moros atacan ciudad cristiana y destruyen imágenes	Negativa		Culto a imágenes
124	Cristiano apedreado por moros	Negativa		
165	Sultán mameluco Baybars I pone sitio a Tortosa de Ultramar	Positiva	Sultán, por respeto a la Virgen, no ataca la villa y hace una ofrenda	Mención de María en el <i>Corán</i>

167	Santa María resucita al hijo de una mora	Positiva	Conversión	<i>Paz e avêença.</i> «e farey tig’ avêença» (v. 28)
169	Iglesia de La Arrijaca (Murcia) salvada de ser destruida por moros	Negativa	Desplazamiento de los moros	
181	Santa María ayuda al rey moro Umar al-Murtada a vencer a su enemigo Abu Yusuf	Positiva	Intervención de Santa María a favor de hueste mora	
183	Castigo de la Virgen del Faro a los moros que arrojan su imagen al mar	Negativa	Restituida su imagen, Santa María los abunda de pescado	
185	Santa María defiende el castillo de Chincoya de los moros	Negativa /Positiva (Rey de Granada respetuoso de la Virgen)	Derrota de los moros	
186	Santa María salva a mujer acusada de adulterio	Negativa	Muerte del moro acusado	
192	Moro salvado del demonio	Negativa (con respecto al Islam) «falso, vão./ mui louco, vilão/ Mafomete cão» (vv. 102-4)	Conversión	
205	Salvación de una mora y su hijo por intercesión de cristianos	Positiva. Madre mora y niño como <i>figura</i> de la Virgen y Jesús	Conversión	
215	Imagen de la Virgen preservada de la destrucción de los moros	Negativa/Positiva (Rey de Granada que envía la imagen a Alfonso)	Incitación a la batalla con moros	

227	Liberación de un escudero cautivo	Negativa		
229	Defensa de la iglesia de Vila-Sirga	Negativa		
264	Defensa de Constantinopla	Negativa	Muerte	
271	Liberación de una nave atacada por moros	Negativa		
277	Salvación de los almogávares	Negativa		Ayuno del sábado (día mariano)
323	Resurrección del niño y rescate de la devastación de los moros	Negativa		
328	Fundación del Puerto de Santa María	Negativa/Positiva (prudencia del alguacil moro que quiere la paz)		<i>Paz e avêença.</i> «por meter paz na terra» (v. 82)
329	Moro que roba ofrenda a María	Positiva	Conversión	Mención de María en el <i>Corán</i> (su virginidad)
344	Ejército moro y ejército cristiano acampan en paz alrededor de una iglesia. Santa María de Tudía protege a moros y a cristianos	Positiva	Retirada en paz de cada huete a su territorio	<i>Paz e avêença.</i> Virgen «ama paz e avêença» (v. 7)
345	Ataque de moros a una capilla en Jerez	Negativa		
348	Hallazgo milagroso de un tesoro para las campañas de la reconquista	Negativa. «judeos, seus êmigos, a que quer peor ca mouros» (v. 48)		

358	Hallazgo de piedras para la iglesia, por el maestro Ali (moro)	Positiva		
359	Niño cautivo de los moros	Negativa		
374	Incursión y saqueo en territorio de moros	Negativa		
379	Moros atacados por piratas catalanes, defendidos por María	Positiva		<i>Paz e avênça</i>
401 (canta- tuga no narrativa)	Petición final de Alfonso X a la Virgen (expulsión de los moros de España)	Negativa		Petición del rey, de índole política

Apéndice 2

Alani de Insulis [Alain de Lille]. *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses* (Migne, vol. 210)

LIBER TERTIUS. Contra Judaeos

CAPUT XIII. Quibus auctoritatibus probant Judaei Christum non fore Deum

[0413C] Probant etiam Judaei Christum non fore Deum, auctoritatibus, sic: Non assumes nomen Dei tui in vanum (Exod. XX). In vanum nomen Dei assumit, qui homini nomen et cultum divinitatis attribuit; nam si vanitas est omnis homo (Psal. XXXVIII), qui hominem Deum credit et Deum appellat, homini nomen cultumque divinitatis attribuit. Item, in lege scriptum est: Qui fecerit se Deum, occidatur (Deut. XIII). Nullus ergo homo est Deus. Praeterea, si nulla est apud Deum transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio (Jacob. I), quomodo penes eum potest fieri tanta rerum alteratio, ut Deus homo fiat, Creator creatura, et incorruptibilis credatur esse factus corruptela? Quomodo accipitur: In principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum [0413D] sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (Psal. CI). Quomodo idem Deus ipse est, si alteratus, homo potest fieri? Si Deus est immensus, quomodo parva humanorum divisione membrorum potuit dimensus circumscribi? Si Deus est immensus, et incircumscriptus, quo argumentationis genere dicitur, quia dimensione corporea circumscriptus totus sub angusto uno Matris utero potuit comprehensus teneri? Adhuc, si Deus est quo nihil majus vel sufficientius cogitari potest, qua necessitate coactus, humanae calamitatis particeps, tantorum factus est consors malorum? Denique, si Deus factus homo, quomodo

stabit quod ipse locutus est ad Moysen [0414A] Non me videbit homo et vivet? (Exod. XXXIII.) Multum repugnare videtur, ut Deus homo factus sit, et ab homine, vel ipsa matre sua videri non potuit. Absit enim ut aliquid phantasticum circa Deum fuisse credatur!

CAPUT XIV. Solutio Christianorum

Ad haec dicimus quod necessitas maxima fecit ut Deus homo fieret, et per humanitatis suae mysterium nos redimeret: rationabile enim fuit, ut sicut per peccatum hominis genus humanum perierat, ita per hominem reduceretur ad vitam. Sed purus homo humanum genus redimere non poterat, ut supra dictum est, quia hominis non est opus bonum, sed Dei; bonum enim quod fit in homine, a [0414B] Deo est, non ab homine. Ad hoc ergo ut bonum ageret ex se, oportuit eum esse divinae naturae. Ex hoc ergo quod Deus homo fuit, bonum opus facere potuit, et non solum actione, sed etiam auctoritate, quo genus humanum potuit redimere. Homo igitur factus est, non id desinens esse quod erat, sed assumens quod non erat, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, dicimus hominem factum. Et sicut anima rationalis et caro propter unitatem personae, unus est homo, quamvis alterius naturae sit anima, alterius caro: nec anima convertitur in carnem, nec caro in animam, sed manente utraque natura, personae conservatur unitas: ita Deus et homo per unitatem [0414C] personae, unus est Christus, quamvis Deus nec in hominem conversus fuerit, nec homo in Deum; sed divisa sit hominis et Dei natura, indivisa Dei et hominis persona, conservetur et adoretur unitas: neque enim omnia quae ab aliquo modo fiunt aliud quam erant, desinunt id esse quod erant. In accidentium enim quorundam alteratione, cum homo niger fit albus, seu albus niger, superveniente altero, perit omnino alterum; et cum sit ex inermi factus armatus, vel ex nudo indutus, seu ex induto nudus, nihil prorsus in se sic alteratus homo vel accipit vel amittit. Suscepit

ergo Deus hominem in unitate personae, ingenita bonitate sua, non nostra, ex multa necessitate, non sua, sed nostra. Ergo Deus immutabilis secundum quod Deus, mutabilis [0414D] secundum quod homo; incircumscribitus in divinitate, circumscribitus in humanitate, invisibilis secundum divinitatem, visibilis secundum humanitatem. Et sic non assumitur nomen Dei in vanum, quia Christus non tantum est homo, sed Deus, cui nomen cultusque divinitatis ascribitur. Nec est recens vel recenter Deus, quia aeternus Deus et ab aeterno Deus, nec ipse fecit se ipsum Deum, quia substantialiter est Deus. Ille enim facit se Deum, qui fingit se esse Deum, cum non sit. Nec est Deus alienus, qui vere est Deus; dii vero gentium alieni dii dicuntur, qui falso dii nuncupantur.

LIBER QUARTUS. *Contra Paganos seu Mahometanos*

278 ter CAPUT PRIMUM. Quibus auctoritatibus et rationibus dicunt pagani, seu Mahometani, Christum conceptum fuisse de flatu Dei communi [0421B]

Nunc contra Mahometi, discipulos styli vestigium vertamus. Cujus Mahometi monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis, in gestis ejus manifeste reperitur; qui maligno spiritu inspiratus, sectam abominabilem invenit, carnalibus voluptatibus consonam; et ideo, multi carnales ejus secta illecti, et per errorum varia principia dejecti, miserabiliter perierunt, et pereunt; quos communi, vulgo, vocabulo, Saracenos vel paganos nuncupant; qui cum Christianis, in hoc consonant, quod unum Deum, universorum creatorem affirmant; [0421C] in hoc tamen cum Judaeis conveniunt, quod in divina unitate trinitatem abnegant. Ad quos confutandos, quae contra Judaeos de unitate et trinitate diximus, dicta sufficiant. Illi non in omnibus Mosaicae legi concordant, sed ad suum nutum, ab utraque quaedam excipiunt, quae observanda esse asserunt; non ratione ducti, sed voluntate tracti. Illi asserunt Christum natum de Virgine, et Mariam Virginem permansisse, et Christum de Spiritu Dei, id est de flatu Dei



conceptum fuisse. Spiritum autem Dei non intelligunt tertiam in trinitate personam, sed potius naturalem flatum, quem reperimus in homine, et in omni alio animante. Dicunt etiam Deum insufflasse in Beatam Virginem, et ita de illo [0421D] flatu Virginem concepissee. Quod volunt auctoritate et ratione probare. Ait enim auctoritas: Flabit Spiritus ejus, et fluent aquae (Psal. CXLVII).

CAPUT XI. Opinio Judaeorum et Saracenorum contra Christianos, quia Christiani habent imagines in ecclesiis

[0427B] Nobis etiam insultant pagani cum Judaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris, et sculptilia, in quo videmur obviare praecepto divino, quod ait: Non facies tibi sculptiles, nec omnem similitudinem quae est in coelo vel in terra, vel in aquis, vel sub terra (Exod. XX; Deut. V). Et Propheta ait: Confundantur omnes qui adorant sculptilia, etc. (Psal. XCVI). Christiani autem effigiant Deum sublimi sedentem solio, manuque porrecta signantem, et circa eum magno dignitatis praestigio, aquilam, hominem, vitulum et leonem, has effigies exsculpant, fabricant et depingunt; unde possunt et ubi possunt, adorant et colunt.

CAPUT XII. Solutio praemissorum

[0427C] Ad hoc dicimus, quod si lex Mosaica prohibuit nullo modo fieri sculptile, peccavit Moyses qui fecit imagines cherubim, et posuit in templo: in corona etiam aurea, quae in terra Philistiim detenta est, ut aiunt Hebraei, sculptae erant imagines regum. A simili videtur, quod possunt depingi imagines sanctorum, et imago Christi, ut homines per ea quae vident ad invisibilia invitentur, et per signantia, significata venerentur; quia, sicut scriptae litterae sunt clericorum, ita picturae laicorum. Legimus etiam in Isaia, Isaiam Dominum sedentem vidisse super solium excelsum, et seraphim stabat super illud (Isai. VI). Si Isaias quod vidit imaginaria

vel materiali visione, vel corporali, voluit repraesentare, [0427D] non videtur absurdum esse, ut redigeret in picturam, quod redegerat in scripturam.

Similiter, legitur Ezechiel (cap. I) vidisse similitudines quatuor animalium, scilicet, hominis, leonis, vituli, et aquilae: quod ergo legitur Ezechiel vidisse et scripsisse, non potest Christianus ad memoriam pingere? Competenter ergo mandatum legis accipiendum est, imo sicut ipse legislator declaravit, intelligendum est: Non, inquit, facies sculptile, et causam demonstrat, non adorabis ea neque coles. Exclusa igitur perfidi cultus idololatria, facta sunt ab eis, et fieri possunt a nobis sculptilia. Caelaturas facimus et sculpturas, sed divino cultu nec adoramus, nec colimus eas, nec ipsam crucem factam dicimus quod in se, vel ex se habeat virtutem, [0428A] sed postquam benedictione pontificali sanctificatur in memoriam Dominicae passionis, jam crucem, non divino, sed debito venerationis cultu attollimus et colimus. Alio enim modo homo adorat Deum, quam crucem. Deum adorat propter ipsius divinitatem; crucem veneratur, propter passionem Crucifixi. Ut ergo paucis ac breviter includam verbis, nullam omnino Christianus divino cultu rei alicujus adorat effigiem; debito tamen honoris cultu sacras sanctorum adorat effigies et picturas. In hoc etiam nobis insultant, quod dicunt nos plures facere deos, quia plures adoramus sanctos, ut, Petrum et Paulum, etc., nulla enim debetur adoratio, nisi Deo; qui enim cultum divinum creaturae attribuit, idololatra est. Ad illud dicendum, quod [0428B] illam speciem adorationis quae debetur Deo, et Graece, dicitur latria, Christianus non exhibet creaturae, sed eam quae Graece dicitur dulia, quae debetur homini et angelo. Illa quae debetur Deo consistit in dilectione, oratione, glorificatione, oblatione, ut Deum diligit homo super omnia, offerat ei, tanquam Creatori, se et sua, hunc cultum nemo exhibet creaturae. Sed homo tenetur diligere proximum tanquam se, ei exhibere reverentiam, aliquando ut majori, aliquando ut pari, benignitatem, aliquando ut minori. Non ergo plures deos constituimus, sed unum Deum divino cultu adoramus.

Bibliografía

- Migne, Jacques-Paul (ed.), 1844-55. «Alani de Insulis *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses Libri IV*», en *Patrologia Latina*, vol. 210, Paris (índices: 1862-65). Versión electrónica: Chadwyck-Healey (ed.), 1996-2001. *Patrologia Latina Database*.
- Bagby, Albert Ian Jr., 1971. «The Jew in the *Cántigas* of Alfonso X, el Sabio», *Speculum*, XLVI, 4, 670-688.
- _____, 1987. «The Figure of the Jew in the *Cantigas* of Alfonso X», en *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry. [Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of Its 700th Aniversary Year –1981]*, Israel J. Katz y John E. Keller (eds.), Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Beinart, Haim, 1979. «The Jews in Spain», en *The Jewish World*, Elie Kedourie (ed.), London: Thames & Hudson.
- Cantarino, Vicente, 1978. *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid: Alhambra.
- Carpenter, Dwayne, 1986. «Minorities in Medieval Spain: the Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*», *Romance Quarterly. Alfonsine Essays*, XXXIII, 3, 275-287.
- _____, 1993. «A Sorcerer Defends the Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, V, 5-24.
- Castro, Américo, 1948. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada.
- Catalán, Diego, 1992. *La Estoria de España de Alfonso X: creación y evolución*, Valencia: Seminario Menéndez Pidal - Universidad Complutense Madrid.
- Disalvo, Santiago, 2004: ««*Atal allur a catade*»: recuperación figural de la Antigüedad en la *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio», *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas*, 5, 11-29.
- _____, 2005. «*Pax alphonsina*: el ideal de *imperium* y el conocimiento en algunos textos alfonsíes», *Estudios de Historia de España*, VII, 31-49.

- Ferreiro Salgueiro, Alfredo X. y Dulce M. Fernández Graña, 1993. «O Tratamento dos Xudeus nas Cantigas de Santa Maria», *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, II, Lisboa: Cosmos, 81-83.
- Fidalgo Francisco, Elvira, 1996. «Consideración de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, VIII, 90-103.
- Hatton, Vikki y Angus MacKay, 1983. «Anti-Semitism in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 61, 189-199.
- Machado, Heloisa Guaracy, 1999. «Sentimento nacional e minorias étnico-religiosas no medievo hispânico. Uma leitura das *Cantigas de Santa Maria*», en *Para sempre em mim. Homenagem à Professora Ângela Vaz Leão*, Belo Horizonte: CESPUC, 471-478.
- Márquez Villanueva, Francisco, 1994. *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, 1951. «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 4, 363-380.
- Menéndez Pidal, Ramón (ed.), 1955. Alfonso X. *Primera Crónica General de España [Estoria de España]*, I, Madrid: Gredos.
- Mettmann, Walter (ed.), 1986/ 88/ 89. *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, el Sabio, tomos I-III, Madrid: Castalia.
- Ocasio, Rafael, 1991. «Ethnic Underclass Representation in the *Cantigas*: the Black Moro as a Hated Character», en *Estudios alfonsinos y otros escritos. En homenaje a John Esten Keller y a Anibal Biglieri*, N. Toscano Liria (ed.), New York: National Hispanic Foundation for Humanities, 183-188.
- Ratcliffe, Marjorie, 1989. «Judíos y musulmanes en las Siete Partidas de Alfonso X», en *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época I. Actas del Congreso Internacional*, J.C. Miguel Rodríguez (ed.), Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 237-249.
- Rubio García, L., 1985. «En torno a la biblioteca de Alfonso X, el Sabio», en *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional (Murcia, 1984)*, F. Carmona y F. J. Flores (eds.), Murcia: Universidad de Murcia, 531-551.



- Sánchez Albornoz, Claudio, 1956. *España, un enigma histórico*, I-II, Buenos Aires: Sudamericana.
- Smith, Colin, 1992. «Convivencia in the *Estoria de España* of Alfonso X», en *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, E.M. Gerli y H.L. Sharrer (eds.), Madison: Hispanic Seminar of Medieval Studies, 291-301.
- Solalinde, Antonio G., 1943. *Antología de Alfonso X, el Sabio*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.

EL MOTIVO DE LOS «HOMBRES SALVAJES» EN *EL VICTORIAL*

Santiago A. Pérez

El Victorial, obra de Gutierre Díaz de Games,¹ reviste una significativa trascendencia por cuanto se despliega como un género que entrelaza diversos tipos de texto. Esta forma narrativa castellana del siglo xv permite penetrar el sentido textual en el proceso interdiscursivo que construye la afirmación de la identidad y la percepción de la otredad.

En este sentido, el motivo de los «hombres salvajes» en *El Victorial* plantea un asunto que requerirá más de un desvío y digresión, ya que está subsumido en una realidad mucho más amplia: la cuestión de la alteridad y las representaciones identitarias. Las andanzas de Pero Niño, el protagonista, se mueven continuamente entre presencias reales y fantásticas. Así como «otros» reales se encarnan en la figura de ingleses, franceses, musulmanes o judíos,² la presencia de los salvajes se modela en el ámbito de lo fantástico.

¹ La edición de *El Victorial* que sirve de base para las citas es la salmantina de Rafael Beltrán.

² Si bien el inglés, el francés o el musulmán aparecen en *El Victorial* en un contexto explícitamente bélico, la presencia del judío no queda atrás; al contrario, representa un catálogo encarnizado de antisemitismo. Véase, *v. gr.*, la traición de los judíos (cap. 2: líneas 150-1); un Virgilio burlador de judíos (4: 240 y ss.); el enxemplo del rey don Alfonso VIII (8: 37); a Samuel Leví el hechicero (10: 19-23); la judería en Sevilla (cap. 24); etc. *Vid.* Chicote (2001) para un estudio sobre lo que pretendemos calificar como los «otros reales» y Carriazo (1952), específicamente para el caso de los ingleses.

Al tomar en cuenta la concisa y breve presentación que ofrece este motivo en la obra, no puede soslayarse la necesidad de elucidar un motivo que paulatinamente irá desplazándose a un *topos* argumentativo. En virtud de esto, es oportuno señalar que el sucinto o escueto párrafo *sub examine* no debe ser tratado «en bloque», sino que, por el contrario, es preciso descomponer las frases en diversos elementos o enunciados menores para poder arribar a una significación más productiva, con ánimo de no menoscabar la trascendencia de lo que se informa y sin minimizar la importancia que en la argumentación cumplen los hechos.³ El texto, en su parte pertinente, inquiriere y define:

¿Cómo heran los hombres salvajes? Heran unos hombres que heran todos cubiertos de lana de los pelos de sus cuerpos, bien como animales, e non vestían otra ropa ninguna. E aquéllos bivían en las montañas bravas e en las selvas oscuras: ellos, e sus mugeres e hijos. E quando yvan por los tomar, (e) defendíanse muy bravamente. (637)

En la relación de la génesis de la historia de Inglaterra, el narrador in-crusta este motivo dentro de un elenco de «muchas cosas maravillosas que en ella solía aver; e aún agora ay algunas dellas» (637). Por supuesto, el narrador no se detiene a esclarecer cuáles de estas cosas subsisten y cuáles no. Indudablemente, ese «aún» opera como un guiño o un reclamo de atención al público, una *actualización* para no sólo no perder sino, incluso, acrecentar el interés del lector o del oyente, ávido consumidor de fábulas plagadas de maravillas y extrañezas.

No obstante, el narrador inserta una relación pseudo-histórica sobre la base de una fuente de dudosa procedencia: la *Corónica de los Reyes de Angliaterra*. Lo cual avala la posibilidad de conjeturar que dicha *Corónica* sea un artificio del narrador⁴ y, en este sentido, resulta pertinente considerar este texto como el correlato de una táctica de la otredad: la intertextualidad. Al incorporar una alusión directa a la mencionada *Corónica* estable-

³ Cfr. como referencia a Anscombe y Ducrot (1994).

⁴ Cfr. observación de Beltrán, cuya síntesis es formulada en el estudio introductorio a su edición crítica.



ce una operación relevante desde la perspectiva de las tradiciones discursivas, puesto que introduce su narración en una tradición junto a las crónicas de donde abreva su discurso. Si bien los datos se encaminan a encuadrar o tipificar la obra menos como una crónica que como una biografía,⁵ en el asunto examinado podemos observar una imitación o, al menos, un reenvío al esquema cronístico. Esta cuestión nos lleva a plantear que en la base argumentativa del texto biográfico subyacen elementos de una textualidad perdida o en curso de desaparición como estrategia para narrar la historia y, además, afianza la tesis de *El Victorial* como la primera biografía en literatura castellana.

Todo discurso traza la continuación de discursos anteriores, es la cita – unas veces explícita, otras veces implícita– de textos previos. Igualmente, todo texto se injerta en nuevos textos e integra el *corpus* textual de una cultura;⁶ implica una dimensión intertextual, una iteración, donde un discurso⁷ aparece recuperado y transfundido en otro, propagándolo en más de un contexto de enunciación. Pero esta reposición reviste la virtualidad, tal vez premeditada, de construir un juicio sobre el texto.⁸ Así, no pasará descuidadamente la interferencia cronística como «colofón de la campaña atlántica» sino que se inscribirá en un debate mucho más amplio sobre la cuestión de la alteridad.

⁵ *Vid.* para un panorama de la cuestión, especialmente, Domínguez (1996), Beltrán (1990 y 1991) y Soriano (1992).

⁶ Cfr. Reyes (1984: 42 y ss.).

⁷ Los términos «texto» y «discurso» no son tratados con escrupulosa precisión ni desde una coordenada teórica, sino que, por el contrario, en ciertas reflexiones los empleo de un modo menos responsable, más impreciso e, incluso, intercambiable.

⁸ Cfr. Chicote (2001: 79): «el hecho de compartir la religión cristiana pone límites al etnocentrismo del biógrafo y lo conduce a puntualizar la normativa ética que debe regir la guerra entre cristianos, a diferencia de la crueldad extrema que se puede aplicar en la guerra contra los infieles». El criterio religioso, junto con otros de carácter histórico o geográfico, permite interpretar el concepto de barbarie en relación con las acciones bélicas contra los ingleses o en el norte de África, no obstante, la dimensión de lo fantástico en la observación del salvaje introduce la apreciación de criterios antropológicos y filológicos en la medida en la que se plantea la equivalencia entre lo bárbaro y la ausencia de leyes y se rechaza todo proyecto cultural exógeno al humanismo. En este sentido, estos «hombres salvajes» adquieren la fisonomía de categoría intelectual en la escena que instala el debate entre la cultura letrada, normativa y la ausencia de escritura o la carrera de las armas. Para un estudio de la cuestión, Nieto Soria (2002: 9-26).

En la figura polimórfica de Gutierre Díaz de Games⁹ converge la coincidencia entre autor, narrador y protagonista: una aparente concurrencia que encubre una heteronimia (otredad autorial) y se difunde, constituyendo al sujeto en traductor, cuando nos traduce la *otra* lengua: «Ca este nonbre, Angliaterra, quiere dezir en otra lengua ‘tierra de maravillas’» (637). Pero, previamente, el narrador nos emplaza en la materia que nos quiere contar, refiriéndonos una Bretania duplicada e incluso nuevamente repetida y geográficamente enfrentada como en un espejo: «Agora quiero vos contar por | qué es llamada *Bretania*, así como la otra, esta provincia de aqueude el mar...» (637).

Todo parece estar desdoblado en esta breve interferencia cronística que, al mismo tiempo, es una intromisión pseudo-histórica, falsificada, huella y perversión de la historia verdadera. En este contexto, el segmento examinado. Díaz de Games no sólo produce¹⁰ otro discurso, sino que enfatiza situando en un primer plano la «escueta mención de los hombres salvajes» que representa una instancia análoga en la empresa de urdir un vínculo con la tradición, la cosmovisión y la reflexión antropológica vigente. Pero, quizá, esta recuperación de una práctica cultural y artística dominante sea más un tributo ineludible a la convención que la modalización de una textualidad.

Para ilustrar lo recién expresado se deberá tener en cuenta que, durante los siglos XIV y XV¹¹ castellanos, el motivo del *salvaje* estaba transitando su edad dorada. A mitad del siglo XIV aparece en diversas manifestaciones del arte hispánico medieval, y experimenta un abrumador crecimiento a lo largo del siglo XV.¹² Generalmente, en una síntesis descriptiva, el

⁹ Vid. Beltrán (1989) para una comprensión del proyecto autorial, la presunta homonimia y el debate entre las armas y las letras en la persona de Díaz de Games.

¹⁰ Al respecto se propone la observación de G. Genette: «el narrador literario no reproduce, sino que produce discurso, al ‘citarlo’. Mientras los textos históricos, por ejemplo, reproducen discursos que efectivamente han tenido lugar, la novela y el cuento fingen reproducir discurso que es, en realidad, inventado, y que por lo tanto no puede ser ‘reproducido’» (cfr. *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983, 34; cit. por Reyes, 1984: 63).

¹¹ Aunque bien podría remontarse aún al siglo XIII e incluso al «omne muy feo» de la Cantiga 47 de Alfonso X, según José A. Madrigal (cit. por López Ríos, 1999: 54). Curiosa es la referencia de Carriazo (1952: 88) al observar que, con la mención del cronista de Pero Niño «contra la idea vulgar, el salvaje aparece en la literatura y en el arte antes del descubrimiento de América».

¹² Acosta (1996: 126) va aún más allá, al señalar que, «junto a la temática de las razas de monstruos periféricos el tema del hombre salvaje es quizá el gran tema de la antropología maravillosa medieval.



motivo¹³ se halla asociado desde temprano con seres de abundante pelo.¹⁴ Y aunque el excesivo vello es un rasgo entre otros muchos, más tarde será, prácticamente, el rasgo definitorio. En este sentido, López Ríos (1999: 54) advierte que, a partir del siglo xv, empiezan a proliferar las referencias inequívocas al peludo hombre salvaje que se creía que habitaba en los bosques. Y añade que el testimonio que ofrece *El Victorial* es la más exacta e irrefutable prueba sobre esta creencia. El texto castellano –subraya López

Es un estereotipo presente en la cultura medieval europea, en su arte y su literatura desde los propios orígenes cristianos, pero sobre todo desde el siglo xii, época en que el mundo medieval se acerca a su plenitud». La perspectiva teórica de V. Acosta tiene un interesante enfoque antropológico que se complementa con los lúcidos aportes de López Ríos desde una perspectiva más filológica. Es igualmente interesante el estudio de Miranda, en el cual reflexiona sobre el *otro* en esculturas e iluminaciones de manuscritos en el Portugal del románico al gótico. La autora señala que «la alteridad bárbara hasta finales del siglo xv se situaba sobre todo en la dimensión de lo fantástico [...] El otro real [...] sólo excepcionalmente fueron representados, imponiéndose sobre ellos el silencio de las imágenes. Podría decirse, una vez más, que lo que atormenta al hombre medieval no son los «otros» de este mundo, sino los que habitan en una realidad cuyo control se le escapa y donde proyecta sus miedos, angustias, pero también sus fantasías» (2002: 160).

¹³ Así pues, el panorama de las prácticas culturales en el momento de emergencia de esta obra no sólo delata un borde de estas expresiones, sino que encumbra la obra y la postula con una significación muy precisa que la diferenciará de otras formas. Vladimir Acosta nos remonta a una distinción clásica entre «bárbaros» y «salvajes». Los griegos denominaban «bárbaros» a aquellos que vivían en la periferia del mundo helenizado, mientras que los salvajes vivían en la periferia de la condición humana. Sin embargo, todos los que se apartaban del mundo y se excluían de la civilización adquiriendo una fisonomía primitiva o protohumana eran salvajes, aunque de un modo singular. Pero este apartamiento consciente y deliberado no siempre –aunque en la mayoría de los casos– estaba vinculado con el eremitismo, palabra cuya raíz etimológica deriva del griego ἐρημία, -ας y designa un “lugar solitario”, “desierto”. Consecuentemente, el desierto será el ámbito propio de un tipo de salvajes, pero el salvaje usualmente no se identificará con estos espacios, sino más especialmente con el bosque o la selva. Esto se debe, quizá, al hecho de hacer derivar «salvaje» del latín vulgar «silvestre», «del bosque». En un esfuerzo de desglose semántico, López Ríos advierte que el término equivale a «montés» o «montesino» y como sinónimo de «bosque». Estas acepciones nos acercan más al pasaje que describe *El Victorial*, ya que «aquéllos bivían en las montañas bravas e en las selvas oscuras». Esta cesura entre la urbe –junto con el desierto que representa un espacio buscado por el hombre, aunque asocial– y el bosque pone de manifiesto la distancia entre la planificación civilizada, racional, consciente de la cultura y la presencia espontánea e irreflexiva de la naturaleza. De modo que de la anterior oposición se deriva una nueva: cultura/naturaleza.

¹⁴ Miranda (2002: 156): «El hombre salvaje, tal como será caracterizado en el período gótico, con el cuerpo peludo y una actitud agresiva, está prácticamente ausente en el arte románico; en este período se presenta desnudo y en armonía con la naturaleza».

Ríos—, al referirse a estos hombres, emplea el artículo determinado: *los* «hombres salvajes». La sutil observación da cuenta de la precisión con la que el narrador define a estos seres, pues se pregunta cómo eran *los* hombres salvajes y no cómo eran *estos* hombres salvajes. El artículo determinado eleva la frase a una categoría más vasta y general, a diferencia de *estos*, *esos* o *aquellos hombres salvajes* que circunscribirían el objeto descrito a las contingencias espaciales y temporales de la enunciación y, aun más, al supuesto de la instancia o momento personal del encuentro con el *otro* en el cual se acotaría la percepción de estos individuos a las circunstancias descriptivas particulares. Games pretende postular un tipo de salvaje que emerge entre modelos canónicos.

Para la sociedad medieval, el bosque, en cierto modo, es un espacio polisémico:¹⁵ es un lugar peligroso, ingobernable, habitado por criminales, pero también es un *locus* luminoso, de episodios heroicos, milagrosos y maravillosos. En la referencia analizada, los atributos «bravas» y «oscuras» parecen indicar una afinidad con la «imagen sombría menos atractiva».¹⁶ El narrador opera un giro decisivo respecto de la tendencia generalizada a percibir estos espacios (montaña o selva) como lugares indómitos.¹⁷ La oposición usual entre cultura y naturaleza aparece mirada desde la perspectiva de quien posee un proyecto cultural. En otros términos, el hombre cristiano medieval encuentra en el salvaje al *otro*. No obstante, aquí el salvaje se convierte en una estrategia del narrador para poner en escena un segundo *otro* que es más salvaje que el salvaje convencional. En los intersticios de su discurso, Díaz de Games esconde, camufla, un «ellos» que remite a otra acepción del término, relacionada con la crueldad, la perversidad, la bestialidad.

Así, la imagen del «otro» se desdobra dando dos resultados bien diferenciados: un «nuevo otro» se inserta en la mirada del «otro habitual» que es más próxima al yo, que es más yo que otro. La focalización en el pasaje se traslada del cristiano que mira al salvaje, al oprimido que mira al

¹⁵ Cfr. Carlé (1976: 304-8).

¹⁶ Sin perjuicio de vincular el concepto de «bravas» más con un referente semántico heroico, como se analizará *infra*.

¹⁷ Cfr. Miranda (2002: 156): la representación en los ss. XII y XIII es la de un acróbata, desnudo, confundido en la vasta vegetación y en armonía con la naturaleza y sus ciclos, no agresivo.



opresor. Recurso por demás integrante de un plan global de Pero Niño por legitimar su «cacería» y su singular manera de justificar un salvajismo del cual él es inexcusable e ilustre protagonista.¹⁸

Esta pequeña digresión pseudo-histórica se inserta en el marco de una reflexión sobre la historia y las pertinencias del mundo anglosajón. De modo que, cuando el narrador señala estas tierras maravillosas, habitadas por hombres salvajes, está muy cerca de un salvaje nostálgico, sentimental, añorado. Evoca una figura casi idílica que vive en armonía con la naturaleza y que revoca la vigencia del par de opuestos sociedad/naturaleza, porque no son seres crueles ni abiertamente desorganizados: poseen, aunque en un grado rudimentario, la organización social básica, ya que viven en familias: «Ellos, e sus mugeres, e hijos».

