



LA IDENTIDAD COMO ARTIFICIO

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Federico J. Asiss-González (DIR.)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

LA IDENTIDAD COMO ARTIFICIO

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Federico J. Asiss-González (Dir.)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

Mar del Plata
2021

La identidad como artificio: construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla: ss. XIV-XVII / Federico Asiss-González... [et al.]; dirigido por Federico Asiss-González; prólogo de Martín Ríos Saloma. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-980-0

1. Historia Medieval. I. Asiss-González, Federico II. Asiss-González, Federico, dir. III. Ríos Saloma, Martín, prolog.

CDD 940

La identidad como artificio.

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Director de la publicación: Federico J. Asiss-González

Edición y diagramación a cargo del DG Felipe Echevarría

Corrección de textos realizada por el Sr. Nahuel Moncho y Tatiana Vázquez

Imagen tapa: British Library Royal Collection

San Juan - Argentina

Primera edición: febrero 2021

ISBN: 978-987-544-980-0

Este libro fue evaluado por el Dr. Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina) y el Dr. Juan Francisco Jiménez Alcázar (Universidad de Murcia, España).

Índice

Prólogo de Martín F. Ríos Saloma..... 5

Instituir la caballería castellana11

La identidad como tecnología de gobierno en los
textos manuelinos

Federico J. Asiss-González

1. La producción textual de la identidad
caballescica y el gobierno de los otros..... 13
2. Ser buenos para ser poderosos. La identidad
caballescica como medida del gobernante..... 30

**El hombre salvaje como espejo de lo incivilizado
en el género de los libros de caballerías
castellanos (SS. XVI-XVII)47**

Walter J. Carrizo

1. Introducción..... 47
2. Atributos habituales de los hombres
salvajes en el género 50
3. Pueblos semisalvajes y semisalvajes singulares.... 61
4. Conclusión..... 69

**“El carro de heno” en la mirada de un
príncipe cristiano.....78**

Ricardo A. Araya Reinoso

1. Entre el Bosco y Erasmo de Róterdam 79
2. La mirada de un príncipe cristiano 96

Prólogo

El cultivo de la historia medieval en Argentina posee una larga data que hunde sus raíces en el primer tercio del siglo XX. Es un lugar común atribuir tal desarrollo al medievalista republicano español Claudio Sánchez Albornoz, quien encontró refugio, primero, en la Universidad Nacional de Cuyo (1940) y, posteriormente, en la Universidad de Buenos Aires (1942). Sin desconocer la enorme importancia que tuvo la infatigable labor del madrileño a lo largo de cuarenta años, lo cierto es que el país latinoamericano poseía, antes del arribo de don Claudio, diversos estudios del periodo, entre los cuales sobresalían sin duda el medievalista italiano Clemente Ricci (1873-1946), el arabista Osvaldo A. Machado Mouret y el historiador José Luis Romero (1909-1977).

Transcurrido casi un siglo desde el inicio de esta andadura, los estudios medievales en Argentina se mantienen pujantes a pesar de las diversas vicisitudes políticas y económicas que ha vivido el país en los último veinticinco años y que han incidido directamente en las universidades y centros de investigación de la república austral, a veces de forma positiva mediante la concesión de becas de formación en el extranjero para sus estudiantes de posgrado, la creación de nuevas plazas de investigación en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la formación de grupos de investigación; a veces de

forma negativa reduciendo el número de plazas públicas y disminuyendo el número y el monto de las becas de formación. En el marco de estos vaivenes, las nuevas generaciones de medievalistas afirman la necesidad de ampliar horizontes intelectuales, invierten sus esfuerzos y recursos en allegarse las fuentes y la bibliografía pertinente —no siempre disponibles en internet— para estudiar los temas de su interés y, en fin, brindan a la comunidad científica y al lector interesado los resultados de sus investigaciones con un rigor académico indubitable.

Tal es el caso del volumen *La identidad como artificio. Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)*, publicado por la Universidad Nacional de San Juan y que reúne los trabajos de tres estudiosos interesados por la baja Edad Media castellana articulados en orden cronológico.

El primero de los textos se debe a la pluma de Federico Assis-González. Bajo el título: “Instituir la caballería castellana. La identidad como tecnología de gobierno en los textos manuelinos”, el trabajo se acerca a la pugna protagonizada por la monarquía y la nobleza a lo largo del último tercio del siglo XIII y la primera mitad del siglo XIV. Contraponiendo las “*Partidas*” de Alfonso X el Sabio al “*Libro del cauallero et del escudero*” de don Juan Manuel, el autor analiza cómo en ambos documentos la caballería fue empleada como una forma de imponer la autoridad y el control social sobre los distintos sectores de la nobleza. Así, respondiendo a las preguntas ¿quién puede ser un caballero? y, sobre todo, ¿quién puede armar caballeros?, Assis-González navega con soltura por los textos jurídicos y los tratadísticos con el fin de mostrar la manera en que el linaje manuelino, desplazado del trono, quiso mantener un control sobre sus vasallos con el fin de salvaguardar la autonomía que de facto tenía, ofreciendo, al mismo tiempo, un panorama sobre el sentido, las concepciones y fun-

ciones de la caballería, como así también sobre el pensamiento político de la Castilla del trescientos.

Walter Carrizo firma el segundo trabajo intitulado “El hombre salvaje como espejo de lo incivilizado en el género de libros de caballerías castellanos (ss. XVI-XVII)”. Empleando como fuentes diversos textos del canon que conforma la literatura caballeresca, el autor analiza la forma en la que se construyó la figura del “salvaje” y los atributos con los que se definía: desnudez, vellosidad, fealdad, violencia, barbarie, bestialidad, ferocidad, empleo de armas no nobles —mazas, porras, huesos— y formas de vida rudimentarias. De esta manera, a través de la literatura la sociedad medieval imponía modelos de comportamiento y condenaba a todas las personas que no respetaban el orden establecido, bien por sus costumbres y comportamientos contrarios a las costumbres y al derecho, bien por sus propias deformaciones físicas que se interpretaban como un reflejo del alma corrupta. El tema, ciertamente, no es nuevo y es sabido que existen numerosos estudios, incluso, sobre la proyección de estos valores e imágenes negativas durante el proceso de reconocimiento y conquista de América sobre los indígenas americanos. Pero el autor logra condensar la tradición historiográfica sobre el particular, dialogar con los autores más representativos y repasar las fuentes con soltura, logrando un texto actualizado y redondo sobre el particular en el que expone esa vieja dicotomía entre el *nosotros* y los *otros* a partir de la cual se conforman las identidades.

En el último de los textos intitulado “*El carro de heno* en la mirada de un príncipe cristiano. La invención de las identidades en el siglo XVI” Ricardo Araya realiza un profundo análisis sobre la manera en que la obra homónima del Bosco atesorada por Felipe II la cual, en palabras del autor, era “una clara representación del orden social de la época, en la cual a Felipe le permitía mirarse así mismo en su identidad como príncipe”. De esta suerte, analizando la

cultura libraria condensada en la obra de Erasmo de Róterdam y la cultura visual representada por esta obra del Bosco, Araya realiza un profundo análisis de las concepciones sociales y culturales de la época en torno a las funciones políticas y simbólicas que debía encarnar un príncipe cristiano como garante del orden social querido por Dios. Pocas veces se establece un diálogo entre una imagen textual y una imagen icónica y, sin duda, el texto ofrece una derrotero intelectual que puede enriquecer significativamente nuestro conocimiento sobre las sociedades del Antiguo Régimen, y sobre la pervivencia de las estructuras sociales y el pensamiento político medievales en la época que la tradición historiográfica ha llamado “moderna” con el fin, precisamente, de distinguirla de la “medieval”.

Como se aprecia, el hilo conductor de estos textos es una reflexión profunda acerca del proceso de construcción y reconfiguración de identidades a lo largo de los siglos XV y XVII desde la triple perspectiva del estudio de los tratados políticos, de los textos literarios y de las imágenes, logrando así un análisis multidisciplinar de las realidades históricas castellanas. Llama poderosamente la atención el hecho de que el libro se adentre no solo en las primeras décadas del siglo XVI, sino que se extienda hasta el siglo XVII, haciéndose eco de una postura historiográfica que, planteada por Jacques Le Goff en sus últimos ensayos, insiste en la continuidad de los procesos históricos iniciados en los siglos XIII y XIV a lo largo de la época moderna y en considerar a las últimas centurias del medievo y la modernidad temprana como una unidad de sentido histórico.

Europa, orgullosa de su tradición erudita y del cultivo de la historia medieval desde el siglo XVII hasta nuestros días, dialogó poco en la centuria pasada con los estudiosos que desde la orilla americana del atlántico se acercaban al medioevo. En las dos primeras décadas del siglo XXI esta tendencia se ha ido revirtiendo y, por otra parte, los medios digitales abren posibilidades de trabajo directo con y

sobre las fuentes que en la centuria anterior eran de muy difícil acceso, dando como resultado trabajos de la calidad del que hoy ve la luz de la imprenta.

Una cierta corriente historiográfica considera que los estudios medievales en América Latina son marginales no solo respecto de los grandes centros de producción científica europea —París, Londres, Madrid, Barcelona, Roma, etc.—, sino incluso respecto de las propias tradiciones historiográficas locales, centradas en el estudio de los hechos y los procesos históricos nacionales. Si la marginalidad se mide por el número de revistas o de libros especializados sobre la Edad Media que se editan en Latinoamérica, por el número de artículos al año que los estudiosos publican o por el número de profesores/investigadores que se dedican al estudio del medievo en las universidades públicas y privadas, ciertamente nos encontramos en los márgenes.

Pero el cuantitativo no debería ser el único criterio para medir el impacto y la pertinencia de los estudios elaborados en América sobre aquellos mil años de la historia europea, sino que, muy por el contrario, debería serlo el cualitativo, que se traduce en las interrogantes diversas que desde nuestros países se pueden plantear a las viejas fuentes, en las miradas distintas que se pueden lanzar a los hechos y procesos ya conocidos y, en fin, en la crítica que a partir de nuestra propia tradición historiográfica puede hacerse tanto a los conceptos propios de este campo del saber histórico como a las distintas interpretaciones gestadas a lo largo de las décadas pasadas y que, como no podía ser de otra manera, respondían a contextos culturales, políticos e historiográficos particulares.

El libro que el lector tiene entre sus manos no es solo una ventana al estudio de la formación y reconfiguración de las identidades en la Castilla bajo medieval, sino que es ante todo una invitación a conocer en profundidad una historia que no solo no nos es ajena, sino que, por el contrario, también es nuestra. José Luis Martín y Claudio Sánchez

Albornoz vieron con nitidez esas herencias medievales y llamaron la atención de las instituciones universitarias de su tiempo a cultivar con rigor y erudición la historia medieval. Nuestros jóvenes autores han tomado el testigo y nos invitan a reconocernos en esas herencias y repensar nuestras identidades.

MARTÍN F. RÍOS SALOMA
Ciudad de México, enero 2021

Instituir la caballería castellana

La identidad como tecnología de gobierno en los textos manuelinos

Dr. Federico J. Asiss-González
Universidad Nacional de San Juan / CONICET
Universidad Nacional de Mar del Plata

La identidad es un tema que atraviesa la obra de don Juan Manuel. Efectivamente, es posible encontrar gran cantidad de pasajes que confluyen en ella, pero quizás uno de los más célebres se conserve en el *Libro del cauallero et del escudero*. Allí, como parte de los conocimientos que debía adquirir quien se disponía a tomar la orden de caballería, el anciano caballero le advierte al joven que “non tan sola mente yerra el omne en conosçer a otro omne, ante yerra en conosçer a-sy mismo”. En otros términos, se podía errar al conocer la mismidad tanto por exceso como por falta, pues las personas “se precian mas o menos de quanto deuen, o cuydan que son en mayor estado o en menor de quanto es la verdat” (D. J. Manuel, 1983a, p. 78).