El asunto medular se manifiesta en el hecho de que estos hombres salvajes ya estaban en los orígenes mismos de las tierras en las que moraban: tenían una prioridad en el tiempo y una preeminencia en virtud de la ocupación efectiva del territorio. Los *invasores*, sin embargo, no poseen de un modo originario la tierra, sino que pretenden adquirirla por medio de la conquista, el ejercicio de la violencia y los mecanismos de la dominación. Games, muy lejos de trazar un linaje que vincule al inglés con un ancestro salvaje y precario, revela una cesura en la sucesión de la progenie: peor que un linaje bárbaro o bastardo es una estirpe huérfana, sin raíces. Esta perspectiva desvía el enfoque para justificar las viciadas empresas de Pero Niño y deslegitimar los intereses de su adversario inglés, que —al contrario de lo que se intuye— no tiene historia y, por lo tanto, su civilización es un artificio desarraigado. Es por ello que, «quando [los ingleses] yvan por los tomar», estos salvajes se defendían muy bravamente. Todos los componentes del hombre salvaje medieval parecen trastocarse e invertirse en función de la utilización en la cual se subvierte el *motivo* en un *topos*.¹⁹ Así, en el encadenamiento de los dos segmentos, «e quando yvan por los tomar» y

¹⁸ Así se cuenta en la segunda incursión a Berbería en el capítulo 47: «E mandó que no curasen de tomar ninguna cosa que los empechase, salvo hombres, e mugeres, e criaturas; e los que non pudiesen traer ni prender, que todos los pusiesen a espada e los matasen» (411).

¹⁹ Se emplea aquí la noción de *topos* en el sentido estricto en el que lo postulan Anscombe y Ducrot (1994: 217 y ss.) como *garante* de los encadenamientos argumentativos y no en un sentido aristotélico más amplio, es decir, sin pretender el alcance lógico y psicológico de la argumentación, sino acotándose al discurso argumentativo.

«defendíanse muy bravamente», el primero se presenta como argumento que justifica la consecuente conclusión del segundo. El *topoi* funciona como garante o intermediario entre los dos términos y autoriza la sucesión de uno a otro. Es por ello que la utilización del motivo, disecionada en sus partes, excede (no revoca) el alcance del motivo para postularse como un coordinante argumentativo. Puede ser expresado del siguiente modo: si se desplegara el *topos* del «salvaje», se obtendría una gradación trifurcada en la respuesta a ese «¿cómo eran?» inicial. En este sentido, la definición se dilata en tres supuestos paralelos que van completando la imagen, pero ninguna de ellas prescinde de la otra. En primer lugar, aparece el verbo *ser*: ser «piloso» y ser «como animal». En segundo lugar, el verbo *vivir*: vivían en las montañas bravas y en las selvas oscuras y, además, vivían en familia. En tercer lugar, es pertinente la posibilidad de reponer un tercer operador no explícito, el verbo *estar*: estar asediados, violentados y –presupuesto de lo anterior– estar defendiéndose bravamente.²⁰ La bravía y el adverbio «bravamente» están subordinados a la condición de violencia. Estos salvajes son *bravos*, pero en esa circunstancia exclusivamente, es decir, sólo en ocasiones. Pero, ciertamente, innumerables veces estos *hombres* se han visto obligados a defenderse bravamente, forjando el carácter permanente y la frecuencia iterativa del asedio al que estaban sometidos por terceros opresores deslegitimados.²¹

Al indagar las particularidades semánticas y etimológicas (Corominas, 1980: I, 655-657), alcanzamos resultados fecundos acerca de las voces «bravas» y «bravamente», que no por azar o casualidad aparecen dos

²⁰ El operador que hemos denominado *estar* no es suplementario ni accesorio del verbo *ser*: debido a un juego sintáctico de equivalencias en virtud de la gradualidad como característica principal de los *topoi*, adquiere una vigorosa autonomía funcional que lo hace depender directamente del presupuesto básico del «salvaje».

²¹ Cfr. Anscombe y Ducrot (1994: 216 y ss.). Entre las características principales de los *topoi*, pueden precisarse tres: las creencias aceptadas por la colectividad, de las que, como mínimo, forman parte los interlocutores; la generalidad de situaciones que excede la utilización de una situación discursiva singular; y la gradualidad, por la que se vinculan dos predicados graduales o escalas. Respecto de esta última, el recorrido ascendente en el sentido de funcionalidad de la escala antecedente (verbos) corresponde con el sentido de funcionalidad y configuración social de la escala consecuente (predicativos o complementos).



veces en el minúsculo segmento que exploramos.²² Pero ya se ha visto la subsidiariedad de la condición de bravía que aquí imprime una subjetividad positiva antes que peyorativa. Bravamente se defienden ante el avance domesticador de quien ilegítimamente quiere arrogarse el poder.

Un cuadro que pone en un mismo pie de igualdad el programa de su definición y se fracciona en un tríptico que integra el asalto y ataque constante que sufrían estos salvajes, con la definición de los rasgos de su naturaleza antropológica y su fisonomía social.

Es el narrador quien trae esa heteronomía, esa lengua única que impone y que opera en el fondo de soberanía que yace en la superioridad del poder de la ley como lengua, en las causales de justificación que son eximentes de antijuricidad. Hablar con la voz del otro, del que no tiene voz... o imponer una voz a otro. Toda enunciación afirma algo y omite algo. En nuestra frase, se (d)enuncia una violencia ilegítima y se omite o presupone un reclamo, un derecho y una justificación.²³ No se escuchan las quejas pero se oye el silencio del miedo, de la opresión.

Si la descripción semántica instala al lector frente a hechos observables en segmentos discursivos elementales, también lo proyecta a relaciones formales con entidades abstractas. La metodología recorre este camino. Los tres enclaves descriptivos que se han señalado antes propo-

barbārus

²² Al respecto, señala Corominás que «bravo/a» tiene acepciones diversas según se aplique a hombres, animales, tierras e, incluso, al tiempo. Así los hombres bravos son violentos y crueles, los animales bravos son fieros y salvajes, la tierra brava es inculta y el tiempo bravo está revuelto y tempestuoso. Pero el problema cala más profundamente en la incertidumbre sobre la raíz etimológica. Por una parte, Jules Cornu propuso derivar *e barbārus*. Menéndez Pidal, no obstante, lo derivó de *pravus*, por no hallar *e* *de barbārus* aplicados a animales. En nuestro ejemplo, el adjetivo «bravas» se aplica a las montañas y el adverbio «bravamente» a los hombres. En ningún caso a los animales, que sólo se los menciona comparativamente con los hombres salvajes.

²³ En este punto, cabe hacer un paréntesis con unas palabras de Derrida que, sustraídas de su enfoque relacionado con las políticas *colonialistas* de la lengua en la conformación de la cultura, arrojarían abundante luz al fenómeno de portar la voz del otro: «El monolingüismo del otro sería [...] esa soberanía, esa ley llegada de otra parte, sin duda, pero también y en principio la lengua misma de la Ley. Y la Ley como Lengua. Su experiencia sería aparentemente *autónoma*, porque debo hablar esta ley y adueñarme de ella para entenderla *como si* me la diera a mí mismo; pero sigue siendo necesariamente –así lo quiere, en el fondo, la esencia de toda ley– *heterónoma* [...] El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo» (1997: 58).

nen tácticas de argumentación bien definidas. En un primer momento, se informa que eran unos peludos hombres salvajes. Este enunciado opera como un enlace con una tradición a la cual este texto, ciertamente, no pertenece:²⁴ aunque una digresión abra un mundo de prodigios y maravillas, no estamos frente a un texto que pueda pensarse incardinado en la tradición de las razas monstruosas.²⁵ En un segundo momento, se revertirá la imagen de ingobernabilidad y desorganización. En un tercer momento, funcionará como soporte de un fundamento jurídico-político del derecho de guerra.²⁶

Se puede colegir –más como punto de partida que como conclusión– que este segmento analizado revela diversos tipos de operaciones discursivas que permiten abordar la categoría del salvaje más como una representación especular de la identidad que como una negación. Esta evocación del salvaje se impone no como aquello que se percibe distinto sino como aquello que permite una legitimación, pero no a partir de la degradación del motivo sino de su reivindicación, haciendo entrar en escena un tercer referente oculto en los intersticios de la narración del episodio maravilloso.²⁷

²⁴ Cfr. Soriano (1992 y 1995). En estos estudios, concibe *El Victorial* como un architexto donde se entrelazan diversos tipos de textos: desde una crónica histórica hasta un libro caballeresco, pasando por ejemplarios, bestiarios, libros de viajes, etc.

²⁵ Cfr. López Ríos (1999: 181). De singular forma, este texto produce un entramado de uniones y nudos entre diversas tradiciones, hecho que se puede constatar en menor escala en la convincente y pertinaz realidad de posicionarnos ante un motivo canónico (por su fuerte gravitación en su momento histórico y en todas las expresiones de la cultura) como el del hombre salvaje que reviste una figura poligenética y polimórfica, ya que está formada y se manifiesta en ámbitos folklóricos, literarios e iconográficos múltiples.

²⁶ En su doble dimensión, no sólo de *ius ad bellum* como se ha tratado sino también de *ius in bello*, como v.gr. se puede observar en el cap. 76 de *El Victorial* (Beltrán, 1997: 542-3).

²⁷ Esta utilización es radicalmente opuesta a la que Nieto Soria describe como herencia reinterpretada en la España bajomedieval (2002: 9-10).



Referencias bibliográficas

- Acosta, Vladimir, 1996, «Salvajismo y hombres salvajes», en *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, 2 vols., Caracas: Monte Ávila Editores, II.
- Alonso, Martín, 1986, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, 2 tomos, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Anscombe, Jean-Claude y Ducrot, Oswald, 1994, *La argumentación en la lengua*, Madrid: Gredos.
- Beltrán Llavador, Rafael, 1989, «Gutierre Díaz, escribano de cámara del rey, ¿Autor de *El Victorial*?», en *La Corónica*, 18, nº 1.
- _____, 1990, «Del ‘diario de a bordo’ a la biografía: las campañas marítimas (1407 y 1410) en la *Crónica de Juan II* de Alvar García de Santa María y la doble redacción de *El Victorial*», en *Anuario de estudios medievales*, 20.
- _____, 1991, «Los libros de viajes medievales castellanos», en *Filología Románica*, Anejo I, Madrid: Universidad Complutense.
- _____, (ed), 1997, *Gutierre Díaz de Games*, *El Victorial*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Carlé, M^a del Carmen, 1976, «El bosque en la Edad Media (Asturias-León-Castilla)», en *Cuadernos de historia de España*.
- Carriazo, Juan de Mata, 1952, «Inglaterra y los ingleses, vistos por un cronista castellano», en *Revista de estudios políticos*.
- Chicote, Gloria, 2001, «Las representaciones de la alteridad en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games», en *Cuadernos Angers*, Año 4, nº 4, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Corominas, J. y Pascual, J. A., 1980, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 tomos, Madrid: Gredos.
- Derrida, Jacques, 1997, *El monolingüismo del otro: o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Domínguez, César, 1996, «Algunas notas acerca de la categoría medieval del relato de viajes: El problema de la definición y del *corpus* hispanomedieval», en *Monographic Review*, J. I. Pérez y G. J. Pérez (eds.), vol. XII.

- López Ríos, Santiago, 1999, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Miranda, M^a Adelaide, 2002, «La alteridad bárbara: de las representaciones de lo fantástico en el románico al hombre salvaje del gótico final», en *Cuadernos del CEMyR*, 10.
- Nieto Soria, José Manuel, 2002, «Lo bárbaro como categoría intelectual en la España bajomedieval», en *Cuadernos del CEMyR*, 10.
- Reyes, Graciela, 1984, *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid: Gredos.
- Soriano, Catherine, 1992, «El relato intercalado en El Victorial», en *El relato intercalado*, Madrid: Fundación «Juan March», SELGYC y Caballo Griego para la Poesía.
- _____, 1995, «‘Anglaterra, tierra de maravillas’ en *El Victorial*», en *Medioevo y literatura, Actas del V Congreso de la AHLM (Granada, 1993)*, Granada: Universidad, IV.



CATÓLICOS Y PROTESTANTES EN LA CUEVA DE SAN PATRICIO

EL PURGATORIO EN LA CONTIENDA CONTRARREFORMISTA
SEGÚN EL MS. BNM 18723^{21*}

María Mercedes Rodríguez Temperley

«Unos llaman á este estado de penas *lugar de purgacion*,
otros *arrabal del paraiso*; otros en fin *gehenna superior*,
sombra de la muerte, boca de leon, fosa, pozos de mugido, etc.»
P. Martín de Roa, 1845: 46.

La historia de la literatura es a menudo la historia de perseverantes reescrituras que renuevan, en épocas diferentes y con distintos ropajes, cierta materia favorecida por la propicia recepción de los lectores. Ejemplo de ello podría ser la leyenda sobre el Purgatorio de San Patricio, que adopta la forma de discurso hagiográfico, narración de un viaje al más allá, apología político-ideológica, descripción geográfica, novela piadosa, comedia teatral, epístola de asunto teológico y ensayo o tratado de corte admonitorio.

Cuenta la leyenda que San Patricio (387-493), en su intento por convertir a los incrédulos irlandeses, pide a Dios una prueba de la existencia de los lugares de premio y castigo eternos. Jesucristo le muestra la entrada a una cueva (que la tradición ubica en la Isla Station del Lough Derg o Lago Rojo, al noroeste de Irlanda) desde la cual se podía acceder al Purgatorio y en donde era posible observar los sufrimientos de los pecadores y la dicha de los justos en su paso al más allá. El santo construye allí un monasterio y

* Una versión preliminar y abreviada de este trabajo fue leída en el *II Congreso Internacional CELEHIS de Literatura*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 25 al 27 de noviembre de 2004.

manda cerrar la puerta de acceso a la cueva, con la orden de no permitir su entrada más que a aquellos que lo desearan fervientemente, y no sin antes someterlos a una serie de pruebas para tratar de disuadirlos.

En 1189, el monje irlandés H. (¿Henricus?) de Saltrey, de la orden cisterciense, recoge la leyenda por escrito en su *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* y la amplía con el relato del caballero Owein al monje Gilbert de Louth. Este caballero, en tiempos del rey Esteban de Inglaterra, quizá hacia 1147, penetra en la cueva para purgar sus pecados y a su regreso narra las penas del Purgatorio y del Infierno y las delicias del Paraíso. El texto de Saltrey fue traducido a diversas lenguas europeas, y, en el caso concreto de España, al castellano y al catalán entre los siglos XIII y XIV. En este primer momento, resulta difícil negar una intencionalidad adicional a la meramente piadosa, ya que se advierten intereses eclesiásticos de tipo económico que buscan propaganda a favor del santuario en el lago Derg.

En fechas próximas, los santorales incluyen la vida de San Patricio, y muchas versiones de la *Legenda Aurea o Flos Sanctorum* de Jacobo de la Vorágine contienen el relato del viaje al Purgatorio realizado por un hombre llamado Nicolás.¹ Asimismo, la leyenda se integra a obras de tipo historiográfico, como el *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais, o las *Flores Historiarum*, de Roger de Wendover (m. 1236).

Posteriormente, la leyenda primitiva se transforma y aparecen nuevas traducciones o versiones, en las que distintos personajes (el caballero Owein, Nicolás, Ramón de Perellós) buscan constatar la existencia de dicho Purgatorio o esconden en su accionar intereses políticos (como el vizconde de Perellós y de Rodas, general y embajador al servicio de los reyes Carlos V de Francia y Juan I de Aragón, y del Papa aviñonense Benedicto XIII, que en 1397 viaja al Purgatorio para entrevistarse con el alma del rey Juan I de Aragón, muerto sin confesión en una cacería, alejando así cualquier sospecha de su participación como instigador en dicha muerte). La versión catalana del *Viatge al Purgatori* de Ramón de Perellós (1397) será traducida al castellano y al latín, y servirá como

¹ Cfr. Mulertt, (1926), González (1981-82), Baños Vallejo y Uría Maqua (2000: 87-89), y Rodríguez Temperley (2004).

fuelle a escritores posteriores (Miquel y Planas, 1914; Ribera Llopis, 2005).

Pero la leyenda continúa su camino de resignificaciones en los siglos siguientes. En el siglo XVI tienen lugar la Reforma y la Contrarreforma, con las consiguientes luchas entre católicos y protestantes. En este contexto, y según el dogma de la Iglesia, surge la imposibilidad de la existencia de un Purgatorio en vida. El Papa Alejandro VI decreta la destrucción del santuario en 1497, y lo mismo harán posteriormente los gobiernos ingleses en 1632 y 1704. Asimismo, la Iglesia excluye, en 1524, la leyenda del Oficio de San Patricio, inserto en el *Misal Romano* en 1522. A pesar de ello, la fama del lugar sigue atrayendo la curiosidad de los pecadores, que acuden a él en peregrinación. Así, mientras la esfera oficial prohíbe y censura la leyenda a través de los testimonios escritos, la esfera popular, con la persistencia de la difusión oral y los actos de devoción, sigue manteniendo viva la leyenda.

Años más tarde, esta es acogida por escritores del Siglo de Oro, como Juan Pérez de Montalbán con la novela *Vida y purgatorio de San Patricio*, compuesta en 1627 (traducida a varias lenguas y editada durante los siglos posteriores) o las comedias de Lope de Vega (*El mayor prodigio y el Purgatorio en vida*, de 1627) y Calderón de la Barca (*El purgatorio de San Patricio*, de 1636), de las cuales se entresacarán fragmentos para ser difundidos en pliegos de cordel durante los siglos XVIII y XIX.²

El Racionalismo y la Ilustración, desde fines del siglo XVII y durante el XVIII, tuvieron activa participación en el caso que nos ocupa. De esa época data una carta anónima refutando la existencia del Purgatorio en vida, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM) bajo la signatura Ms. 18723²¹, y de la cual se ofrece una edición en este volumen.³ El Padre Feijóo, en su *Teatro Crítico Universal* (1736), también dedica uno de sus discursos para deshacer, mediante eruditos argumentos, la mencionada leyenda. Finalmente, el siglo XIX hará hincapié en los

² Solalinde (1925: 257, n. 3).

³ Gracias a una Beca de Investigación para Hispanistas Extranjeros otorgada por la AECI y el Ministerio de Asuntos Exteriores de España a principios del año 2004, fue posible consultar el manuscrito, lo cual nos llevó, finalmente, a editarlo y encarar su estudio con mayor profundidad.

aspectos fantásticos, reimprimiendo la obra de Montalbán y dando a conocer nuevas versiones de la leyenda, como *El purgatorio de San Patricio, novela fantástica*, de Juan de Torres (1843), aunque ya casi totalmente alejadas de las versiones primigenias.

Los sucesivos traductores y reelaboradores de la historia del purgatorio de San Patricio se convierten así en partícipes necesarios de un proceso por el cual una cultura acepta y recibe el producto de una cultura ajena. Así, esta leyenda nace en la Edad Media como una historia piadosa destinada a la devoción y a la confirmación de la existencia de un lugar de premio y de castigo para los pecadores. A la vez, tiene un correlato palpable en la realidad que interactúa con la literatura: las peregrinaciones al santuario de Irlanda y las creencias populares alrededor del culto a la cueva del Lago Derg no cesarán a través de los siglos ni aun cuando la Iglesia, en plena Contrarreforma, ordene destruir el santuario y prohíba las romerías al lugar. Posteriormente, algunas «traducciones» y reelaboraciones agregan elementos a la historia primitiva, dando lugar a intereses políticos y nobiliarios, como el citado caso de Ramón de Perellós. El Siglo de Oro toma la leyenda medieval y la reescribe, situándola en un nuevo contexto y dotándola de características y valores que le son propios, convirtiendo a los personajes primitivos en arquetipos del teatro barroco español. El racionalismo de los siglos XVII y XVIII se rebela ante la credulidad de tal materia legendaria y busca desmitificar la leyenda con argumentos lógicos y empíricos. Finalmente, el siglo XIX también adquiere su protagonismo mediante la puesta en vigencia de la leyenda en su veta eminentemente fantástica.

Por medio del análisis diacrónico de los textos mencionados, es posible comprender cómo un producto cultural de la Edad Media (representante de la alteridad para los lectores de siglos posteriores debido fundamentalmente a su contenido, temática y funcionalidad) puede, sin embargo, revitalizarse y ser apropiado por una cultura «diferente» a través de traducciones y reescrituras en siglos posteriores. En tal sentido, se pretende verificar lo afirmado por Susan Bassnett (Carbonell i Cortés, 1997: 63-64) acerca de la manipulación inevitable que se da al trasladar un texto de una cultura a otra:

Toda reescritura, sea cual sea su intención, refleja cierta ideología y una poética, y como tal, manipula a la literatura para que funcione de cierta manera en una sociedad determinada. Las reescrituras pueden introducir nuevos conceptos, géneros o recursos, y la historia de la traducción es también la historia de la innovación literaria, la historia del poder conformador de una cultura sobre otra.

Si a ello se le suma la contienda religiosa entre católicos y protestantes (que es también una lucha política, ya que influye de manera decisiva en las guerras europeas de los siglos XVI y XVII hasta la paz de Westfalia, en 1648), el panorama se completa y enriquece aún más. Ello nos obliga a reafirmar que la literatura, tantas veces injustamente relegada a la esfera de los conocimientos *inútiles* y, por lo tanto, confinada al ambiguo y dudoso habitáculo de la mera representación *estética*, debe ser entendida como la manifestación viva de los intereses y conflictos que marcan cada época de la historia de la cultura. En este sentido, todo discurso se interpreta como el representante de determinado momento histórico, y lleva en sí las huellas ideológicas que justifican su aparición y difusión.

El manuscrito BNM 18723²¹

La primera versión española del *Purgatorio de San Patricio* se encuentra en el manuscrito 43-20 de la Catedral de Toledo (fols. 159-164), fechado a principios del siglo XIV.⁴ Con motivo de su edición, Antonio Solalinde presentó, en 1925, un estudio diacrónico sobre la difusión de la leyenda en España, hasta ahora la síntesis más completa y documentada sobre el tema.

⁴ Solalinde (1925: 222) declara que el manuscrito toledano está compuesto por varios fragmentos, en su mayoría pertenecientes a obras de Alfonso X que, a juzgar por su estado y diferencia de letras, debieron estar desgajados de distintos códices, hasta que se encuadernaron juntos en el siglo XVIII. Contiene un fragmento del *Setenario* de Alfonso X, el comienzo de la primera *Partida* del mismo rey, el *Purgatorio de San Patricio*, el comienzo de la sexta parte de la *Grande e General Estoria* del rey sabio, unas *Constituciones* y un *Catecismo* emanados del obispado de Burgos antes del año 1328, unos folios sueltos de varias copias de las *Partidas*, y, por último, fragmentos del *Ordenamiento de Alcalá*.

Con proverbial erudición, en aquella oportunidad citaba un curioso documento titulado *Purgatorio de San Patricio en Irlanda*, destinado a refutar la existencia de un purgatorio en vida:

Está en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, Cc-90=18.723²¹; ocupa doce folios. Rouanet, p. 279, lo cree del siglo xvii, pero me parece, por la letra, del siglo xviii. Gallardo *Ensayo* II, apéndice, pág. 122, cita el manuscrito. Se trata de una obrita anónima dedicada a un señor ignoto, pues no nos da detalle alguno; comienza así: «Al mismo punto que recibí la carta para lo que toca al Purgatorio de San Patricio, obedesco a Vuestra Excelencia...» y poco más abajo dice: «Dessea Vuestra Excelencia saber el concepto que he formado de lo que se cuenta de el Purgatorio de San Patricio que tiene por apócrifo. Por este lenguaje lo dice Vuestra Excelencia y tengo el mismo sentimiento». Va examinando varios autores latinos que tratan de la vida de San Patricio y lo que en ellos se encuentra referente al Purgatorio. Es curioso este párrafo, ya casi al final del discurso: «Bueno es el [disparate] del soldado que escribió entró en el Purgatorio que describe, y habló y conoció a muchos en él, y entre ellos al rey don Juan de Aragón», en que, sin duda, alude al relato de Perellós que quizás conocería por la obra de O'Sullivan. (256-257, n. 6)

El citado Léo Rouanet (1898: 269-294), en unas páginas preliminares a su traducción francesa del *Purgatorio de San Patricio* de Calderón de la Barca, aporta algunas noticias sobre la leyenda vigentes en la época. Es aquí donde alude al citado manuscrito de la carta anónima que busca la refutación del Purgatorio de San Patricio en Irlanda. Rouanet glosa parte de su contenido y cita algunos de los autores y obras utilizados para la exposición razonada, pero no avanza en un análisis más detallado ya que, de alguna manera, ello lo hubiera alejado de sus objetivos particulares.

Posteriormente, Patrick MacBride (1936: 290-291), en un artículo dedicado al Purgatorio de San Patricio y sus reelaboraciones españolas, destina un párrafo a la existencia de esta carta, interesándose por el anónimo autor, a quien supone un monje perseverante pero de escasa imaginación, que escribe para cumplir con el pedido de una autoridad superior.



Estos eran, entonces, los únicos datos sobre el citado manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid aportados por Rouanet (1898), Solalinde (1925) y MacBride (1936), y hasta ahora nunca recogidos en trabajos posteriores para encarar un estudio más profundo.

El texto, como ya se ha dicho, asume el formato epistolar. El autor no da su nombre ni el de su interlocutor, al que identifica como «Vuestra Excelencia» y designa como «valiente protector». De más está decir que

en el Renacimiento, como en otros períodos, la carta no era simplemente un vehículo de comunicación personal, sino también un género literario que servía a una gran variedad de finalidades: informes de noticias, manifiestos o mensajes políticos, tratados cortos sobre temas eruditos, filosóficos u otras materias doctas. (Kristeller, 1980 [1964]: 39)

Es muy probable que a este último caso pertenezca *El Purgatorio de San Patricio en Irlanda*,⁵ tal es el título que encabeza el manuscrito.

El autor discurre acerca de este tema a pedido de su interlocutor, quien tiene por apócrifo el dicho purgatorio. La carta se estructura como la exposición y comentario crítico de las autoridades que escribieron sobre el tema. Con ese objetivo, recorre obras historiográficas y cronísticas, vidas de santos, martirologios y cosmografías. En todo momento se advierte una distinción entre la vida virtuosa del santo (a quien se busca «limpiar» de exageraciones increíbles) y el Purgatorio en Irlanda (vilipendiado con perseverancia según el dogma de la Iglesia Católica y las últimas teorías contrarreformistas). El objetivo del autor es desbrozar la paja del trigo, diferenciar las tradiciones populares heterodoxas de la doctrina verdadera.

Múltiple es el interés que suscita este texto. En primer lugar, el valor de la carta radica en la variedad de obras citadas que incluye, además de los textos bíblicos, obras filosóficas, teológicas, geográficas, patrísticas, hagiográficas y ficcionales. Algunas son fuentes que aportan conocimientos sobre la leyenda, otras simplemente se mencionan para dejar constancia de su consulta, a pesar de no añadir elemento alguno sobre el tema. Interesa

⁵ Para el uso, características y asuntos del género epistolar durante el Renacimiento, véanse Constable (1976), Lawand (1996) y Martín Baños (2005).

analizar la jerarquización de dichas autoridades, teniendo en cuenta que entre ellas también se alude a pensadores españoles pertenecientes a distintas órdenes religiosas. Asimismo, llama la atención el número total de autores y obras mencionados (39, además de las referencias «mentirosas» representadas por las obras de ficción o novelescas,⁶ que elevan el número total a 44)⁷, frente a la celeberrima erudición del Padre Feijóo (1736), quien, al tratar el mismo tema, utiliza solamente 20.⁸

Es ya un lugar común citar la obra de Feijóo como único referente cada vez que se alude a la desmitificación del Purgatorio de San Patricio, obviamente porque la carta que aquí estudiamos es casi desconocida por permanecer aún inédita. Por ello, la determinación de editar el manuscrito de la BNM permitirá contar con un testimonio importantísimo para el estudio diacrónico de la leyenda y sus detractores durante el siglo xvii.

En segundo lugar, resultan valiosas algunas alusiones al proceso editorial de la época y su incidencia en la transmisión textual: la epístola se refiere a la expurgación de obras, que ejemplifica con la *Cosmographia* (1543) de

⁶ Entre ellas, el *Amadís* (1508), el *Belianis de Grecia* (1547), los libros milesios, la *Gloria de Niquea* (1622) y la *Historia de Alejandro Magno* de Quinto Curcio.

⁷ Adon, arzobispo de Viena (800-875), *Amadís* (1508), San Antonino arzobispo de Florencia (1389-1459), Pedro Apiano (1495-1552), Arnolfo [Ferronius] (1515-1563), Geronimo Bardi (c. 1544-1594), Cardenal César Baronio (1538-1607), Vicente de Beauvais (c.1190-c.1264), Beda (672-735), cardenal Roberto Belarmino (1542-1621), *Belianis* (1547), Francisco Belleforest (1530-1583), Héctor Boece (1465-1536), Santa Brígida (1303-1373), Silvestre Gerardo de Cambray (1177-1223), fray Melchor Cano (1509-1560), fray Dionisio Carthuyano (1402/3-1471), Roberto Çenal (1483-1560), Paulo Emilio (1455-1529), *Fasciculus Temporum* (1480), Roberto Gaguino (1433-1501), Pedro Galesino (1578), Gilberto Genebrardo (1581), Nicolás Giles (m. 1503), *La Gloria de Niquea* (1622), Cornelio de Judeis (1568-1600), Libros milesios, Martín Lutero (1483-1546), fray Gregorio Martínez (1575-1637), *Martirologio* de Beda, *Martirologio Romano* (el viejo, siglo ix, y el nuevo, 1584), Sebastián Munstero (1489-1552), Pedro de Natalibus (1493), Abraham Ortelio (1527-1598), [Ramón de Perellós (1398)], Virgilio Polidoro (1470-1555), Thomas Porcacho (1530-1587), Quinto Curcio (siglo ii), Ricardo Stanheuristo Dubliniense (1547-1618), Ian Lesles (1527-1596), fray Lorenzo Surio (1574), Joan Tritemio (1462-1516), Jacobo de la Vorágine (1184/94-1264).

⁸ Mateo de Paris (c. 1200-1259), Calderón de la Barca (1636), Enrico Salteriense (s. xii), Juan Bromton (m. 1437), Giraldo Cambrense (1177-1223), Enrique Knighton (m. 1396), Padres bollandistas Henschenio (1601-1681) y Papebroquio (1628-1714), David Rotho (m. 1650), historias individuales de Oeno (1153), Ramón de Perellós (1398) –a través de Felipe O’Sullevan (1621)– y un monje irlandés (1494), el *Breviario Romano* (1522), Henrico de Erfodia, Lorenzo de Beyerlink (1572-1611) y noticias sobre la isla de Irlanda de Solino, Plinio, Aristóteles y Belonio.



Sebastián Munstero,⁹ a los textos que circulan impresos con licencia y a aquellos que circulan con agregados ajenos a la obra original (como el caso de las *Revelaciones* de Santa Brígida)¹⁰.

En tercer lugar, es reiterada la diatriba hacia distintas obras de ficción. Así, califica como frivolidad y disparate algunos aspectos de las leyendas hagiográficas medievales referidas a San Patricio (como lo narrado por Beda, Jacobo de la Vorágine y Pedro de Natalibus) y desacredita la leyenda desde obras literarias:

Perdonenme estos dos autores que todo lo que escriuen me pareçe cosa de los *Libros milesios* y de aquellas suertes, y auenturas de *Amadis* y de don *Belianis*, y de los caualleros introducidos en ellos, y en la *Gloria de Niquea*. Dexemos esos sueños. (fol. 327v)¹¹

⁹ La Inquisición Española promulgó *Indices* en 1551, 1554, 1559, 1583-84, 1612, 1632, 1640, 1707, 1747 y 1790. Con respecto a la inclusión de autores protestantes, Pinto (1989: 188-9) señala que «si nos fijamos en los autores de obras de tipo científico que fueron incluidos en los *Indices* del XVI con todas sus obras prohibidas (autores de primera clase) constatamos que el 74 por 100 de ellos eran alemanes o suizos y de religión protestante. Y aunque sus repercusiones fueron negativas para la difusión de sus obras de ciencia, fueron incluidos en los *Indices* no por ellas, sino por el país de que eran naturales y por su condición de protestantes». El cosmógrafo alemán Sebastián Munstero, o Sebastián Münster (1489-1552), se ordenó franciscano en 1503. En Worms estuvo en contacto con Lutero y se hizo protestante en 1534-1535. Suyas son una edición de la Biblia en hebreo con versión latina y su notable *Cosmographia Universalis* (1544), ambas prohibidas en el *Indice* de 1554.