Conocer la identidad individual se volvía clave para don Juan pues era necesaria para ejecutar la función que la divinidad le había asignado a cada quien en la tierra. Mentirse o ser irreflexivo respecto a la propia condición era causa de condenación. Por esto, entiende que todos los hombres debían conocerse en lo que valían o, en otras palabras, estaba sugiriendo un carácter confesional del acto de conocimiento de la mismidad que no se ha reflexionado con la suficiente profundidad, hasta donde se ha podido sondear en la bibliografía específica.

Por nuestra parte, consideramos ineludible para abordar el tema tener en cuenta el análisis de los cambios en los medios de autenticación del individuo en las sociedades europeas que realizó Michel Foucault. Durante siglos, la autenticación se realizó gracias a la referencia de los demás y manifestando vínculos con otro, ya fuera la familia, el señorío o el vasallaje. Así se probaba la pertenencia a la hidalguía, por el reconocimiento del grupo, aun en tiempos de don Juan. Sin embargo, paralelamente, el cristianismo contribuyó a desarrollar otra vía, que tomó la forma de un “discurso de verdad que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular” (Foucault, 2014, p. 59). De tal manera, la confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder, haciendo del hombre occidental un animal de confesión.

Tal *obligación de verdad* fue recogida en su doble faceta por el *Libro de los estados*. Por un lado, dicha obligación demandaba creer, administrar y postular una verdad religiosa convertida en la Verdad, cosa que don Juan cumple en cada una de sus obras. No solo enuncia su apego al dogma, sino que al hablar del hombre en el *Libro del cauallero et del escudero* explica los pilares de la fe que debían seguirse a pie juntillas. Asimismo, la otra faceta de esta obligación consistía en el deber de conocer y decir la propia verdad. Aspecto fundamental para el cumplimiento de la función estamental y, en consecuencia, para la salvación del hombre.

Por ello, es posible afirmar que la textualidad manueлина formó parte de la metamorfosis literaria que, según Foucault, pasó del placer de producir y consumir relatos heroicos y maravillosos sobre pruebas de valentía o santidad a otra “dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión refleja como inaccesible” (2014, p. 60). Los consejos de don Juan discurren por los senderos

de la confesión y ponen como primera obligación del hombre el conocerse a sí mismos, al punto de saber cual era su posición en el orden social estamental a través de este autoconocimiento. No obstante, no por ser obligatorio dejaba de reconocer lo arduo y engañoso de la tarea. Muchos fracasaban con graves consecuencias: quien “non cognosçe su estado, nunca lo sabra guardar; et si non lo guardare, todo su fecho traerá errado” (1983a, pág. 78).

1. La producción textual de la identidad caballeresca y el gobierno de los otros

Para alcanzar este justo y certero conocimiento fue precisa una textualidad que, postulando buscar la verdad en un fondo esencial, construyera en la superficie de su discurso unos rasgos identitarios a los cuales el hombre debía ajustarse. En consecuencia, la literatura didáctico-moralizante que produjo don Juan Manuel, con su pretensión de dar a conocer lo que podía y debía cada quien, buscaba conscientemente doblegar la voluntad de los oyentes y/o lectores. Para ello recurrió a diversos recursos retóricos que, tal como el azúcar facilitaba el ingreso de la medicina al cuerpo, infundieran hasta el entendimiento que residía en el alma un discurso pleno de presupuestos. A través de las amenas historias de los *exempla*, intentaba producir la individualidad estamental en el mismo acto de su desvelamiento.¹

¹ Decía don Juan Manuel en el prólogo del *Libro del conde Lucanor* que, “por que a muchos omnes las cosas sotiles non les caben en los entendimientos, por que non las entienden bien, non toman plazer en leer aquellos libros, nin aprender lo que es escripto en ellos”, resolvió redactar aquel libro con “las más apuestas palabras que yo pude”, entremetiendo ejemplos de los que se pudiesen aprovechar los que los oyesen. Tal procedimiento, explica, lo realizó emulando a los médicos quienes, cuando un miembro del cuerpo necesita medicina, “sienpre le dan con alguna cosa que natural mente aquel miembro la aya de tirar a-si”, como el hígado que se ve atraído por el azúcar. De tal modo, “avn los que-lo tan bien non entendieren [al libro], non podrán escusar que, en leyendo el libro, por las palabras falagueras et apuestas que en el fallaran, que non ayán a leer las cosas aprouechosas que son y mezcladas, et avn que ellos non lo deseen, aprouecharse an dellas” (1983d, p. 28).

De esta forma, don Juan cultiva para sus propios intereses una faceta del gobernar que había sido pasada por alto por los teóricos de la Ciencia Política durante siglos, su cara productiva. Como señaló Foucault, el gobernar alterna, en un equilibrio inestable, técnicas coercitivas, vinculadas a la concepción clásica del poder, con otros procesos por los que el *sí mismo* se construye o modifica. Ello se logra por obra a través de las *tecnologías de sí*. Las cuales permiten a los individuos realizar por sí solos un conjunto de operaciones sobre su propio cuerpo, su propio pensamiento, su conducta para “transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc.” (Foucault, 2016, p. 45). Estamos hablando de un poder que logra reproducirse gracias a que el individuo ha incorporado determinados rasgos como propios de su identidad y que, en realidad, operan al servicio de un determinado *status quo*. Por esto, debemos ser conscientes de que don Juan no solo se limitó a trazar un plan educativo y pedagógico, sino que se dedicó a definir a un individuo ideal, ejemplar y único, sintetizado, como señaló Antonio Carreño (1977), en el caballero sin tacha, modelo del noble.

Sus razonamientos elaboran una identidad constituida en la tensión entre una confesión de la mismidad y una ejemplaridad social a la que debe ajustarse luego de conocer íntimamente su condición estamental. A su vez, el acto de la confesión que develaba la identidad plasmaba un código social. No existían individuos desarticulados de grupos estamentales específicos. Por el contrario, cada hombre debía amoldarse a los patrones conductuales y trascendentales del estamento para alcanzar la Bienaventuranza. En consecuencia, como definió el legislador alfonsí, el caballero, por ser elegido como el mejor hombre de cada millar (*miles*), encerraba en sí, como el *mayor e el más onrrado* (Part. II, XXI, II), la representación de los otros novecientos noventa y nueve hombres de los que era su mejor expresión.

Por eso, el hombre elegido debía honrar, al igual que sus descendientes, dicha preferencia divina.² Tenía que encarnar mejor que nadie las cuatro mayores virtudes humanas —cordura, fortaleza, medida y justicia— que el discurso caballeresco convirtió en básicas para cumplir el oficio de defensor de “la iglesia e los reys e todos los otros” (Part. II, XXI, IV). Así, en tanto modelos para el resto de los hombres, habría de ajustarse con firmeza a esas virtudes, llevando una *buena vida* para dar “buen enxiemplo a los otros” (II, XXI, XVII). Esta misma idea, afirma Carlos Heusch, se encuentra en el *Libro del cauallero et del escudero* cuyo objetivo fue hacer comprender que el caballero era “el ser ideal, el hombre perfecto, al que debiera tener que parecerse toda persona bienandante” (2014, p. 43).

Sí bien el discurso regio y el manuelino coincidían en poner al caballero como el modelo más acabado del hombre, pronto terminaron diferenciándose. La teoría regalista colocó al rey como la muestra más perfecta del caballero. En otros términos, el rey era el hombre más perfecto en tanto *imago Christi*. Por ello, en la *Gran Crónica de Alfonso XI* se dice que: “por que el [rey Alfonso XI] rresçibio caualleria desta guisa estando armado, hordeno que todos los que oviesen a rresçebir honrra de caualleria de allí adelante, que la rresçibiesen estando armados de todas sus armas” (1977, p. 507). Sus actos se constituían en antecedente modélico para los caballeros, como los caballeros resultaban para el resto de los hombres.

La idea que es —apenas— sugerida en la crónica se había desarrollado plenamente por vía analógica en los *Castigos del rey Bravo*. En la explicación sobre los rasgos esteotípicos del rey aparecen los mismos elementos que en el caballero: su carácter electivo y su condición de hombre perfecto. Por ello, cuando el rey anterior *muere su muerte*

2 El caballero anciano del *Libre de l'orde de cavalleria* de Lull “fasia gràcias e mèrçes [a Déus] de la gran honor que li havia feyta tots temps de sa vida en est món” (1988, p. 162).

natural (2001, p. 141), las abejas *fazen vn rey entre sí* (p. 138). Lo “escojen ellos entre sí otro tal commo aquél e pónenlo en aquel lugar mesmo que aquél estaua, e faziéndole toda aquella reuerençia que fazien al otro” (p. 141). En ese *tal commo aquél* el rey encierra una serie de atributos que debían reproducirse en todos los reyes. Los portan en su interior desde el comienzo dado que Dios había querido crearlos para esta función. El pueblo/enjambre solo los identificaba y exaltaba al coronar a quien “es mayor e más fuerte e más fermoso que todas las otras abejas” (p. 138).

En otros términos, la interioridad se encontraba ya desplegada en la superficie, manifestándose e inscribiéndose en el cuerpo del rey de las abejas. Por ejemplo, mientras que ellas tenían aguijón, *él non ha ninguno* (p. 139). El narrador no dice que lo pierda al ser elegido rey, sino que no lo tiene. Antes de ser electo ya portaba una marca de excepcionalidad a la cual el relator le asignaba dos significados políticos específicos. El primero, parte del hecho que las abejas *son muy sannudas de natura* por lo que, siendo el rey el mayor y más fuerte, si poseyese aguijón, al ensañarse contra sus súbditas, *matarlas ya a todas* (p. 139). En contraste, un rey humano portaba la espada y era cabeza de los defensores porque su alma racional podía someter las pasiones para alcanzar la ecuanimidad. Si Dios le permitía ir armado, con más razón debía ser capaz de evitar la ira para poder encarnar la justicia, una de las obligaciones primeras del rey para con su divino Señor.

En segundo término, este rey animal no disponía de aguijón para “dar a entender que las armas con que el rey ha de lidiar son la verdat e la lealtad. E las armas de los sus vasallos que han a lidiar por él son estas mesmas” (p. 139). Parece sugerir que la lealtad y la verdad conformaban dos atributos que el rey poseía en primer término y que, por el vínculo vasallático, eran legadas, posteriormente, a sus súbditos. Sin embargo, ello no obtura el uso de la violencia. La contracara de la lealtad y la verdad, la traición y la false-

dad, son castigadas duramente aun entre las abejas. Así las cosas, la mayor de las traiciones de un súbdito, la sublevación contra su rey, recibía del resto del enjambre la muerte *de heridas que le dan con los aguyjones* (p. 141).

Si bien Fernando Gómez Redondo (2014) ha señalado que la mentalidad de don Juan Manuel se inscribió en el contexto cortesano de Sancho IV, su visión sobre el carácter modélico del rey no permeó, por razones obvias, en los textos manuelinos. Para este ricohombre, el caballero resultaba un mejor medio para transmitir los modelos no solo de nobleza sino también de masculinidad hacia la aristocracia. Caballero y hombre se entretrejieron al punto de volverse indisociables. Sus conceptos de hombre y hombría podrían resumirse, siguiendo a Carreño, “como esfuerzo físico y moral; como valentía y riesgo viril, y como masculinidad” (1977, p. 62). Vemos que la figura del caballero y del hombre se superponían fácilmente. Como hemos dicho, el caballero era el mejor hombre que pudiera elegirse en la tierra.