¹⁰ «Aleganse las *Reuelaciones* de Santa Brigida que andan impressas con licencia. Yo no lo he hallado en las impresiones que he reconocido; si en otras estuuiere, aduierte el lector que se hallan en ellas muchas cosas tan inciertas que es imposible que las aya dicho la santa. Tambien lo he buscado en Fray Dionysio Carthuyano, que se çita para ello y no lo he topado. El que lo hallare y leyere, lea cautamente lo que escriuió de Purgatorio como aduierte el Cardenal Çesar Baronio». (fol. 330r)

¹¹ Esta cita recuerda las palabras del canónigo al cura en el *Quijote* I. 47: «Verdaderamente, señor cura, yo hallo por mi cuenta que son perjudiciales en la república estos que llaman libros de caballerías [...] Y según a mí me parece, este género de escritura y composición cae debajo de aquel de las fábulas que llaman milesias, que son cuentos disparatados que atienden solamente a deleitar, y no a enseñar» (564). La opinión del canónigo concuerda con la del tratadista Alonso López Pinciano (*Filosofía Antigua Poética*, 1596): «las ficciones que no tienen imitación y verosimilitud no son fábulas, sino disparates, como algunas de la que antiguamente llamaron milesias, agora libros de caballerías» (564, n. 18). Luis Murillo, en su edición del *Quijote* (1978: 564, n. 17), afirma al respecto: «La crítica que hace el canónigo de los libros de caballerías se explica por razones históricas; fueron

Asimismo, destaca la labor crítica del cosmógrafo Abraham Ortelio, quien afirmaba compilar más cosas que las que creía «como dixo Quinto Curcio de las de Alexandro», y compara el Purgatorio de San Patricio con la ficción «que parece a la gentilidad de los Campos Elisios».

En cuarto lugar, la carta o tratado se inscribe claramente dentro de la corriente contrarreformista. Se asocia el dogma del Purgatorio como respuesta a Lutero («porque la fe solamente enseña contra Lutero que ay Purgatorio», fol. 327v), se alude a la autoridad de los Concilios, a la explicitación de la doctrina verdadera frente a los errores que hacen caer en la herejía y a la tarea reformadora de la Iglesia:

Es Doctrina heretica dezir que se detienen las almas en parte alguna, saliendo de el Purgatorio para el cielo donde van derechas. Es verdad catholica determinada en muchas partes que las almas en el mesmo punto que salen de Purgatorio son lleuadas inmediatamente al cielo. Prueualo largamente como tan gran maestro de la sagrada Theologia [San Antonino, obispo de Florencia], con muchos lugares de la sagrada escriptura, concilios y autoridades de santos. (fol. 329v)

Todo lo enunciado precedentemente puede aportar algunas pistas acerca del *status* del anónimo autor. Es clara su defensa del «dogma oficial», y a lo largo de su argumentación retórica demuestra tener conocimiento de las Escrituras, la doctrina católica y las autoridades (mayores y menores) dedicadas al tema del Purgatorio de San Patricio.¹² Los libros citados en la

eclesiásticos los que con más empeño los censuraron a través del siglo xvi» (ver Glaser, 1966). En cuanto a la hagiografía de raíz medieval, como sostienen Baños Vallejo y Uría Maqua (2000: 17), «llega a resentirse de su propio éxito, pues ya en ese mismo siglo xvi surgen críticas a la desmesura de muchas de las leyendas, y en el siglo xvii irá imponiéndose la depuración de lo que parezca fabuloso, que culmina en el xviii con la prohibición de las comedias de santos».

¹² En el II Concilio de Lyon (1274) y durante el Concilio de Florencia (1459), la Iglesia enseña que las almas de los difuntos muertos en caridad antes de haber podido purgar la penitencia por sus pecados serán purificadas después de la muerte con penas purgativas y purificadoras. En este Concilio de Florencia se acepta como dogma católico la existencia del Purgatorio, y el Concilio de Trento, en 1563, ratificará su existencia. Ver al respecto Beinert (1990: s.v. *Purgatorio*), *The Catholic Encyclopedia*, Le Goff (1981) y también Guriévich (1990).



epístola dan idea de cierta disponibilidad de materiales heterogéneos, propios de una biblioteca del ámbito eclesiástico o universitario. MacBride (1936: 291) la cree escrita por «an earnest but unimaginitive monk under orders from some superior authority», quien deliberadamente se abstiene de esbozar conclusiones sobre el tema; Rouanet (1898: 279) sugiere que el anónimo autor era «homme d'église ou de couvent». Los escasos datos de que disponemos son aún insuficientes para señalar el nombre o la procedencia del autor, lo cual no impedirá el propósito de develar algunos aspectos relacionados con su intencionalidad a través de las incógnitas que surgen de esta carta-tratado.

Algunos interrogantes

Antonio Solalinde (1925: 256) fecha la carta en el siglo XVIII. Sin embargo, un análisis de la letra del manuscrito permitiría sostener que pertenece al siglo XVII. Incluso la presencia de filigrana (una cruz latina inserta dentro de un escudo, similar a la descrita por Briquet bajo el N° 5704 y ya documentada en 1595) era de uso corriente en manuscritos del siglo XVII, dato que ha corroborado la colega Georgina Olivetto, muy familiarizada con documentos de esa época. Esto significa que, desde su materialidad, el manuscrito indicaría ser del siglo XVII y no del XVIII.¹³

Por otra parte, y desde su contenido, un análisis minucioso de las obras y autores citados permitiría retrasar la fecha propuesta por Solalinde en al menos seis o siete décadas, ya que no se cita ninguna obra ni autor del siglo XVIII. Sólo existe mención de una obra del primer cuarto del siglo XVII, *La gloria de Niquea*, escrita por el Conde de Villamediana en 1622, traída junto a otros textos tan «mentirosos» como el Purgatorio, al que se busca desacreditar. Al referirse a la obra de Beda el Venerable, el autor de la carta dice que es «escritor de *quasi* novecientos años». Si Beda murió en el año 735 y sumamos 900 años a esta fecha, nos queda 1635. Pero si tomamos en cuenta el adverbio «quasi», podríamos retrasar todavía unos años más esta fecha preliminar.

¹³ Rouanet (1898: 279) también la creía del siglo XVII.

En cuanto a las autoridades más tardías a las que alude, como Ricardo Staniheuristo Dubliniense (Richard Stanihurst) y el Cardenal Roberto Bellarmino, si bien mueren en 1618 y 1621 respectivamente, compusieron sus obras sobre el tema a fines del siglo XVI. Por último, Fray Gregorio Martínez, profesor en el Colegio dominico de San Gregorio en Valladolid, publicó sus *Commentaria in I-II* en 1618.

Se plantea en este punto una serie de interrogantes acerca de esta cartatratado:

- 1) ¿Es un mero ejercicio retórico propio del humanismo renacentista y el tema elegido sólo una excusa para la disertación? Recordemos que el género epistolar, al decir de Martín Baños (2005: 201), «se aviene muy bien con el nuevo espíritu crítico que introduce el humanismo». A las rígidas *disputationes* o *expositiones* escolásticas les sucederán formas literarias más flexibles, como el discurso, el diálogo y la epístola, y prácticamente no hay hombre culto de la época que no haya dejado frondosos epistolarios para la posteridad, en los que se entremezclan cartas familiares, doctas, amorosas, consolatorias, ficticias, políticas... En tal sentido, la carta podría encuadrarse como un ejercicio escolar, y el tema de su desarrollo, un interés vigente para entonces. Quizás no debemos pensar sólo en un interés de tipo literario, sino, por las circunstancias históricas imperantes, en un tema vivo en los claustros universitarios españoles, tocante a materia religiosa y política.
- 2) ¿Puede haber sido el éxito de la novela de Pérez de Montalbán (1627) y de las comedias de Lope de Vega (1627) y Calderón (1636) el acicate para tratar el tema del Purgatorio de San Patricio en un momento de gran auge del mismo? Tal es la tesis de Rouanet (1898: 279), quien sostiene que la carta es probablemente una respuesta al libro IV de la novela de Pérez de Montalbán («Pruebase con autoridad y razones ser cierto el Purgatorio de San Patricio»). En este último caso, sin embargo, es curioso que no aluda a dicha obra ni a las de Lope y Calderón en forma directa o indirecta (como sí lo hará el Padre Feijóo en su discurso, que cita a Calderón y a O'Sullivan).
- 3) ¿Debemos pensar, entonces, que la redacción de la carta es anterior a estas fechas? Parecería bastante probable, puesto que la representación



de la *Gloria de Niquea* corresponde al año 1622, y la obra del dominico Gregorio Martínez, *Commentaria in I-II*, se publica en Salamanca en 1618. Son los textos más tardíos aludidos en la epístola y, si bien pudieron haber sido consultados con posterioridad a la fecha de su publicación, es sugestivo que en un texto caracterizado por la exhaustividad en la búsqueda de citas sobre el tema no aparezca ninguna referencia, noticia o mera impugnación como réplica a los argumentos esgrimidos por Pérez de Montalbán, o que los dramas de Lope y Calderón no aparezcan junto al resto de las «obras mentirosas» mencionadas con anterioridad. En todo caso, quizás un texto a tener más en cuenta sería la *Historia Catholicae Iberniae Compendium*, traducción latina realizada por el irlandés Felipe O’Sullivan e impresa en Lisboa en 1621.¹⁴

- 4) ¿Puede guardar alguna relación el tema elegido para la disertación epistolar y la situación de los irlandeses durante la Contrarreforma? En tal sentido, es llamativa la veneración de San Patricio, a quien no afectan los disparates fabulosos de su purgatorio. Se lo reconoce como «apóstol de Irlanda», se lo individualiza como «verdaderamente admirable en vida y milagros», se lo califica como «glorioso». Por otra parte, los últimos párrafos de la epístola traen una frase sugestiva:

Yo creo que en esto he mirado mucho por la honrra y opinión de los naturales de Irlanda por ser gente tan política y allegada a razon, que no querra enriqueçer su tierra con quimeras y fabulas que no le perteneçen ni las ha menester. Porque de su cosecha se pueden dezir y escriuir muchas verdades bien aueriguadas y admirables. (fol. 333v)

¹⁴ La referencia completa es *Historiae catholicae Iberniae compendium, Domino Philippo austriaco IV Hispaniarum, Indiarum, aliorum regnorum, atque multarum ditionum regi Catholico, monarchaque potentissimo dicatum a D. Philippo Osullevano Bearro iberno*, Lisboa: Craesbeck, 1621. Para Solalinde (1925: 253, n. 1), el libro de O’Sullivan es uno de los más influyentes en el desenvolvimiento de la leyenda. O’Sullivan es autor de otro libro menos conocido, *Decas Patriciana* (Madrid: Francisco Martínez, 1629), en el que da cuenta de los distintos visitantes al Purgatorio de San Patricio.

¿Puede tener esta frase apologética un valor particular? ¿Cuál es la situación de Irlanda en el momento de la redacción de esta carta?

En su *Historia de la Universidad Española*, Alberto Jiménez (1971: 126), refiriéndose a la fundación de Colegios Universitarios, expone el caso de aquellos fundados a causa de la persecución que padecían los católicos en Inglaterra e Irlanda, dando lugar a colegios establecidos en Roma y Reims y en las cuatro universidades españolas de Salamanca, Valladolid, Alcalá y Sevilla. En 1592, el modesto Colegio de San Patricio de Nobles Irlandeses (fundado primeramente en Valladolid por Thomas White, de Clonmel) es trasladado por Felipe II a Salamanca, encargando su administración a la Compañía de Jesús, a partir de lo cual comienza a gozar de celebridad, junto al de San Pelayo.¹⁵ ¿Es posible que, en este contexto, el interés por el Purgatorio de San Patricio cumpliera un doble objetivo: desmitificar una leyenda no apta para tiempos de Contrarreforma y rescatar la figura del santo patrono de Irlanda como un testigo indubitable de su pertenencia al catolicismo, a la incontrastable «buena fe»?¹⁶

En tal sentido, resulta clarísima la adhesión de esta carta-tratado a lo decretado por el Concilio de Trento en la sesión xxv, del 4 de diciembre de 1563, respecto del Purgatorio:

Habiendo la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; *manda el santo Concilio a los Obispos que cuiden con*

¹⁵ Para ampliar el tema, véase García Villoslada (1980), parte VII, cap. IV: «Felipe II, debelador de la herejía y propagador de la fe».

¹⁶ Rouanet (1898: 282-283) recuerda la simpatía española por los irlandeses durante la Contrarreforma, el envío por parte de Felipe II de la Armada Invencible contra los herejes y los deseos durante el siglo XVII de desembarcar en Irlanda para socorro de sus correligionarios. En tal sentido, cita el manuscrito C17, N° 10 de la BNM, sin autor ni fecha –aunque posterior a 1624– titulado *Descripcion del Reyno de yrlanda, puertos de mar, plaças fuertes, armas, soldados, animos de la gente y el lugar tiempo y modo de su empresa*.

suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio, recibida de los santos Padres y sagrados concilios, se enseñe y predique en todas partes y se crea y conserve por los fieles cristianos. Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, o que tienen vislumbres o indicios de falsedad. Prohíban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad, o superstición, o tienen resabios de interés o sórdida ganancia. Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es a saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exactitud cuanto se debe hacer por los difuntos, según exijan las fundaciones de los testadores, u otras razones, no superficialmente, sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros que tienen esta obligación.¹⁷

Para finalizar, sólo resta decir que, como el ejercicio del pensamiento requiere de la interrogación, aquí quedan asentadas algunas de las dudas y preguntas que el texto plantea. Seguramente, el diálogo con otros estudiosos fructificará en respuestas. Así sea.

Referencias bibliográficas

Baños Vallejo, Fernando y Uría Maqua, Isabel, 2000, *La leyenda de los santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego – Sociedad Menéndez y Pelayo.

¹⁷ Las cursivas son nuestras.

- Beinert, Wolfgang, 1990, *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona: Herder.
- Calderón de la Barca, Pedro, 1973, *Comedias. (A facsimile edition)*, Cruickshank, D. W. y J.E. Varey (eds.), vol. II: Primera Parte de Comedias (Madrid, 1636), Londres: Tamesis Books Limited.
- Carbonell i Cortés, Ovidi, 1997, *Traducir al otro. Traducción, exotismo, Poscolonialismo*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Constable, Giles, 1976, *Letters and Letter-Collections*, Brepols: Turnhout (Typologie des sources du Moyen Age Occidental, 17).
- Feijóo, Fr. Benito Jerónimo, 1778 [1736], «Purgatorio de San Patricio», en *Theatro Crítico Universal (1726-1740)*, Madrid: Andrés Ortega, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros, tomo VII (*nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*), discurso 6.
- García de Torres, Juan, 1843, *El Purgatorio de San Patricio: Novela fantástica*. Madrid: [s.n.] (Est. tip. Independencia).
- García-Villoslada, Ricardo (dir.), 1979, *Historia de la Iglesia en España. IV: La Iglesia en España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (dir.), 1980, *Historia de la Iglesia en España. III-2º: La Iglesia en España de los siglos XV y XVI*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Glaser, Edward, 1966, «Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII», en *Anuario de Estudios Medievales*, 3.
- González, Galo Francisco, 1981-82, «Una versión inédita de la vida de San Patricio», en *La Corónica*, 10.
- Guriévich, Arón, 1990, «‘La aparición del purgatorio’ y cuestiones de metodología de la historia de la cultura», en *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus Humanidades.
- Jiménez, Alberto, 1971, *Historia de la Universidad Española*, Madrid: Alianza Editorial.
- Kristeller, Paul Oskar, 1980 [1964], «El territorio del Humanista», en Francisco Rico (dir.), *Historia y Crítica de la Literatura Española*,

- II. Siglos de Oro: Renacimiento*, Francisco López Estrada (ed.), Barcelona: Crítica.
- Lawand, Jamile Trueba, 1996, *El arte epistolar en el Renacimiento Español*, Madrid: Tàmesis.
- Le Goff, Jacques, 1981, *La naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard.
- MacBride, Patrik, 1936, «Saint Patrick's Purgatory in Spanish Literature», en *Studies. An Irish Quarterly Review*, 23.
- Martín Baños, Pedro, 2005, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo (1400-1600)*, Bilbao: Universidad de Deusto.
- Miquel i Planas, R., 1914, *Llegendes de l'altra vida*, Barcelona: Biblioteca Catalana.
- Mulertt, Werner, 1926. «Die Patricklegende in spanischen *Flores Sanctorum*», en *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 46.
- Murillo, Luis Andrés (ed.), 1978, *Miguel de Cervantes Saavedra: El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., Madrid: Castalia.
- Pérez de Montalbán, Juan, 1972, *Vida y purgatorio de San Patricio*, Maria Grazia Profeti (ed.), Pisa: Università di Pisa, (Istituto di Letteratura Spagnola e Hispano-Americana, 23).
- Pérez de Montalbán, Juan, 1999, «Vida y purgatorio de San Patricio», en *Obra no dramática*, José Enrique Laplana Gil (ed.), Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Pinto, Virgilio, 1989, «Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI y XVII», en *Edad de Oro VIII*.
- Lope de Vega, Félix, 1980, *El mayor prodigio y purgatorio en la vida*, Maria Grazia Profeti (ed.), Verona.
- Ribera Llopis, Juan M., 2005, «*Viatge fet al purgatori nomenat de Sant Patrici* de Ramón de Perellós: traducciones tempranas y variaciones tardías peninsulares», en *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, Carmen Parrilla y Mercedes Pampín (eds.), vol. III, A Coruña: Universidade da Coruña – Toxosoutos.
- Roa, P. Martín de, 1845, *El purgatorio. De su existencia, de sus penas y del deber de orar por los difuntos*, Madrid: Biblioteca Católica Popular (reproducción facsimilar del Servicio de Reproducción de Libros Librerías «París-Valencia», Valencia, 1997).

- Rodríguez Temperley, María Mercedes, 2004, «La vida de San Patricio: el manuscrito escurialense h-iii-22», en *Incipit*, XXIV.
- Rouanet, Léo, 1898, *Drames religieux de Calderón: Les Cheveux d'Absalon, La Vierge du Sagraire, Le Purgatoire de Saint Patrice, traduit pour la première fois en français, avec de notices et des notes*, Paris: A Charles.
- Saltrey, H., 1995, «Purgatorium Sancti Patricii», en *Patrologia Latina Database, version 5.0*, t. 180, Chadwyck-Healey Inc., Electronic Book Technologies Inc. and Chadwyck Healey Ltd.
- Solalinde, Antonio G., 1925, «La primera versión española de 'El purgatorio de San Patricio' y la difusión de esta leyenda en España», en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal. Miscelánea de estudios lingüísticos, literarios e históricos*, II, Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.
- The Catholic Encyclopedia*, Volume I, Copyright © 1907 by Robert Appleton Company, Online Edition Copyright © 1999 by Kevin Knight, Enciclopedia Católica Copyright © ACI-PRENSA, www.encyclopediacatolica.com/p/purgatorio.htm

PURGATORIO DE SAN PATRICIO, EN IRLANDA

(BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID, MS. 18723²¹)

EDICIÓN CRÍTICA Y COMENTARIOS

María Mercedes Rodríguez Temperley

Descripción codicológica

El Ms. BNM 18723²¹ forma parte de un conjunto de cartas y documentos variados de los siglos XVI a XVIII. El *Purgatorio de San Patricio, en Irlanda* abarca los folios 322r a 333v. La numeración anterior, en arábigo, iba del 263 al 286 (los números pares para el recto del folio y los impares para el vuelto). Posteriormente, se agregó la nueva numeración, tachándose los folios pares, correspondientes a los vueltos de la nueva foliación.

Papel verjurado, con filigrana (similar a Briquet N° 5704, cruz latina dentro de un escudo), 12 h + 1, letra del siglo XVII. Medidas: 210 x 301 mm, caja de escritura: 145 x 260 mm.

Incipit: «Al mismo punto *que* recebi la carta para lo que toca al Purgatorio de san Patricio...» (fol. 322r). Explicit: «y no me diran los que tuiieren por flacos mis testimonios lo que dize Lactancio Firmiano del Boticario, que tiene veneno en el Bote que jntitula Triaca» (fol. 333v).

Criterios de edición

Por tratarse de un manuscrito único, hemos decidido respetar lo más posible las grafías utilizadas por el copista. Por ello, introducimos la menor

cantidad de regularizaciones gráficas y de enmiendas, las cuales, debidamente marcadas en nota al pie, se refieren, ya a errores del copista, ya a aspectos codicológicos que dificultan alguna lectura. Los criterios seguidos son:

- 1) Respetamos las mayúsculas según el uso del copista, adoptando sólo el uso moderno para topónimos, patronímicos y títulos de obras literarias, filosóficas, teológicas o científicas en los casos en que el copista no las hubiera utilizado.
- 2) Respetamos las vacilaciones gráficas.
- 3) Mantenemos las consonantes duplicadas.
- 4) No utilizamos acentos ortográficos excepto como diacrítico.
- 5) Para la puntuación, signos de interrogación y admiración, seguimos las normas ortográficas modernas.
- 6) Para la separación y unión de palabras, seguimos los criterios modernos.

Comentarios finales

Debido a que muchas de las *auctoritates* citadas por el anónimo autor han sido castellanizadas, se acompaña, al final de la edición, un listado con los nombres regularizados, fecha de nacimiento y muerte y título de las obras. En algunos casos, se agregan además breves datos biográficos.

Purgatorio de San Patricio, en
Irlanda.

S^{mo} Señor.



Al mismo punto q' recibí la carta para lo que toca al
Purgatorio de San Patricio obedesca a V. E. No por que
el punto se haga de esta manera lo que me mandare: como por
q' me excusse la p'za en lo que dixero: que siempre mis
cosas son monester excusas, y tan valiente protector como
V. E.

Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 18723²¹, fol. 322r

Quiera V. E. saber el concepto q' se formo de lo q' se quier
ta de el Purgatorio de San Patricio q' viene por apocifo.
De este lenguaje lo dice V. E. y yo tengo el mesmo sen-
timiento. Para fundalle y responder con el acortamiento q'
se requiere de un autor q' se cumpla lo que



PURGATORIO DE SAN PATRICIO,
EN IRLANDA

Exmo. señor

[fol. 322r]¹ Al mesmo punto *que* recebi la carta para lo que toca al Purgatorio de san Patricio, obedesco a *Vuestra Excelencia* assi porque es justo se haga de esta manera lo que me mandare, como porque me excusse la prissa en lo que dixere, que siempre mis cosas han menester excusas, y tan valiente protector como *Vuestra Excelencia*.

Dessea *Vuestra Excelencia* saber el concepto *que* he formado de lo *que* se cuenta de el Purgatorio de San Patricio *que* tiene por apocrifo. Por este lenguaje lo dize *Vuestra Excelencia*, y yo tengo el mesmo sentimiento. Para fundalle y responder con el acertamiento *que* conuiene es forçoso recurrir a los autores *que* escriuieron de este gran sancto Apostol de Irlanda *que* en vida y milagros verdaderamente fue admirable. Tomare de cada uno lo mas substancial a proposito de el intento *que* lleuo, diziendo sobre ello lo *que* me pareciere con *que* se resoluera el articulo *que* ira disputado.

El primero *que* se alega para esta historia es el venerable Beda, escritor de quasi nueuecientos años, Ingles de nacion y mui acreditado autor. Con sus obras en el tercero volumen, andan [fol. 322v] dos libros que no tratan de otro assunto. Dire lo que dizen.

Despues de hauer dicho que fue Breton, sus estudios, peregrinaciones, trabajos por mar y tierra, y como estuuu cautiuo vendido al Rey de Irlanda, refiere muchas reuelaciones *que* tuuo antes de ser sacerdote, y que fue ordenado por san Martin Obispo de Turs, que dizen muchos era su tio, hermano de su madre, entre ellas, *que* le dixo vn Angel passasse a Irlanda a ser su Appostol, y que subiesse al monte Hermon donde veria a Dios, que le vio y le puso² a su lado derecho, y le concedio alli tres cosas, que le

¹ En el margen superior derecho, doble foliación en números arábigos que va del 263 al 286 (aparecen tachados los impares, correspondientes al recto de cada folio) y debajo, en tamaño más grande, del 322 al 333 (sólo en el recto de cada folio).

² Ms. *puso*, interlineada.

suplico. La primera, que los Irlandeses fuessen ricos de oro y plata, y el, su Patron, y que pasando de esta uida tuuiesse asiento a su mano derecha, que tambien le concedio; que qualquier que inu[o]casse³ su nombre de dia o de noche no pereçeria eternamente.

Siempre dize que le asistia un Angel en todas sus peregrinaciones y caminos, y que jamas le falto, que quando menos, le via cada semana y que le hablaua y comunicaua. De el monte Hermon hablo Daud en el Psalmo 88 y de el Tabor, que estan juntos, pasando el Jordan, en la tierra que prometio Dios a los hijos de Isrrael, y en otros Psalmos. Entrado en Irlanda san Patricio, dize que el Rey cuyo esclauo hauia sido le començo a temer tanto que instigado del Demonio se abraso en una hoguera. Todo esto se dize en el primer libro.

En el segundo se quentan muchos milagros y mara-villas [fol. 323r] de el santo, y muchos y muy varios sucessos en la conuersion de los Isleños. Dize que subio a un monte y ayuno en el quarenta dias y noches. Que estando alli, le otorgo Dios tres cosas que le pedio: la primera, que qualquier fiel christiano de los Irlandeses que vbiesse satisfecho por confession y penitencia, le fuessen perdonadas sus culpas y lleuado al cielo; la segunda, que en ningun tiempo fuesse Irlanda posseya de los barbaros; la terçera, que ninguno de lo[s]⁴ Irlandeses viuiesse el dia del juizio.

Despues dize que haviendole dicho el Angel el dia y hora de su muerte le dixo juntamente le hauia conçedido Dios quatro cosas: que hauria perpetua salud en la Isla por sus merecimientos; que qualquiera que en el dia de la muerte de el santo cantasse vn hymno que se le hauia ordenado y recibiesse el mesmo *Santo* la penitencia de sus peccados; que todos los que celebrassen su festiuidad alcançarian la misericordia de Dios saluando sus almas; la vltima, que el dia del juicio serian juzgados los Irlandeses por san Patriçio, por hauer sido su Apostol como juzgaron los Apostoles desde sus doçe sillas.

Dize *que* murio de ciento y treinta años y que por los doçe dias en que se celebraron sus exequias y cumplimientos estuuu en toda la Isla el tiempo claro como de dia sin noche y sin crepusculos, y que [fol. 323v] por un año entero paso lo mesmo en el lugar donde murio.

³ Ms. *inuacasse*.

⁴ Ms. *lo*.

Esto dize el Beda que se alega para el Purgatorio de san Patricio de el qual no escriuio palabra, mas intento tuuo de sublimarle tan altamente que le haze semejante a Jesuchristo *nuestro* Señor, a los Apostoles y Pr[o]fetas.⁵ A Jesuchristo, en l[a]⁶ subida al monte Hermon, donde dize vio a Dios y estuuu a su lado derecho. Este es el Misterio de la transfiguracion en el Tabor de Christo, y alli çerca, en el Hermon, lo de san Patricio en descifrar y entender los pensamientos de los hombres, en el ayuno de los quarenta días y noches, en las señales en el día de su muerte. A los Apostoles, en hauer de juzgar a los de Islanda como ellos a los doçe Tribus de Jsrael. A Elias⁷ y Moyses en el mismo ayuno.

Lleuado de el mesmo deuoto spiritu dize el mesmo⁸ autor muchas cosas contra toda buena razon de Theologia. De ellas es que quien inuocasse el nombre de san Patricio no pereçera eternalmente. Esto es friuolo, porque ni aun el nombre de Jesuchristo *Nuestro* Señor tiene semejante preheminiencia. Esto siendo tan soberano que dize el Apostol san Pedro⁹ en los actos: *non est aliud nomen in quo oporteat nos saluos fierii*; San Pablo:¹⁰ *nemo potest dicere dominus jesus nisi in Spiritu sancto*. Con todo eso dise Jesuchristo: *non omnis qui dicit*¹¹ *mihi Domine Domine jntrabit in regnum [fol. 324r] eq[ui]lorum*. Demas de que es Donayre dezir que la predestinacion de un hombre hauia de consistir en cosa tan facil como la inuocacion de san Patricio.

Tambien es friuolo el dezir se le hauia conçedido a este santo tendria assiento en el çielo a la mano derecha de Jesuchristo, porque si por la mano derecha se entiende el Estado de saluacion conforme a lo de el Euangelio, que los Corderos que son los |predistnados estaran a la mano derecha, y los cabritos *que* son los¹² dañados estaran a la hizquierda, esto no seria dezir prerrogatiua de este santo¹³ mas que de todos los que se saluan. Y assi

⁵ Ms. *Prefetas*.

⁶ Ms. *lo*.

⁷ Ms. dupliación: *A Elias*.

⁸ Ms. desde *ayuno* hasta *mesmo*, agregado en el margen izquierdo.

⁹ Ms. en el margen izquierdo, anotado: *C.4*.

¹⁰ Ms. en el margen izquierdo, anotado: *ad. Corynt. 1. C. 12*.

¹¹ Ms. *dicit*, interlineado.

¹² Ms. desde *predistnados* hasta *los*, agregado en el margen derecho.

¹³ Ms. dupliación: *santo*.



por la mano derecha se entiende el principal lugar de la gloria conforme a aquello que dixo el Padre eterno a su hijo en quanto hombre: *sede a dextris meis*, que es en lo mas auentajado de mi gloria. Entonçes, seria mas que falso y temerario dezir que este santo fuesse el mayor del cielo. En particular seria error haciendose comparacion con *nuestro* Señor contra aquello del Psalmo: *Astitit Regina a dextris tuis*, lo qual se entiende a la letra de la beatissima Virgin por tener el primer lugar en la gloria.

Otro disparate es dezir que san Patricio alcanço de Dios que los Irlandeses que muriessen haviendo hecho penitencia¹⁴ de sus peccados se fuessen al cielo. Porque si la penitencia fue legitima, esa es gracia [fol. 324v] que haze Dios a todos los fieles, si no es legitima no lleuara el santo a sus Irlandeses al Cielo. Si quiere dezir que siendo la penitencia legitima, alcanço esse priuilegio a los Irlandeses que fuessen derechos al cielo sin P[ur]gatorio,¹⁵ tambien digo que si con la penitencia legitima se satisfaze en esta vida por la pena deuida a las culpas, qualquier fiel se va derecho al cielo, y no es preuilegio particular de *San* Patricio para sus Irlandeses. Si con la penitencia legitima no vbiere la dicha satisfacion, tengo por error dezir que sea preuilegio de los Irlandeses yrse derechos al cielo sin Purgatorio, contra lo del Apocalipsis: *Nihil que iniquitatis intrabit in illum*, lo qual no solamente se entiende por la Mancha de la culpa, sino de la obligacion de la pena, que mientras no se satisfaze se tiene por manchada el alma.

Lo mesmo digo al afirmar que se saluarian los que asistiessen a las fiestas de san Patricio, y a otras cosas. Es risa poner la Saluacion en cosas de esta manera.

Otro disparate es dezir que tomaria el santo por su quenta la satisfacion de las culpas de los que le cantassen su hymno, porque el ser glorioso este santo le hazia incapaz de satisfacer por nadie, siendo assi que para esto es menester ser viandante, y en estando en la gloria o en el infierno no puede hazer [fol. 325r] lo vno ni lo otro, de mas que la satisfacion ha de ser por obras penales de que [es]¹⁶ incapaz el que esta en el cielo.

¹⁴ Ms. homoioteleuton: *fue legitima digo haviendo hecho penitencia.*

¹⁵ Ms. *Prugatorio.*

¹⁶ Ms. om.

Es sin fundamento dezir que los Irlandeses por priuilegio de san Patricio no han de uiuir el día del juicio, pues nos consta que han de ser viuos aquel día muchos santos, conforme a lo del Euangelio: *his autem fieri incipientibus, leuate capita uestra quoniam appropinquat redemptio uestra.*

El dezir que por doçe dias no vbo noche en Irlanda y en su lugar por vn año quando murio San Patricio, es increyble. Porque si el hauerse alargado el día por tan breue tiempo como en el de Josue y en el del Rey Ezechias ha sido tan celebrado, con mucha mayor razon lo hauian de ser estos sucessos si fueran verdaderos. Lo qual no parece hauer sido pues no le escriuieron¹⁷ tantos scriptores como vbo en aquellos siglos, no se puede creer que los callaren siendo tan raros y admirables, y dignos de ser escritos.

Tambien careçe de fundamento el dezir que san Patricio ha de juzgar en el vltimo día a los Irlandeses, porque el juicio vniuersal de viuos y muertos conuiene y pertenece a Jesuchristo nuestro Señor conforme a lo de el Euangelio: *dedit ei iudicium facere*, y a lo de San Pablo, *constitutus iudex viuorum et mortuorum*, y en otra parte, *Omnes stabimus ante [fol. 325v] Tribunal Dei, ut referet unicuique pro ut jessit.* Verdad es que se han de sentar con Christo otros a juzgar como lo dixo a sus Apostoles: *se debitis et vos super sedes duodecim iudicantes etc.* Demas de los Apostoles tienen muchos autores que ha de hauer otros santos en sillas que juzguen. Algunos dizen que todos los santos canonizados, otros dizen mas probablemente que se sentaron con los Apostoles los Patriarchas fundadores de las Religiones. Porque el prometer Christo sillas a sus Apostoles fue por el cargo que le hizo san Pedro quando le dixo: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te quid ergo exit nobjs*, a lo qual respondio Christo: *sede bitis et vos super sedes duodecim, Etcaetera*, siendo pues assj que los fundadores de las Religiones, fundandolas con voto de pobreza, puedan dezir que lo dexaron todo como dixo San Pedro, parece esta puesto en razon que tengan el mismo premio y que hable tambien con ellos la promessa de Christo: *sedebitis et vos.* Conforme a esto, quando se dixera que hauia de tener silla San Patricio en el juicio vniuersal importara poco, pero ponerle silla y tribunal aparte para los Irlandeses, como cancelleria o Audiencia apartada de el consejo Real de Christo y de sus Apostoles, no puede tener fundamento.