No se equivocaba Carreño al elegir el *exemplum* XXV del *Libro del conde Lucanor* para analizar la hombría como tópico. Allí la figura del hombre entraba a jugar con todos los valores caballerescos y estamentales de la época en un plano político insoslayable. Lo trascendental se unía a dos aspectos terrenos subsidiarios: el estamento y el vasallaje. Lo que el hombre *es en sí* resultó, para don Juan Manuel, la razón, el fundamento, la raíz desde la cual articular todo el resto de los derechos y obligaciones que tenían por fin la Bienaventuranza. Si bien el discurso manuelino declaró pensar en un hombre transestamental, acabó desarrollando todo su relato a partir de la estrecha órbita de los hidalgos y, de la más estrecha aun, de los ricohombres.

En principio, Patronio ató con maestría lo trascendente con lo estamental y lo feudal que le eran subsidiarios. Esto lo consigue al describir la figura del conde de Proven-

za, cuya bondad le hacía un *muy buen omne*.³ Cabe aclarar que la bondad no era una entelequia platónica. Por el contrario, se materializaba en una serie de manifestaciones exteriores, costumbres y maneras corteses-caballerescas que despreciaban lo mundano como fin en sí mismo. Al reflexionar a partir de la condición de un conde, don Juan despliega a la condición señorial como la más acabada muestra de hombría. Todo señor debía actuar evitando el pecado al que le llevarían los excesos y vicios que la caballería y cortesía podían acarrear. Su objetivo debía ser disponer de un alma inmaculada como pre-condición para recibir la tan necesaria gracia divina y alcanzar, en última instancia, el Paraíso.

Además, su condición señorial demandaba que ese actuar virtuoso no solo fuera apreciado en la otra vida. Los nobles estaban imbuidos en el siglo, en tanto hombres seculares no podían desatender el plano temporal cuando actuaban. Dichos actos necesariamente debían poseer un valor estamental y feudal, trayendo honor y demostrando el poderío del señor. Por su parte, para alcanzar los altos objetivos de su condición, precisaban de muchas gentes a su servicio, ya vasallos, ya caballeros de soldada.

Al concebir al hombre de esta forma, sosteniendo su bondad en costumbres y maneras, el auto-conocimiento pasaba a jugar un rol clave. Permitía ubicarse en la escala estamental, en la decisión de educarse, modelarse, conformarse acorde a las demandas y cargas inherentes a dicha condición. Esa incorporación de unos patrones conductuales acarrearía una buscada valoración de la mirada de los otros como lo evidencia la actitud desplegada por el conde

³ "Sennor conde Lucanor —dixo Patronio—, vn conde ovo en Prouença que fue muy buen omne et deseaua mucho fazer en guisa por quel oviessa Dios merçed al alma et ganasse la gloria del Parayso, faziendo tales obras que fuessen a-grand su onra et del su estado. Et para que esto pudiesse conplir, tomo muy grand gente consigo, et muy bien aguisada" (1983d, p. 191).

provenzal para conocer, como le aconsejó *Saladín*, la hombría de los distintos candidatos a la mano de su hija.⁴

El consejo del sultán nos demuestra que *hombre* era una categoría a la que se accedía aprendiendo a ser tal por medio de actos concretos. No era algo dado, una categoría objetiva y descriptiva, sino subjetiva y valorativa que debía conocerse a través de un análisis pormenorizado. Al igual que un pecador y un santo en apariencia eran iguales, un hombre y un *verdadero* hombre tenían aspectos engañosamente similares. A falta de un término específico el sustantivo *omne* adquiere en este *exemplum* una profundidad que debemos vincular con la demanda manuelina de conocer a los hombres para poder gobernar mejor. Un hombre debía tener todas estas virtudes y formación. En contraste, aquellos que se alejan del modelo resultaban formas degradadas del hombre creado por Dios. Asimismo, dado que el señor-caballero era el ejemplo más cabal de hombría, don Juan concibió a todo el Tercer estado como una forma degradada que solo alcanzaría una redención *post-mortem* únicamente por la generosidad divina. Para don Juan Manuel no se podía ser plenamente hombre sin ser noble.

Volviendo a lo que debía saberse de cada candidato para conocer su hombría, conviene traer a colación lo que el conde demandó a su esposa y parientes. Deseaba saber de cada uno de los que requerían la mano de su hija una serie preestablecida de aspectos. Para lo cual no tendría en cuenta si se trataba de hijos de reyes, de grandes señores o de *otros omnesijos dalgo*. La silueta de la hombría solo podría bosquejarse si se conocían determinadas exterioridades. Para Patronio, resultaban clave las maneras y costumbres, así como también *quales eran en-los sus cuerpos* (1983d, p. 193), deteniéndose menos en su riqueza y poder.

⁴ Dice *Saladín* al conde, quien le demandó su consejo: “Yo non conozco todos estos que demandan vuestra fija, que linage o que poder an, o quales son en-los sus cuerpos o quanta vezindat an convusco, o que meioria an los vnos de-los otros, et por ende que non vos puedo en esto consejar çierta mente; mas el mio consejo es este: que casesdes vuestra fija con omne” (1983d, pp. 192-193).

El que no distinguiera entre hijos de reyes, de grandes señores y meros ricohombres no sorprende. Era un recurso presente en el discurso manuelino para rebajar la condición del rey. Así se alejaba de la idea sanchina del rey como modelo de hombre. Para don Juan, era posible y deseable hallar a un hombre más acabado, de más buena factura, lejos del poder. El poder no hacía *per se* a un individuo un verdadero hombre, pero era necesario ser un verdadero hombre para hacer buen uso del poder.

Por ello Patronio nos muestra a un Saladín que encuentra numerosas tachas en los hijos de los más poderosos. Como podía esperarse, las condiciones de un verdadero hombre las halla en el hijo de un ricohombre de no muy gran poder. Sus buenas condiciones no residían en la riqueza o la nobleza de linaje del joven, sino en sus obras. En efecto, los actos eran determinantes en el juicio divino y, por eso, resultaron un modelo adecuado para evaluar la honra y los merecimientos individuales. En razón de estos valores fue elegido aquel joven por su hombría para contraer matrimonio con la hija del conde.⁵

Actuar con hombría fue concebido en teoría por don Juan, en este relato, como un valor compartido por la aristocracia, ya fuera cristiana o musulmana. Tanto el sultán como el conde y su yerno hablan un código común y valoran merced a una escala transreligiosa. En efecto, el joven que ha sido distinguido como verdadero hombre por el conde y el sultán sabe lo que se espera de él. Esta es la razón por la cual Patronio dice a Lucanor que, habiéndose realizado la boda,

en la noche, quando se ovo de yr para su casa do estaua su muger, ante que se echasen en la cama, llamo a la condessa et

5 Saladín “conseio al conde que casasse su fija con aquel omne [el joven fijo de un ricohombre sin muy gran poder], ca entendio que commo quier que aquellos otros eran mas onrados et mas fijos dalgo, que mejor casamiento era aquel et mejor casaua el conde su fija [...] [pues] mas de preçiar era el omne por las sus obras que non por su riqueza nin por nobleza de su linage” (p. 193).

a-sus parientes et dixoles en grant poridat que bien sabien que (...) el soldan et el conde tanta onra le fizieran et lo escogieran por omne, que ternia el que non era omne si non fiziesse en esto lo que pertenesçia. (1983d, p. 194)

Con ello se estaba refiriendo a emprender una empresa de liberación de su suegro. Hasta que no lograra esto “les dexaua aquella doncella con qui el avia de casar, et el condado” (1983d, p. 194). De esta forma, don Juan sugiere que el joven debía demostrar la virilidad, las virtudes del *vir*, del varón, para poder desflorar a su esposa, quien permanecía aún doncella. La mujer y el condado quedaron como bienes en guarda de la *domina* y de su parentela mientras partía, confiado de la ayuda divina, a cumplir con su suegro, vuelto ahora su señor por la deuda de naturaleza que conllevaba un matrimonio hipergámico. Con esta empresa el joven, futuro conde, buscaba ser conocido y reconocido como hombre por sus *fechos*, cosa necesaria para luego ser un señor legítimo.

Toda la narración que a continuación se realiza está codificada por unas normas de cortesía caballeresca y feudalidad que don Juan daba por sentado. Era esperable que fuesen compartidas por aristocracias de diferente credo y lugar porque eran propias de la condición de verdadero hombre. Como se nos cuenta, el joven, ya en tierras del sultán, urdió un plan que solo funcionó porque férreamente se cumplieron una serie de presupuestos cortesés tanto por parte del joven, de quien desconocemos su nombre, como de Saladín. Desde el comienzo, la relación entre ambos ya estaba pautada por la omisión del ritual del besamanos, tan importante en Castilla para reconocer el señorío. Al no realizarse, el yerno del conde sentó las bases de las posibilidades y derroteros en los que el vínculo se desarrollaría. Este es un aspecto de suma relevancia para Patronio, quien se preocupa en explicitar que el joven “non le beso la mano nin le hizo ninguna reuerençia de las que omne deue fazer a-su sennor” (1983d, p. 195).

A pesar de haber omitido este acto, el sultán le recibe con suma cordialidad en su palacio, aun sin saber que era a quien había elegido como yerno de su cautivo. Al mismo tiempo que lo recibe en su hogar, no cesa en su empeño de generar una deuda en el recién llegado ofreciéndole bienes de los que aprovecharse. Esta situación de intercambios potenciales, de la que ambos son conscientes, claramente respondía a una generosidad entendida bajo los auspicios del *beneficium* y la teoría paulina del sometimiento de quien recibe.

Cabe aclarar que la posibilidad de caer en deuda no era bidireccional. El anfitrión nunca comprometía su libertad al tomar algo ofrecido por el huésped en el marco de la generosidad cortés. Por ello, el sultán “tomo lo que touo por bien de-lo que el [joven] traya”. En contraste, aunque lo intentó, “por ninguna guisa nunca pudo guisar que el otro tomasse del ninguna cosa de su fazienda, nin ouiesse entrellos cosa por que el tomasse ninguna carga de Saladín” (p. 195). Esta libertad de acción permanentemente preservada por el joven le permitió ejecutar un plan con el que logró capturar al sultán mientras cazaba para intercambiar su libertad por la del conde de Provenza.

Todo este accionar es muestra de virtud, de bonhomía, de virilidad. No fue una traición gracias a los recaudos sabiamente tomados por el joven. Cuando Saladín lo acusa de *muy grand trayçion*, le recuerda que “bien sabia el que nunca el le tomara por sennor, nin quisiera tomar nada de-lo suyo, nin tomar del ningun encargo por que oviesse razon de-lo guardar, mas que sopiesse que Saladin avia fecho todo aquello” (p. 196).

Pero Saladín no hizo estas acusaciones violando las leyes del vasallaje. Hasta ese momento desconocía la identidad de su opresor. Solo al embarcar en una galera el sultán supo que se trataba del joven. En la intimidad de esta situación el yerno del conde le plantea que la hombría que le había llevado a ser el elegido del sultán entre los pre-

tendientes de la hija del conde de Provenza era la que le obligaba a capturarle para pedir la liberación de su suegro porque “bien entendía que non fuera el omne si esto non fiziera” (p. 196). Con lo cual estaba dando por sentado la existencia de un código de hombría universal compartido por ambos. Todos los hombres, al menos los aristócratas, es decir los mejores, debían actuar como se esperaba de ellos, con valentía, lealtad y entendimiento, como caballeros.

El entendimiento resulta clave en el *exemplo* pues por su intermedio se reconocía al verdadero hombre y se planificaban los actos que demostraban la hombría. Saladín, como alto varón, se colocaba a la altura de esta demanda al conocer la identidad del joven. Se alegraba *por que açerto en-el su conseio* eligiendo a un hombre que había sido capaz de arriesgarse valientemente por ser leal a su señor, y su alegría se debía a que con este acto confirmaba la fineza de su entendimiento. Sabiéndose vencido y reconociendo las virtudes del joven, el sultán se comprometió a liberar al conde cuando recuperase su libertad.

En consecuencia, el joven *fio en-el soldan* y le liberó sin que nadie se enterase de la humillación que había sufrido para lo que mandó alejar sus galeras de la costa. Por su parte, el sultán “nunca dixo a omne del mundo nada de quanto le avia contesçido” (1983d, p. 196). Tras la liberación del conde, todos “loaron mucho el entendimiento et el esfuerço et la lealtad del yerno del conde” (p. 196), quien fue premiado por el soberano oriental con enormes riquezas. Todos los personajes del *exemplo* son verdaderos hombres pues comparten estos atributos. Por su intermedio, Patronio logra ilustrar la concatenación de causas que llevaban a la raíz de la hombría, la bondad que “acreçenta la onra et alça su linage et acreçenta las riquezas” (p. 196).

Como se ha dicho, la bondad no era una abstracción sino la suma de las acciones concretas y observables realizadas por un hombre. Para conocer si otro hombre era bueno, los dichos no resultaban el camino óptimo. La palabra en

la que se sostenía la confesión, así como el interrogatorio, podía portar engaño, pues verdad y mentira revisten la misma forma exterior. El gobernante que no estuviera advertido de ello cometería graves errores. Como remedio, don Juan sugería que un señor precavido debía dejar que los otros actuaran y luego sacar sus propias conclusiones. Por eso, su personaje, Patronio, aconseja que, antes de elegir yerno, se esté atento a “quales maneras et quales costumbres et qual entendimiento et quales obras a en-si el omne” (p. 197), en tanto estas son las formas exteriores de la bondad.

Para ser un buen hombre, pensaba don Juan, no bastaba con manifestar maneras y costumbres adecuadas, sino que también se precisaba del entendimiento. El yerno del conde necesitó de él para salir airoso. Las costumbres, maneras e inclusive la fortaleza actuaron en pro de sus objetivos solo porque su entendimiento preparó un plan adecuado con el que superó en agudeza al sultán. En efecto, el joven debía ser fuerte para enfrentar con su espada al sultán y someterlo, pero la fortaleza estaría acompañada de la sabiduría. Ella le indicaría cómo mantenerse lejos del sometimiento vasallático al sultán, para no ser acusado de traición. También le permitiría encontrar la forma técnica dentro del código de caballería cortés para obligar a Saladín a liberar a su suegro. Ambos componentes son centrales en la concepción manuelina como se puede apreciar en el *Libro del conde Lucanor*. Patronio y Lucanor forman un hombre ideal bifronte. Cada uno de ellos portaba uno de estos dos atributos que vemos destacados en el joven yerno, la sabiduría (*sapientia*) el primero y la fortaleza (*fortitudo*) el segundo (Lacarra, 2014).

Resulta claro, entonces, que la sabiduría era fundamental. Por su actuación se sabía quién se era y, luego, se conocía cómo actuar para mantener adecuadamente el estado y la honra. Por ello, en el *Libro enfenido*, había planteado que, en el misterio trinitario, estos tres elementos se vin-

culaban en un mismo Ser. En efecto, decía, mientras Dios Padre era Poder, el Hijo resultaba Saber y el Espíritu Santo Bondad, cada uno de ellos en su forma *complida*. Si bien los tres atributos divinos eran necesarios para obrar en el mundo, don Juan daba un especial realce a la Sabiduría, en tanto que la Bondad era su resultado y el Poder, a su vez, producto de esta última.

Según él, por intermedio del Saber no solo se separaba al hombre de las bestias o se salvaba el alma, sino que también, fiel seguidor de la visión dominica, se podía conocer, por la vía indirecta tomista, a Dios y *apoderarse et enseñorearse* unos hombres de otros. Pero, debido a que el saber era tan amplio e inabarcable como la naturaleza divina, cada hombre estaba obligado a abocarse a aquello “que entienden cada vnos que les mas cunplen, [et] vnos trabajan en vn saber et otros en otro” (Manuel, 1983b, p. 147). Conocer a Dios en su profundidad correspondía a los clérigos. Los laicos solo debían seguir sus enseñanzas y ocuparse de señorear o ser señoreados dependiendo de la condición de cada quien.

La sabiduría, comprendida para la *Biblia* y el platonismo como excelencia moral, en la Edad Media se concibió más cercana a la *phronesis* aristotélica, como una sabiduría práctica, traducida como prudencia política. Siguiendo al Estagirita, en el campo político se la leyó como parte de los atributos que hacían tales a una aristocracia o, en otros términos, al gobierno de los mejores, moral e intelectualmente. Por ello, para Tomás de Aquino, en la *Summa contra gentiles* (III, 81), la excelencia intelectual daba el derecho de ser amo sobre los esclavos naturales, fuertes físicamente, pero poco inteligentes. De la misma opinión era Engelberto de Admont, para quien el intelecto daba el derecho de gobernar. Por su parte, un monárquico como Egidio Romano consideró que el rey debía asociarse con hombres sabios y virtuosos para tener muchos ojos y manos.

Como vemos, don Juan no es el único pensador que otorga un lugar central al saber como vía para conocer a Dios y al hombre, sirviendo a uno y señoreando al otro. A partir de estas diversas finalidades era evidente que el hijo de don Manuel distinguía en el saber una doble dimensión, una trascendente y otra pragmática, indisolublemente unidas en tanto la segunda existía en función de la primera (Janin, 2005). El saber hacer uso del buen gobierno era un medio para llegar a Dios, a cumplir la tarea que Él había asignado a los señores. Para la investigadora, tanto la sabiduría como el linaje eran instancias legitimadoras de la dominación, pues un conocimiento que busca a Dios solo es bueno si obedece sus mandatos. Dado que Él ha decidido qué función debe cumplir cada hombre al asignarle un estado determinado, conocerse era conocer a qué estado pertenecía cada quien, no buscar alterarlo subiéndolo o bajándolo en honor y dignidad, y seguir todas las prescripciones que determinaban cómo debía ser el hombre al interior de cada estamento.

En esta línea se encuentra el *Libro enferido* con su saber pragmático que pretendía una salvación de las almas en estado. El saber volcado en este libro era producto de la experiencia vital del autor que se encauzaba mediante reglas generales de conducta. Pero este realce de un saber que se derivaba de la propia experiencia del autor colisionaba con otra de sus afirmaciones. En el *Libro de los estados* había dicho que “Non ay en el mundo cosa que ya dicha non sea” (1983c, p. 320). Según Maravall (1967) y M^a Jesús Lacarra (1979), esta frase mostraba que don Juan adscribía a una concepción tradicional del saber. Totalidad abarcable, estática y repetible. Pero el *Libro enferido* parece desmentirlos.

Para Janín convenía mirar esa afirmación en un contexto más amplio dentro del mismo *Libro de los estados*. Puntualmente se retrotrae del capítulo 65, donde figura la frase en cuestión, hasta el 63 para encontrar que Julio, en una conversación con *Joas*, primero le recomienda que

busque en otros libros lo que desea saber para evitarle repetir lo que han dicho los sabios. Pero luego, agrega que podría ahondar en el tema *segund lo yo entiendo* (1983c, p. 319) si así lo deseaba el joven. Para Janin, la presencia del *Yo* marca una distinción entre un conocimiento transmitido en cadena por repeticiones sucesivas y el que se origina en la experiencia o el entendimiento individual.

Por su parte, la respuesta de *Joas* en el capítulo 65 también aclara sobre la concepción sapiencial de don Juan. Para el infante, la respuesta de Julio es más beneficiosa que la búsqueda bibliográfica tanto por su claridad como porque “sera mas loado el vuestro saber por lo que vos dixieredes, que si ovieremos de buscar los libros que los otros sabios fizieron” (p. 320). Ello indica que, “los temas objeto de la enseñanza se reiteran, pero no la perspectiva” (Janin, 2005, p. 68). De esta forma, don Juan innova por medio de la reformulación, de la mezcla, de estos dos saberes. Asimismo, como señaló Funes (2005-2006), don Juan usó su experiencia vital para convertirse en el fundamento unívoco del saber, construyéndose a sí mismo como *auctoritas*.

Así, con su autoridad autoreconocida, va perfilando una ética del saber (Palafox, 1998) que funcionaba veladamente como un instrumento clave en la lucha por el poder, mucho mayor que el linaje. Para Eloísa Palafox, privilegiar el saber era un camino para atacar al rey y a la alta nobleza que le obstaculizaban su ascenso político. Esta era la razón por la cual los sabios de los *exempla* narrados por Patronio eran ajenos a la nobleza de sangre y acababan superando a los poderosos, tanto en el terreno intelectual como en el de la acción.

Tal argumentación a favor de la injerencia de los sabios en el gobierno resultaba irrefutable por una “creencia en la racionalidad que era endémica en la cultura europea” (Black, 1996, p. 245), alimentada por el platonismo, el estoicismo y sus variantes cristianas. Pero no solo el saber resultaba clave para don Juan en tanto racionalidad en el

ejercicio del gobierno, sino también en el gobierno de sí. Era necesario para ajustarse al deber ser de su estamento. Don Juan sabía que quien controlase el discurso que perfilaba ese deber ser podría controlar las conductas del estamento y orientarlas hacia unos u otros intereses. Por eso al investirse de autoridad estuvo facultado para hacer uso del discurso caballeresco con el cual cada aristócrata moldeaba su identidad y conducta.

Como señaló Rodríguez-Velasco (2009), cada texto caballeresco del periodo tuvo la pretensión de conformar una teoría de la caballería sobre su función sociopolítica en un marco trascendentalista. Don Juan no fue ajeno a ello y eligió para desarrollar la forma dialógica del *Libro de los estados* un esquema maestro-discípulo en el que el saber se transmitía unidireccionalmente, contribuyendo a alimentar una voz autorizada (Funes, 1986).

Por su parte, en su propuesta ideológica el *Libro del conde Lucanor* presenta como dinámica fundamental diálogos que don Juan manda que se vuelvan escritura (Gerli, 2003). De igual forma, los cuentos se transforman en máximas o leyes al estilo de las *fazañas*, derecho consuetudinario tan caro a la aristocracia. Esta es otra forma de ejercer poder político. Sin embargo, en aquel texto que narra las conversaciones entre un conde y su consejero existe una forma más ambiciosa de ejercicio del poder. El diálogo es más que un juego verbal que acompaña la transmisión del saber constituido. La construcción retórica es usada para legitimar una visión del orden social que el autor produce en este texto (Biaggini, 2014). Su escritura se trató sobre el poder y deseo modificar las subjetividades de sus contemporáneos por medio de una fábula pedagógica que articulase el modelo caballeresco transmisor de la fábula caballerisca.

Cabe aclarar que, al hablar de fábula caballerisca, nos remitimos al término acuñado por Rodríguez-Velasco (2002), quien definió a toda fábula como una representación poética y patética que impele a la práctica, pero que

muestra no cómo son las cosas sino la manera en que podrían ser.⁶ El *pathos* aquí cumple un rol fundamental al definir la tesis que la fábula desea transmitir al receptor para su posterior interpretación. Es decir, la narrativa de esta fábula es emocional pues no construye razones para persuadir, sino que se expresa a partir de presupuestos implícitos, pero sin interrogarse sobre ellos.

La tesis de la fábula caballeresca propone la historia de un caballero en apariencia sin linaje que ascendió estamental y políticamente por sus acciones. Sin embargo, luego de su ascenso siempre descubría su noble linaje. De esta forma, sin cuestionar la categoría *nobleza*, se la supe-ditaba a los actos individuales que reafirmaban el derecho de la sangre. Así, la caballería “se convierte en un útil político, jurídico e intelectual” (Rodríguez-Velasco, 2009, p. 15) usado en principio por la realeza para someter a la aristocracia. Quien reconocía estos méritos era el rey. Don Juan cuestiona dicha postura en el *exemplo* del emperador desnudo. Este hijo de infante entendía que anular el linaje y al sistema nobiliario que lo reconocía en cada individuo deslegitimaría el poder de todo el sistema, incluido el del propio rey.