¹⁷ Ms. repite *tantos scriuieron.*



No discurro mas por lo que se dize escriuio Beda [fol. 326r] por el impedimiento de publica justicia que consiste en el respecto que se deue a este santo, pues no es justo se sienta mal de lo que han dicho fue suyo que no lo sean los dichos dos libros, consta con euidencia del Epilogo del segundo. Alli habla el autor con Paulino, ofreciendoselos entrambos como quien los escriuio. El Cardenal Roberto Belarmino, en el tratado de los *Esriptores Ecclesiasticos*, puso el indiçe de los tratados que escriuio Beda ordenado por el santo, y no estan alli estos dos libros. Dize que los escriuio vn Monge llamado Probo. Alli tambien refiere otros libros que se dize son de Beda, y no lo son. El Abbad de Napoles Joan Tritemio puso el catalogo de las obras de Beda, y no puso en el estos dos libros. El Cardenal Çesar Baronio dize que son aquellos libros del Monge Probo.

Jacome Vorago, Ar[ç]obispo¹⁸ de Genoua de tanta antigüedad que escriuio por el año de mil y docientos y nouenta, escriue en su *leyenda de santos* que alcanço San Patricio de Dios que no vbiesse animal venenoso en Irlanda, que viendo el poco fruto que |hacia en la Isla suplico a Dios hiciesse alguna señal para que¹⁹ le creyessen. Luego dize que por mandado de Dios hizo con vn baston vn çerco grande en el qual hallo vn poço muy hondo²⁰ y le fue reuelado que en aquel sitio [fol. 326v] hauia de ser el Purgatorio, y que el que entrasse en el no tenia necesidad de hazer otra penitençia ni yria a otro purgatorio²¹, que hauian de salir de el poço pocos de los que entrassen hauian, y que assj passaua, que los que entrassen hauian de estar dentro vn dia natural, y no hauian de salir el siguiente sino el otro. Que despues de la muerte de san Patricio, vn hombre principal que se llamaua Nicolas, huiendo cometido muchos pecados, deseo hazer penitençia de ellos, y para hazella quiso entrar en el poço. Para esto espero ues por ocho dias como todos y ayuno mucho. Que entrando en el Poço, hallo dentro vn Monasterio de Monges blancos y quel Abbad le dixo estuuiesse muy constante, porque hauia de ser muy tentado y aflexido por los Demonios, y que quando se sintiesse muy apretado, dixesse «Jesuchristo, hijo de Dios uiuo, haued misericordia de mi, este pecador». Que luego le

¹⁸ Ms. *Arcobispo*.

¹⁹ Ms. desde *hacia* hasta *que*, agregado en margen derecho.

²⁰ Ms. homoioteleuton: *y le fue el que entregasse digo vn poço muy hondo*.

²¹ Ms. homoioteleuton: *que assj passaua, digo*.

çercauan muchos Demonios pidiendole que los obedeciese, al Principio con suauidad y regalo, y despues con amenazas y fieros, ofreciendole que ellos le guardarian y le embiarian sano y bueno, y que no quiriendolos obedecer, oyo luego diuersas voses de fieros animales y que viendose tan acosado dixo las palabras de la aduocacion y que luego se sosego aquel ruydo y boçeria. Que passando adelante y no quiriendo obedecer a los Demonios fue arroja-do [fol. 327r] por ellos en vna grande hoguera, y que diziendo las dichas palabras se mato el fuego. Pasando adelante vio que estauan los Demonios asando muchos hombres uiuos, y quemandoles las entrañas, y le amenaçauan los Demonios con *que* si no los creya le darian las mesmas penas, y que pronunciando las dichas palabras fue libre. Caminando adelante entro en vn poço muy hondo, muy hidiondo y oscuro, y que le dixeran los Demonios que era el infierno, y que repitiendo las mesmas palabras salio de alli sin daño ni lision alguna. Luego llego a vna Puente leuadiza por debaxo de la qual corria con gran ligereça vn Rio de fuego, y que desconfiado de pasalla puso vn pie en ella diziendo las dichas palabras, y luego el otro, y assj la paso bien. Llego a vn p[ra]do²² muy fresco, agradable y oloroso, y alli, guiado por dos muy hermosos mançebos, llego a una ciudad riquissima y le fue rebelado era el Parayso, y que estando en oracion, oyo vna voz que le dixo que voluiesse primero a los suyos, y que hecho²³ esto moriria en paz dentro de treinta dias, y que de esta manera entraria en aquel Parayso. Otro dia subio sobre el poço Nicolas, y que hauiendo contado este successo murio santamente.

Esto mesmo ello por ello, sin mudar substancia ni accidentes, refiere a la letra Pedro de Natalibus, de la mesma orden de Predicadores que Vorago, Obispo de [fol. 327v] Equilio en el veneciano en su catalogo de santos a diez y siete de Março.

Perd[o]neme²⁴ estos dos autores que todo lo que escriuen me parece cosa de los *Libros milesios* y de aquellas suertes, y auenturas de *Amadis* y de don *Belianis*, y de los caualleros introducidos en ellos, y en la *Gloria de Niquea*. Dexemos estos sueños.

²² Ms. *pardo*.

²³ Ms. *hejo*, y luego enmendado encima, *hecho*; y, en margen derecho, repite, subrayado, *hecho*.

²⁴ Ms. *Perdenen me*.



Lo de el Purgatorio es muy dificultoso, porque si bien es verdad que algunos han querido dezir que no ay lugar particular señalado para todas las almas, y que cada vna purga en el que Dios es seruido (porque la fe solamente enseña contra Lutero que ay Purgatorio), pero que sea en vna o en otra parte, o en lugares diferentes, para diferentes almas, la fe no lo ha determinado. Conforme a esto, no hauria repugnancia en dezir ay este Purgatorio en Irlanda, donde se pu[r]gan²⁵ las almas, mas seria contra el comun sentimiento y tradicion de la Iglesia, que el Purgatorio es vno general para todas las almas, el qual o es vn seno entre cielo y tierra junto al infierno, o el mismo infierno, que sobre ello ay diferentes opiniones. Conforme a esto, no es segura doctryna la de el Purgatorio de san Patricio, pues se aparta de lo que vniuersalmente siente²⁶ la Iglesia. No lo contradize el oyrse voces lastimosas y aullidos de spiritus en aquel sitio, porque pueden ser de Demonios y no **[fol. 328r]** de almas que esten purgando alli, que aunque los demonios no dependen de qualidades corporales, siempre acostumbraron a morar lugares muy oscuros y sombríos, en espesuras, montes y soledades conforme a lo del Euangelio: *Ambulat per loca arida, et inaquosa*, por lo qual la melancolia y tristeza del coraçon suele disponer la entrada de los Demonios en cuerpos humanos. En el *Segundo Libro de los Reyes* se dise que Samaria estaua poblada de muchos spiritus malignos por ser tierra montosa y de muchas espesuras. Demas de esto tambien vemos que los Demonios siempre acostumbraron a frequentar los lugares donde hauitauan Anachoretas y varones perfectos para inquietarlos, como en los desiertos de Egipto, y assj consta de las vidas de san Pablo primer hermitaño, de san Antonio, y de otros. Siendo pues assj que este sitio de Irlanda donde se dize que es el Purgatorio de san Patricio es lugar desierto donde habitan Anachoretas en su soledad, no es mucho que anden por alli Demonios para inquietarlos. La experiencia lo muestra, porque los de aquella tierra quentan los golpes y malos tratamientos inuisibles que alli se les hazen aquellos solitarios, y no se ha de dezir que hagan esto las almas que estan purgando, sino los Demonios que andan por alli.

De otro error en la fe que tiene este Dicterio del Purga-torio **[fol. 328v]** se tratara adelante.

²⁵ Ms. *puegan*.

²⁶ Ms. *siente*.

Vincencio, Arçobispo de Beuuais de la orden de los P[re]dicadores²⁷, en su *Speculo Historial* refiere del Purgatorio de san Patricio lo siguiente. En tiempo de el Emperador Theodosio, el viejo el Papa Zelestino, primero de este nombre, embio a predicar a la Jsla de Scocia a Patricio, donde fue obispo. Conuirtio la de Islanda a la santa fe catholica, resucito sesenta muertos y rescato muchos captiuos a sus expensas. Fundo trecientas y sesenta y cinco Iglesias, y ordeno otros tantos obispos y tres mil Presbyteros. Baptizo por sus manos doce mil personas, ayuno como Elias quarenta dias y quarenta noches en vn desierto. Murio de edad de ciento y veinte años, hauiendo sido obispo los sesenta.

Suplico a Dios le conçeudiesse tres cosas en fauor de los Irlandeses. La primera, que todos los fieles que muriessen arrepentidos de sus peccados fuesen perdonados; la segunda, que Irlanda no fuesse ocupada ni posseya de los Barbaros; la terçera, que ninguno de ellos viuiesse el dia de el juicio.

Amenasando a los Irlandeses con las penas de el infierno para que se conuirtiesen, le dezian ellos que no se hauian de conuertir por sus palabras o milagros si no viesse algun de ellos la gloria de los buenos y el castigo de los malos, para [fol. 329r] que hauendolo visto quedassen mas certificados de lo que se les prometia. Multiplico san Patricio sus oraciones y Ayunos y acrecento mucho su deuocion. Apareciosele Jesuchristo *nuestro* Señor y diole el texto del Euangelio y un vaculo que se guarda con mucha veneraçion. Llamase el vaculo de Jesus, por hauersele dado nuestro Redemptor.

Retirose por reuelacion diuina a un desierto donde hauia vna cueua redonda y muy oscura, y dixole [que]²⁸ qualquiera verdadero penitente y constante en la fe que entrasse dentro y estuuiesse alla por espacio de vn dia y vna noche purgaria todos sus peccados y veria las glorias de los Buenos y las penas de los malos. Labro en aquel sitio vna yglesia y puso en ella canonicos reglares de san Augustin. Çerco de buen muro vn fosso que estaua çerca del monasterio y pusole puertas y cerraduras para que nadie se atreuiesse a entrar sin liçençia, y encomendo la llaue de la cueua al Prior de la Iglesia, por lo qual y por la predicacion del Santo, se conuirtieron muchos. Por esto dize el mismo Vincencio fue llamada aquella cueua «el Purgatorio de san Patricio». Mas dize tras esto que no esta recebida por muchos esta

²⁷ Ms. *Perdicadores*.

²⁸ Ms. om.



historia, especialmente porque se dize en ella que las almas de este Purgatorio no uan derechas al cielo en saliendo del, sino que se [fol. 329v] detienen algun tiempo en el Parayso terrenal, porque no se entiende que ay lugar donde puedan reposar despues de salidas de el Purgatorio.

Lo mesmo a la letra escriue san Antonino, Arçobispo de Florencia de la mesma orden de Predicadores en la segunda parte, tratando de san Patricio. Responde al reparo de Vinçencio de yr derechas las almas al cielo sin hazer venta, que a su parecer no tiene inconuiniente siendo por breue espacio la detencion en otra parte. Esto dara claro testimonio de la fiction de este Purgatorio que parece a la gentilidad de los Campos Elisios. Es Dotrina heretica dezir que se detienen las almas en parte alguna, saliendo de el Purgatorio para el cielo donde van derechas. Es verdad catholica determinada en muchas partes que las almas en el mesmo punto que salen de Purgatorio son lleuadas inmediatamente al cielo. Prueualo largamente como tan gran maestro de la sagrada Theologia, con muchos lugares de la sagrada escriptura, concilios y autoridades de santos.

Fray Gregorio Martinez, de la orden de Predicadores, alli respondio, y dize como se ha de entender san Antonino y otros padres antiguos que tuuieron lo contrario que esta ya condenado.

Esta opinion de san Antonino disculpa mucho [fol. 330r] al obispo de Canaria Fray Melchor Cano en hauer dicho en sus *Lugares Theologicos* que este Santo tuuo mas atencion a escreuir historias que a escreuir cosas ciertas, aunque dixo lo mesmo de Vincençio. Por agora me parece le alçemos la mano pues no creyo la historia. De Beda dize que escriuio en la de Inglaterra algunos milagros que en este tiempo se juzgaron por inciertos.

Concluyendo con estos autores con lo que escriuen de san Patriçio, tiene dos partes. La vna toca al Purgatorio; la otra al Parayso, donde van las almas antes de llegar al çielo. Digo que no es mucho dezir que quien erro en la fe que es lo segundo, aya faltado en la verdad de la primero: *Bonum ex integra causa; malum ex quocunque defecta*. Busquemos otros autores de este Purgatorio.

Aleganse las *Reuelaciones* de Santa Brigida que andan impressas con licencia. Yo no lo he hallado en las impressiones que he reconocido; si en otras estuuere, aduierta el lector que se hallan en ellas muchas cosas tan inciertas que es imposible que las aya dicho la santa. Tambien lo he buscado

en Fray Dionysio Carthuyano, que se çita para ello y no lo he topado. El que lo hallare y leyere, lea cautamente lo que escriuio de Purgatorio como adierte el Cardenal Çesar Baronio.

[fol. 330v] Vengo a los Martyrologios, que son los crysoles que afinan las historias Ecclesiasticas. Sea el primero el de Beda, que no dize mas de que celebra fiesta la Iglesia a san Patricio a diez y siete de Março. En el viejo Romano y en el nueuo se dize lo mesmo, y no mas, ni lo dize el Cardenal Cesar Baronio en las anotaciones al nueuo. Solamente refiere algunos autores que escriuieron de el santo y de el Purgatorio *neque vllum verbum*. Fray Lorenço Surio, que lo recogio todo sin perdonar nada, dize muy poco de san Patricio, y eso en la vida de el Abbad Vuinuualoco a tres de Março, sin hablar del Purgatorio; Adon, Arçobispo de Viena, lo mismo que Çesar Baronio. Pedro Galesino, en su Martyrologio, dize de san Patricio que alcanço de Dios no vbiesse en Irlanda animales venenosos. Geronimo Bardi, en el suyo, no dize mas de que conuertio la Isla a la Santa fe catholica.

No hallo hecha mencion de este Purgatorio en las historias de Francia, de Inglaterra, de Escocia, ni aun en las de Irlanda, como en la de Hector Boecio, Polidoro Virgilio, Roberto Gaguino, Roberto Çenal, Paulo Emilio, Arnoldo, Nicolas Giles, Ian Lesles, ni en Ricardo Staniheuristo Dubliniense en los quatro libros de Irlanda, ni en otros muchos de estas **[fol. 331r]** prouincias, ni en Gilberto Genebrardo.

De los cosmografos, dire lo que escriue Abraham Ortelio. Cornelio de Judeis no dize nada, ni Sebastian Munstero expurgado. Pedro Apiano dixo que esta en Irlanda el Purgatorio de san Patricio donde se ven espantables visages. Thomas Porcacho en sus *Islas* escriuio muy largo de la de Irlanda, y no trato de este Purgatorio.

El *Facisculus Temporum* no dize mas de san Patricio que era hijo de hermana de san Martin, obispo de Turs.

Los Theologos que han escrito la materia de Purgatorio, mayormente despues del concilio de Trento, no han hablado palabra de este de san Patricio, tiniendo por ridiculosas las cosas que de el si dizen, si bien han tenido ocasion de poner exemplo en el quando dixeron algunos que cada vno penaua en el lugar donde Dios fuere seruido.

Diranme que todos estos argumentos, o la mayor parte, son negativos. Sepan que en las letras diuinas tienen mucha fuerça conforme a aquello

de el Euangelio: *cui aliquando Angelorum dixit, filius meus, estu ego hodiegenaitte*. En las cosas morales es el argumento validissimo y de mucha autoridad, y assj lo es en este caso y muy concluyente.

[fol. 331v] Abraham Ortelio, en su *Theatro Vniuersal*, como tan gran cosmografo, sigue otro rumbo defferente del que siguieron los demas autores, porque en la descriçion de Irlanda dize que ay en ella muchas cosas stupendas y dignas de admiracion. Entre ellas, quenta que en la prouincia de Mamonia, que esta a la parte septentrional de la Isla, esta vn lago compuesto de dos Isleos, vno mayor que el otro. En el mayor jamas entro muger ni animal femenino que no muriesse luego como entra. Assi dize se ha experimentado en perras y gatas. En el menor Isleo dize que jamas murio hombre, ni pudo morir naturalmente. Bueno va Ortelio viento en popa.

Luego dize que en la Haltonia ay otro lago con vna Isleta repartida en dos partes. La vna muy amena, olorosa, apacible, y agradauel; la otra horrible, oscura, hidionda, sucia y espantosa, y habitacion de Demonios. Tiene nueue cueuas, donde si alguno haze noche es atormentado de los Demonios tanto que hace mucho en amanecer viuio. A estas cueuas dize llaman los naturales el Purgatorio de san Patricio y aqui le puso en el Mapa de Irlanda. Esto me contenta mucho, y se ajusta con mi pensamiento.

El Segundo Purgatorio haze de esta manera: hauiendo conuertido San Patricio la Isla, y tratadoles de las penas eternas del infierno, alcanço de Dios [fol. 332r] vn Purgatorio. Es vn fosso dize çercado de muros donde ay religiosos. Por mayores que sean los peccados no se le impone al que los cometio mas penitencia de que este alli vna noche. Al que entra despues de hauer confessado y comulgado le vngen y le inciensan y se le adierte que en aquella²⁹ noche ha de recibir muchas injurias de los Demonios y ser muy atormentado de ellos pero que no le hara daño nada teniendo siempre en la boca el nombre de Jesus. Pero que si les obedeciere por los halagos y amenaças que le haran y no inuocare el nombre de Jesus, pereceria. Ponen al Penitente a la hora de visperas sobre el fosso y abrenle la puerta, y voluiendo a la mañana si no parece luego, no le aguardan mas. Muchos perecieron y muchos salieron, de los quales los religiosos

²⁹ Ms. la *a* inicial, interlineada.

escriuen las memorias y se las muestran a los que tratan de entrar. Hasta aqui es de Habraham Ortelio. Dize lo tomo de vn codice manuscrito de Siluestre Gerardo, natural de Cambray, que hauia muerto mas hauia de quatrocientos años quando imprimio su *Theatro*.

Honestos errores los de Ortelio, como dize Quintiliano, lo son el seguir valientes capitanes. De mas de hauer leydo aquel codiçe, que sin duda tiene autoridad, veria los libros que se han alegado. [fol. 332v] Su assumpto fue ennobleçer las tierras de quien escriuia y deuio disputalle sus exelençias, aunque dezia que trasladaua mas cosas que creya, como dixo Quinto Curcio de las de Alexandro.

En lo que llama el Purgatorio de san Patricio solamente me pareçe hauerse alargado en lo que dixo que aquella parte de la Isleta es habitada de los Demonios, y que atormentan a los que hazen noche en ella (lo qual es muy contingente y possible), y que alli se pruguen peccados, por lo que hauemos resuelto.

Agora dire mi sentimiento sujeto al pareçer del primero que pasare por la calle para que me lo reforme, que yo le prometo de estar a su juicio y determinacion con toda llaneça y modestia.

Presupuesto que todos los autores que escriuieron de san Patricio le hazen vn gran complexo de raras perfecciones y excelencias santas, bien se puede contar en ellas que tuuo el amor de la soledad y vida retirada en el deserto que tuuieron muchos y muy valerosos santos. Tenia muy frescos los exemplos de san Pablo y san Antonio, y de otros muchos en los desiertos de Thebayda y de Egjpto, sus cueuas y penitencia en aquellas espesuras y maleças. Escogio para si y para sus [fol. 333r] compañeros en el lago de Hultonia la parte del Isleo asqueroso y abominable que diximos, la mas subjeta a enfermedades, a malos temporales, inclemencia de frios y calores, como muchos Anacoretas. Aqui le presiguieron los Demonios, le tentaron y aflegieron, que ya queda dicho como los Spiritus malignos suelen alojarse por soledades y escuridad como hijos de tineblas.

Muerto el santo, como fue tan glorioso y el Apostol de Islanda, con mucha razon se ha conseruado la memoria de aquel sitio y cueuas, y llamadole el Purgatorio de san Patricio hasta oy, por hauerse ençerrado en el a hazer penitençia de sus peccados. Tambien pudo ser que le

|señalasse Dios aquel lugar para su purgatorio y por esto le³⁰ aya quedado el nombre.

Lo demas que es el Purgatorio general para todos, o se quiera para los Irlandeses, y todo lo que se dize les pasa a los que entran en el, y el Parayso a la salida tiene la qualidad que se ha dicho, demas de ser faboloso. Estas cosas son de las que llamo milagros Apocryfos en esta Isla Francisco Belleforest, autor frances, en su *Historia Uniuersal del Mundo*. Ya dixo Abraham Ortelio que en esta Isla de Islanda ay muchas cosas stupendas y dignas de admiracion. Algunas refieren los autores alegados. [fol. 333v] Yo creo que en esto que he escrito he mirado mucho por la honrra y opinion de los naturales de Irlanda por ser gente tan politica y allegada a razon, que no querra enriqueçer su tierra con quimeras y fabulas que no le pertenecen ni las ha menester. Porque de su cosecha se pueden dezir y escriuir muchas verdades bien aueriguadas y admirables.

Con esto se cessara ya de dar credito a disparates y deuaneos mal ordenados, y se dara credito a lo que damos por cierto y bien aueriguado. Bueno es el del soldado que escriuio entro en el Purgatorio que describe, y hablo y conocio a muchos en el, y entre ellos, al Rey Don Juan de Aragon.

No pondre la postrera mano a estos borriones hasta que *vuestra Excelencia* se aya seruido de fauorecellos mandandolos emendar, con lo qual dire yo con mas razon que son apojos del concepto de *Vuestra Excelencia*, y no me diran los que tuuieren por flacos mis testimonios lo que dize Lactancio Firmiano del Boticario, que tiene veneno en el Bote que jntitula Triaca.

Comentarios sobre *auctoritates* citadas

Adon, arzobispo de Viena (800-875). Su obra más importante es el *Martyrologium*.

Amadís (1508) (referencia «mentirosa»). *Amadís de Gaula*, de Garci Rodríguez de Montalvo.

³⁰ Ms. desde *señalasse* hasta *le*, agregado en margen derecho.

Antonino, San, arzobispo de Florencia (1389-1459), dominico. Autor de la *Chronica Tripartita*; en la carta-tratado se cita la *Segunda Parte*.

Apiano, Pedro [Petrus Apianus] (1495-1552). Cosmógrafo y matemático alemán, cuyo nombre verdadero era Peter Bienwitz. Sus cartas geográficas se tienen por las mejores de su tiempo. Obras: *Astronomicum Caesareum*, *Instrumentum sinum sive primi nobilis*, *Inscriptiones sacrosanctae vetustatis*, *Cosmographia* (1524).

Arnoldo [Arnoldus Ferronius/Arnoul Ferron] (1515-1563). Miembro del Parlamento en Bordeaux (Francia) que continuó la obra de Pedro Emilio, bajo el título *De rebus gestis Gallorum libri IX*, publicada en París en 1550.

Bardi, Geronimo [Girolamo, Bardi/Hieronimus Bardi] (1544-1594), monje camaldulense. Realizó una traducción al italiano del *Martirologio Romano* reordenado según el nuevo calendario gregoriano (*La vite de tutti i santi brevemente descritte per tutti i giorni dell'anno; ouero Martirologio romano riordinato conforme all'uso del nuouo Calendaro gregoriano. Tradotto dalla lingua latina nella volgare de Gieronimo Bardi*, Venecia: Bernardo Giunti, 1585).

Baronio, César, Cardenal (1538-1607). Autor de los *Annales Ecclesiasticos*. 2º general de la congregación del Oratorio de Italia.

Beda [Venerabilis] (672-735). Autor de la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

Belarmino, Roberto, Cardenal (1542-1621), jesuita. Su trabajo más importante fue *De Controversiis*, un intento de sistematizar las variadas controversias de su tiempo mediante el cual respondió al Protestantismo. Fue integrante de la comisión final para la revisión del texto de la Vulgata. En la carta se cita el *Tratado de los Escriptores Ecclesiasticos (De Scriptoribus ecclesiasticis*, de 1615).

Belianís (1547) (**referencia «mentirosa»**). *Belianís de Grecia*, obra de Jerónimo Fernández, sus partes *Primera* y *Segunda* se imprimieron por primera vez en Burgos en 1547.

Belleforest, Francisco [François Belleforest] (1530-1583). Prolífico autor, poeta y traductor francés del Renacimiento. En 1568 se convirtió en historiador del rey. Además de *La Cosmographie universelle de tout le monde* (París, 1575, Nicolas Chesneau y Michel Sonnius), escribió *Les chroniques et annales de France, dès l'origine des François, & leur venue*

en Gaule (Pierre Chevalier, 1621), la última edición y la más completa de las *Chroniques* de Nicole Gilles. En la carta se cita su obra como *Historia Universal del mundo*.

Boecio, Héctor [Hector Boece/Boyce] (1465-1536). Profesor de la Universidad de Aberdeen, muy alabado por Erasmo. Su obra principal es la *Historia Gentis Scotorum* (1527), en 17 tomos, más interesante como novela que como historia.

Brígida, Santa (1303-1373), autora de las *Revelaciones*.

Cambray, Silvestre Gerardo de [Giraldus de Cambrie/Lilius Gregorius Cambrensis] (1177-1223). Discípulo de Pedro Coméstor, fue capellán del rey Enrique II de Inglaterra en 1184. Luego de una estadía en Irlanda, escribió su famosa obra geográfica, *Topographia Hibernica* (1188), además de la *Expugnatio Hibernica*, una historia de la conquista de Irlanda entre 1166 y 1185.

Cano, Fray Melchor, obispo de Canaria (1509-1560), dominico, teólogo y obispo. Autor de *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563). Enviado por Carlos I al Concilio de Trento en 1551, un año más tarde fue promovido por el rey a obispo de Canarias, cargo al que renunció para ser rector del Colegio de San Gregorio en Valladolid.

Carthuyano, Fray Dionysio [Dionisio Cartujano/Dionysii Carthusiani] (1402/3-1471).

Çenal, Roberto [Robert Céneau/Coenalis] (1483-1560.) Obispo de Avranches (Normandía). Tomó activa participación en las discusiones religiosas de la Reforma con obras como *Pro tuendo sacro coelibatu* (París, 1545); *Tractatus de utriusque gladii facultate, usuque legitimo* (París, 1546, y Leyden, 1558); *Axioma de divortio matrimonii mosaici per legem evangelicam refutato* (París, 1549); *Traductatis Calviniae* (París, 1556); *Methodus de compescenda haereticorum ferocia* (París, 1557). Su *Historia Galliae* (París: 1557), dedicada al rey Enrique II, trata sobre el nombre, origen y logros de los galos, francos y burgundios. Ortelius la cita, y también probablemente Ortelius se refiera a ella bajo el título *De re Gallica* (Ort. 16, 21, 34, 36, 37, 44, 45).

Emilio, Paulo [Paulus Aemilius Veronensis] (c. 1455-1529). Historiador italiano al servicio del rey Carlos VIII de Francia, escribió la crónica *De rebus gestis Francorum* (c. 1517), traducida al francés en 1581.

Fasciculus Temporum (1480), de Werner Rolevinck (1425-1502). Cartujo alemán, escribió sobre varios temas, pero se hizo famoso por esta historia del mundo al estilo de la época. Es considerado el primer libro con ilustraciones impreso en España (1480: Hispali, Bartholomeus Segura et Alfonsus de Portu).

Gaguino, Roberto (1433-1501). Humanista francés, ministro de la orden de los Trinitarios, profesor de Derecho Canónico y Bibliotecario en París, maestro de Erasmo. Obras: *Compendium de origine et gestis Francorum*, París: George Wolff y Theilman Kerver para Durand Gerlier y Juan Petit, 1497, *Epistolae et orationes* (1496).

Galesino, Pedro [Pietro Galesino/Galesini, Petrus Galesinus] (c.1520-c.1590). Autor de un *Martirologio* (*Martyrologium, Sancta Romanae Ecclesiae usus in singulas anni dies accomodatum, ad Sanctissimum Patrem Gregorium 13. Pontificem Optimum Maximum Petro Galesino, Protonotario Apostolico auctore, Venetiis: [Domenico Nicolini da Sabbio] apud Ioannem Antonium de Antonij, 1578*).

Genebrardo, Gilberto [Gilbertus Genebrardus] (1535-1597). Teólogo parisino benedictino, profesor de hebreo y autor, entre otras obras, de la *Chronographia in duos libros distincta* (París, 1567).

Giles, Nicolás [Nicole Gilles/Nicholas Gilles] (m. 1503). Estuvo a cargo del tesoro real bajo el reinado de Carlos VIII de Francia. Fue el primer historiador o el último de los cronistas. Adaptó y completó *Les grandes chroniques de France* suprimiendo los aspectos legendarios. Su obra más importante, *Les annales et chroniques de France* (París: Les Angeliers, 1544), se titula en realidad *Les tres elegantes et copieuses annales des tres preux, tres nobles, tres chretiens et excellents moderateurs des belliqueuses Gaules. Depuis la triste desolation de la tres sainte et fameuse cite de Troie jusques au regne du tres vertueux roi Francois a present regnant: compilees par feu tres eloquant et noble historiographe en son vivant judiciaire et secretaire du Roi controleur de son tresor Maitre Nicole Gille, jusqu'au temps du tres prudent et victorieux Roi Louis douzieme. Et depuis additionnees selon les modernes historiens nouvellement revues et corrigees outre les precedentes impressions*.



Gloria de Niquea (1629) (referencia «mentirosa»). Se refiere al poema mitológico de Juan de Tassis y Peralta, conde de Villamediana (*editio princeps*: Zaragoza, 1629).

Judeis, Cornelio de [Corneille de Jode o Cornelis de Jode] (1568-1600). Su padre, Gerard de Jode (1509-1591), había publicado el *Speculum Orbis Terrarum* (1578), una obra destinada a competir con el *Theatrum* de Abraham Ortelius. Esta obra no tuvo el favor del público que Jode esperaba y, quince años más tarde, su hijo Corneille preparó una segunda edición con un título levemente distinto, *Speculum Orbis Terre* (1593).

Lesles, Ian [John Lesley/Leslie] (1527-1596). Obispo escocés de la Iglesia Católica Romana e historiador. Durante la Reforma, Lesley se volvió un campeón del Catolicismo. Fue uno de los amigos más constantes de la reina María de Escocia y se presentó como embajador suyo en la corte de la reina Elizabeth para denunciar la injusticia de que estuviera cautiva en Inglaterra. Fue encarcelado en la Torre de Londres y durante su confinamiento recolectó materiales para su historia de Escocia. En 1573 fue liberado de prisión pero desterrado de Inglaterra. Durante dos años intentó obtener sin éxito el apoyo de príncipes de Europa en favor de la reina María. Mientras se encontraba en Roma publicó en latín *De Origine, Moribus, et Rebus Gestis Scotorum* (Roma, 1578).

Libros milesios (referencia «mentirosa»). Alude a las fábulas milesias, ficciones tan denostadas por López Pinciano y Cervantes por su falta de verdad y verosimilitud, y puestas a la altura de las novelas de caballerías.

Lutero (1483-1546). Fundador del protestantismo luterano, autor de las 95 tesis sobre el valor de las indulgencias que mandó fijar en la puerta de la iglesia de Wittenberg el 31 de octubre de 1517. En 1522 publicó una traducción del *Nuevo Testamento* y, en 1532, la de la *Biblia* completa. Entre 1520 y 1521 escribió sus grandes escritos programáticos: *An den christlichen Adel deutscher Nation; Von der Freiheit eines Christenmenschen*, y *De captivitate babilonica*. En 1529 escribió el catecismo grande y el pequeño, para ser leídos en las escuelas. Una de sus más violentas diatribas contra el Papado de Roma es *Wider das Papsttum vom Teufel gestiffet* (*Contra el papado establecido por el diablo*, 1545).

Martínez, Fray Gregorio (1575-1637), dominico. Maestro de teología en el Colegio de San Gregorio, en Valladolid, y autor de *Commentaria in I-II, Salmanticae*, 1618, a la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

Martirologios: a) **de Beda** (672-735) b) **Romano:** el Viejo, denominado «el de Usuardo» (fines del siglo IX), también llamado *Romano*, y el Nuevo, de 1584, elaborado bajo la dirección del Cardenal Sirleto, impuesto a toda la Iglesia por Gregorio XIII. Fue revisado por Baronio en 1588 y ha sido constantemente corregido y ampliado.

Munster, Sebastián [Sebastian Münster] (1489-1552). Cosmógrafo y hebraísta alemán, autor de la *Cosmographia Universalis* (1543), descripción del mundo en 6 vols., con 471 grabados y 26 mapas. En 1529 abandonó la orden franciscana y se convirtió al protestantismo.

Natalibus, Pedro de (?-1400/1406?), dominico. Autor del *Catalogus Sanctorum* (Venecia: 1493, 1ª edición; Venecia: 1616, octava y última edición).

Ortelio, Abraham (1527-1598). Cartógrafo y cosmógrafo flamenco. Su principal obra es el atlas *Theatrum orbis terrarum*, compuesto por 70 mapas (1570) y citado en la carta como *Theatro Universal*.