El linaje resultaba para don Juan un supuesto implícito e incuestionable, como en la fábula caballeresca. Por eso el conde del *exemplo* solo se debatía en elegir un yerno entre los ricohombres. Únicamente entre ellos se podía valorar y meritar sus actos. De esta forma pone en pie de igualdad a los hechos realizados por todos los ricohombres. Todos hasta los infantes herederos eran de tal manera colocados bajo unas mismas normas a partir de las que se debía producir y evaluar la subjetividad necesaria para estar a la altura de la *nobilitas* obtenida por pertenecer al estado de la caballería. Aquí entran a jugar el conjunto de saberes que

6 Dice el catedrático español que la fábula es “un laboratorio de la acción de la tesis, no la exposición racional y sistemática de la tesis misma” (Rodríguez-Velasco, 2002, p. 347).

don Juan Manuel (re)elabora en diversos textos —*Libro del cauallero et del escudero*, *Libro de los estados*, *Libro del conde Lucanor*, *Libro enfenido*— para que el hombre pudiera guardar su estado, recurriendo a dos actividades específicas —la guerrera y la judicial— y a una serie de conceptos que venían confluyentemente a producir la subjetividad caballeresca —el honor, la humillación, la vergüenza y el sufrimiento—, que adquirieron formas mesiánicas en el propio linaje del autor.

2. Ser buenos para ser poderosos. La identidad caballeresca como medida del gobernante

Bondad y hombría iban de la mano para don Juan. No se podía ser lo uno sin implicar en ello lo otro. Como el yerno del conde, el hombre debía ser bueno en costumbres, maneras, entendimiento y valor para ser considerado hombre. A esto, Friedrich Nietzsche (2014) lo denominó *pathos de la nobleza y de la distancia*. Según él, consistía en un sentimiento básico, duradero y dominante, de un modo de ser superior y regio, contrapuesto a otro inferior, que generó la contraposición entre “buenos” y “malos”. A ella recurre don Juan Manuel para definir al hombre ideal.

El filósofo alemán afirmó que, en todas las lenguas *excelente* y *noble*, estamentalmente hablando, resultaron conceptos básicos para, más adelante, desarrollar el de *bueno* en el sentido de un alma excelente, noble, elevada. Evolución que fue seguida paso a paso por otra inversa y complementaria. Los conceptos de *vulgar*, *plebeyo*, *bajo*, fueron la matriz semántica desde la que se conformó *malo*. Este par regidor de las conductas es fácilmente identificable en el plano epistémico con el de Verdad/Mentira pues, no es casualidad, los buenos, los hidalgos, eran también los veraces.

Todos los atributos que uno pueda enumerar en torno a la caballería y a la nobleza apuntarán a ubicarlas por encima de alguien o algo dentro de un canon jerárquico y jerarquizante de virtudes. La superioridad era el atributo

tantas veces afirmado por las aristocracias y las realezas europeas que se disputaban las dos caras en que se representaba: el regir y el defender. El discurso regio dijo que, si bien el pueblo debía defender la tierra donde vivía y acrecentarla merced a la de los enemigos, pues esto *es cosa que conuiene a todos comunalmientre*, la tarea era más propia y adecuada para los caballeros por ser los hombres más honrados y por haber sido establecidos *pora defender la tierra e acrescentarla* (Part. II. XXI). Es decir, al referirse a la función defensiva de los caballeros en términos de *pertenencia* se la estaba colocando en el plano de una propiedad, lo que, a su vez, habilita a pensar en la defensa como algo que los caballeros poseían, pero, más acorde al pensamiento de la época, como una cualidad o atributo esencial de la caballería, algo que le era inherente.

Con dicha afirmación el rey no estaba renunciando a la atribución, pero sí la compartía con los caballeros, a los que concibe a su servicio. En estos términos, todas las medidas que los reyes llevaron a cabo sobre la caballería entre el décimo y el undécimo de los Alfonso fue expresión de una ideología guerrera de la monarquía que fundamentaba su legitimidad en la fuerza militar (García Fitz, 2007). No obstante, también la nobleza ponderaba la actividad guerrera como una de sus señas de identidad social y una de sus más fuertes justificaciones para sostener su preeminencia y manifestar su poder señorial. El problema no era de fácil solución por lo que su monopolio y ejecución fue terreno de un largo debate al interior del dispositivo caballeresco.

Para el pensamiento luliano estaba claro cual era la posición que debían asumir los caballeros, especialmente los que denominaba *de un escudo*. Este elemento por su carácter defensivo significaba el oficio de caballería. Por su parte, la espada era propiamente un atributo del poder. En el *Llibre de l'orde de cavalleria* se explica que el caballero, emulando un escudo, “*deu parar son cors devant son seyor si alcun home vol pendre ni naffrar son seyor*” (1988, p. 204).

Para el filósofo mallorquín la tarea de acrecentamiento de los caballeros excedía lo territorial. Podría afirmarse que remitía al sentido que Émile Benveniste (1969) dio a la *auctoritas*. Gobernar con autoridad significaba hacerlo con la plenitud que conllevaba el verbo latino *augeo*, de donde deriva también auge. Se trataba de disponer de la misma capacidad creadora que la naturaleza, la cual no implicaba un mero aumento de algo existente sino el desarrollo creador del reino en todas sus potencialidades al librarlo de la carga de los vicios e injusticias, como la primavera sacaba vida nueva de entre las plantas y animales.

Defender y gobernar eran dos partes de una misma tarea y así lo estableció desde el comienzo mismo de este célebre libro dedicado a la caballería. En su prólogo compara el gobierno y ordenamiento que los cuerpos celestes tienen sobre los terrestres con el de los caballeros, por su honor y señoría, sobre el pueblo. La posición medianera, si recordamos la argumentación luliana, significaba poseer en delegación una parte del poder que en última instancia residía en el emperador, quien era el primero de los caballeros. Por su parte, las *Partidas* reconocen la abigarrada proximidad entre defender y gobernar, pero la expresan de formas no tan pormenorizadas para potenciar el carácter utilitario de la caballería a los intereses del rey. Por ejemplo, en el comienzo del famoso título XXI de la *Segunda Partida* se establece que *en defender yazen tres cosas: esfuerço e onrra e poderío*.

Honra y poder estaban unidos indisolublemente en la idea romana de la *dignitas*. Su carácter público, señala Werner (2012), confería el derecho a disponer de una parte del poder y el honor, a la vez que los limitaba a un círculo de hombres portadores de la dignidad adecuada. Tanto Lida de Malkiel como de Stéfano consideraron que la honra tenía un carácter de reconocimiento público en el

pensamiento manuelino.⁷ Pero el reconocimiento también implicaba una aceptación social del individuo que encarnaba las obligaciones estamentales. Entonces, la honra era el reconocimiento de que el individuo había interiorizado, incorporado en la literalidad del término unos discursos y prácticas que le permitían representar perfectamente el rol estamental traducido en términos identitarios. Así, el yerno del conde del *exemplo* 25 recibió la honra, el reconocimiento por su *bondad* al demostrar que era un claro exponente de su estamento, aproximando tanto el ser y el parecer que resultaba imposible conocerle más allá de sus obligaciones estamentales.

Pero en una sociedad de vínculos la honra, como la identidad, dependían tanto de quién era uno como de con quién se vinculaba. No solo el poder, en el plano fáctico, del señor dependía de la cantidad de caballeros con que contara, también su honor era el resultado de la agregación del de cada uno de sus vasallos. Don Juan veía en estos términos el honor cuando sentenciaba que el ricohombre era “mas onrado que las otras gentes por los caualleros que a [et] por [los] vasallos” (1983c, p. 387). En principio, para las *Partidas* (II, XXV, II), en teoría toda persona poseía honra en alguna medida, variando en su cantidad. A mayor honra mayor poder, por ello la condición de *principales defensores del reino* les venía reconocida por el mero hecho de ser *los más honrados* (Part. II, XXI).

Sin embargo, para don Juan, no solo importaba la cantidad sino la calidad de la honra. La caballería era la mayor honra que un hidalgo podía recibir y por eso mismo, aclaró, “es el orden que non deue seer dada a ningun omne que fijo dalgo non sea derecha mente” (1983c, p. 388). La

7 Afirmaba M^a Rosa Lida que en Castilla la honra no fue entendida como gloria caballeresca o cortesana, sino como opinión pública, como juicio valorativo de la sociedad” (1983, p. 211). Era un reconocimiento del respeto y alabanza dados por la gente que, según Luciana de Stéfano (1966), procedía de la pertenencia estamental, de un hecho afamado o de la posesión de virtudes individuales.

defensa se revelaba como un aspecto muy caro a la identidad de la nobleza castellana, pues a los hidalgos, sometidos a un señor y sin función señorial inherente, su condición les venía dada o confirmada por el uso de las armas del que provenía la honra primera y mayor de cualquier noble: la de caballería.

Su acceso resultó un recurso más para don Juan en sus luchas de poder. Ató a la baja nobleza a su servicio al establecer que debían cumplir dos requisitos para acceder a la caballería. El primero de ellos, el ordenamiento caballeresco, generador de la deuda con quien le armaba. El segundo, el sometimiento al vasallaje de un señor. Se entendía que para ser señor se le debía proveer al caballero lo necesario para el cumplimiento de su función estamental con cierta dignidad. A cambio, este funcionaba como un satélite que orbitaba alrededor de un centro de poder cuyo crecimiento dependía de cada nivel que incorporase. Vemos aquí cómo la producción de la identidad está al servicio del interés de los señores que buscan convertir la deuda en parte inevitable de la condición caballeresca y nobiliaria.

Por esto mismo, Ramón Llull denominó a la soberbia como vicio de desigualdad —*vici de desigualtat*—. El orgullo ensoberbecido deseaba no tener par ni igual, contradiciendo al espíritu de cuerpo de la caballería. Su contracara, la humildad y la fortaleza, eran virtudes que amaban la igualdad “e son contra arguyl” (1988, p. 213). Una estaba siempre junto a la otra en el corazón del caballero, en tanto que “humilitat sens fortitudo no és forts contra arguyl, cor en humilitat hon no sie fortitudo, forsa no és, e erguyl sens forsa pot ésser ventsut” (p. 213). La fuerza de la humildad —*forsa d’umilitat*— era la expresión con la que Llull unía las dos virtudes. No es casual que supedite la fuerza y el respeto de la amistad caballeresca a la humildad, pues de esta forma ponía el humilde sometimiento de los caballeros a los señores como parte de la identidad.

Por su parte, don Juan generó, en teoría, una red de vínculos, trenzada por lazos de amistad, vasallaje y caballería, que no vino a contribuir al poder del rey, sino que se yuxtaponía a su red. Así, no solo complejizaba el mapa social, económico y político del reino, sino que también, quitaba el monopolio de esos vínculos al soberano. Los colectivizaba al distribuirlos entre la alta nobleza. Ambas redes de poder vincular, tanto la de la realeza como la de la ricahombría buscaban someter a otros a su servicio produciendo una identidad servicial y humilde. Lo que cambiaba era el beneficiario último de esa estructura. Tanto en las *Partidas* como en el *Libro de los estados*, la baja nobleza compuesta de infanzones y simples caballeros se encontraban sometida al pendón de un señor. La diferencia era la posición que la ricahombría ocupaba en el reino, para el primero de servicio al rey, para el segundo, de cogobierno.