[Perellós, Ramón de (referencia indirecta)]. Ramón de Perellós, vizconde de Perellós y de Roda, autor del *Viatge al Purgatori de Sant Patrici* (1398), traducción catalana del *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* (c. 1189), obra de Enrique de Saltrey, excepto los pasajes coetáneos agregados por el vizconde. En la carta se alude indirectamente al texto cuando afirma «Bueno es el del soldado que escriuio entro en el Purgatorio que describe, y hablo y conocio a muchos en el, y entre ellos, al Rey Don Juan de Aragon».

Polidoro, Virgilio [Virgilio Polydorus] (1470-1555). Autor de la *Polydori Vergilii Vrbinatis Anglicae Historiae libri XXVI* (Basileae: Ioannes Bebelius, 1534).

Porcacho, Thomas [Porcaccius] (1530-1587). Autor de *De Situ Orbis, L'isole più famose del mondo descritte* (Venecia, 1576).

Quinto Curcio (Alexandro Magno) (S. II) (**referencia «mentirosa»**). Quinto Curcio Rufo, autor de *De rebus gestis Alexandri Magni Regis Macedonum*.

Staniheuristo Dubliniense, Ricardo [Richard Stanihurst] (1547-1618). A la muerte de su esposa, en 1579, se convirtió al catolicismo y se ordenó

monje benedictino en 1602. Trabajó con los exiliados católicos en Flandes y fue consejero de la Corona Española entre 1590 y 1595. Escribió *De rebus in Hibernia gestis* (Antwerp: Christopher Plantin, 1584); *Rerum Hibernicarum appendix* y *Descriptio Hiberniae* (Londres, 1585) y *De vita S. Patricii* (Antwerp, 1587), entre otras. En la carta se citan los *Quatro libros de Irlanda*.

Surio, Fray Lorenço (1522-1578). Autor de *De probatis sanctorum historiis* (Colonia: Calenium et haeredes Quentelios, 1574). La edición del *Martirologio Romano* de 1584 estaba acompañada por la constitución apostólica *Emendatio jam Kalendario*, de Gregorio XIII, que hacía referencia a la revisión del martirologio sobre una base histórica.

Tritemio, Joan, abad de Nápoles. [Johannes Tritemio] (1462-1516), benedictino alemán, gran erudito de la historia eclesiástica. Obras principales: *Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum* (1494), *De viris illustribus germanice* (1494), *De viris illustribus ordinis sancti Benedicti* (1575, póstumo).

Vincencio Arçobispo de Beuuais [Vicente de Beauvais] (c.1190-c.1264). Autor del *Speculum Historiale*.

Vorago, Jacome [Jacobo de la Vorágine] (1184/94-1264), dominico. Autor de la *Legenda Aurea* o *Leyenda de Santos*.

DISPUTA DE ALTERIDADES EN EL ROMANCERO

Gloria B. Chicote

Múltiples otros en el romancero

Como ya se ha señalado, la alteridad se construye por oposiciones. El yo cultural aprehende el fenómeno de la diferencia con las herramientas epistemológicas con que cuenta en cada caso e integra al otro en esquemas preexistentes. A partir de entonces, se producen los diferentes matices de esa aprehensión, que pueden ir desde la integración y la tolerancia hasta la exclusión. Los mecanismos de diferenciación ayudan a la autodefinición de una cultura en la medida en que se delimitan pautas de normalidad/anormalidad, salud/enfermedad, virtud/vicio, civilización/barbarie, e integración/marginalidad. Estas oposiciones generalmente se muestran como naturales, como dadas, pero toda naturalidad, en cuanto a modelos culturales se refiere, es sin lugar a dudas el resultado de complejos dispositivos semióticos.¹

Partiendo de la hipótesis de que la equiparación del otro con elementos negativos o con enunciados utópicos constituye una forma usual de exclusión que al mismo tiempo coopera con la autorrepresentación en todo grupo social, resulta altamente productivo profundizar la visión específica que la literatura aporta al tema y la interacción que ofrecen modelos ficcionales y modelos históricos.

¹ Confrontar las afirmaciones de Tzvetan Todorov (1987: 13): «Pero los otros también son yos, sujetos como yo que sólo mi punto de vista, para el cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí».

La constitución geopolítica de España ofrece un marco de especial interés para abordajes de esta índole desde tiempos fundacionales. La confluencia y convivencia inicial (aunque no siempre pacífica) de las tres etnias representantes de las religiones monoteístas más importantes de occidente (cristianismo, judaísmo e islamismo) dio lugar a un conjunto de especulaciones sobre la alteridad en la cultura medieval, y, posteriormente, el descubrimiento y conquista de América ofrecieron nuevamente parámetros de confrontación entre lo uno y lo diverso. También en esta oportunidad, el romancero, en tanto género multiforme común al universo panhispánico, contribuye a explicar las visiones de la alteridad, a través del doble movimiento de permanencia y cambio que lo caracteriza en su devenir transhistórico y en función del cambio de perspectivas que evidencian los poemas. Marcas de convivencia cultural correspondientes a distintos estratos de la difusión de los textos o resabios de contextos anteriores que se resignifican en nuevos tiempos y espacios convierten al romancero en un corpus polifónico en el que las voces insertas en la diacronía cambian su lugar de enunciación y relativizan su significado.²

La definición de romance que Diego Catalán (1982, t. 1: 19) incluye en su *Catálogo General del Romancero* no deja dudas acerca de la interacción fundamental que existe entre los textos y sus contextos de producción:

Son segmentos de discurso estructurado, que imitan la vida real para representar, fragmentaria y simplificada, los sistemas sociales, económicos e ideológicos del referente y someterlos así, indirectamente, a reflexión crítica.

Se pone de manifiesto, y se enfatiza, el carácter representativo que tienen los poemas tradicionales, conjuntamente con la facultad que poseen de tomar distancia del sistema y actuar críticamente sobre él. Más adelante en la misma obra, Catalán aclara las condiciones específicas en que este accionar tiene lugar:

² Una versión parcial de este artículo fue publicada en Chicote (2004).



Los romances son narraciones tradicionales, sujetas al juego de las dos fuerzas complementarias que gobiernan la transmisión y transformación de toda estructura social y de toda expresión artística colectiva: la herencia y la innovación.

Por lo tanto, conviven en este dispositivo significantes que remiten a sistemas semánticos caducados, pero que, a su vez, se resemantizan para adaptarse a la problemática presente de sus transmisores. El romancero se manifiesta como emergente de un sustrato folklórico-tradicional que no ha sido totalmente domesticado por la cultura dominante y cuyos textos aportan elementos diferenciadores que implican un modo cambiante de traducir conductas a un lenguaje codificado.³

En este sentido, podemos observar en los romances, desde su génesis, una focalización de la alteridad en términos religiosos, políticos o sociales en función de que hayan surgido como expresión de una u otra perspectiva. Podrían confrontarse las visiones pro árabes o pro cristianas en los romances sobre la guerra de la Reconquista⁴ o la filiación política de los romances históricos referidos a la sucesión del trono de Castilla en el siglo XIV,⁵ y, para acudir a un ejemplo contemporáneo, podemos pensar en la producción romancística que cantó los hechos de la Guerra civil española, tanto desde el bando republicano como desde el bando falangista. Asimismo, es posible extender una línea temporal que permita observar cómo varía la percepción de la alteridad en función del contexto cultural en el que cada tema y cada versión romancística se realizan.

El grupo de los llamados romances novelescos se caracteriza por tematizar la alteridad desde distintas ópticas. Por reunir elementos difusos que denotan un proceso de poligénesis, a veces difícil de discernir, estos romances reelaboran motivos relacionados tanto con la narrativa francesa o la balada paneuropea, como con poesías árabes o ambientes cultos italianos del siglo XV, paralelamente a los que muy posiblemente proceden de

³ Cabe mencionar al respecto la importancia del libro de Ovidi Carbonell i Cortés (1997).

⁴ En relación con el estudio del punto de vista en la audiencia, véanse las especulaciones de Alan Deyermond (1996: 28-39) sobre *Álora la bien cercada*.

⁵ Propongo un análisis de este conjunto en Chicote (en prensa).

tradiciones hispánicas locales o reflejan reelaboraciones de narraciones orales de carácter folklórico. Su procedencia heterogénea determina una extrema amplitud en su temática, que es lo suficientemente vasta como para tratar la problemática esencial de las relaciones humanas, entre las que predominan, con un tratamiento muy dispar, las amorosas.

El operativo de rastrear la génesis y las filiaciones de un romance novelesco se complejiza aún más en la medida en que no sólo nos obliga a internarnos en una maraña textual, sino que también esa maraña resulta especialmente inasible debido a un aspecto que aporta especial originalidad a su temática: las conexiones con el universo maravilloso pagano y el consecuente proceso de cristianización moralizante de ese universo que posibilitó su pervivencia en la cultura europea medieval.

Los temas novelescos procedentes de la Antigüedad Clásica y los diferentes estratos de la cultura medieval que acaban de ser mencionados se han conservado en todas las ramas de la tradición panhispánica hasta la actualidad por ser los que mayor fortuna han tenido en su camino de perpetuación transhistórica, a partir fundamentalmente de la capacidad de recontextualización que les ofrece su misma temática. La diferencia cultural en tanto categoría constitutiva de las conductas se manifiesta en estos romances en los planos social, religioso, político y étnico, en cada caso con sus correspondientes matices y transformaciones, y, del mismo modo, la alteridad genérica, considerada como una línea que atraviesa los textos, permite volver a pensar desde otro ángulo la centralidad del rol femenino en el romancero.

«Tarquino y Lucrecia»: de la alteridad social a la alteridad religiosa

Originariamente de carácter juglaresco, este romance relata un hecho de la historia de Roma que resulta un discurso lexicalizado de una concepción política de la alteridad, relacionada con las diferencias sociales y los abusos del poder.⁶

⁶ Confrontar el esclarecedor análisis de Luise Mirrer (1988).

El poema desarrolla la historia ejemplar de la matrona romana requerida de amores por el rey Tarquino que elige la muerte antes que la deshonra; esta leyenda circulaba en España desde el siglo XVI y fue transmitida en romances que nos llegan hasta la actualidad en versiones orales contemporáneas. Menéndez y Pelayo (1913) edita en su *Antología de poetas líricos castellanos* una versión conservada en el siglo XIX entre los judíos de Salónica, muy emparentada aún con la leyenda original, aunque ya ofrecía contaminaciones con el ambiente hispánico en el que surge el romance, en la mención «serás reina de Granada», como promesa del rey a Lucrecia a cambio de sus favores. El comienzo del poema judeo-español es el siguiente:

Aquel rey de los romanos, que Tarquinos se llamaba
se enamoró de Lucreza, la nobleza de romana,
que par durmir con ella grande ambisión trataba:

En esta versión, la dama prefiere la muerte antes que la vergüenza, y de este modo convierte su acción individual en comportamiento ejemplar:

Yo me daré tal castigo como adúltera malvada
porque ninguna matrona por mi exemplo no sea mala.

Generada en España, la historia de la casta Lucrecia acompañó a los judíos sefardíes en su primer exilio de 1492 y continuó repitiéndose en nuevos contextos, hasta que nuevas diásporas la condujeron a América en el siglo XX. Contamos con versiones más recientes, como la que registra Rina Benmayor en la ciudad de Seattle, estado de Washington, de la segunda mitad del siglo XX, cantada por una informante sefardí protagonista de una nueva emigración que contiene algunas variantes:

O que rey de las romanzas que Tarquinos se llamaba,
..... por la su puerta pasava.
.....
—Mas prefiero morir con honra que no vivir desfamada.
Que no digan la mi gente —De un cristió fue namoroza.
Estas palabras diziendo, el cuchillo l'enficó
Y la romanza se acabó. (Benmayor, 1979)

La crueldad del rey romano y la castidad de Lucrecia han perdido su significado para la anciana de Seattle, quien ha acercado los personajes a un referente inmediato a su entorno cultural. Tarquino se convierte en «El rey de la romanza», o sea, el poema que ella conoce, y Lucrecia se transforma, con un nuevo rol ejemplar, en la dama judía que muere para evitar ser poseída por un cristiano. La función del relato ha sido resemanizada en esta versión para posibilitar una identificación con el imaginario de la recitadora a través de la mención a la práctica que alude a la prohibición de realizar matrimonios entre judíos y cristianos.

El romance originalmente transmitía un mensaje ejemplar referido a la importancia de la castidad en el matrimonio y representaba una crítica severa hacia los abusos de poder de los mandatarios, en este caso, el rey. La alteridad tenía, por lo tanto, un carácter social: el yo estaba representado por el pueblo sometido y el otro, por la autoridad omnipotente. En su fluir histórico, la crítica al abuso de autoridad continuó vigente, pero se desplazó a la construcción de una alteridad religiosa (cristiano dominador, judío dominado),⁷ en la que seguramente perduran matices ideológicos originales, contrarios a la moralidad establecida, que abonan una vez más el debate candente de la formación identitaria.

Incesto y territorialidad en «Blancaflor y Filomena»

La poesía tradicional se caracteriza por su inexactitud histórica y su desapego a la continuación coherente de una historia original. Así, no debe extrañarnos que la tradicionalidad haya asociado el nombre de Tarquino al de un violador y que toda vez que aparezca un personaje con tales características se lo denomine así. Es el caso de versiones sefardíes, portuguesas, gallegas y andaluzas del romance de «Blancaflor y Filomena», que nombra así a su protagonista, a pesar de que no tiene conexión alguna con el rey romano. Posibles comienzos del romance son:

⁷ Véase sobre el tema, José Manuel Pedrosa (2000).

[...] O ladrao de D. Tarquino zombava e ria com elas (Ferré, 2000: 425)

Tarquino era de tropa, Tarquino era de guerra,
se casó con Blancaflor, sin despreciar Filomena (Atero Burgos, 1996: 262)

Ramón Menéndez Pidal da por supuesta la antigüedad del poema, que proviene del mito clásico del rey Tereo, Progne y Filomena y nos llega en versiones del siglo xx, a pesar de la ausencia de versiones y referencias indirectas en el Renacimiento (Menéndez Pidal, 1953, t.1: 160). Conforma, junto con «Delgadita», «Silvana», «Thamar» y «Amnón», el grupo de romances sobre el incesto, de ricas implicancias psicoanalíticas y antropológicas en sus diferentes realizaciones. Mientras que «Delgadita» y «Silvana» se refieren a casos de relaciones incestuosas entre padre e hija⁸ y «Thamar» y «Amnón» relata el trágico pasaje bíblico del amor entre hermanos, «Blancaflor y Filomena» tematiza la historia de la joven violada por su cuñado, un caso de incesto en sentido amplio, ya que las relaciones sexuales entre cuñados fueron consideradas incestuosas hasta muy entrado el siglo xix (Levi Strauss et al, 1976: 3-49).

El incesto y la antropofagia presentes en el romance (recordemos que la esposa, enterada de la violación de la hermana, ofrece, en varias versiones,

⁸ He desarrollado extensamente el tratamiento del tema del incesto en el *corpus* argentino del romance de «Delgadita», en relación con las modificaciones en los planos del discurso y de la intriga que se operaron en el nuevo contexto. Con respecto a los límites del yo y del otro en este romance, considero que las modificaciones producidas (reemplazos sintácticos y léxicos en la mayoría de las versiones y cambio de caracterización de los personajes, al convertirse el rey en estanciero, los criados en el peón Santos que salva a la niña del encierro y de la muerte; final feliz en el que se instaura un nuevo orden social, en una versión muy diferenciada) nos permiten pensar que el romance hispánico fue «traducido» a cánones poéticos más cercanos en un intento por construir una alteridad social que se relacione con su contexto: el feudalismo rural de la Argentina de principios del siglo xx. El estanciero incestuoso es, como lo había sido el rey, un representante del estamento más alto de la pirámide social y, por esta razón, especialmente censurable por el pueblo transmisor-receptor de romances. En la medida en que estas figuras modélicas no cumplen con las prohibiciones esenciales impuestas por la sociedad, no merecen el lugar de dirigentes que tienen. El padre es destituido y reemplazado por el peón Santos, quien surge del mismo pueblo y reinstaurará, a partir de su casamiento con Delgadita, el orden subvertido (confrontar Chicote, 1998).

el hijo como cena al marido) han suscitado el análisis específico de Manuel Gutiérrez Esteve (1978: 551-579). Paralelamente, las interpretaciones historicistas de Francois Delpech (1987) estudian el desarrollo del tema en el marco de leyendas históricas procedentes de sustratos mítico-folklóricos greco-romanos y europeos, en referencia a problemáticas específicas de España como, por ejemplo, las vinculaciones nobiliarias.

La tragedia se origina en un error inicial: el novio pretende a Filomena y la madre entrega a Blancaflor, seguramente por respetar la ley de primogenitura. El texto aporta al receptor anticipaciones del final trágico: el conde «se moría por Filomena»; cuando Blancaflor está de parto y el conde va a buscar a su cuñada para que la asista, la madre duda en dejar ir a su hija; finalmente, Filomena viaja vestida de negro a ver a su hermana; el conde «lleva a la mujer en ancas», en un claro símbolo de posesión recurrente. Todas estas son señales desatendidas por los personajes pero no por los oyentes.⁹

Una vez más, el romance ofrece una visión ejemplar del yo cultural que visualiza al otro en términos de la supremacía de las castas que detentan el poder y la visión negativa de la extranjería. Las referencias al transcurso del tiempo y a los cambios de espacio están en relación con las jurisdicciones propias a cada personaje: por una parte, la casa de la suegra, por otra, las tierras del marido:

Luego que se casó a su tierra la llevó,
y cumplidos los nueve meses a lo la suegra volvió
(Moya, 1941, t. 1: 407-08)

Desde esta perspectiva se censuran los matrimonios interétnicos. La exogamia es considerada una práctica que resulta perjudicial: la casa del marido está lejos, la esposa no se integra al nuevo hábitat, es siempre extranjera y mantiene las lealtades hacia la madre y hermana y no hacia su nueva familia.

⁹ En la tradición americana, el romance está ampliamente difundido (Mercedes Díaz Roig, 1990, consigna 61 versiones), y en Argentina contamos con registros muy interesantes en los que conviven elementos de procedencia hispánica como el «Conde de Sevilla» y la «Inquisición», con el conde que se transforma en cóndor que baja de Los Andes para seducir a la niña en un registro que denota modalidades lingüísticas del área.

La alteridad genérica: «La Gallarda»

Mucho se ha recalcado la visión preponderantemente femenina que ofrece el romancero hispánico, hecho que la crítica vinculó a características específicas de su actualización: poemas recitados en ámbitos familiares, intimistas, generalmente por mujeres que fueron las depositarias de la tradición y las encargadas de transmitirla de generación en generación (Catarella, 1990). Si bien este rasgo es observable en varios temas (por ejemplo, «El veneno de Moriana», «Las señas del marido», o aun «La Esposa infiel»), existe un conjunto en el que el universo femenino está construido como el otro misterioso (hasta malévol) que se opone a la organización social y se constituye en tanto oposición binaria estructurante de la cultura.

«La dama y el pastor», «La bastarda» y «La Gallarda» conforman un *corpus* romancístico en el que distintos aspectos de la alteridad política, social y religiosa están atravesados por la distinción de un otro genérico. Ya he señalado en otra oportunidad (Chicote, 2000) que en este conjunto (al que se agrega «La Serrana de la Vera») se detecta un protagonismo femenino construido por influencia de la literatura vernácula de otras áreas de la Romania (por ejemplo, la literatura artúrica), ya que reaparecen las figuras del hada tentadora y de la princesa abandonada, introducidas con registros levemente diferentes, que se ofrecen al caballero extraviado en la partida de caza en *romans* y *lais* para desviarlo del «camino recto» y conducirlo a otro mundo donde rige una legalidad diferente. En este sentido, a pesar de su aspecto fragmentario, los romances representan un escenario que puede ser interpretado como la condensación poética de un cuento tipo de la tradición folklórica (Delpech, 1979), en la medida en que el relato articula, en el plano mítico, dos problemas que toda sociedad debe resolver de una u otra manera: el pasaje de la naturaleza a la cultura y el de la repartición ontológica, jerárquica y funcional de los sexos.

«La Gallarda», especialmente, es el tema que mejor representa la perspectiva de la alteridad genérica. A partir de una misma situación inicial que prepara al receptor para el desarrollo de un poema de tema amoroso, tal como sucede en «Las señas del marido» o en «La dama y el pastor»,

Se pasea la Gallarda en su ventana florida, (Valenciano, 1998: 258)

se desarrolla una intriga totalmente diferente en la que el universo de lo femenino aparece como maléfico, ya que la dama que espera en su ventana teje «cabellos de hombre»:

hilando cabellos de hombre para hacer seda torcida.
Vira ver un caballero orillas del río arriba

En otro guiño cómplice a la audiencia, el encuentro de la Gallarda y el caballero se marca con la interpelación característica de la dama que aparece en romances de amor, tal como el ya mencionado de «Las señas del marido» o «La Esposa infiel»:

A dónde va el caballero, dónde tiene su dormida?

Asistimos, por lo tanto, a la utilización en el romancero de idénticos clichés compositivos que, a partir de un mismo comienzo, permiten el desarrollo de una intriga totalmente diferente: la Gallarda comienza su juego de seducción en idéntico modo que todas las protagonistas romanceriles, pero, en este caso, con el objetivo de asesinar al amante.

El caballero, en un principio, cae en las redes de la mujer demoníaca, pero la realidad circundante le ofrece indicios de los riesgos que debe afrontar; por lo tanto, al aceptar la invitación, pregunta:

Qué es aquello la Gallarda, y toda su gallardía?
Son cabezas de lechones criados con la mi harina
Mientes, mientes la Gallarda y toda tu gallardía,
una es la de mi padre, la prenda que más quería
otra es la de mi hermano, en la barba la conocía.

El lenguaje lexicalizado propio del romancero nos introduce en un universo simbólico de atributos masculinos, tales como la barba (recordemos su significación en los cantares de gesta, especialmente la elaboración sostenida del motivo en el *Cantar de Mio Cid*), pero desplazados a la órbita de poder femenino. A pesar de los indicios, el caballero sigue el juego impuesto por esta relación de poder detentado por la Gallarda, matadora de

hombres, y se somete al ritual de la seducción. Se introduce en el poema la descripción del ritual de la hospitalidad que también contribuye a este malentendido:

La Gallarda hace la cena, el caballero bien la mira.
La Gallarda hace la cama, el caballero bien la mira,
y entre sábana y colchón, el puñal de oro metía. (Chicote, 2002: 98)

El aseo, la comida, el galardón sexual son signos engañosos que preparan la muerte. El puñal nuevamente aparece como símbolo sexual. Todos los atributos de la Gallarda son masculinos: ante todo, su rol activo en la seducción y su violencia. La lucha sexual se convierte en una lucha de poderes en la que finalmente el caballero, al adueñarse del puñal, recobra su masculinidad erróneamente localizada en la dama. Seducción y muerte son recuperados como atributos masculinos, permitiendo al caballero vengar los asesinatos previos y restaurar el orden subvertido:

Se dieron de vuelta y vuelta, por ver quien quedaba encima
se dieron de vuelta y vuelta, la Gallarda quedó encima,
y el caballero debajo, el puñal de oro metía.
—Abra las puertas portero, que ya va viniendo el día,
—Yo las puertas no las abro si la Gallarda está arriba.
La sangre de la Gallarda toda la sala cubría,
suerte tuvo el caballero y toda su gallardía,
que de cien hombres que entraron ninguno salió con vida.

El desarrollo de la intriga tiene contacto con otro motivo de la literatura artúrica: la presencia del portero cuidando la *coutume* perversa del castillo (en este caso, la seducción seguida por el asesinato) y el caballero que rompe con esa costumbre reinstaurando el orden apoyarían esta tesis (tal como acontece en *Yvain* de Chretien de Troyes). En el marco de una interpretación mítica, Francois Delpech relaciona este texto con el cambio de un orden matriarcal a un orden patriarcal, en el que la lucha entre la serrana y el caballero (con explícitas connotaciones sexuales) simbolizaría el paso del dominio femenino al masculino, un desplazamiento de la supremacía de la naturaleza, en un desenlace que pone en evidencia que el

verdadero vencedor de la contienda es la cultura. Por esa razón, «la gallardía» pasa al poder del caballero.

El análisis de este poema llama la atención sobre las precauciones que deben tomarse ante la posibilidad de asociar las presencias femeninas dominantes con una perspectiva femenina de la cultura. El hecho de que las mujeres sean sujetos de la acción en los poemas mencionados no impide que sean consideradas como el otro desconocido y temido, contra el que hay que luchar para imponer definitivamente un orden legitimado por el texto, que debe ser racional y masculino (Chicote, 2005).

Final

Este breve recorrido por el romancero ha servido para ejemplificar la presencia dispar de la mirada del otro. Entre las diversas funciones que podemos atribuir a la literatura, se encuentra la posibilidad de entenderla como discurso de control que, a partir de ciertos procedimientos formales, convierte al otro en objeto, ya sea de conocimiento, ya de representación. Desde esta perspectiva, el sujeto de la enunciación se presenta como poseedor pleno de las facultades que le permiten entender los órdenes político y social, mientras que, a su vez, está autorizado a aprehender racionalmente al otro.¹⁰

Los transmisores del romancero reconstruyen su visión del otro en cada contexto histórico social, en una contienda discursiva en la cual se enfrentan continuidad y ruptura. Es en el mismo seno de esa contienda en que logran representar la voz del yo tradicional en confrontación con los otros culturales, religiosos o genéricos.

¹⁰ Se torna operativa la distinción de tres ejes para situar la problemática de la alteridad que enuncia Todorov (1987: 195): 1. el juicio de valor (plano axiológico) mediante el cual el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, es mi igual o inferior; 2. la relación de acercamiento o alejamiento (plano praxeológico) que determina la adopción de los valores del otro, la identificación o asimilación del otro a mí, la imposición de mi propia imagen, o la opción por el tercer punto, la neutralidad, la indiferencia; 3. conocer o ignorar la identidad del otro (plano epistémico), instancia en la que se abre un espectro infinito entre los posibles modos de conocimiento.

Para concluir, quisiera advertir una vez más acerca de la subjetividad de las focalizaciones. También para nosotros, portavoces del ámbito de la academia, la literatura tradicional representa una alteridad, ya que contrasta con el yo en el que se ha formado el investigador en el seno de la cultura institucional y letrada. Los estudiosos del romancero debemos someternos a procedimientos de objetivación para captar las diferencias, tanto en la realización de las encuestas, como en el análisis de los textos. En este proceso, no debemos olvidar que, en distintos momentos de la historia de la cultura, los poemas tradicionales fueron utilizados para fundar un discurso político determinado o para validar una conducta social. Por otra parte, este accionar hegemónico también determinó el ingreso del otro romancístico en el ámbito de la literatura, sesgado, en cada caso, por la mirada interesada de un yo crítico.

Referencias bibliográficas

- Atero Burgos, Virtudes, 1996, *Romancero de la provincia de Cádiz*, Cádiz, Fundación Machado.
- Benmayor, Rina, 1979, *Romances judeo-españoles de Oriente. Nueva recolección*, Madrid, Gredos.
- Carbonell i Cortés, Ovidi, 1997, *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha.
- Catalán, Diego et al, 1982-4, *Catálogo General del Romancero*, Madrid, Cátedra Seminario Menéndez Pidal.
- Catarella, Teresa, 1990, «Feminine Historicizing in the *Romancero Novalesco*», en *Bulletin of Hispanic Studies*, LXVII.
- Chicote, Gloria B., 1998, «El romancero panhispánico: reelaboración del tema del incesto en la tradición argentina», en *Hispanofila*, 122.
- _____, 2000, «El ritual de la hospitalidad en el romancero: diferentes textualizaciones de un motivo narrativo», en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, Universidad Menéndez Pelayo.

- _____, 2002, *Romancero tradicional argentino*, London, Queen Mary, University of London, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 25.
- _____, 2004, «Representaciones de la alteridad en el Romancero», en *Actas del XIV Congreso Internacional de Hispanistas*, Isaiás Lerner, Robert Nival y Alejandro Alonso, eds., Nueva York, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, t. 2.
- _____, 2005, «‘La Gallarda hace la cama / el caballero bien la mira’: protagonismo femenino y perspectiva masculina en el romancero», en *Revista Melibea 1*.
- _____, (2006), «Historiografía y Romancero: tensiones discursivas en las representaciones textuales de Pedro I de Castilla», en *Incipit*, XXV.
- Delpech, François, 1979, «Variations autour de la Serrana», en *Travaux de l’Institut d’Études Hispaniques et Portugaises de l’Université de Tours*, Tours, Publications de l’Université de Tours.
- _____, 1987, «Fragments hispaniques d’un discours incestueux», en *Autour du parentés en Espagne au XVIe. – XVIIe. siècles*, A. Redondo, ed., Paris, Publications de la Sorbonne.
- Deyermond, Alan, 1996, «Irony and Ambiguities on the Frontier», en *Point of View in the Ballad: The Prisoner, The Lady and the Shepherd, and Others*, London, University of London.
- Díaz Roig, Mercedes, 1990, *Romancero tradicional de América*, México, El Colegio de México.
- Ferré, Pere, 2000, *Romancero português da tradição oral moderna*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Gutiérrez Esteve, Manuel, 1978, «Sobre el sentido de cuatro romances de incesto», en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Levi Strauss, Claude et al, 1976, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Buenos Aires, Cuadernos de Anagrama.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, 1913, *Antología de poetas líricos castellanos. Romances populares recogidos de la tradición oral*, Madrid, Hernando.
- Menéndez Pidal, Ramón, 1953, *Romancero Hispánico*, Madrid, Espasa Calpe.

- Mirrer, Luise, 1988, «New texts, old ideals: ideological relics and contemporary values in a *romance* from the eastern judeo-spanish tradition», en *Ideologies & Literature*, 3:1.
- Pedrosa, José Manuel, 2000, «La teoría literaria y antropológica de la otredad y la visión de lo judío en la literatura oral hispánica», en *Revista de Folklore*, 246.
- Moya, Ismael, 1941, *Romancero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Todorov, Tzvetan, 1987, *La conquista de América. El problema del otro*, Madrid, Siglo XXI.
- Valenciano, Ana, 1998, *Romanceiro Xeral de Galicia*, Madrid-Santiago de Compostela, Fundación Ramón Menéndez Pidal.

LAS OTRAS VOCES EN LA *HISTORIA VERDADERA DE LA CONQUISTA DE LA NUEVA ESPAÑA*, DE BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

Ely V. di Croce

Punto de partida

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo forma parte de un conjunto heterogéneo de obras que se caracterizan por presentar un núcleo temático común: la conquista y colonización de América. Además de su función eminentemente comunicativa, este conjunto compuesto por cartas, relaciones, memoriales, relatos, poemas épicos, elegías, crónicas e historias, escritos durante la conquista y en los años posteriores, evidencia intenciones diversas tales como informar a la Corona española las características de los nuevos territorios y de sus habitantes, dar cuenta de las acciones realizadas y del avance en la conquista, garantizar el éxito de la inversión en la empresa, reclamar bienes y tributos, denunciar excesos o notificar las actividades desarrolladas en pos de la evangelización.

El ciclo de Hernán Cortés, al que pertenece la obra de Bernal Díaz del Castillo, tiene la particularidad de estar constituido por una multiplicidad de textos que remiten a perspectivas diferentes y en muchos casos superpuestas, tanto en lo que se refiere al contenido como a la textualización.

Por un lado, la importancia y riqueza del territorio y de las culturas mesoamericanas, el carácter modélico¹ de las acciones de Cortés y las

¹ Susana Zanetti (1982: xxvi) señala el carácter «modélico» de la conquista de México en tanto resume tácticas probadas hasta su concreción y, por lo tanto, proporciona modos de actuar a los conquistadores posteriores.

rivalidades entre los participantes de la conquista obligan a los escritores a posicionarse frente a los hechos que narran. De esta manera, encontramos, por ejemplo, autores que construyen una imagen heroica de Cortés y reivindicar las acciones de la conquista –tal es el caso de Francisco López de Gómara– frente a obras, principalmente de misioneros, que denuncian los abusos y excesos del conquistador, como Fray Bartolomé de las Casas. Por otro lado, los textos de los misioneros junto al conjunto de cantos o relatos indígenas² que fueron compuestos durante la conquista y que han perdurado a través de su difusión oral, o que fueron incluidos en la obra de cronistas o historiadores, constituyen lo que Miguel León-Portilla (1963) ha llamado «el reverso de la conquista», dado que permiten recuperar la «visión de los vencidos».³ El carácter autóctono de estas obras se complejiza cuando sus autores son mestizos, criollos o indios.

A su vez, estos últimos textos garantizan la veracidad de los hechos narrados en la condición de protagonistas o testigos de sus autores, condición que comparten tanto con los soldados y capitanes que participaron de la conquista y colonización de México como con los cronistas y letrados que los acompañaron y cuya función específica radicaba en informar a la Corona de España de cuanto sucedía en América. En oposición a este grupo se encuentran las obras de los intelectuales que, sin ser testigos presenciales, escriben desde Europa basándose en relaciones, crónicas, documentos y relatos de terceros. Con este propósito, la Corona había creado el cargo de Cronista Mayor de Indias, redactor oficial cuyos informes recopilaban la vasta información que llegaba a España.