Pero, en esta hidalguía subalterna, las diferencias eran fundamentales para entender la lógica identitaria que las constituyó. Según las *Partidas* (II. I. XIII), los infanzones poseían una nobleza de linaje antiguo garante de sus privilegios, aunque su estado nobiliario resultaba solo honorífico. Carecían de jurisdicción señorial en sus tierras, su hidalguía era subalterna. Necesitaban en el ámbito local de la delegación del poder obrada por los señores. Este acto denotaba que su libertad no era total. El poder a su disposición era delegado, lo que les acarreaba tener que pagar una contraprestación al dador. Tenían que seguir a su señor en las más extremas circunstancias.

En efecto, si un ricohombre se desnaturaba del rey esto no le privaba de su dignidad y honor, pues su capacidad guerrera estaba garantizada por la obligación que pesaba sobre sus infanzones y caballeros. Como hidalgos subalternos, estaban obligados a seguirle y abandonar el reino durante un plazo mínimo determinado el cual tenía por fin dar tiempo al ricohombre de encontrar a otro rey a quien servir. Estas ataduras de lazos se soldaban en oro pues el

caballero aceptaba estas obligaciones porque del señor y su riqueza dependía la dignidad.

En el marco de esta lógica, el pensamiento manuelino definió a los infanzones como “caualleros que de luengo tienpo et por sus buenas obras fizieron [les] los sennores mas bien et mas onra que a los otros sus eguales; et por esto fueron mas ricos et mas onrados que los otros caualleros” (1983c, p. 388). Su linaje antiguo y digno —*son de solares çiertos* (p. 388)— era reconocido por don Juan. Su sangre les permitía casar a “sus fijas con algunos de | aquellos ricos omnes que desuso vos dixi” (p. 388). Ha quedado evidenciado que la condición emergente de estos hidalgos dependía del reconocimiento de los señores. El cual, en definitiva, no los libera de su subalternidad. Por lo contrario, el premio les reconfirmaba en esta condición. Por esto mismo es que don Juan no criticaba su ascenso, a diferencia del caso de los rícohombres de factura regia. Mientras este último resultaba un acto fútil y superficial que no cambiaba la condición inherente del sujeto, el ascenso de los infanzones dependía *in extenso* de toda la nobleza señorial. La cual con su reconocimiento ponía en evidencia la posición de servicio de estos caballeros. Se los premiaba por cumplir con la función divinamente asignada.

Por otra parte, la honra de cada hidalgo alcanzaba su esplendor cuando era ordenado caballero, asumiendo en ese acto la función de carácter divino asignada para sí. Esto recuerda a la función de la consagración real, por la cual la dignidad regia residente en potencia en la sangre del infante alcanzaba su esplendor. De igual modo, la primera dignidad que sostenía a la hidalguía era la sangre. Los *fijos d'algo* portaban en su nombre el sostenimiento de la dignidad de sus ancestros. Por ello, el hidalgo cuyo padre poseía la mayor sangre, el infante, debía ser distinguido con un título tan exclusivo como poderoso. El infante se encontraba en preparación para cumplir una función mayor en potencia,

la de rey, pero cobijaba una honra tal que este título únicamente se abandonaba para portar la corona del reino.

En un rango mucho menor, esta lógica se reproducía con el resto de los hidalgos. En efecto, el noble que se encontraba en preparación para asumir la honra de caballería fue denominado escudero, *omne que trae escudo*, para dar a entender que “deue vsar traer escudo et las otras armas para aprender, et vsarlas para quando le fuere mes-ter” (Manuel, 1983c, p. 392). Estos hidalgos habían optado por prepararse para recibir la caballería porque, a semejanza de la consagración regia, la ordenación con sus formas sacramentales volvía visible las condiciones invisibles que residían en el alma del hidalgo. Asimismo, le facilitaba la gracia divina necesaria para cumplir la función de defensa de la fe, del reino y del pueblo de Dios, como buen *miles Christi*.

Así, quien se ordenaba caballero sufría una transformación interna, sacramental, que le elevaba por la gracia divina.⁸ Como el infante al ser coronado ya no era el mismo sujeto, los escuderos “ante que sean caualleros, por buenos que sean, non son tan onrados nin tan preçiadados commo los caualleros; pero desque llegan a la onra del orden de la caualleria, segund fueren sus bondades, asi valdra[n] mas o menos” (1983c, p. 392). La institución de una identidad es la imposición de un nombre, dice Bourdieu (2014), es decir de una esencia social, entendida como el conjunto de atributos y atribuciones que produce el acto instituyente, imponiendo un derecho de ser que es en realidad un deber ser o de no ser. En consecuencia, el acto de investidura caballeresca puede ser leído, entre otras cosas, como una

⁸ Dice Bourdieu, instituir “es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace una *constitución* en el sentido jurídico-político del término”. Por ello, la investidura, ya sea del caballero, del diputado o del presidente, “...consiste en sancionar y en santificar, al darla a *conocer* y al reconocerla, una diferencia (preexistente o no), a darle existencia en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás” (2014, p. 101).

notificación a alguien para instarle a que actúe como se espera de él. En otras palabras, el caballero ordenado adquiriría una función trascendente de la que debía ser muy consciente. No era un mero título honorífico, por ello don Juan Manuel aclara que “si quisieren pasar su orden por conplir uoluntad de las gentes o por aver las onras falleçederas del mundo, quanto menos guardaren su orden, tanto se meten en mayor peligro de saluamiento de las almas” (p. 392).

Don Juan afirmaba que “los fijos que los caualleros an son llamados ‘escuderos’” (p. 392). Esto nos indica que los escuderos estaban destinados a recibir la investidura caballeresca pero también nos señala un interés reproductivo de individualidades útiles para el cumplimiento de determinadas funciones.⁹ Lo que para la alta nobleza era un realce de su honor y un recordatorio de la función estamental, para la baja resultaba su destino. En tanto nivel más bajo entre los defensores, pertenecer a la orden de caballería era el único elemento que los separaba de los meros *hombres de a caballo*.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias, unos y otros compartían en su modelo identitario la obligación de mostrar y demostrar valentía. Este era un rasgo muy antiguo, anterior a la llegada del modelo estamental alfonsí y su matriz caballeresca. En el *Libro de Alexandre*, a través de personajes tomados de la materia de Roma, ya se habla de honores ganados en lides caballerescas desde tiempos de Alfonso VIII de Castilla. En efecto, en esta obra se narra cómo ganaron prez Héctor y Diomedes *por su caballería*. La caballería aquí funciona como el antónimo de la cobardía. Por ello se decía que “non farián de Aquilles tan luenga ledanía, si sopiessen en él alguna cobardía” (2010, p. 156).

⁹ Dice el *Pseudo Ordenamiento de Nájera II*, título 54, que, según *Fuero de Castiella*, “quando finare algún fijo dalgo et à fijos et fijas non puede dejar mejoría de lo que hubiere a uno de ellos, salvo al fijo mayor, que·l puede dar el caballo et las armas del su cuerpo para servir al señor como servió el padre a otro señor qualquiera” (Soler Bistué, 2016, p. 203).

No es casual que los primeros vínculos entre valentía y caballería daten del reinado de Alfonso VIII, pues mucho tuvo que ver en ello su matrimonio con una princesa inglesa. La llegada de Leonor Plantagenet a la corte castellana implicó el desembarco de todo un imaginario caballeresco que comenzaba a cristalizar en torno a la familia de Enrique II de Inglaterra. En aquellos momentos, la lengua castellana, como parte del proyecto político de Alfonso VIII, sirvió de instrumento para elaborar los primeros textos laudatorios de un rey y una nobleza basados en la fábula caballesca que priorizaba las muestras de esfuerzo y valentía para ganar fama póstuma como se explica en el *Libro de Alexandre*:

Dizen que buen esfuerço vence mala ventura; meten al que bien lidia luego en escriptura; un día gana omne preçio que siempre dura; de fablar de cobarde ninguno non ha cura. “Pues que de la muerte omne non pued” estorçer, el algo d’este mundo todo es a perder; si omne non gana prez por deçir o por fer, valdría más que fues’ muerto o que fues’ por naçer. (pp. 156-157)

En la misma tónica, la *Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada describe como atributos de los nobles —*magnates*— que acompañaron la entrada en Burgos de Alfonso VIII su *nobilitate, strenuitate y multitudine*. Noble y esforzado o lo que es lo mismo valiente. Esfuerzo y valentía son dos de los posibles significados de *strenuus*. Tales atributos se anudaban también en la imagen que el rey buscaba proyectar de sí entre los altos señores de su reino. No casualmente, la proyección de determinada representación sobre la aristocracia fue de la mano de una explicitación de la entrega del *cingulum militari* a los hijos de los magnates y, aún más importante, a su rival y pariente Alfonso IX de León.

La traducción que de la crónica realizó Juan Fernández Valverde (1989), reemplaza la referencia a la entrega de este cinturón que ciñe la espada con una interpretación del acto de investidura: como un *ser armado caballero* o con

la entrega de un título militar. No obstante, el rey, posiblemente instruido por su esposa, a través de este acto convertía un rasgo distintivo de la aristocracia, la función militar, en un instrumento para su propia exaltación. Ataba a los jóvenes nobles a su persona por medio de la entrega de la espada. La decisión regia no excluyó el linaje como un elemento de peso, pero sí convirtió a la institución monárquica en el ente legítimo para reconocer a los jóvenes linajudos como parte de la *militia*. Acto que conllevaba la participación en el privilegio del uso legítimo de la fuerza. Por eso, dentro de las muchas virtudes que hacían del rey un sujeto admirado, se incluía la entrega del *cingulum* como muestra de su generosidad.

Al decir que “Iuuenes et adolescentes: quos auorum nobilitatis presentabat prefitiebat cingulo militari”, el cronista coloca a la nobleza de los abuelos o de los ancestros como la que ejecuta la acción de presentar y destacar a través del cinturón militar. Estas palabras parecerían sugerir que el único elemento determinante al momento de recibir la caballería era el linaje. Lo cual colocaría a su crónica dentro de la historiografía que defendió los intereses de la aristocracia. Sin embargo, *el Toledano* se encarga de resaltar que esa nobleza linajística no les era propia pues no poseían aún la virtud adecuada para portar dicha distinción. Esto convertía al rey en el verdadero agente instituyente de la identidad caballeresca. Poseía, según el discurso regalista, la facultad de incorporar a los hijos de los magnates a la *militia* en el sentido administrativo y militar (Werner, 2012). Son las *creantis manus* del rey las que hacen surgir en ellos una dignidad que no les era propia. Pero, ¿cuál era la razón por la que el rey utilizaba su *auctoritas*, su capacidad creadora, émulo de la divina y de la sacerdotal, para dar a estos jóvenes una dignidad que es más gracia que derecho?

Ingresarlos en un sistema de ataduras, de obligaciones cuyo incumplimiento acarrearía el deshonor personal y fa-

miliar era la razón. Alfonso VIII generaba en cada joven una deuda con la familia que le había dado el primer realce. Los grandes hechos de sus padres le obligaban a ser valiente como la crónica explicita —[ut] *parentum magnalia magnalibus obligaret*—, lo cual era un beneficio para el rey, quien contaba con tropas *strenui* —valientes— y soportadoras de grandes esfuerzos.

Pero a este instrumento regido por la vergüenza, Alfonso VIII le suma una serie de prótesis identitarias que exteriorizan el reconocimiento del rey del noble linaje del caballero. Tanto el caballo, como las armas y las vestiduras están expresados en el texto mediante un largo circunstancial de medio o instrumento¹⁰ que viene a concretar el objetivo del rey: fortalecer —*firmabat*— aún más esta posición deudora de los jóvenes para consigo por haberles abierto las puertas de la institución donde podrían adquirir las virtudes propias que los constituirían como hombres plenos y futuros señores.

Asimismo, el uso del *cingulum* por parte del rey castellano también contribuyó a su imagen de *Imperator Hispanicus* pues logró, a la muerte de Fernando II de León, que Alfonso IX fuera a las cortes de Carrión para que el castellano le ciñera la espada que lo hacía miembro de su milicia, posición subalterna inmediatamente confirmada en tanto que “*manus eius [Aldefonsus, rex Castellae] fuit in plena curia osculatus*” (f. 124v) por el soberano leonés.

Igualmente, en aquella ocasión Conrado, hijo del emperador Federico II, *accinxit similiter cingulo militari* (f. 124v), recibiendo a cambio la mano de la hija del rey en compro-

¹⁰ Se narra en *De rebus Hispaniae*, ms olim. 118-Z-41 de la *Universidad Complutense de Madrid*: “Hos sic equorum tuta firmabat magnanimitate, armorum copiosa securitate, uestium speciosa uarietate...” (f. 133v). La prudente magnanimidad de los caballos, la opulenta seguridad de las armas, la espléndida variedad de las vestiduras tenía por fin fortalecer a los jóvenes en su posición de *militia regis* para descubrir y alabar al benévolo soberano. Recuerda esta idea la afirmación manuelina sobre el honor del señor como suma de los honores de sus vasallos y caballeros.

miso matrimonial. Pero el gesto que significa y refuerza todo lo ocurrido es el besamanos —*osculatus in manus regis*— que en Castilla desde tiempos visigodos fue el reconocimiento palpable y ritual de la relación señor-vasallo del rey con el resto de la señoría del reino. En este caso, la visión imperial de Alfonso amplía sus miras al utilizarlo como un medio para reconocer la señoría del rey castellano en el plano peninsular por parte del reino más antiguo, León, heredero del reino asturiano. Luego, el sometimiento del *filius Frederici Imperatoris Romani* refuerza la condición de Alfonso VIII al equiparar la autoridad de Federico con la suya.

No obstante, lo que interesa a los fines de nuestro análisis es subrayar cómo la identidad del caballero fue permanentemente producida por las denominadas virtudes que yuxtaponían hombre y caballero en una sola figura. El hombre debía ser valiente, el caballero debía serlo y, si la cobardía lo vencía, silogísticamente perdía la condición de *vir* y el honor de su rango, función y posición social.

Producir los rasgos distintivos de una identidad, regular los rituales de ingreso y las obligaciones que su aceptación conlleva resulta siempre un modo efectivo de intervenir en las luchas de poder al interior de una sociedad. Las identidades ni neutrales ni naturales operan permanentemente para clasificar el mundo y ordenar las fuerzas sociales en un determinado sentido. Cuando Alfonso VIII, Alfonso X, Alfonso XI y don Juan Manuel se pronunciaron sobre la caballería, intervinieron en un dispositivo identitario que buscó estructurar a los sectores más poderosos del reino a favor suyo merced a la deuda y el vasallaje que adosaron al cuasisacramento caballeresco. Su disputa no fue otra que la entablada por definir los límites, las obligaciones y privilegios que tendría cada uno de los miembros del estamento de los defensores. El debate por la identidad del caballero fue siempre una disputa por el poder de gobernar la interioridad de cada individuo al pautar sus conductas y em-

pujarlo a manifestar su condición de caballero, es decir de noble sometido a un superior y obligado con sus hermanos de orden. Pero también consistió en una disputa por ver de qué forma podía librarse de las ataduras caballerescas quien ambicionaba para sí todo el poder que el manejo de la orden podía brindarle. Para Alfonso XI el medio fue recibir la orden de un maniquí de Santiago apóstol y para don Juan Manuel lo fue la ficción histórica de un linaje excepcional, plasmado en el *Libro enfenido*. Pero, al margen de las particularidades de cada caso, denominar algo así como definirlo, dos funciones propias de la constitución de cualquier identidad, son actos enunciativos del poder con efecto performativo en la sociedad. La identidad es palabra que transforma la sociedad humana.

3. Bibliografía

- Alfonso X (1974). *Las Siete Partidas [facsimil]*, Lic. Gregorio López, glos. Boletín Oficial del Estado.
- Aquino, T. de (2019), *Summa contra Gentiles*. <http://www.corpusthomicum.org/>
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Vol. II). Editions de Minuit
- Biaggini, O. (2014). *Le gouvernement des signes. El conde Lucanor de Don Juan Manuel*. Presses Universitaires de France — CNED
- Bizzarri, H. (Ed.) (2001). *Castigos del rey don Sancho IV*. Editorial Iberoamérica.
- Black, A. (1996). *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge University Press
- Bourdieu, P. (2014), ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Ediciones Akal
- Carreño, A. (1977). La vergüenza como constante social y narrativa en don Juan Manuel: el «Ejemplo L» de «El Conde Lucanor». *Theaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* (32), 54-74.
- Catalán, D. (Ed.) (1977). *Gran crónica de Alfonso XI* (Vol. I). Editorial Gredos.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores
- Funes, L. (1986). Sobre la partición original del Libro de los estados. *Incipit* (6), 03-26.
- Funes, L. (2005-2006). Ruptura e integración en la escritura didáctico-narrativa de don Juan Manuel. *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires* (52-53), 180-188.
- García Fitz, F. (2007). "Las guerras de cada día" en la Castilla del siglo XIV. *Edad Media: revista de historia* (8), 145-181.
- García-López, J. (Ed.) (2010), *Alexandre*. Editorial Crítica
- Gerli, M. (2003). Textualidad y autoridad: hacia una teoría de los orígenes de la escritura señorial (el caso de El libro del conde Lucanor). En L. von der Walde Moheno (Ed.). *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*. Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Autónoma Metropolitana (pp. 337-354).

- Gómez Redondo, F. (2014). Crónica abreviada. En M. J. Lacarra (Ed.). *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo - Universitat de València (pp. 17-24).
- Heusch, C. (2014). Libro del caballero y del escudero. En M. J. Lacarra (Ed.), *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo / Universitat de València (pp. 31-43).
- Janin, É. (2015). El conocimiento en el Libro enfenido de don Juan Manuel: concepción del saber y estrategias de transmisión. *Revista de poética medieval* (15), 65-81.
- Jiménez de Rada, R. (17 de octubre de 2019). *De rebus Hispaniae. ms Olim 118-Z-41*. Biblioteca Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es>.
- Jiménez de Rada, R. (1989). *Historia de los hechos de España*. J. Fernández Valverde (Ed.). Alianza Editorial
- Lacarra, M. J. (1979). El saber. En M. J. Lacarra, *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Universidad de Zaragoza / Departamento de Literatura española (pp. 99-131).
- Lacarra, M. J. (2014). El conde Lucanor. En M. J. Lacarra (Ed.). *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo - Universitat de València (pp. 67-86).
- Lida de Malkiel, M. R. (1983). *La idea de la fama en la Edad Media Castellana*. Fondo de Cultura Económico.
- Llull, R. (1988), *Llibre de l'orde de cavalleria*. Editorial Barcino.
- Manuel, J. (1983a). Libro del cauallero et del escudero. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 35-116)
- Manuel, J. (1983b). Libro enfenido. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 141-190).
- Manuel, J. (1983c). Libro de los estados. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 191-502).
- Manuel, J. (1983d). Conde Lucanor. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. II). Editorial Gredos (pp. 07-506)
- Maravall, J. (1967). La sociedad estamental castellana y la obra de don Juan Manuel. En J. A. Maravall. *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media. Serie primera*. Ediciones Cultura Hispánica (pp. 451-472).
- Nietzsche, F. (2014). La genealogía de la moral. Un escrito polémico. En *Friedrich Nietzsche III*. Editorial Gredos (pp. 11-148).

- Palafox, E. (1998). "Et avn que ellos non lo deseen...": voz, saber y poder en el libro de El conde Lucanor. En E. Palafox, *Las éticas del exemplum. Los Castigos del rey don Sancho IV, El conde Lucanor y el Libro del buen amor*. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 61-97)
 - Rodríguez-Velasco, J. (2002). Teoría de la fábula caballeresca. En *Libros de Caballerías (De «Amadís» al «Quijote»): Poética, lectura, representación e identidad*. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (pp. 342-358).
 - Rodríguez-Velasco, J. (2009). *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Ediciones Akal
 - Soler Bistué, M. (2016). *Libro de los fueros de Castiella: y otros textos del manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de España*. Incipit
 - Stéfano, L. de. (1966). *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Universidad Central de Venezuela
 - Werner, K. (2012). *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*. Librairie Arthème Fayard — Pluriel
-

El hombre salvaje como espejo de lo incivilizado en el género de los libros de caballerías castellanos (SS. XVI-XVII)

Mgtr. Walter J. Carrizo
Universidad Nacional de San Juan / CONICET

1. Introducción

En la España del llamado *Siglo de Oro* —periodo que se extiende por todo el XVI y gran parte del XVII—, unas de las formas de literatura más importantes de todas, tanto por su profusión como por su popularidad, es la representada por los *libros de caballerías castellanos*, género que, además de literario, también puede considerarse como *editorial* (Lucía Megías, 2004, p. 2010; 2009, p. 1072). Herederos de la tradición literaria caballeresca del Occidente medieval —en especial, de los textos enmarcados en la *Materia de Bretaña*—, los libros de caballerías castellanos iniciaron su andadura con el *Amadís de Gaula* refundido, obra del medinés Garcí Rodríguez de Montalvo y cuyo ejemplar conservado más antiguo data del año 1508, procediendo de las imprentas zaragozanas de Jorge Coci. Poco tiempo tendría que pasar para que una auténtica marea de amadises, palmerines, espejos, clarianes y muchos otros romances caballerescos, de características estilísticas y editoriales similares, inundara la península ibérica, traspasando sus fronteras geográficas y literarias para extenderse por mu-

chos rincones de Europa (Lucía Megías 2004, p. 11).¹¹ El resonante éxito que alcanzaron en España queda constatado por ochenta y dos títulos originales (Lucía Megías, 2009, pp. 1071-1074), difundidos mayoritariamente en forma impresa y bajo la forma de una multitud de ediciones y reimpressiones que circularon a lo largo y a lo ancho de un periodo que se extiende desde principios del siglo XVI hasta 1623, año en el que Marcos Martínez finaliza su manuscrito de la *Quinta parte de Espejo de Príncipes y Caballeros*, libro que vio la luz casi una década después de la publicación de la sátira por excelencia del género: *Don Quijote de la Mancha* (1615), de Miguel de Cervantes Saavedra.¹²

En tanto estuvieron vigentes, los libros de caballerías castellanos mantuvieron vivo el imaginario caballeresco, tarea especialmente difícil si consideramos que las transformaciones bélicas y políticas de la época relegaron a un plano casi ornamental a la institución caballerescas y a su ideario en el terreno de lo fáctico. Ahora bien, los esfuerzos por mantener tal imaginario a flote dieron como resultado la actualización, ampliación y enriquecimiento de los motivos espaciales, personajísticos y situacionales heredados de la literatura caballerescas precedente. Junto con ellos, los libros de caballerías castellanos se hicieron eco de la particular perspectiva de lo monstruoso que le era inherente a dicha literatura. De este modo, gigantes, enanos, dragones, criaturas provenientes de la tradición clásica —como gri-fos y cíclopes— e híbridos de extrañísimas formas, entre muchos otros seres, configuraron un discurso monstruoso que exuda extrañeza por doquier, convirtiéndose, a causa

11 Con relación a esto, María Carmen Marín Pina (2018), señala que “El éxito de los libros de caballerías españoles en Europa se prolonga hasta fines del XVII, 1694, que es cuando se publica la última traducción del *Amadís de Gaula* al inglés, mientras que en España el último libro amadisiano editado, el *Amadís de Grecia*, aparece en 1596” (pp. 91 y 92).