Por último, la distinción entre protagonistas y testigos por un lado y letrados por el otro permite establecer una nueva oposición, sobre la que

² Hemos utilizado la expresión genérica «cantos o relatos indígenas» para referirnos a un conjunto de construcciones discursivas disímiles que, con soportes diversos, permiten recuperar las voces indígenas. Tal simplificación se debe a que el detalle de dichas construcciones excede los propósitos de este trabajo.

³ Miguel León-Portilla incluye dentro de este conjunto los cantares orales acerca de la conquista de tipo elegíaco o cantares tristes, los escritos en lengua indígena con caracteres latinos (ej. la relación anónima de Tlatelolco o los testimonios de los informantes de Sahagún, redactados en náhuatl), testimonios pictográficos (ej. el códice Florentino, que contiene las pinturas que acompañaban los textos de los informantes de Sahagún; el lienzo de Tlaxcala y el códice Aubin), relaciones indígenas breves incluidas dentro de otras obras, textos de misioneros, etc.

insiste Bernal Díaz del Castillo, entre aquellos cronistas de oficio que garantizan la veracidad de sus obras en su profesionalismo y en la distancia y objetividad con la que abordan la labor de escritura frente a quienes, aun sin detentar el saber específico propio del letrado, consideran legítimo su rol de escritores en su condición de partícipes o testigos de los hechos narrados.

Las distintas perspectivas señaladas suponen modos diferentes de ver la misma realidad, modos que ponen en juego valores, ideologías, intereses, intenciones y estilos diversos, directamente relacionados con el público al que se dirigen y con el efecto que desean obtener. Pero, además del condicionamiento que supone la perspectiva desde la que los autores encaran sus obras, los que se han denominado en forma genérica «Cronistas de Indias» abordan sus relatos desde distintos géneros, que no siempre responden al formato específico de la crónica y que condicionan, asimismo, tanto la producción como la recepción textual.

El problema tipológico de la prosa historiográfica del siglo XVI ha sido estudiado por Walter Mignolo (1992: 57-116). El autor denomina *familia textual* al conjunto de textos al que hemos aludido anteriormente, especificando que una familia textual posee límites referenciales, cronológicos e ideológicos. En este caso, la conquista funciona como referente común, mientras que cronológicamente las obras consideradas corresponden al período colonial. En cuanto a los límites ideológicos, Mignolo señala que el pasaje del término «Indias» a «América» no obedece a un simple cambio en la denominación, sino que se corresponde con una modificación conceptual sobre el referente.

Dentro de una familia textual, los criterios de clasificación operan fundamentalmente en dos niveles. Por su pertenencia a una clase inclusiva, los textos forman parte de una *formación textual*, que organiza y determina el modo en que una cultura percibe sus textos como pertenecientes a la clase de, por ejemplo, literarios, históricos, filosóficos, religiosos, etc. A su vez, se clasifican en el interior de la formación textual, constituyendo *tipos discursivos* que, en tanto forma tipo preestablecida, condicionan todo acto de comunicación en la sociedad en que el acto de lenguaje tiene lugar.

La propuesta de Walter Mignolo consiste en analizar, dentro de la formación textual que identifica los textos historiográficos, tres tipos

discursivos comunes a la familia textual durante el siglo XVI: cartas relatorias, relaciones y crónicas o historias.⁴ Haremos una breve referencia a las dos primeras para detenernos con más detalle en el tipo discursivo crónica o historia.

Por cartas relatorias se entiende el conjunto de cartas que relatan detalladamente algún acontecimiento y que, por lo tanto, suponen una intención deliberada de dar cuenta del referente «Indias». Este rasgo las distingue de las múltiples cartas que circularon entre Europa y América durante la conquista y colonización, cuyo objetivo primordial no era relatar sino comunicar supliendo la distancia entre los sujetos.

En el caso de las relaciones, el autor señala que en el siglo XVI el vocablo significa narración o informe, pero dentro del corpus de textos de Indias, es decir, dentro de los límites de la familia textual, relación equivale a relato/informe solicitado por la Corona, cuya base organizativa era el cuestionario oficial confeccionado por el Consejo de Indias.

Como tipo discursivo, las relaciones se consolidaron a partir de 1574. A los efectos de organizar los informes obligatorios y oficiales, el Consejo de Indias elaboró extensos cuestionarios que eran enviados a capitanes y gobernadores del Nuevo Mundo para obtener información en forma rigurosa y detallada. Los cuestionarios funcionaban como modelos de informes o recopilación general de noticias, sobre la base de los cuales los hombres de letras escribían relaciones. Cabe señalar que las relaciones, en oposición a las cartas, no se basaron en modelos tradicionales sino en una nueva estructura textual que se hizo necesaria a fin de organizar la información sobre las Indias, pero suficiente como para determinar la consolidación de un tipo discursivo nuevo.

Cartas relatorias y relaciones se escribieron con una intención informativa y no formaban parte, en el momento de su escritura, de la formación textual que identifica al corpus historiográfico. Por la importancia del hecho al que referían, fueron incorporadas con posterioridad dentro de la formación textual. La crónica, en cambio, suponía de antemano un tipo discursivo preestablecido en relación con una formación textual. Esto significa que aquellos autores que pretendían que sus textos fueran considera-

⁴ En adelante, el vocablo «historia» se utilizará en un sentido restringido para hacer referencia exclusivamente al tipo discursivo específico.

dos de carácter historiográfico debían adecuarse a los condicionamientos del tipo discursivo que garantizara su recepción como tales.

Las crónicas son estudiadas en relación con las historias, dado que, según Mignolo, los cronistas de Indias no escribieron crónicas sino historias. «Crónica» es el vocablo utilizado para designar al informe, fuertemente estructurado por una secuencia temporal, de los acontecimientos del pasado o del presente. En su sentido medieval, la crónica no es un relato o una descripción, sino una lista organizada sobre las fechas de determinados sucesos que se desean conservar en la memoria.

La «historia», en cambio, en su acepción original, sí contempla el elemento narrativo junto a la función informativa, aunque no incluye el eje temporal. Por ese motivo, era más común el uso del término «anales» para el informe de hechos pasados, mientras que «historia» se reservaba para los acontecimientos contemporáneos al momento de la escritura. La ausencia del componente temporal explica, asimismo, el concepto de «historia natural».

Si bien se trata de tipos discursivos diferentes, con el correr del tiempo tienden a unificarse, es decir, a organizar sobre un eje temporal la narración o relato que refiere a sucesos de alto valor significativo dentro de una determinada cultura. En el caso de los cronistas de Indias, los términos son utilizados a menudo como sinónimos, asimilando ambos significados al de historia. No obstante, independientemente del nombre que cada autor seleccione para designar su escrito, es posible identificar la adhesión a un tipo preestablecido específico.

Aunque con algunas diferencias con respecto al planteo de Mignolo, Hayden White (1992) señala tres tipos de formatos para la representación narrativa de la realidad histórica. Las historias se caracterizan por presentar una perspectiva genuinamente narrativista en la medida en que poseen una trama, entendida como la estructura de relaciones por la que se dota de significado para una cultura o grupo a los elementos de un relato, en función de un sistema social que determina el grado de importancia de los acontecimientos y permite, por lo mismo, ofrecer un cierre interpretativo a la cadena de sucesos narrados en virtud de una idea de legalidad o autoridad.

Al representar la realidad fáctica de manera acabada y finita, las historias se convierten en verdaderos relatos, mientras que las crónicas se presentan como relatos inacabados, puesto que no concluyen sino que simplemente

terminan cuando el autor debe enfrentarse con el presente de su enunciación. Los anales, en cambio, consisten en listas que enuncian acontecimientos sin unidad temática aparente, en un orden cronológico, sin una trama que los organice en función de un sistema social determinado, y, por lo tanto, no pueden ser considerados relatos. Cabe aclarar que, si bien los anales y las crónicas fueron considerados como historias imperfectas por no alcanzar una representación narrativa de la realidad, la propuesta de White consiste en analizarlos en tanto productos de otras posibles concepciones de la realidad histórica.

Como formación discursiva, entonces, la historia posee para W. Mignolo tres aspectos que la caracterizan. En primer lugar, además de su función informativa, la historia supone un fin en el nivel filosófico, en tanto se ocupa de las verdades particulares, y en el nivel público, puesto que es de utilidad comunitaria. En relación con los fines, se establecen los propósitos que, desde el plano individual, condicionan la producción textual. En el caso de Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, el fin de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* radicaría en el hecho de contar la «verdad» sobre los acontecimientos de la conquista y desmentir así a aquellos cronistas, principalmente Francisco López de Gómara, cuyas historias «falsean» los sucesos que relatan. El propósito, en cambio, habría que rastrearlo en el insistente reclamo al rey por la pobreza y abandono en que viven los conquistadores. Cuando los propósitos exigen generar consenso y orientan el relato hacia fines persuasivos es común encontrar, dentro del discurso historiográfico, estructuras argumentativas. Esta tendencia comienza a desaparecer alrededor del siglo XVIII, en pos de la búsqueda de veracidad en los datos y la pretendida objetividad del historiador.

En segundo lugar, la historia exige determinadas características que debe cumplir el sujeto que escribe, el historiador. En el siglo XVI, esta tarea corresponde a los letrados, quienes detentan una formación humanista que garantiza las habilidades retóricas necesarias para abordar las actividades de escritura. No obstante, dentro de la familia textual encontramos obras de capitanes y soldados, quienes, por diversas circunstancias, asumen un rol para el que no están específicamente formados. De ahí que el pedido de disculpas de Bernal Díaz del Castillo por no ser «latino», que aparece en las palabras preliminares de su historia, no solamente recupere el tópico de



la falsa modestia sino que dé cuenta de la conciencia, por parte del autor, de estar ejerciendo una actividad que tiene sus condicionantes y para la cual no se considera totalmente capacitado.

En tercer lugar, aunque en forma poco clara para la época, la historia permite establecer divisiones internas. Desde el contenido, las historias morales, que se ocupan de los hombres y los acontecimientos, se oponen a las historias naturales, las que generalmente describen los aspectos concernientes a la naturaleza y que con el correr del tiempo se transformarán en una disciplina independiente. Por otra parte, los límites temporales y geográficos permiten distinguir entre la historia universal o general, que comienza con el origen del mundo, y la historia particular, que reduce su interés a una nación, región o personalidad determinada.

En el pasaje del siglo XVI al XVII, las historias generales ceden lugar a las particulares o de corte biográfico, así como lo hacen las historias naturales con respecto a las historias morales. Estos cambios en los modelos dominantes no escapan a las producciones de los cronistas de Indias. Así, por ejemplo, mientras algunas historias sobre las Indias incorporan descripciones de la naturaleza o dan cuenta de los orígenes de las poblaciones o de las biografías de los capitanes, otras, como es el caso de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, priorizan lo humano y urbano y restringen la narración a un solo núcleo temático.

Nuestra propuesta consiste en indagar mediante qué recursos Bernal Díaz del Castillo se posiciona dentro de la familia textual, de qué estrategias se vale para que su obra quede emparentada con la formación textual historiográfica y el tipo discursivo historia. Desde esta óptica, consideramos altamente significativo el entramado de voces⁵ que aparecen en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tanto las que remiten a la inscripción de la voz autoral y la alusión a otras obras como los casos de discurso referido, puesto que estas voces, desplegadas a lo largo del texto, direccionan los procesos de producción y recepción textual en un

⁵ El estudio de las personas involucradas en la interacción comunicativa ha sido abordado en detalle por la teoría de la enunciación (E. Benveniste, 1971, 1974; O. Ducrot, 1984; E. Arnoux, 1986; C. Kerbrat-Orecchioni, 1988). A partir del cuestionamiento de la unicidad del sujeto hablante, los trabajos realizados sobre polifonía, desdoblamiento del locutor-enunciador e inscripción de la persona en el texto a través de las marcas de deixis personal constituyen una herramienta ideal para el trabajo que aquí nos ocupa.

movimiento que contribuye a construir intermitentemente las definiciones de identidad y alteridad.

Bernal Díaz del Castillo tiene la intención de escribir una obra de carácter historiográfico, es decir, aspira a que su historia sea leída como narración de sucesos reales. Para ello, necesita plegarse al tipo discursivo que condiciona su acto de comunicación. En este sentido, resulta llamativo el caso particular de la alusión a novelas de caballerías y la mención de versos de romances, dado que, dentro del amplio espectro de voces ajenas que incorpora a su obra, la referencia a textos literarios coloca a esta en una posición marginal con respecto a los modelos preestablecidos.

La inscripción de la persona: hacia la construcción de un locutor legítimo

Al iniciar la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo se presenta a sí mismo de la siguiente manera:

Bernal Díaz del Castillo, vecino y regidor de la muy leal ciudad de Santiago de Guatemala, uno de los primeros descubridores y conquistadores de la Nueva España y sus provincias, y Cabo de Honduras e Higueras, que en esta tierra así se nombra; natural de la muy noble e insigne villa de Medina del Campo, hijo de Francisco Díaz del Castillo, regidor que fué de ella, que por otro nombre le llamaban el Galán, y de María Diez Rejón, su legítima mujer, que hayan santa gloria: Por lo que a mí me toca y a todos los verdaderos conquistadores, mis compañeros, que hemos servido a Su Majestad, [...] digo que haré esta relación, quién fué el primero descubridor de la provincia de Yucatán y cómo fuimos descubriendo la Nueva España, y quiénes fueron los capitanes y soldados que lo conquistamos y poblamos, y otras muchas cosas que sobre tales conquistas pasamos, que son dignas de saber y no poner en olvido, lo cual diré lo más breve que pueda, y sobre todo con muy cierta verdad, como testigo de vista.

(Díaz del Castillo, 1982. El subrayado es nuestro.)

La cita es interesante en varios aspectos. En primer lugar, permite distinguir entre un sujeto social, persona real que se identifica con los datos biográficos, y un sujeto discursivo,⁶ entidad que se construye en el texto. Del sujeto social se nos informa el nombre, la posición social actual, el origen español, los lazos de parentesco, la legitimidad de su nacimiento y sus antecedentes como descubridor y conquistador. Sin embargo, es este último dato, el hecho de que Bernal Díaz del Castillo haya pertenecido a la primera oleada de conquistadores, el que va a tener mayor incidencia en la construcción del sujeto discursivo. Bernal funda la veracidad de los hechos que relata en su condición de «testigo de vista». El haber sido partícipe de los acontecimientos de la conquista lo convierte en una voz autorizada para narrarlos, y esa voz tiene su correlato en el nivel discursivo en la presencia marcada de la primera persona, que hemos subrayado en el fragmento citado, y que le permite posicionarse frente a los hechos narrados.

Al mismo tiempo, existe una oscilación en el uso del «yo» y del «nosotros». Este pasaje del singular al plural no carece de significado, dado que permite la inscripción del autor en la obra como sujeto del enunciado y como sujeto de la enunciación: Bernal es tanto quien actúa como quien escribe.

Los pronombres y desinencias verbales de primera persona del singular, remiten al nombre propio que inicia el capítulo I, y aparecen ligados, en su mayoría, a verbos de decir, que se homologan en este caso con la actividad de escritura. Los alcances semánticos de los verbos de decir durante los siglos XVI y XVII han sido estudiados por M. Frenk (1997). La autora señala que las equivalencias que existían entre verbos tales como «leer», «mirar», «oír» tenían su origen en el hábito generalizado de leer en voz alta, hábito que el advenimiento de la imprenta no modificó en forma inmediata. Así, por ejemplo, «leer» designaba las acciones de «leer en silencio», «leer ante un auditorio», «leer pronunciando en alta voz», «traducir», «escuchar» y «recitar de memoria». En cuanto a «decir», se asimilaba al sentido de leer en tanto implicaba vocalizar un texto cuyo soporte era el papel escrito o impreso, o también la memoria. A su vez, solía usarse con el sentido de «escribir» o «representar un sonido mediante letras».

⁶ Para un análisis detallado de las categorías de «sujeto social» y «sujeto discursivo», ver H. Casalmiglia Blancaflor y A. Tusón Valls, 1999.

Las marcas de primera persona del plural, en cambio, adquieren su significado referencial en la expresión «verdaderos conquistadores»,⁷ hecho que permite incorporar a Bernal, en tanto sujeto del enunciado, dentro de un colectivo que a lo largo de la obra alterna con «nosotros los soldados», en oposición a la visión heroica de uno solo.

Las historias de corte biográfico, que elevaban a la categoría de héroe a sus personajes principales, comienzan a cobrar importancia durante el siglo XVI, como lo hemos señalado. Tal es el caso de la *Historia general de las Indias*, cuya segunda parte es la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara. Esta obra, dedicada a Martín Cortés, Marqués del Valle, en su carácter de heredero de la riqueza y fama de su padre, organiza su estructura en torno a la figura de Hernán Cortés. La historia empieza y termina con el nacimiento y muerte del héroe, y está constituida por el conjunto de hazañas y hechos memorables sobre los que se funda la fama de Cortés. Para Gómara, entonces, la historia de la conquista equivale a la historia de los grandes hombres que la llevaron a cabo.

Detrás del «nosotros» de Bernal Díaz del Castillo, en cambio, aparece un personaje múltiple, en constante riesgo y esfuerzo, a quien debe adjudicársele el éxito de la conquista. Bernal tematiza el hambre, el frío, los temores, el peligro, el esfuerzo constante de un colectivo, «los soldados» en oposición a «el capitán», elevando al rango de personaje digno de ser historiado a los participantes anónimos de la conquista.

Hemos señalado anteriormente que es la condición de testigo de los hechos narrados la que otorga legitimidad a la actividad de escritura que emprende el autor. Dicha condición no sólo aparece en forma explícita en algunos pasajes de la obra sino que se recupera permanentemente con el uso de la primera persona del plural como marca preponderante de la inscripción de la persona a lo largo del texto.

Por otra parte, es necesario señalar que, si todo texto se encuentra en relación de dependencia tanto con su productor como con sus receptores,

⁷ C. Kerbrat-Orecchioni (1988: 43), en el marco de la teoría de la enunciación, define a las unidades lingüísticas cuyo significado referencial varía según la situación de comunicación como «déicticos». En tanto procedimiento lingüístico, permiten que el locutor imprima su marca al enunciado, se inscriba en el mensaje (implícita o explícitamente) y se sitúe en relación con él.

en el acto de elección de determinados mecanismos de inscripción de la voz autoral, el emisor se instaura como locutor al tiempo que designa al receptor como alocutario (Benveniste, 1974). El «nosotros» de Bernal, de carácter exclusivo, remite al conjunto de individuos que formaron parte de la conquista y colonización de la Nueva España, dejando fuera de su delimitación tanto al lector como a todos aquellos que no formaron parte, como protagonistas, de los acontecimientos narrados.

El discurso referido y las citas textuales: hacia la construcción del tipo discursivo

La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* se caracteriza por la pluralidad de voces diversas que Bernal Díaz del Castillo incorpora a lo largo de la obra. Con diferentes procedimientos, que incluyen el uso del estilo directo e indirecto, citas abiertas y encubiertas, citas de autoridad y menciones de obras y de autores, aparecen diseminados en el texto, entre otros, parlamentos en boca de Cortés, frases de soldados, refranes, palabras dichas por clérigos, capitanes u otras autoridades, alusiones a obras literarias y no literarias, referencias al habla de los indígenas y a los discursos de las «lenguas», nombre con el que Bernal identifica a doña Marina y a Jerónimo de Aguilar, los traductores.

Cabe recordar que Bernal concluye su obra hacia 1568, esto es, casi cuarenta años después de la conquista de México. La brecha que se abre entre el momento de la escritura y el tiempo de lo narrado es superada por los rasgos de inmediatez que Bernal Díaz del Castillo imprime en su relato. El sujeto de la enunciación, que escribe a partir del recuerdo, se fusiona con el sujeto del enunciado, protagonista de los hechos, acercando las distancias temporales de ambos. Uno de los procedimientos que favorecen este mecanismo es la inclusión de voces, de fragmentos de habla que, si bien pertenecen a un eje temporal que no coincide ni con el presente del autor ni con el del lector, acercan el relato a los hechos vividos.

Un ejemplo particular lo constituye el caso de algunas voces indígenas, nombres propios en general, que Bernal Díaz del Castillo incorpora a su obra. Aparecen como expresiones sueltas, entrecorilladas para marcar la

diferencia en relación con el código compartido con el receptor, seguidas de frases aclaratorias del tipo «que así se dice». Pero, en estos casos, no se reproducen fielmente los nombres indígenas; Bernal escribe «Huichilobos» por «Huitzilopochtli», «Guatemuz» por «Cuauhtémoc», «Pitalpitoque» por «Cuitlalpitoc», etc.

Al margen de la falta de interés por conocer o preservar una cultura que para Bernal y muchos de sus contemporáneos era considerada no sólo ajena sino también inferior, y de la dificultad de transcribir sonidos inexistentes en castellano, llama la atención el hecho de que el autor no otorgue mayor importancia a la reproducción fiel de estos nombres y opte por una mera aproximación fonética, dado que, en el momento de la escritura, conoce traducciones más correctas, como las que aparecen en la obra de Francisco López de Gómara, a quien manifiesta en más de una oportunidad haber leído (S. Zanetti, 1982). Bernal, no obstante, no corrige ni enmienda los vocablos que utiliza, ni rectifica tampoco los que emplea Gómara.

Una posible respuesta podría buscarse en los rasgos de inmediatez que señalamos anteriormente. A través de estos nombres aproximativos, es posible dar cuenta de los primeros balbuceos frente a una lengua distinta que se asimiló lentamente, en gran parte por falta de interés. Las voces que incorpora Bernal otorgan validez al relato en la medida en que imprimen rasgos de oralidad al texto, puesto que remiten a la manera en que los soldados reproducían, como podían, sonidos que oían por primera vez.

Las citas textuales, en cambio, constituyen un caso diferente. En primer lugar porque ya no remiten al universo de la oralidad, sino a manifestaciones textuales. En segundo lugar, estas voces no están alejadas temporalmente, sino que son contemporáneas y, posiblemente, compartidas por el lector. A los efectos de nuestro trabajo, nos detendremos solamente en las referencias que Bernal Díaz del Castillo hace a las obras de otros cronistas, puesto que consideramos que de ellas depende, en gran parte, la adecuación al tipo discursivo específico.

Ya hemos señalado anteriormente la oposición que se establece, dentro de la familia textual, entre testigos no letrados y cronistas de oficio. Al respecto, Gloria Chicote (2003: 272-273) señala que la conquista y colonización de América tuvo un correlato discursivo formado por una multiplicidad de escritos que permiten reconocer dos líneas enfrentadas.

Por un lado, la de los testigos de la conquista, fueran letrados o soldados, y, por el otro, los intelectuales que desde España escribían sobre la base de documentos o relatos de terceros. Mientras que para los primeros la veracidad de los hechos narrados radicaba en su condición de actores de la conquista, los segundos garantizaban la veracidad de sus escritos en la objetividad que supone su profesionalización y la distancia espacial respecto de los acontecimientos.

Para posicionarse frente a un grupo que le es antagónico, Bernal reivindica su condición de testigo al tiempo que cuestiona las habilidades retóricas mediante las que los cronistas de oficio, principalmente Francisco López de Gómara, intentan suplir la falta de veracidad de sus obras. Veamos algunos ejemplos:

[...] y diré cómo estando escribiendo esta relación vi las corónicas de los coronistas Francisco López de Gómara y las del doctor Illescas y las de Jovio, que hablan de las conquistas de la Nueva España, y lo que sobre ello me pareciere declarar, adonde hubiere contradicción, lo propondré clara y verdaderamente, y va muy diferente de lo que han escrito los coronistas ya por mí nombrados. (Díaz del Castillo, 1982)

Este fragmento se ubica al final del capítulo xvii. El capítulo siguiente se aparta del plan general de la obra, puesto que se detiene el relato de los sucesos de la conquista para introducir una extensa crítica a los cronistas sobre los ejes del «buen escribir» y del «falso decir». Bernal comenta en este punto que, una vez que tenía escritos algunos capítulos de su obra, tuvo la oportunidad de leer ciertas crónicas, la de Gómara entre ellas, y al verlas tan bien escritas decidió abandonar la suya por considerarla muy pobre de estilo. Sin embargo, al notar la inexactitud de los hechos que en ellas aparecían, su opinión cambió:

[...] torné a proseguir mi relación, porque la verdadera policía⁸ y agraciado componer es decir verdad en lo que he escrito.

⁸ *Policía* remite a una acepción, actualmente en desuso, que significa cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y costumbres.

A lo largo de toda la obra se insiste sobre estas críticas mediante alusiones breves, ubicadas por lo general hacia el final de los capítulos, a modo de cierre. Transcribimos algunos ejemplos a continuación, incluyendo el número del capítulo en cada caso para dar una idea de la frecuencia con que aparecen:

Y esto es lo que pasó, y Cortés no entró en el río Alvarado, como lo dice Gómara. (Cap. XXXVI)

Aquí es donde dice el coronista Gómara muchas cosas que no le dieron buena relación. (Cap. XXXVIII)

Aquí dice el coronista Gómara en su historia muy contrario de lo que pasó, [...] (Cap. XLIII)

Esto es lo que pasa, y no la relación que sobre ello dieron al coronista Gómara. (Cap. XLVII)

Ahora bien, las expresiones deícticas «esto» y «aquí» adquieren en este caso una referencia cotextual, es decir, su significado se recupera dentro del contexto lingüístico. Refieren, en todos los casos, al episodio desarrollado en el capítulo en el que se insertan, pero también, en forma paralela, remiten necesariamente al mismo episodio desarrollado en otra obra: la de Francisco López de Gómara.

El hecho de que Bernal no se limite a una crítica general de la labor de aquellos cronistas que escriben sobre una tierra donde nunca estuvieron y sobre hechos de los que no participaron, sino que puntualice aquellos episodios en los que el texto de Gómara difiere del suyo, supone que ambas obras están organizadas sobre estructuras similares. Sobre este punto, J. Gurría Lacroix (S. Zanetti, 1982; G. Chicote, 2003) señala que Bernal Díaz del Castillo sigue de cerca el plan de la obra de Gómara, sin el cual nunca hubiera podido estructurar su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

Si bien Bernal se posiciona en un espacio antagónico al de los cronistas de oficio y sostiene que su labor como escritor no es menos válida por no

poseer una cultura letrada, necesita, por otra parte, plegarse al tipo discursivo que organiza obras como la de Gómara, puesto que, en tanto formato preestablecido, condiciona los procesos de recepción textual. Este juego de distancias y cercanías puede advertirse en el siguiente fragmento del capítulo CCXII:

Como acabé de sacar en limpio esta mi relación, me rogaron dos licenciados que se las emprestase para saber muy por extenso las cosas que pasaron en las conquistas de México y Nueva España, y ver en qué diferenciaba con lo que tenían escrito los coronistas Francisco López de Gómara y el doctor Illescas, é yo se la presté, porque de sabios siempre se pega algo a los idiotas sin letras como yo soy, y le dije que no enmendasen cosa ninguna de las conquistas, ni poner ni quitar, porque todo lo que yo escribo es muy verdadero.

Luego del pedido explícito de no corregir la obra para no falsear el contenido, Bernal comenta que uno de los licenciados le sugiere:

[...] para dar más crédito a lo que he dicho, que diese testigos y razones de algunos coronistas que lo hayan escrito, como suelen poner y alegar los que escriben, y aprueban con otros libros de cosas pasadas, y no decir como digo tan secamente, esto hice y tal me acaeció, porque yo no soy testigo de mí mismo.

En definitiva, lo que el licenciado sugiere a Bernal es el recurso de la cita de autoridad para legitimar el contenido de su obra. Para el licenciado, entonces, no basta la condición de testigo y protagonista de Bernal, sino que es necesario validar los hechos que relata en relación con otros textos, procedimiento propio de la historia como tipo discursivo. Bernal Díaz del Castillo, en efecto, incorpora las voces de otros cronistas pero en sentido opuesto, es decir, no aparecen como autoridad en la materia sino como voz poco fidedigna a la que es necesario corregir.

Una estrategia similar presentan las palabras preliminares que forman parte del paratexto que acompaña a la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Bernal comienza diciendo:

Notando [he] estado como los muy afamados coronistas antes que comiencen a escribir sus historias hacen primero su prólogo y preámbulo, con razones y retórica muy subida, para dar luz y crédito a sus razones, porque los curiosos lectores que las leyeren tomen melodía y sabor de ellas; y yo, como no soy latino, no me atrevo a hacer preámbulo ni prólogo de ello [...] (Díaz del Castillo, 1982: 7)

Nos encontramos nuevamente frente al problema de la adecuación al tipo discursivo. Por un lado, Bernal considera que, por no ser letrado, no está en condiciones de redactar un prólogo acorde a las exigencias de toda historia. Por otro lado, la declaración misma funciona a modo de prólogo de su obra, intentando cumplir de esta manera con los condicionantes que le imponen las historias de los «muy afamados coronistas». Esta suerte de prólogo, en sí mismo, no aporta mayor información a la obra, ni tiene función anticipatoria o aclaratoria; se inserta en el texto simplemente por ser requisito de la estructura que le sirve como modelo.

Hasta el momento, hemos intentado señalar algunas estrategias utilizadas por Bernal Díaz del Castillo a los efectos de inscribir su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* dentro de la formación textual historiográfica y del tipo discursivo historia que, según W. Mignolo, se caracterizan por la legitimidad del sujeto que escribe, la adecuación del contenido a las divisiones internas preestablecidas y la presencia de un fin determinado. En este sentido, hemos propuesto que las diferentes voces que se insertan a lo largo de la obra constituyen un recurso privilegiado por parte del autor. No obstante, dentro de esta pluralidad de voces, nos encontramos con la mención de obras literarias que, en la medida en que dan cuenta de sucesos ficticios y, por lo tanto, orientan en otro sentido los procesos de recepción, responden a una formación textual diferente y en cierto sentido hasta opuesta.

Al respecto, Ramírez Cabañaz (1976) señala que no puede adjudicársele el carácter de crónica a la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* dado que, si bien es un texto que reclama credibilidad, la información está trabajada según la intencionalidad del autor. Consideramos que, aunque a lo largo de la obra Bernal Díaz del Castillo se refiera a su escrito indistintamente como «historia», «crónica» o «relación», existe una

clara toma de posición con respecto a la actividad que emprende: la escritura no de una crónica sino de una historia. El formato propio de una crónica permite ocultar al máximo al sujeto de la enunciación, mientras que la historia supone adoptar una perspectiva a partir de la cual explicar los hechos, perspectiva que pone en primer plano los fines y los propósitos inherentes al tipo discursivo. Es desde esta perspectiva, entonces, que intentaremos indagar en qué medida la referencia a textos literarios contribuye a la producción de sentido de la obra.

Las voces de la literatura y el público lector: hacia la construcción del consenso

La inclusión de voces que remiten a una formación textual diferente genera efectos de sentido en la medida en que quiebran con la isotopía estilística⁹ de la obra al colocar en el mismo espacio textual variedades en contraste (E. N. de Arnoux, 1986). De esta manera, se ponen de manifiesto los juicios de valor asociados a las variedades en juego, las concepciones de mundo implícitas en cada una, sus sistemas axiológicos, etc. Como recurso, apela a la competencia cultural e ideológica de los receptores, dado que su decodificación será más factible cuanto más estereotipado sea el enunciado citado o aludido.

En este sentido, la inclusión de voces literarias dentro de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tanto en el caso de las novelas de caballerías como los versos de romances, presuponen un público lector con un amplio conocimiento de las obras aludidas, aunque con consideraciones dispares respecto de las mismas.

La conquista y colonización de América coinciden con el auge de la novela de caballerías y del romancero en España. Estas manifestaciones, que entre los siglos XV y XVI adquieren su máximo esplendor, constituyen el primer ejemplo de difusión masiva y democratización de las lecturas, fenómeno que afectó a todos los estratos sociales.

⁹ Por isotopía estilística se entiende la pertenencia de un discurso o una lengua a un lecto, a un determinado estilo o a un género.

El romancero, que data aproximadamente del siglo XIV, era considerado todavía a principios del siglo XV como poesía de rústicos. Durante la segunda mitad del siglo, la clase culta se interesó por esta poesía tradicional que hasta el momento había vivido dentro del ámbito de la oralidad. Un ejemplo de este interés puede verse en los trabajos de contrafacta, en donde unos versos del romance original servían como pre-texto para la construcción de una composición culta, por lo general de temática religiosa o abstracta. Hacia fines del siglo XV y principios del XVI, el romance tradicional accede a la escritura en cancioneros y pliegos sueltos o de cordel, favoreciendo su llegada a un público cada vez más vasto.

Las novelas de caballerías, por su parte, adquieren su mayor desarrollo en España inmediatamente después del descubrimiento de América. Aunque estas obras estaban destinadas, principalmente, a un público de caballeros, incluían entre sus lectores a un amplio espectro imposible de precisar. Un factor fundamental en la difusión de estas obras literarias lo constituyó el fenómeno de la imprenta, que, a través de una reproducción comparativamente rápida y económica, permitió el acceso masivo a los textos. Estos cambios en los mecanismos de reproducción y los circuitos de difusión de las obras repercutieron en los modos en que el texto era percibido. El libro, considerado depositario del saber y restringido a una esfera de uso acotada, comienza a atravesar un pasaje que va desde la interrelación entre la oralidad y la escritura que supone la lectura colectiva hasta la lectura individual, y, al mismo tiempo, empieza a ser concebido simplemente como medio de solaz.

Irving Leonard (1979) analiza de qué manera estos escritos de ficción, en la medida en que formaban parte de su universo cultural, influyeron en la mentalidad de los conquistadores. Uno de los principales factores que señala es el hecho de que los sucesos que narraban estas obras, tales como hazañas imposibles, flora y fauna extravagantes, seres fabulosos, ideal caballeresco, tierras encantadas, tesoros escondidos, etc., eran similares a los acontecimientos relatados por los descubridores y conquistadores del Nuevo Mundo. De esta manera, romances y novelas de caballerías ofrecían el marco ideal para plasmar los avatares de la conquista de América, en tanto vehiculizaban un modelo de heroicidad al revivir el pasado épico de las guerras de la Reconquista y recuperaban en sus relatos fabulosos un esquema interpretativo para lo desconocido.



Otro aspecto de interés que señala Leonard es la división poco clara que el lector de la época establecía entre la realidad y la ficción. Según el autor, las novelas de caballerías desplegaban una serie de recursos que llevaban a que el público confundiera en el relato sucesos reales con imaginarios. Entre los más comunes se encontraban el hecho de mezclar personajes o lugares reales con otros imaginarios, la idea de que el texto se basaba en un manuscrito antiguo perdido, muchas veces en una lengua extraña que debía ser traducida, o la inclusión de los términos «crónica» o «historia» en los títulos de las novelas. En el caso de los romances, por una parte, incluían a menudo los mismos elementos fantásticos e idealizantes de las novelas de caballerías; por otra parte, retomaban la tradición de la épica y, junto a ella, la función noticiera del cantar de gesta.

Es esta misma confusión entre lo real y lo ficticio, según Leonard, lo que llevó a los moralistas de la época a alzarse contra la literatura caballeresca en términos de «historias mentirosas». En efecto, la legislación del siglo xvi —época en que aparece el *Index*, índice de libros prohibidos por la Inquisición— hace eco de este reclamo. En lo que respecta a América, Ismael Moya (1941) señala que:

El romance llega a América en el gusto popular. Y fue tal su difusión en las incipientes ciudades que Felipe II, en la Real Cédula del 13 de Septiembre de 1543, prohibió terminantemente en estas tierras el uso de libros «de romances y materias profanas y fabulosas así como los libros de Amadís y otros de esta calidad de mentirosas historias» no sólo a los españoles sino a los indios. (Moya, 1941: 112)

Las mismas prohibiciones, por ejemplo, aparecen en los Sínodos del siglo xvi, llevados a cabo en Tucumán en 1596 por iniciativa del Obispo Fray Fernando de Trejo y Sanabria. Si bien, a pesar de las restricciones, estas obras literarias siguieron llegando al continente, tanto Leonard como Moya suponen que la ausencia de referencias o registros en documentos de la época se debe a los efectos de la censura. Leonard sostiene que es llamativa la escasez de pruebas directas sobre la influencia de este tipo de lecturas, y señala que:

Lo que apenas puede dudarse es que la vehemente desaprobación de las altas autoridades religiosas y morales, no podía dejar de inducir a muchos pecadores a abstenerse de confesar públicamente o de hacer constar por escrito sus preferencias literarias ni sus opiniones sobre ellas. (Leonard, 1979: 85)

Sin embargo, es necesario resaltar que la censura o autocensura con la que Leonard intenta explicar la poca cantidad de menciones directas de estos textos literarios en la producción escrita del siglo XVI sólo puede ejercerse sobre la base de que sus autores sí distinguían las diferencias entre los textos que refieren a la realidad fáctica y las «historias mentirosas» propias de la ficción, es decir, que percibían la inscripción de las obras dentro de formaciones textuales diferentes.

Las novelas de caballerías y los romances, entonces, llegan al continente americano tanto en la producción impresa como en la memoria de los participantes de la conquista. Aunque en forma poco frecuente, también aparecen intercalados en textos historiográficos, dando cuenta del alto grado de internalización que estas obras tenían en la época. Su presencia dentro de las producciones de algunos cronistas de indias ya ha sido señalada por la crítica especializada.¹⁰

Al respecto, se ha debatido si la mención de versos de romances en los textos historiográficos da cuenta de un acontecimiento histórico, es decir, si reproducen un enunciado efectivamente realizado, o si forman parte de ciertas estrategias utilizadas por los cronistas a los efectos de ornamentar sus escritos. Sea uno u otro el caso, el hecho de que la referencia a estas obras sea verosímil da cuenta de la pertenencia del género al patrimonio cultural compartido por conquistadores y cronistas (G. Chicote, 2003), y también por el público lector.

En el caso particular de la obra de Bernal Díaz del Castillo, estas citas aparecen intercaladas a lo largo de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Sobre el supuesto de que el autor intenta adecuar su obra a los requerimientos de la formación textual historiográfica, y de que la presencia de voces literarias es percibida como ajena a dicha for-

¹⁰ Ver C. Bayo (1913), I. Moya (1941), I. Leonard (1979), G. Chicote (1998, 2003), A. Valenciano (1999).

mación, su inclusión deliberada provoca la ruptura de la isotopía estilística generando diversos efectos de sentido, sobre los que intentaremos indagar a continuación. Primero, haremos una breve alusión a las novelas de caballerías para luego detenernos con más detalle en las menciones de versos de romances.

La obra de Bernal está escrita en función de un público europeo, a cuyos códigos literarios, ideológicos y culturales responde. Por su función informativa, esta historia debe dar cuenta de un referente que resulta desconocido y ajeno al lector, por lo tanto, el cronista se ve obligado a recurrir a modelos conocidos, dentro del universo cultural compartido, que funcionen como parámetros para guiar la decodificación. Ya hemos señalado que las novelas de caballerías ofrecían un marco ideal para interpretar la información relativa a la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Mediante el recurso de la intertextualidad, las connotaciones asociadas a las diferentes formaciones textuales puestas en juego permiten orientar la recepción de la obra hacia esquemas de conocimiento previamente consolidados dentro del universo cultural del receptor.

Veamos algunos ejemplos. En el capítulo LXXXVII, mientras se relata el recorrido de la tropa en las proximidades de Ixtapalapa, los soldados se sorprenden ante las ciudades y poblados que ven por primera vez. Bernal recuerda el episodio con estas palabras:

Decíamos que parecía a las cosas y encantamientos que cuentan
en el libro de Amadís.

Un ejemplo similar aparece en el capítulo CCV, en donde un soldado es comparado con Agrajes, uno de los personajes de *Amadís de Gaula*; o en el fragmento del capítulo CXI, en el que se nos indica que, mientras los prisioneros eran trasladados, «iban pensando si era encantamiento o sueño».

En estos casos, la necesidad de recurrir a voces ajenas al discurso histórico parte del hecho de que el objeto de referencia es desconocido para el receptor y, por lo tanto, exige que su decodificación se realice sobre la base de parámetros conocidos. Al activar las concepciones de mundo inherentes a las novelas de caballerías, el autor establece una posible vía de interpretación para que su discurso no sea ininteligible.

Los versos de romances, en cambio, plantean una problemática diferente. En primer lugar, no se insertan dentro de secuencias descriptivas, como es el caso de las alusiones a las novelas de caballerías. En segundo lugar, no remiten al romance del que fueron extraídos como texto en su totalidad, sino que funcionan de manera independiente, adquiriendo una nueva significación en el fragmento en el que se insertan.

El hecho de que los versos de romances puedan funcionar en forma aislada, adaptándose a nuevos contextos discursivos, es posible por la estructura formulística que caracteriza estas construcciones. Los versos-fórmula, a fuerza de ser repetidos en un contexto determinado, adquieren un valor lexicalizado y, por lo tanto, pueden aparecer en diferentes composiciones, y es justamente el carácter abierto en la estructura del romance, según Diego Catalán (1997), lo que le permite adaptarse estética y éticamente al contexto en que se lo reproduce. De esta manera, los versos-fórmula, marcas específicas del código del romancero, adquieren un alto valor figurativo que posibilita su uso independiente.

Por otra parte, el grado de difusión y aceptación que estas obras tenían en la época le confieren a la utilización independiente de versos de romances un matiz ejemplar que posibilita asimilarlos al funcionamiento de los refranes. Tanto refranes como romances, entonces, permiten introducir una voz popular que recupera sentencias validadas dentro del universo cultural compartido.

En el caso particular de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, los versos de romances son intercalados en el relato a través de la figura de un enunciador,¹¹ a quien se identifica claramente en el texto, pero que, sin embargo, en la mención misma del romance introduce una voz genérica. Tal es el caso del siguiente verso, perteneciente al romance de *Roldán en Roncesvalles*, que aparece en dos ocasiones diferentes (caps. CXXII y LXIX), con variante incluida, en boca de Hernán Cortés:

¹¹ O. Ducrot (1984) establece la distinción entre el *locutor*, ser discursivo a quien debe adjudicársele la responsabilidad del acto de enunciación, y el *enunciador*, voz ajena cuyo enunciado es incorporado por el locutor.

«Así que, señores, pues nuestra vida y honra está después de Dios en vuestros esfuerzos y vigorosos brazos, no tengo más que pedirlos por merced ni traer a la memoria sino que en esto está el toque de nuestras honras y famas para siempre jamás, y *más vale morir por buenos que vivir afrentados.*» Y porque en aquella sazón llovía y era tarde, no dijo más. (La cursiva y el subrayado son nuestros.)

[...] y más le dijeron: que mirase en todas las historias, ansí de romanos como las de Alejandro, ni de otros capitanes de los muy nombrados que en el mundo habido, no se atrevió a dar con los navíos al través, y con tan poca gente meterse en tan grandes poblaciones y de muchos guerreros, como él ha hecho [...] que la idea de Méjico les parecía muy terrible cosa, y que mirase lo que decía y ordenaba. Y Cortés les respondió medio enojado *que valía más morir por buenos, como dicen los cantares, que vivir deshonorados,* y además desto que Cortés les dijo, todos los más soldados que le fuimos en alzar por capitán y dimos consejo sobre el dar al través con los navíos, dijimos en alta voz que no curase de corrillos ni de oír semejantes pláticas, sino que, con la ayuda de Dios, con buen concierto estemos apercebidos para hacer lo que convenga; y así cesaron todas las pláticas. (La cursiva y el subrayado son nuestros.)

A los efectos de analizar el funcionamiento específico de los versos, es necesario señalar el contexto en el que son citados. En el primer caso, en las cercanías de Cempoal, Hernán Cortés convoca a sus hombres para comunicarles la decisión de ir contra Narváez, quien había sido enviado para detener el avance de la tropa. Sin embargo, como puede verse en la cita, no se trata simplemente de una orden impartida a los soldados. Como capitán de la expedición de Diego Velázquez, Cortés no tenía poder para conquistar o colonizar. Decide desobedecer, pero necesita, primero, convencer a sus hombres. En el capítulo CXXII se recupera en discurso directo el largo parlamento mediante el cual Cortés, antes de asignar las tareas a los capitanes, convence a su tropa de alzarse contra Narváez. El fragmento citado corresponde al último de los argumentos expuestos por Cortés.

En el segundo caso, al regresar de Cipancingo, comienza a oírse el descontento de los soldados por el peligro constante en que viven. Una comitiva decide exponer sus quejas a Cortés y solicitarle regresar a Villa Rica, dada la situación de la tropa que se encuentra escasamente provista de alimentos y vestimenta, mermada por las heridas, el cansancio y el trabajo excesivo, y atemorizada por el enemigo. Es interesante señalar que este pasaje recupera en discurso indirecto la voz de la comitiva mediante el uso de la primera persona del plural, en la que se incluye, en tanto soldado que padece el rigor de la conquista, el mismo Bernal. Sin embargo, a continuación, se produce un cambio en la categoría deíctica de persona, que pasa del uso del «nosotros» al «ellos». A través de este pasaje, Bernal Díaz del Castillo se distancia de la voz del enunciador citado, es decir, deja de identificarse en adelante con el reclamo de la comitiva para secundar la decisión de su capitán, como lo especifica hacia el final de la cita.

Cortés expone una serie de argumentos que señalan las razones por las que es necesario, a pesar de las dificultades en que se encuentran, seguir hacia México en lugar de regresar a Villa Rica. Ante la negación recibida, la comitiva vuelve a insistir con otra clase de argumentos: no hay historias que narren, por más heroicas que sean sus protagonistas, acciones semejantes a las que propone Cortés. En las condiciones en que se encuentra la tropa, ir a México resulta demasiado riesgoso, puesto que sus guerreros son más numerosos y están mejor preparados para el enfrentamiento. Como recurso final para sostener su decisión, Cortés apela al uso del romance.

En ambos ejemplos, los versos de romances citados se insertan dentro de secuencias argumentativas. Apelar al acervo romancístico constituye un recurso mediante el cual el enunciador puede introducir un argumento que no necesita ser validado, puesto que forma parte de las competencias culturales e ideológicas tanto de su destinatario directo como del público lector.

A su vez, la posición privilegiada en la que aparecen los versos de romances resalta el grado de efectividad que adquieren dentro del nuevo contexto en el que son utilizados. En ambos casos se ubican hacia el final, dando cierre a las secuencias argumentativas y, al mismo tiempo, a



la totalidad del episodio relatado. En este sentido, cabe señalar que, como hemos subrayado en los fragmentos citados, luego de la mención de los romances se introducen frases o acotaciones que dan cuenta del cambio temático en la organización de la materia narrativa.

La inclusión de versos de romances como cierre de secuencias argumentativas puede observarse en todos los casos en que estos son citados a lo largo de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. En el capítulo xxxvi, en el episodio que relata la salida de Tabasco, por ejemplo, se señala que aquellos soldados que habían recorrido el territorio con anterioridad, entre los que se encuentra Bernal, le informan a Hernán Cortés acerca de las tierras que avistan desde las embarcaciones. Se trata de un fragmento descriptivo de la geografía del lugar, en el que nada en particular indica la existencia de riquezas. A continuación, aparece el siguiente pasaje:

[...] y luego en buena hora llegamos a San Juan de Ulúa, jueves de la Cena, después de mediodía. Y acuérdome que se llegó un caballero, que se decía Alonso Hernández Puertocarrero, y dijo a Cortés: «Paréceme, señor, que os han venido diciendo estos caballeros que han venido otras dos veces a estas tierras:

*Cata Francia, Montesinos:
cata París, la ciudad:
cata las aguas del Duero
do van a dar en la mar.*

Yo digo que mire las tierras ricas, y sabeos bien gobernar». Luego Cortés bien entendió a qué fin fueron aquellas palabras dichas, y respondió: «*Denos Dios ventura en armas, como al paladín Roldán*, que en lo demás, teniendo a vuestra merced, y a otros caballeros por señores, bien me sabré entender». Y dejémoslo, y no pasemos de aquí. (La cursiva y el subrayado son nuestros.)

La precisión de los datos acerca de la ubicación espacial y temporal, la identificación explícita de un enunciador y la reproducción de su enunciado mediante el discurso directo, aparecen como índices que garantizan la veracidad de los acontecimientos narrados. Pero, en este caso, el romance

puesto en boca de Alonso Hernández Puertocarrero reinterpreta palabras dichas por los soldados. Es Bernal y un pequeño grupo de soldados quienes poseen el conocimiento acerca de las tierras, pero no son ellos quienes sugieren desobedecer las órdenes recibidas y conquistar México.

La respuesta de Hernán Cortés se mantiene dentro de los mismos parámetros estilísticos al incluir, a su vez, unos versos del romance *Estábase la condesa*. Previamente, se nos señala que «Cortés bien entendió a qué fin fueron aquellas palabras dichas», sin embargo, Bernal no lo especifica. El hecho de que no sea necesario decodificar el doble significado puesto en juego mediante el intercambio de romances supone que el lector, al igual que Cortés, también es capaz de entender el fin con el que fueron dichas aquellas palabras. Esta idea se refuerza hacia el final de la cita, en donde el cierre de la secuencia que las incluye se señala mediante la frase «Y dejémoslo, y no pasemos de aquí». Lo que se deja fuera, lo que no se dice, es justamente la explicación de la intencionalidad que acompaña el intercambio de los versos.

El avance sobre el territorio mexicano se justifica, de esta manera, sobre la base de la riqueza de las tierras. Como móvil de las acciones, la búsqueda de recompensas materiales a cambio de las acciones realizadas forma parte de la visión de mundo del hombre de la época, visión que se ve reflejada en el romance en tanto voz genérica que recupera el saber popular. Mediante el uso de versos de romances quedan validadas las acciones de la tropa ante un colectivo que incluye tanto conquistadores como lectores, pero la decisión de seguir adelante está reñida con la autorización de Diego Velázquez, por lo que Bernal Díaz del Castillo toma distancia al introducir la figura de un enunciador a quien se responsabiliza de incitar las acciones posteriores.

Un caso similar aparece en el capítulo CLXXIV, cuando Cortés decide partir de México para ir al encuentro de sus hombres y deja la ciudad en manos de Albornoz, cuya fidelidad es cuestionada. Es Fray Gonzalo de Salazar, el factor,¹² quien constantemente le advierte sobre el peligro en que se encuentra e intenta convencerlo durante la trayectoria de que se quede a gobernar México:

¹² Recibía el nombre de «Factor» el oficial real que en las Indias recaudaba las rentas y rendía los tributos en especie pertenecientes a la Corona.

[...] con retórica muy subida le iba diciendo [a Cortés] que se volviese a Méjico y no se pusiese en tan largo y trabajoso camino, y poniéndole por delante muchos inconvenientes; y aun algunas veces, por le complacer, iba cantando por el camino junto a Cortés, y decía en los cantos: «*¡Ay tío, volvámonos, questa mañana he visto una señal muy mala! ¡Ay tío, volvámonos!*» Y respondíale Cortés, cantando: «*¡Adelante, mi sobrino! ¡Adelante, mi sobrino, y no creáis en agüeros, que será lo que Dios quisiere! ¡Adelante, mi sobrino!*» E dejemos de hablar del fator y de sus blandas y delicadas palabras [...] (La cursiva y el subrayado son nuestros.)

Nuevamente nos encontramos ante un juego dialógico fundado en el intercambio de romances, que se inserta dentro de una secuencia argumentativa. Los versos, asimismo, son utilizados como argumento último, dando cierre a la secuencia que los incluye. Ahora bien, la intriga que causa en el lector la insistencia de Fray Gonzalo de Salazar de regresar a México es la misma que causa en Hernán Cortés, quien, convencido por el romance, decide otorgar al factor poder para gobernar la ciudad en caso de que Albornoz actuase de mala fe. Bernal anticipa que estos poderes fueron causa de «muchos males y revueltas en México», de ahí que las palabras de Gonzalo de Salazar sean caracterizadas como «blandas», «delicadas» y de «retórica muy subida», recuperando la dicotomía antes señalada entre el «buen escribir» y el «falso decir». Es en este sentido que, al finalizar el capítulo, Bernal incluye los siguientes versos de Gonzalo de Ocampo:

Y quiero decir que a esta causa dijo el Gonzalo de Ocampo en sus libelos infamatorios:

¡Oh fray Gordo de Salazar,
fator de las diferencias!
Con tus falsas reverencias
engañaste al provincial.
Un fraile de santa vida
me dijo que me guardase
de hombre que así hablase
retórica tan polida.

Un caso particular lo constituyen los versos citados luego de la huida de México, en el capítulo CXLV, cuando las tropas españolas deben librar varios enfrentamientos armados mientras se dirigen hacia su real. En el camino, antes de llegar a Tacuba, Cortés se aparta con algunos hombres para enfrentar a los indígenas. Luego de que el resto de la tropa llega a la ciudad, Cortés regresa vencido y les comunica que algunos de sus acompañantes han sido capturados. Bernal informa que, mientras un fraile intentaba consolar a Cortés por la pérdida de sus hombres, visualizan desde Tacuba la ciudad de México:

Dejemos de otras muchas pláticas que allí pasaron, y cómo consolaba el fraile a Cortés por la pérdida de sus mozos de espuelas, que estaba muy triste por ellos, y digamos cómo Cortés y todos nosotros estábamos mirando desde Tacuba el gran *cu* de Uichilobos y el Tatelulco y los aposentos donde solíamos estar, y mirábamos toda la ciudad y las puentes y calzadas por donde salimos huyendo; y en este instante suspiró Cortés con una muy gran tristeza, muy mayor que la que antes traía, por los hombres que le mataron antes que en el alto *cu* subiese, y desde entonces dijeron un cantar o romance:

*En Tacuba está Cortés
con su escuadrón esforzado,
triste estaba y muy penoso,
triste y con gran cuidado,
una mano en la mejilla
y la otra en el costado, etc.*

Acuérdome que entonces le dijo un soldado que se decía el bachiller Alonso Pérez, que después de ganada la Nueva España fué fiscal y vecino de México: «Señor capitán: no esté vuesa merced tan triste, que en las guerras estas cosas suelen acaecer, y no se dirá por vuesa merced:

*Mira Nerón de Tarpeya
a Roma cómo se ardía...»*

Y Cortés le dijo que ya veía cuántas veces había enviado a México a rogarles con la paz; y que la tristeza no la tenía por sola una cosa, sino en pensar en los grandes trabajos en que nos habíamos

de ver hasta tornarla a señorear, y que con la ayuda de Dios que presto lo pondríamos por la obra.
Dejemos estas pláticas y romances [...] (La cursiva y el subrayado son nuestros.)

En el primer caso, nos encontramos ante un romance noticioso de factura americana, hecho poco frecuente si se tiene en cuenta que no hay romances en América que sean testimonio único dentro del romancero panhispánico, dada la escasa producción de romances tradicionales referidos a hechos o personajes de la conquista o a sucesos posteriores (Ana Valenciano, 1999).

Los fragmentos citados se articulan en torno a la tristeza de Hernán Cortés. Si bien el motivo desencadenante radica en la captura reciente de sus hombres, puede observarse un cambio temático que tiene su correlato a nivel discursivo. La vista de la ciudad de México desde Tacuba no sólo incrementa la pena de Cortés, sino que genera en la tropa el mismo sentimiento. Esta adhesión se hace explícita gracias a una serie de procedimientos que incluyen el pasaje que va desde la construcción de un «Cortés apenado» a un «nosotros apenado», la ausencia de sujeto en el verbo que introduce los versos y la presencia misma del romance, en tanto recupera una voz colectiva. Si bien el cantar trata sobre la pena de Cortés, este sentimiento, con el que se identifica Bernal, ya no se funda en los hombres perdidos sino en la ciudad perdida.

A continuación, se introduce un enunciador identificado con nombre y apellido, el bachiller Alonso Pérez, quien cita los versos iniciales del romance de materia clásica *Mira Nero de Tarpeya*. La distancia que toma Bernal al introducir una voz ajena no deja de ser significativa. En primer lugar, porque quiebra con la identificación locutor-enunciador establecida en el romance inmediatamente anterior. En segundo lugar, como hemos señalado, el quiebre de la isotopía estilística que supone la inclusión del romance recupera los juicios de valor y sistemas axiológicos inherentes a la formación textual a la que pertenece. En tercer lugar, la presencia de un enunciador le permite desvincularse de la responsabilidad del contenido del enunciado.

Las palabras del bachiller, que se insertan en el texto mediante el discurso directo, tienen por finalidad ofrecer consuelo a Hernán Cortés al desligarlo

de la responsabilidad directa por la pérdida de la ciudad de México. No obstante, los versos citados se introducen mediante una construcción negativa que remite a más de una voz discursiva al introducir al menos dos enunciadores (O. Ducrot, 1984).

Las oraciones negativas presentan simultáneamente dos actos disímiles: uno es la aserción positiva respecto del contenido enunciado; el otro, su negación. Ambos actos suponen enunciadores diferentes, de los cuales sólo uno puede asimilarse a la figura del bachiller Alonso Pérez. No obstante, en la expresión misma de la negación, ambos enunciadores con sus respectivos enunciados de signo opuesto son actualizados en el discurso. De esta manera, la referencia a los versos del romance mediante la expresión de una construcción negativa pone en escena un postulado doble: Cortés se asimilará y no a la figura de Nerón.

Los versos de romances, entonces, posibilitan transmitir opinión y generar consenso en tanto involucran al lector al apelar a sus competencias culturales e ideológicas. Recurrir al romance supone introducir en el discurso una voz colectiva y legitimada, a través de la cual Bernal Díaz del Castillo justifica su posición. No obstante, el hecho de que los versos de romances sean puestos en boca de un enunciador identificado con nombre y apellido le permite distanciarse de la responsabilidad que conlleva el acto de enunciación citado.

Las otras voces en la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo

Cuando Bernal Díaz del Castillo elabora su obra, existe una multiplicidad de textos acerca de la conquista y colonización de México. Este conjunto, al que hemos denominado *familia textual*, impone condiciones tanto en el contenido como en la estructura de su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

El público al que se dirige Bernal tiene conocimiento acerca del tema que encara su historia. La producción escrita a través de cartas relatorias, relaciones, crónicas e historias no carece de importancia. Bernal debe escribir atendiendo a estos textos en la medida en que vehiculizan diferentes imágenes de México y de la conquista; es decir, debe escribir posicionándose

frente a los hechos que narra en relación con el resto de la familia textual a la que pertenece.

En cuanto a la estructura discursiva, hemos intentado señalar que el entramado de voces que aparece en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* constituye el recurso privilegiado por el autor para encuadrar su obra dentro de la formación textual historiográfica y el tipo discursivo historia.

Mediante la inscripción de la voz autoral en el texto a través del uso de la primera persona, Bernal pone en primer plano su condición de protagonista de los hechos narrados. Si bien durante el siglo XVI el rol del historiador estaba reservado para los letrados, al presentarse como «testigo de vista» se legitima como voz autorizada para escribir historias.

A su vez, estas mismas marcas permiten adecuar la obra a las divisiones internas de la formación textual. La obra de Bernal incorpora elementos biográficos en la narración de los sucesos históricos, no obstante, en oposición a la visión heroica de uno solo, su historia de la conquista equivale a la historia del conjunto anónimo de los hombres que la llevaron a cabo.

Las críticas a las obras de los cronistas de oficio que se despliegan a lo largo del texto sobre los ejes del «buen escribir» y del «falso decir» guardan relación con los fines. Bernal intenta desmentir obras como las de Gómara, por considerar que sus narraciones no son fieles a los sucesos históricos que relatan. Para ello, reivindica su condición de testigo al tiempo que cuestiona las habilidades retóricas mediante las que los cronistas de oficio intentan suplir la falta de veracidad de sus escritos.

Sin embargo, en la medida en que las historias como tipos discursivos constituyen un formato preestablecido que condiciona los procesos de recepción textual, Bernal se ve obligado a asimilar la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* a las obras del grupo que le es antagónico. La adecuación al tipo discursivo específico se logra mediante la inclusión de citas textuales y de un paratexto acordes a las exigencias de la estructura que le sirve como modelo.

La inclusión de voces literarias, que pertenecen a una formación textual diferente, colocan a la obra en una posición marginal con respecto a los modelos preestablecidos. Estas voces, al quebrar con la isotopía estilística de la obra, contribuyen a la producción de sentido en la medida en que

ponen de manifiesto los juicios de valor asociados a las variedades en juego, sus sistemas axiológicos, las concepciones de mundo implícitas en cada una, etc.

Las novelas de caballerías ofrecen un modelo de heroicidad y funcionan como marco interpretativo para dar cuenta de un referente desconocido. En la medida en que forman parte de un universo cultural compartido, funcionan como parámetros para guiar la decodificación sobre la base de esquemas de conocimiento que forman parte de las competencias culturales e ideológicas del receptor.

Los versos de romances, por su parte, al aparecer en forma aislada dentro de nuevos contextos discursivos, se asimilan al funcionamiento de los refranes en tanto adquieren un matiz ejemplar al recuperar sentencias validadas en las concepciones de mundo de los participantes de la conquista y del público lector.

En todos los casos analizados, se insertan dentro de secuencias argumentativas, en una posición privilegiada que resalta el grado de efectividad que adquieren como argumento. A su vez, los versos son introducidos mediante la figura de un enunciador, a quien se identifica claramente en el texto, pero que, sin embargo, en la mención misma del romance introduce una voz genérica.

El desdoblamiento de voces en las figuras de locutor y enunciador permite al sujeto discursivo distanciarse de la responsabilidad que conlleva el acto de enunciación citado, es decir, como recurso, posibilitan introducir opinión y generar consenso, sin poner en riesgo la adecuación de la obra en su totalidad al tipo discursivo y a la formación textual historiográfica.

Referencias bibliográficas

- Arnoux, Elvira N. de, 1986, «Polifonía», en Daniel Romero (comp.), *Elementos básicos para el análisis del discurso*, Buenos Aires, Libros del Riel, 1997.
- Benveniste, E., 1971, «De la subjetividad en el lenguaje», en *Problemas de lingüística general I.*, México, Siglo XXI.

- _____, 1974, «El aparato formal de la enunciación», en *Problemas de lingüística general II.*, México, Siglo XXI.
- Bayo, Ciro, 1913, «Romances tradicionales», en *Romancerillo del Plata*, Madrid, Victoriano Suárez.
- Catalán, Diego, 1997, *Arte poética del Romancero Oral*, Madrid, Siglo XXI.
- _____, 1984, «El Romancero, hoy», en *Boletín informativo Fundación Juan March*, Enero.
- Casalmiglia Blancaflor, H y Tusón Valls, A., 1999, *Las cosas del decir. Manual de Análisis del discurso*, Barcelona, Ariel.
- Chicote, Gloria B., 1998, «El romance en las Crónicas de Indias: nuevos mundos narrados con viejos textos», en *Actas del IV Congreso Internacional AISO*, Alcalá de Henares, Universidad.
- _____, 2003, «La lexicalización de la experiencia: el romancero en la prosa historiográfica de Bernal Díaz del Castillo», en *Romance Quarterly*, Vol. 50, No. 4.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1955, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición y prólogo de Carlos Pereyra, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- _____, 1982, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Estudio preliminar, notas y selección de Susana Zanetti y Celina Manzoni, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Ducrot, Oswald, 1984, «La noción de sujeto hablante», en *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette.
- Frenk, Margit, 1997, *Entre la voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Kerbrat-Orecchioni, C., 1988, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Hachette.
- Lafaye, Jaques, 1970, «La generación del Nuevo Mundo» y «Los medios de la Conquista», en *Los conquistadores*, México, Siglo XXI.
- León-Portilla, Miguel, 1963, Introducción a *La visión de los vencidos*, México, UNAM.
- Leonard, Irving A., 1979, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Mignolo, Walter, 1992, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en Luis Iñigo Madrigal (coord.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Tomo 1 - Época colonial, Madrid, Cátedra.
- Moya, Ismael, 1941, *Romancero*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- Rojas, Ricardo, 1957, *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft, Tomo II.
- Ramírez Cabañaz, J. (Ed.), 1976, Introducción a la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.
- Todorov, T., 1991, «Conquistar», en *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.
- Valenciano, Ana, 1999, «Un camino para la investigación del romancero: la tradición hispanoamericana», en *INCIPIT XIX*, 1999.
- White, Hayden, 1992, *El contenido de la forma*, Barcelona, Paidós.

IDENTIDAD, OTREDAD Y NUEVAS REPRESENTACIONES FICCIONALES EN EL *LAZARILLO DE TORMES*

María Cecilia Pavón

Una de las mayores novedades del *Lazarillo* reside en construir una estructura genérica híbrida basada en el género epistolar, imprimiéndole una intención autobiográfica. El resultado de esta combinación determina el uso de la técnica narrativa de la primera persona y, con ella, la «funcionalidad estructural» (Barthes, 1977: 72) de los demás elementos y procedimientos, debido a que los motivos y anécdotas de tipo folklórico, orientados jerárquicamente por el punto de vista de Lázaro hacia la explicación del «caso» (Rico, 1970: 25), se interrelacionan funcionalmente superando la inconexión propia de las «leyes épicas» (Lázaro Carreter, 1972: 87) de la narrativa popular.

Por otra parte, la elección de este procedimiento es funcional a la obra en tanto lleva ínsita una metafísica y responde a una particular visión del mundo, ya que el saber tradicional, práctico y teórico de la Edad Media, esencialmente colectivo y de carácter dogmático, es colocado entre paréntesis para ser reconstruido a partir de la conciencia individual, sentando de este modo las bases para el procedimiento que llevará a Cervantes, con su *Quijote de La Mancha*, a instaurar la novela moderna.

De este modo, la subjetividad de la primera persona queda al resguardo de caer en el puro dogmatismo al relativizar su punto de vista mediante dos procedimientos simultáneos: 1) La perspectiva de Lázaro se modifica según

aprende mediante la experiencia, 2) El sujeto de enunciación se construye en interrelación con otras discursividades y puntos de vista.

Construcción de un nuevo héroe literario. Lázaro niño-pícaro

Creemos que no sería acertado buscar el origen del «pícaro»¹ como reflejo directo de un tipo humano de la realidad del momento. El término, de aún no determinada etimología, parece haberse popularizado a fines del siglo XVI, tras la publicación de la primera parte de *La vida de Guzmán de Alfarache, atalaya de la vida humana* de Mateo Alemán, extrayendo, de entre los posibles elementos en común, el de una de las etapas del protagonista (Rico, 1970: 100). Se utilizó para designar a un sujeto generalmente joven o niño, de deshonrosa vestimenta, sin trabajo estable o lazos que lo ataran a un lugar en una sociedad donde la movilidad era mínima, criado en las calles donde ha debido valerse de ardidés y pillerías para sobrevivir, aunque ocasionalmente podía ocuparse en trabajos viles o bajos. Estos *outsiders* de la ley social y moral rozaban el mundo de la delincuencia, pero no cometían crímenes violentos y variaban sus características según cada caso. Algunas veces definidos como modelo de todo lo malvado y ruin, otras idealizados como espíritus libres de ataduras materiales, *cuasi* herederos de la filosofía de Diógenes, lo cierto es que lo que define al «pícaro» como tal no es el ser reflejo del «pícaro real», sino ser una construcción literaria íntimamente relacionada con una estructura narrativa en la que el uso de la primera persona en el relato de la serie de años es el hilo conductor de la trama. La genealogía del comienzo está orientada al desarrollo coherente de la figura del protagonista y del argumento (Rico, 1970: 111), en el que el personaje del pícaro se realiza como un carácter «picaresco a ratos, a ratos tal vez no» (Rico, 1970: 110).

Según la tipología novelesca propuesta por Bajtín, la novela picaresca española del Renacimiento puede ubicarse en la categoría de «novela de

¹ Si bien el género literario reconocido como Picaresca cuaja con la aparición del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, sólo en la superposición de uno sobre otro se pueden extraer los rasgos comunes o compatibles que hacen manifiesta la fórmula elemental de la novela picaresca. (Rico, 1970: 114-115).

vagabundeo» (Bajtín, 1985: 200-201), en la que el principio de construcción del protagonista está fundado en los movimientos espaciales que realiza mostrando la heterogeneidad social. La temporalidad está débilmente elaborada y la imagen del hombre, tan estática como el mundo que lo rodea, carece de transformaciones o desarrollo. Lázaro de Tormes es, para Bajtín, el arquetipo de joven vagabundo que, después de abandonar al ciego al final del Tratado I, encontraremos en novelas posteriores.

Sin embargo, creemos que en este Tratado se podría encontrar la proto-historia del «pícaro» en los sucesos que constituyen la experiencia iniciática de Lázaro y del arquetipo picaresco. En este sentido, podríamos considerar el Tratado I como una mínima «novela de educación» (Bajtín, 1985: 211-216) factible de ser analizada de manera individual en relación con el resto de la obra, ya que se hallan en él todos los elementos que caracterizan a este tipo de relato: es autobiográfico, ofrece una imagen del hombre en proceso de desarrollo, posee una concepción –aunque particular– del proceso educativo, un maestro con el que empezará a comprender su lugar en el mundo y la imagen de hombre que proyecta trascenderá el ámbito de lo privado y particular hasta alcanzar la existencia en lo histórico.

En cuanto a su educación, la única alternativa didáctica en el mundo de Lázaro será la violencia. Los nuevos conocimientos provienen de asociaciones con el dolor y conllevan la fragmentación del sujeto devenido en objeto. El placer o el amor no tienen lugar aquí, ni siquiera en la edad adulta, en la que sólo puede ser un marido engañado por su mujer (Ferro, 2003: 2). A los momentos de placer sobrevienen inmediatamente los de dolor, basta recordar el episodio del jarro de vino, el de la longaniza, el del garrote con el clérigo de Maqueda, entre otros.

El paso del niño al pícaro se da por el acto violento del golpe contra el toro de piedra, significativamente en el límite de su ciudad, Salamanca. Pero este segundo nacimiento ya había sido anunciado por otro acto de violencia: la palabra de su madre, quien le dice: «Criado te he y con buen mozo te he puesto; válete por ti»² (22). Se pone fin a la relación con el objeto materno y se sustituye el padre natural por el ciego, quien dice tomarlo «no por mozo, sino por hijo» (22). Lázaro así lo reconoce: «Y fue

² Todas las citas de este trabajo siguen a Rico (1994).

ansí, que, después de Dios, éste me dio la vida y, siendo ciego, me alumbró y adestró en la carrera de vivir» (24). La fuerza violenta de estas palabras funciona como un elemento generador de vida en tanto Lázaro, librado de la tutela y protección de su madre, enfrentará su existencia, que se le abre ahora llena de posibilidades. En este mundo del siglo XVI, donde el entorno es percibido como un tejido constante de palabras y marcas, discursos y formas (Foucault, 1984: 47), las palabras tendrán la misma realidad que aquello que designan, así como los signos inscriptos en los seres vivos. De esta manera, en las cicatrices físicas y psicológicas de cada doloroso aprendizaje podrá leerse la historia de Lázaro. Su recuerdo, desde la edad adulta, reconstruirá estas huellas corporales que vinculan su pasado y su presente otorgándole historicidad y develando lo que el signo visible oculta: «cosas nunca vistas ni oídas». La condición de validez de esta reconstrucción será la palabra escrita, que, frente a la palabra oral como «intelecto pasivo», observará el «principio masculino» «activo» del lenguaje y será la única poseedora de la verdad (Foucault, 1984: 47).

El *Lazarillo* aparece en un momento de brillo de la prosa novelesca en Europa y define su ser en relación dialéctica con toda una tradición literaria épica, ante la cual se presenta como una «otredad» literaria tanto por sus temas como por su estructura. En el siglo XVI circulan por el continente diferentes tipos de ficciones en prosa y un público ávido de novelas que el impulso de la imprenta ayuda a satisfacer. Existe una gran difusión de la novela corta, la *novella* italiana, que había alcanzado madurez con el *Decamerón* de Boccaccio y se extendía por Europa a partir del siglo XV. El *Lazarillo* recogerá los elementos dispersos de toda una literatura de valores y ambiciones secundarias dándoles regularidad a precedentes aislados, y reclamará los derechos de un hombre cualquiera a ser héroe literario, por más bajo que haya nacido o esté en la escala social. No oculta al héroe tradicional, sino que abre posibilidades extraordinarias a la categoría de personaje. Igual que aquel, e invirtiendo las fórmulas de las novelas de caballerías, dará cuenta de su ascendencia, niñez y juventud, tomará de su lugar de nacimiento el nombre, exhibiéndolo con tanto orgullo como el Doncel del Mar en el *Amadis de Gaula*, la novela más leída en la España del momento, y expondrá una concepción de honor tan peculiar como la de moral.



Este diálogo con la tradición literaria caballeresca se halla tematizado en la relación de Lázaro con el escudero, representante de las clases nobiliarias cuyos fundamentos y valores estaban estandarizados en las novelas de caballerías. De su experiencia con él, Lázaro extraerá el convencimiento de lo arbitrario y desaprovechado del sentimiento del honor, poniendo en relieve el carácter fortuito de su adquisición mediante la herencia. Al mismo tiempo que censura el honor del escudero, construye su propia concepción de honra como el reverso secular y tergiversado de la moral dominante.

Sin embargo, aunque la comparación con las novelas de caballerías del momento sirve para ilustrar la novedad del *Lazarillo*, no basta para explicarla, ya que no fue concebido como parodia directa de aquellas y, de existir, esta clase de vínculo se habría producido lejanamente a través de las traducciones y adaptaciones en prosa de poemas épicos burlescos y paródicos del Renacimiento italiano (König, 2003: 49). Creemos que la razón artística de la utilización de motivos tradicionales, como el nacimiento a orillas del río, no es la mera repetición de un motivo preexistente, sino la refuncionalización que contribuye, si bien de manera humorística y con efectos irónicos por el contraste (Lida de Malkiel, 1964: 3), a la reformulación radical del estatuto de unidad del héroe tradicional.

A diferencia del personaje estamental heroico, cuya subjetividad atraviesa incólume el acontecer porque su naturaleza está determinada desde el principio, el nuevo héroe picaresco se construye a través de la acción. Ya que carece de honor en sus orígenes, se hace valer por su historia, y desde el prólogo asistimos al tránsito de lo estamental a lo individual. Lo que en las novelas de caballerías era mero acontecer acumulativo, en los albores de la novela moderna se transforma en historia cuyo sentido se define en movimiento.

Los acontecimientos de la vida de Lázaro que se representan muestran su transformación desde cierto idealismo juvenil hacia la madurez de espíritu práctico, culminando en su escepticismo y resignación final. Dicha transformación ocurre dentro del tiempo biográfico y en ella reside el argumento de la obra, que no sería otro que el proceso de creación del destino humano al tiempo que del hombre mismo y su carácter (Bajtín, 1985: 213).

A diferencia del tiempo cíclico casi mítico de las novelas de caballerías, el tiempo histórico en que surge y se desarrolla el héroe penetra en el interior

del hombre y forma parte de su imagen. Situado en el momento de pasaje de la Edad Media al Renacimiento, la transición se da dentro y a través del héroe sostenida por la estructura autobiográfica de la obra.

La perspectiva de Lázaro adulto es la que reconstruye mediante el recuerdo una historia que avanza hasta llegar al momento de su enunciación recreando cada etapa de su propia construcción. Así, la evolución de Lázaro puede ser útil para analizar los diferentes estadios que atraviesa el hombre hacia la constitución del principio de realidad establecido por Freud (1973:1803), tanto para el nivel filogenético (cultural) como para el nivel ontogenético (individual), que pueden resumirse así:

Evolución filogenética	Evolución ontogenética
Animista: los hombres se consideran omnipotentes.	Narcisismo/autoerotismo.
Religiosa: el poder se transfiere a los dioses, aunque el individuo cree ejercer sobre ellos cierta influencia.	Apego a objetos amorosos.
Científica: no deja lugar a la omnipotencia humana. El sujeto se resigna a las leyes de la necesidad y a la inevitabilidad de la muerte.	Rendición al principio de realidad.

La evolución del niño de un estadio de amor a sí mismo al principio de realidad corresponde, a nivel individual, al movimiento de la historia cultural del hombre, cuando pasa de una cosmovisión mágica a una científica. El primer estadio corresponde al Tratado I, el segundo se observa en los apartes morales de Lázaro en el paso por diferentes amos y el tercero se refleja con claridad en el Tratado VII y su diálogo con el Arcipreste de San Salvador acerca del «caso».

El héroe picaresco refleja paradigmáticamente en sí el desarrollo histórico del hombre transformándose junto con los fundamentos del mundo, por lo

cual surgirán «problemas de la realidad y las posibilidades del hombre, de la libertad y de la necesidad y el de la iniciativa creadora» (Bajtín, 1985: 215).

Construcción de un sujeto de enunciación en relación con otras subjetividades

En el Tratado I, el protagonista se construye como voz de enunciación ante el destinatario explícito de la novela, *Vuestra Merced*, mostrando «la construcción del pícaro como sujeto de enunciación y de sujeción de una individualidad a las normas impuestas desde el exterior» (Ferro, 2003: 1).

Destinada a un noble por encargo, la novela se debate entre las «cosas nunca vistas ni oídas», cuya verdad debe ser revelada, y el «mundo de los buenos», referente permanentemente aludido pero ajeno. El mundo de la picaresca es el mundo de los alienados, donde ser es crecer en y para otros, tratando de alcanzar el privilegiado «mundo de los buenos», el espacio del amo.

Desde la perspectiva dominante del siglo XVI español, Lázaro es el «otro» (Todorov, 2003: 13) inferior en la medida en que pertenece a un estrato social bajo en una sociedad fuertemente estamental y aristocrática.

Como la relación con el otro no se constituye en una única dimensión, Todorov propone situar la problemática de la alteridad según el eje axiológico, el praxeológico y el epistémico. El primero corresponde a juicios de valor en términos de bueno o malo, el segundo, a la relación de acercamiento o alejamiento con el otro que determina la sumisión del o al otro, y el tercero atiende al conocimiento o ignorancia de la identidad del otro.

Lázaro es descalificado en los tres ejes de relación: no tiene honor ni valor, es considerado en su dimensión de inferior sólo apto para obedecer las órdenes y deseos de *Vuestra Merced* y no constituye objeto de conocimiento más que en su condición deshonrosa y/o divertida de engañado por su mujer. Desde esta perspectiva, la derivación «Y pues *Vuestra Merced* escribe se le escriba» expresa el autoritarismo negador del otro en el que narrar es otra forma de obedecer y servir.

La relación entre Lázaro y *Vuestra Merced* se juega en términos de alguien que manda y alguien que debe obedecer, por eso deberá construir

un único lugar de enunciación posible para que su discurso sea viable: el lenguaje del destinatario. Mediante este hábil movimiento, Lázaro se apodera de la acción, la voz y la perspectiva y obedecerá sumisamente el mandato de escritura sólo aparentemente. En lugar de centrarse en el «caso», su relato excede lo solicitado en cantidad (informa más de lo que V.M. le pidió), relevancia (relata lo que es importante para él, no para su receptor), modalidad (escribe una novela en vez de un cuento centrado en el «caso») y verdad (se muestra reticente respecto al «caso» y se expulsa en su historia previa) (Martínez, 2004: 5).

Este movimiento de apropiación del lenguaje sólo es posible gracias a un doble enmascaramiento: el escritor, probablemente culto, crea un narrador que se doblega y adopta el discurso del amo-receptor. Esta otredad socio-cultural representada por Lázaro, que en la tradición literaria sólo había participado como masa indiferenciada audible a través de la voz dominante del narrador, como personaje-tipo de índole humorística o como modelo de maledicencia, adquiere en el *Lazarillo* una voz propia. Ya que no era factible dentro de los cánones de la época que un inferior narrara, la novela debe enmascararse de narración autobiográfica y la ficción fingirse verdad testimonial (Rico, 1994:46). El autor debe eclipsarse para otorgar verosimilitud y credibilidad al narrador.

A la cosmovisión de Vuestra Merced, que pretende reducir la existencia de Lázaro al «caso», éste opone su propia concepción de sí mismo como hombre íntegro en la conjunción de todos los aspectos de su vida, por lo cual dará cuenta del «caso» desde el principio, para que se tenga «entera noticia» de su «persona». En consonancia con la mentalidad humanística de la época y la articulación de una nueva sociedad en todos los órdenes (social, político, filosófico y económico) coloca su individualidad en el lugar en que Vuestra Merced y su perspectiva dominante colocaban su «caso» como determinado naturalmente por su inferioridad social. Estamos en presencia de un mecanismo ideológico que, mediante el determinismo ontológico, enmascara y sostiene una estructura social que se pretende inamovible y divina. Mecanismo que se hace plausible discursivamente en la naturaleza del pedido de Vuestra Merced de que se le relate el «caso».

En pugna con este orden que le niega su ser e individualidad definiéndolo como determinado por una condición natural pre-existente, Lázaro se



propone como producto definitivo de la experiencia, resultado de la suma de las circunstancias fortuitas y los condicionamientos sociales, por un lado, y las cualidades individuales, por otro. Su orgullo proviene de haber superado las «adversidades» gracias a su «fuerza» y «maña», que no están en otro lugar que en su origen, y se dirige abiertamente hacia aquellos que heredaron «nobles estados» para que consideren «cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuanto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando salieron a buen puerto» (11).

La otredad que representa Lázaro para Vuestra Merced amenaza con diluir su propio ser al convertirlo en el narratario de la historia. Como representante de la ley divina, por tanto moral, pero también económica y social, Vuestra Merced detenta la ley de todos los modos de comportamiento humano (Todorov, 1991: 35), de modo que puede ordenar a Lázaro que sea relator de su propia ignominia. Pero este mismo pedido denuncia el resquebrajamiento del orden que representa, en tanto se convierte en el «otro-lector» que ya no puede participar del devenir de la vida y del discurso más que como espectador. Orden que aún impone respeto pero que comienza a ser desobedecido, anticipando históricamente lo que le sucedería a toda la clase estamental a la que pertenece.

Para que este lugar de enunciación de Lázaro sea posible, también es necesario otro recurso: el humor. Éste funciona como una máscara que atenúa lo subversivo de la mirada y vincula la obra con la literatura cómica de la época, en tanto versión no oficial de la realidad en la que lo privado y lo público, lo culto y lo popular, se entrecruzan generando significados ambivalentes.

Constitución de un nuevo enunciado

Sin embargo, Lázaro reclama algo más que su honra social. Si bien con un poco de ironía, los primeros párrafos del *Lazarillo* confiesan la ambición del protagonista de alcanzar «honra literaria» (6) y en el género de las *Lettere volgari*, de moda en ese momento y uno de los pocos géneros que era verosímil que cultivara un funcionario del Ayuntamiento de Toledo.

Esta conciencia autoral diferencia a Lázaro de todos sus antecesores proto-pícaros, aun de Cingar, personaje del *Baldus* de Folengo, con quien se pueden establecer numerosos paralelismos (König, 2003: 122).

La oposición de Lázaro y Vuestra Merced, en tanto confrontación de discursividades, puede analizarse en términos de disputa por la concepción del estatuto de «lo real», entendiendo este como un medio por el que la zona dominante (Williams, 1980: 134) de la cultura articula un sistema de significados, valores y creencias que imprimen a las grandes masas de la población un sentido de realidad, es decir, un conjunto de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida. En este sentido, la ficcionalidad propuesta por Lázaro surge como un orden alternativo que se define en el límite con «lo real» y «la realidad» y se sitúa en un lugar «paraxial» (Jackson, 1986: 17) a ambos. Por lo cual la paraxis podría ser una noción eficaz para referirnos al espacio de la ficcionalidad propuesta por Lázaro en relación con los discursos que ocupan un lugar central en la España del momento.

Una región paraxial es un área en la que los rayos de luz parecen unirse en un punto detrás de la refracción; entonces, el objeto y la imagen parecen chocar, pero en realidad ni el objeto ni la imagen reconstruida residen ahí verdaderamente. Esta región es el lugar ocupado por las discursividades, ya que no son enteramente «reales» (objeto material) ni enteramente «irreales» (sólo imagen), sino que residen en una parte indeterminada entre ambos términos. La diferencia entre la discursividad del orden representado por Vuestra Merced y la de Lázaro es que este último se postula como posibilidad, no como orden cerrado y acabado. Mientras la tercera persona narrativa supone un universo estable y unívoco en el que la significación ya ha sido dada de antemano y de forma definitiva, la elección de la primera persona problematiza la realidad en tanto la muestra en su carácter relativo e indeterminado cuya medida de significación será el sujeto. Este posicionamiento paraxial determina muchos de los rasgos semánticos y estructurales del *Lazarillo*, es decir, los medios de que se vale para establecer su «realidad».

En este sentido, el carácter autobiográfico de la obra y la técnica narrativa del punto de vista se encuentran indisolublemente relacionados con el carácter «realista» de la obra. Entendiendo «realismo» como un concepto



crítico-teórico que no se define en su coincidencia con la realidad sino con la imagen que se tiene de esta (Lázaro Carreter, 1976: 133). La obra artística, en tanto convención no-natural, crea una serie de procedimientos que le son específicos, y su relación con lo real responde a la necesidad de revitalizar la percepción del mismo una vez que un modo de representación literaria ha perdido efectividad y caído en la mera convencionalidad. Para ello, el *Lazarillo* se valdrá de diferentes técnicas de «extrañamiento» (Shklovski, 1970: 60). Una de las más importantes será el corrimiento entre significado y significante de «caso» y «virtud», provocando efectos irónicos.

El «caso» al que se refiere Lázaro en el prólogo y sobre el cual desea Vuestra Merced oír se refiere a los rumores que circulan por Toledo sobre si la mujer del pregonero es o no barragana del Arcipreste. Sin embargo, esto es relatado al final de la historia, funcionando así como motivo de la redacción de la obra, cuya totalidad está conformada por los preludios e ilustraciones acerca de la vida de Lázaro y de cómo con «fuerza y maña» logró «arribar a buen puerto». Estos están orientados a explicar el comportamiento que practica o se le atribuye en relación con el «caso» y están estructurados mediante la técnica de selección que realiza Lázaro sobre ellos. Insistencias y silencios, comparaciones y adjetivaciones son las operaciones de recorte del punto de vista subjetivo del protagonista y parecen dirigirse a la justificación última de su comportamiento complaciente con el Arcipreste y su esposa.

Sin embargo, cabe la posibilidad de que Lázaro no sepa más que sus amigos al respecto. Las idas y venidas de su esposa a casa del Arcipreste pueden ser suficientes para generar una sospecha, pero nunca podrían ser una prueba contundente. Nadie ha visto a su esposa entrar en la casa en horas inapropiadas y mucho menos a los supuestos amantes *in ipso facto*.

Lázaro ha venido exponiendo en el relato de su vida la constitución de una moralidad particular y diferente en relación con la propuesta por la mentalidad dominante, en la que tienen lugar la mentira, el engaño, la estafa y el robo. Si todo es válido para proporcionarse bienestar económico, no resultaría extraño que aceptara el barraganato a fin de complacer a su benefactor. En esta orientación de la percepción del lector y la carencia de evidencia firme acerca del adulterio se halla la sutil trampa para el lector que realice juicios morales apresurados (Calero, 2005: 6). Podríamos asumir

también la culpabilidad del Arcipreste, porque concuerda con cierto anticlericalismo del resto de la novela y porque se orienta a ser interpretada de la forma más cómica. Pero si condenamos a Lázaro con esos fundamentos, aun sin tener más evidencia que las habladurías, estaríamos revelando nuestra propia debilidad moral y quedaríamos igualados a los propagadores del escándalo. La ironía del procedimiento es que la persona a la que Vuestra Merced y, posiblemente, los lectores juzgan moralmente inferior e incorrecta posee una moral superior a la propia. La técnica de Lázaro funciona subrepticamente provocando un inesperado cambio de roles entre quienes juzgan y quien es juzgado.

En caso de que Lázaro supiera efectivamente que es engañado por su mujer, las consecuencias subversivas no serían menores. Lázaro construye su particular moralidad sobre los elementos de la dominante, reorganizándolos a partir de su experiencia de vida, transformándose así en el reflejo o imagen trastocada de los valores hegemónicos encarnados por Vuestra Merced como representante de su clase. Temática de la imagen reflejada y la otredad ya presente en el Tratado I, cuando, en ocasión de huir su hermano del moro por verlo negro y no ver que él mismo lo es, exclama Lázaro: «¡Cuántos debe de haber en el mundo que huyen de otros porque no se veen a sí mismos!» (18).

El precepto moral que guía a Lázaro es el mismo que el de su madre y proviene del refrán popular «Arrímate a los buenos y serás uno de ellos». Buenos son aquellos que proporcionan a la mujer dinero para la supervivencia de su familia. Lázaro sigue el consejo de su madre y llega hasta el Arcipreste, quien, en ocasión de tratar el «caso» con el matrimonio, le dice: «Lázaro de Tormes, quien ha de mirar a dichos de malas lenguas nunca medrará; digo esto porque no me maravillaría alguno, viendo entrar en mi casa a tu mujer y salir della. Ella entra muy a tu honra y suya. Y esto te lo prometo. Por tanto, no mires a lo que pueden decir, sino a lo que te toca: digo a tu provecho» (133). A lo que Lázaro contesta recordando el refrán de su madre: «Señor, yo determiné arrimarme a los buenos» (133). Por un corrimiento de significados, lo «bueno» y moralmente correcto será aquello que le procure sustento y bienestar económico. Aun así, queda espacio dentro de esta moralidad para la piedad y la caridad, máximas virtudes cristianas, que muestra con su amo el escudero. La grandeza de



compadecerse de sus semejantes humaniza y eleva a Lázaro por encima de su instinto de supervivencia, constituyendo una crítica hacia aquellos que adhieren de una u otra manera a la moral cristiana sólo como norma externa de comportamiento.

Lázaro ha aprendido que la honra es una cualidad carente de contenido, basada en la mera apariencia de las cosas; así exclama en su experiencia con el escudero: «¡Oh, Señor, y cuántos de aquestos debéis Vós tener por el mundo derramados, que padecen por la negra que llaman honra lo que por Vós no sufrirán!» (84). La honra que reclama Lázaro para sí en el prólogo es de otra índole: literaria, en principio, y basada en el valor del trabajo y/o el esfuerzo. En el contexto de la mentalidad cristiana feudal, ideas como «la fuerza del sino» o «la fuerza de la sangre» expresan el carácter estático de una sociedad en la que cada hombre ocupaba un estrato social por designio divino; entonces, sólo la voluntad de Dios podría hacer que el sujeto saliese de él. Ante la experiencia de que la sociedad está moviéndose impulsada por la economía de mercado, se retoma la idea clásica de la fortuna, expresada gráficamente por los romanos en forma de rueda, como concepto e imagen del movimiento de la historia y la inestabilidad de las condiciones del hombre.

La clave de estos desplazamientos entre significante y significado se encuentra en el Tratado I, cuando Lázaro dice: «Huelgo contar a Vuestra Merced estas niñerías, para mostrar cuánta virtud sea saber los hombres subir siendo bajos, y dejarse bajar siendo altos cuánto vicio» (24). La sola propuesta de movilidad social constituye un pecado en el siglo XVI español porque implica rebelarse contra la voluntad divina. Sin embargo, Lázaro extrema la ironía al percibir como inspiración de Dios todas las ideas o artimañas que le permiten progresar en su bienestar. En ocasión de estar bajo la tutela del clérigo de Maqueda y comer suficientemente sólo en los mortuorios, Lázaro se refiere a las personas fallecidas: «bien creo que las maté yo, o, por mejor decir, murieron a mi recuesta, porque viendo el Señor mi rabiosa y continua muerte, pienso que holgaba de matarlos por darme a mí vida» (53). Líneas adelante, cuando tras la aparición de un calderero le surge la idea salvadora de apoderarse de una llave que abra el arca del clérigo para conseguir un poco de alimento, se siente «alumbrado por el Espíritu Sancto» (55) y ve en el calderero un «ángel enviado a mí por la

mano de Dios» (55). Aquí, como en numerosas situaciones de la historia, Dios se ha convertido en el vocablo que garantiza el éxito gracias a la perspicacia y la habilidad personales. En cambio, las miserias y sufrimientos tienen su origen en las fuerzas inescrutables de la Fortuna, contra las que vencerá gracias a facultades o virtudes como el *buen ingenio*, *sutiliza*, *buenas mañas* y *habilidad* (König, 2003: 62), en el sentido de aptitud, artimaña, picardía y capacidad de adaptación.

Estos procedimientos cobran cabal sentido al ser contemplados sobre el telón de fondo de las letras contemporáneas al *Lazarillo*, en las que proliferó, en el ámbito filosófico, toda una serie de tratados morales sobre la Fortuna, tales como el *De casibus virorum illustrium* y el *Remediis utrisque fortunae* de Petrarca (König, 2003: 53). En este tipo de tratados se advertía sobre los peligros de la soberbia, la injusticia, la crueldad y demás vicios, tan fuertes como para derribar a los poderosos, aunque la conducta virtuosa, la razón y la prudencia no siempre protegiesen al hombre contra los designios de la Fortuna. Estas teorías estaban orientadas a dirigir las miras humanas más allá de la vida terrenal, pero podían, al mismo tiempo, relativizar la jerarquía de valores que regía en ese momento la vida individual y social. Estas disquisiciones conforman el marco filosófico subyacente a la conciencia personal del autor del *Lazarillo*, en relación con las cuales el ascenso de Lázaro sería el *contrafactum* irónico-paródico, ya que se realiza mediante el ejercicio de una virtud ilegítima.

La vivencia cultural del catolicismo de la Contrarreforma, que había creado los mitos nacionalistas de los españoles como pueblo elegido por Dios y de España como Estado misionero, comienza a mostrar fisuras y la crisis de fe y moralidad se hacen visibles en la experiencia y representación secularizada de la realidad. Por ello, el realismo en el *Lazarillo* debe interpretarse no como un naturalismo sociológico, propio del siglo XIX, sino como una poética o retórica realista que se definirá en oposición a la literatura no realista de su tiempo, de la cual tomará lo esencial y típico. El rendimiento final de Lázaro al conformismo católico y su evasión en el sarcasmo agudo y paradójico expresan una inquietud, pero no construyen una ideología que proponer contra la que denuncia, porque aún no se supera este «periodo de transición» (Todorov, 1991: 48) caracterizado por la



pluralidad de pensamientos y valores y, consecuentemente, de ausencia de cohesión moral antes de la instauración de una nueva etapa «positiva».

El *Lazarillo* responde adecuadamente a esa realidad polisémica, resolviéndola en puntos de vista que multiplican las significaciones en el marco de un escepticismo acerca de las posibilidades humanas de conocer la realidad en forma definitiva y acabada. La certeza de la naturaleza y el orden cósmico como criterio último de todos los valores se ha quebrantado, dejando lugar a un relativismo en el que el «yo» se plantea como única posibilidad de guía en la maraña confusa de un mundo cambiante y la estructura narrativa autobiográfica sostiene el sentido total y último de la novela.

De modo que el «realismo literario» o «ilusión realista» (Lázaro Carreter, 1976: 141) atribuido al *Lazarillo* puede considerarse un fenómeno que se produce en el interior de la «serie literaria» (Tinianov, 1970: 92) como principio dinámico de la misma. Surge como respuesta a un modo de creación literaria anterior que por su reiteración ha perdido poder de captación de la atención del lector y, aunque atravesado por la realidad histórica de la que emerge, no está determinado por ella. Así, las fórmulas sustitutivas propuestas por el *Lazarillo* surgen en oposición a las anteriores en la porción de realidad que capta y en la manera de expresarla literariamente.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijail, 1985, «La novela de educación y su importancia en la historia del realismo», en *Estética de la Creación Verbal*, México, Siglo XXI.
- Barthes, Roland, 1977, «Introducción al análisis estructural de los relatos», en *El análisis estructural*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Calero, Francisco, 2005, «Interpretación del *Lazarillo de Tormes*», en *Espéculo Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, N° 29.
- Ferro, Margarita, 2003, «La violencia como construcción-destrucción de un sujeto», en *Espéculo Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, N° 23.

- Foucault, Michael, 1984, *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Freud, Sigmund, 1973, «Tótem y Tabú», en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Jackson, Rosemary, 1986, *Fantasy: literatura y subversión*, Buenos Aires, Catálogos editora.
- König, Bernhard, 2003, *Novela picaresca y libros de caballerías*, Salamanca, Semyr.
- Lázaro Carreter, Fernando, 1976, «El realismo como concepto crítico-literario», en *Estudios de poética (la obra en sí)*, Madrid, Taurus.
- _____, 1972, *Lazarillo de Tormes en la picaresca*, Madrid, Ariel.
- Lida de Malkiel, María Rosa, 1964, «Función del cuento popular en el *Lazarillo de Tormes*», en Tirada aparte de *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, Dolphin Boock Co. Lda.
- Martínez, Gustavo, 2004, «*Lazarillo* o la voz del otro», en *Espéculo Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, N° 28.
- Rico, Francisco, 1994, «Introducción», en *Lazarillo de Tormes*, Barcelona, Altaya.
- _____, 1970, *La novela picaresca y el punto de vista*, Barcelona, Seix Barral.
- Shklovski, Víktor, 1970, «El arte como artificio», en *Teoría de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI.
- Tinianov, Juri, 1970, «Sobre la evolución literaria», en *Teoría de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan, 2003, *La Conquista de América. El Problema del Otro*, Argentina, Siglo XXI.
- _____, 1991, *Nosotros y los otros*, Argentina, Siglo XXI.
- Williams, Raymond, 1980, *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.



ESTA PUBLICACIÓN SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN EL MES DE NOVIEMBRE DE 2007,
EN LA CIUDAD DE LA PLATA,
BUENOS AIRES,
ARGENTINA.





La Edad Media y la temprana modernidad aportan ejemplos relevantes a los estudios sobre alteridad en tanto terreno germinal en el que se gestan las bases del concepto tan amplio pero todavía tan significativo de “cultura occidental”. El hombre medieval debió emprender variadas búsquedas: debió explorar en una geografía fraccionada el reencuentro con el mundo antiguo a través de esa calzada rota de la que nos hablaba Ernst Curtius; debió compatibilizar su legado con los modelos que imponían las nuevas religiones monoteístas, el cristianismo, el judaísmo, el Islam; y debió buscar nuevas lenguas para nombrarse y nombrar al otro.

El ámbito español representa en este conjunto uno de los filones más productivos para su estudio, ya que ofrece la particularidad de tener a los *extraños en la casa*, tal como se consigna en el título de este libro. Ocho siglos de invasión árabe en la península ibérica, la presencia destacada de comunidades sefardíes hasta 1492 y, a partir de ese momento, el contacto con el otro americano, conforman la cultura española.

El presente libro tematiza algunos hitos de la convivencia tensionada con el otro en los textos literarios españoles producidos entre los siglos XIII a XVII a partir de seis análisis particulares: las cantigas de Alfonso el Sabio, *El Victorial*, *El purgatorio de san Patricio*, el romancero tradicional, la crónica de Indias de Bernal Díaz del Castillo y el *Lazarillo*. Desde esta focalización, se propone indagar la génesis y evolución del discurso literario a través de un conjunto de obras que señalan el camino recorrido desde la Edad Media hasta la modernidad en diferentes contextos culturales: el pasaje de la circulación oral del conocimiento a la difusión escrita, el surgimiento de la prosa en tanto nueva práctica discursiva en las lenguas romance que habían accedido al ámbito de la escritura y, finalmente, el advenimiento y la posterior imposición de la imprenta como práctica editorial. Una vez más, este trayecto opera como hilo conductor que, en un juego de relaciones entre prácticas discursivas y representaciones culturales, permite desentrañar una amplia red de vínculos entre pasado-presente y conduce a las manifestaciones culturales contemporáneas.