12 El *Quijote*, durante mucho tiempo, fue tomado como la prueba de que el público peninsular había hecho definitivamente a un lado las historias de caballeros andantes.

de esto, en un catalizador de la identidad instituida, al fijar la norma de lo anormal o, en otras palabras, lo que no se debe hacer y/o ser.¹³ Pero no todos los estereotipos monstruosos que podemos hallar en este discurso actúan en el mismo nivel identitario. Particularmente, el propósito de estas páginas radica en ahondar en el hombre salvaje, una de las categorías de monstruosidad más fascinantes de los libros que indujeron a la locura a Don Quijote, a fin de poner sobre el tapete aquello que tienen para decir acerca de la identidad de la Europa occidental.

Desde el estadounidense Richard Bernheimer —autor de *Wild Men in the Middle Ages: A Study in Art, Sentiment, and Demonology* (1952), la obra de referencia máxima sobre el tema— hasta el mexicano Roger Bartra —auténtica autoridad en la materia en el mundo hispanoparlante—, son muchos los académicos que han abordado, de una u otra manera, a los hombres salvajes, presencias insustituibles en los planos artístico y literario de la Baja Edad Media y la Modernidad temprana. Particularmente, en los libros de caballerías castellanos no resultan tan numerosos como los gigantes, amos y señores del paisaje teratológico del género, y, por tal motivo, objeto de una multitud de trabajos (Martín Romero, 2005, 2006; Orsanic, 2010; 2017; Gutiérrez Padilla, 2012, 2014, 2015; Coduras Bruna, 2014; Lucía Megías, 2019). No obstante, los hombres salvajes, junto a los pueblos semisalvajes y asilvestrados singulares —sus parientes más cercanos y de los que también nos ocuparemos—, resultan lo suficientemente intrigantes como para

13 Entre las múltiples funciones de lo monstruoso, contribuir a la construcción de identidades hegemónicas es una de las más importantes de todas. Respecto específicamente al Medioevo, del que el estado de la monstruosidad tempranomoderno es continuador directo, Bettina Bildhauer y Robert Mills (2003) expresan lo siguiente: “Monsters (...) are not meaning/less but meaning-laden; the monstrous is constitutive, producing the contours of both bodies that matter (humans, Christians, saints historical figures, gendered subjects and Christ) and, ostensibly, bodies that do not (animals, non-Christians, demons, fantastical creatures and portentous freaks)” (p. 2).

focalizar nuestra atención en ellos, a fin de responder a tres interrogantes capitales: cuáles son sus rasgos principales, qué rol cumplen dentro del género y, finalmente, cuál es el sentido antropológico que transmiten, pregunta cuya respuesta contesta, a su vez, la de cuál es el aporte del tópico a la construcción de la matriz identitaria de la España tempranomoderna y, a nivel más general, a la de Europa occidental.

2. Atributos habituales de los hombres salvajes en el género

Los hombres salvajes ocupan un lugar destacado en el amplio abanico de monstruosidades que recorren las páginas de la literatura caballeresca medieval. Sus rasgos principales devienen del folclore europeo, pero también de la tradición literaria ligada a la figura de Alejandro Magno.¹⁴ Al respecto, el medievalista estadounidense John Block Friedman (2000) lista las principales características de su versión arquetípica: “hairiness, nudity, the club or three branch— features that imply violence, lack of civilized arts, and want of a moral sense. The wild man is usually shown in a wooded setting, far from the abode of the normal men” (p. 200).

14 En la literatura castellana de la Edad Media, el *Libro de Alexandre*, poema en cuaderna vía procedente de la primera mitad del siglo XIII, presenta el caso de los *omnes monteses* con los que se topa Alejandro al llegar a Babilonia, seres cuyo retrato contiene muchas de las cualidades atribuidas comúnmente al estereotipo del salvaje europeo: “Entre la muchedumbre de los otros bestiones,/falló omnes monteses, mugeres e barones;/ los unos más de días, los otros moçajones,/ andavan con las bestias paçiendo los gamones./ Non vistié ningún dellos ninguna vestidura,/ todos eran vellosos en toda su fechura,/ de noche como bestias yazién en tierra dura,/ qui non los entendiesse, avrié fiero pavura./ ovieron con cavallos dellos a alcançar,/ ca eran muy ligeros, non los podién tomar;/ manguer les preguntavan, non les sabién fablar,/ que non los entendiám e avián a callar” (cc. 2472-2474). Respecto a las diferentes posturas académicas tomadas acerca de estos pasajes, *vid.* López-Ríos, (1997, pp. 907-914), retomado en López Ríos, (1999, pp. 168-174).

A este conjunto de cualidades debemos añadirle el gusto por los alimentos crudos y la incapacidad de emitir lenguaje verbal —aspectos que abordaremos con mayor detenimiento a posteriori. Bajo esta caracterización, ya los encontramos en obras tan famosas como el *roman* inglés *Sir Gawain y el Caballero Verde* —*Sir Gawayn and þe Grene Knyzt*—, de fines del siglo XIV. Aquí podemos leer que, en su ardua búsqueda por el extraño ser que irrumpió en la corte artúrica, Gawain “peleó unas veces contra los salvajes que vagan por los despeñaderos” —“Sumwhyte wyth wodwos, þat woned in þe knarrez”— (fytt II, v. 721). También podemos considerar como hombres salvajes o, más adecuadamente, figuras próximas, a hombres asilvestrados ocasionales, como Yvain, el protagonista del *roman* en *oïl* conocido como *Yvain o El Caballero del León* —*Yvain o Li Chevaliers au Lion*— (ca. 1177-1181), de Chrétien de Troyes. Yvain, al ser rechazado por su esposa Laudina —*Laudine de Landuc*—, se convierte en un *loco salvaje* —*hom forseinez et salvaje*—, desarrollando una apariencia y comportamientos equivalentes a los de un ser primitivo.¹⁵ Por otra parte, grupos pertenecientes o ligados al estamento u orden de los *laboratores*, en particular los pastores, también eran pasibles de ser primitivizados, como lo demuestra el *villano* —*vileins*— que aparece en *El Caballero del León*, o el *joven* —*vallet*— de la única *chante-fable* conocida hasta el momento: *Aucassin y Nicolette* —*Aucassin et Nicolette*— (s. XIII).¹⁶ En resumidas cuentas, en la literatura caballeresca del Medioevo, el estado de salvajismo o primitivismo no

15 En efecto, de él se escribe que, al recibir la noticia del rechazo, enloquece, “rompiendo y haciendo trizas sus vestiduras, huyendo por los campos labrados” —“Si se dessire et se depane/ Et fuit par chans et par arees”— (*Yvain* vv. 2808-2809), y lanzándose de inmediato “por el bosque, al acecho de los animales, para luego matarlos y alimentarse con esta caza totalmente cruda” —“Les bestes par le bois agueite,/ Si les ocit; et se manjue./ La venison trestote crue.”— (vv. 2826-2828).

16 La deshumanización del campesinado medieval, que conllevó que se lo emparentara con los animales, es abordada por Freedman y Marin, (1992, pp. 539-560).

solo se asociaba a ciertas criaturas antropomórficas más cercanas a lo animal que a lo humano —los *hombres salvajes* propiamente dichos—, sino que también constituía una derivación del estado de quebrantamiento corporal y espiritual ocasionado por la imposibilidad de concretar el lance amoroso, tópico conocido en la literatura caballeresca con el nombre de *la folie amoureuse*.¹⁷ Asimismo, el primitivismo también aparece como un atributo frecuentemente adosado a quienes se hallaban en la base de la pirámide estamental.¹⁸

17 En los libros de caballerías castellanos hallamos el caso del Rey de Escocia, antagonista del *Polindo* (1526), cuyo amor no correspondido por la reina de Tesalia le lleva a guerrear contra ella, siendo derrotado por las fuerzas comandadas por el héroe de la obra. Ante el fracaso, el Rey de Escocia se dirige a la Ínsula Repentina, con el fin de “tornarse salvage, por huir de la conversación de la gente, viéndose tan desesperado” (LIX [refiere al capítulo]). El caso más famoso, sin embargo, es el de Cardenio, personaje hartado conocido del *Don Quijote*. Azorado por el casamiento de Luscinda, su enamorada, con otro hombre, huye hacia lo más recóndito de unas *sierras*, donde pierde el juicio y se convierte en algo similar al Yvain enloquecido, aunque conservando el habla. De su curiosa figura da cuenta el siguiente pasaje: “vio [Don Quijote] que por cima de una montañuela que delante de los ojos se le ofrecía iba saltando un hombre de risco en risco y de mata en mata con extraña ligereza. Figurósele que iba desnudo, la barba negra y espesa, los cabellos muchos y rabultados, los pies descalzos y las piernas sin cosa alguna; los muslos cubrían unos calzones, al parecer de terciopelo leonado, mas tan hechos pedazos, que por muchas partes se le descubrían las carnes” (*Primera parte del Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 1º [refiere al libro], XXIII). Cabe añadir que una mirada del tópico del enamorado devenido en salvaje en la novela sentimental, género contemporáneo al de los libros de caballerías castellanos, puede encontrarse en Deyermond, (1967, pp. 265-272).

18 Muchos académicos han contemplado a las *serranas* del *Libro de Buen Amor* (ca. 1343), de Juan Ruíz, Arcipreste de Hita, como una suerte de salvajes, perspectiva que se replica incluso en las últimas dos décadas (López Rodríguez, 2009 y Ruíz Domínguez, 2011). No obstante, tal asociación no parece del todo establecida. Para un recuento de algunas de las principales opiniones al respecto, *vid.* López-Ríos, (1999, pp. 76-85).

Ahora bien, aunque continúan abrevando de sus predecesores peninsulares,¹⁹ los hombres salvajes de los libros de caballerías castellanos cambian de procedencia, ajustándose, de este modo, a la ampliación del campo experiencial europeo que tuvo lugar en el periodo que se extiende desde la Baja Edad Media hasta la Modernidad temprana, una época signada por expediciones terrestres y ultramarinas a Oriente y América. El hombre salvaje, en consecuencia, es generalmente exhibido en el género como el habitante de un paraje lejano y exótico: la ínsula, espacio cuyos rasgos, en opinión de Sales Dasí (2004), “proceden de aquellos que caracterizaban al bosque o a las grandes fortalezas” (p. 144), dos escenarios de aventura predilectos en la literatura caballerescas de la Edad Media.²⁰ Efectivamente, la isla innominada en la que habitan los patagones (*Prim. [Primal León]*), la Ínsula de los Ximios (*Lis. [Lisuarte de Grecia]*) o la de Sardán (*Cir. [Cirongilio de Tracia]*) son muestras más que elocuentes del vínculo entre los hombres salvajes y lo insular en los libros de caballerías hispánicos. No obstante, estas monstruosidades también pueden hacer acto de presencia en sitios encantados y previstos para desafiar el temple caballeresco, como la Cueva de los Escondidos Secretos (*Febo [Febo el Troyano]*) o la Fuente Defendida (*Poli. [Policisne de Boecia]*). Además, siguiendo en la misma línea de lo mágico, el hombre salvaje sorprende, en ocasiones, al revelarse como una de las tantas pieles de un personaje cambiaformas, tal como sucede en el caso del Cavallero de la Isla Cerrada (*Prim.*).

19 Para una perspectiva de conjunto de los salvajes en el acervo literario del Medioevo hispánico y de las dificultades que entraña su encauzamiento conceptual, *vid.* López Ríos, (1994, pp. 145-156), retomado en López Ríos, (1999, pp. 15-53).

20 Con respecto al bosque, cabe señalar que, si bien aún hace acto de presencia en el género, pasa a un segundo plano, a favor de la ínsula. En relación a esto, Simone Pinet (2000) afirma que: “Hacia finales del siglo XIII, el espacio de la aventura en la literatura hispánica se reinventa. Mientras en el roman artúrico francés la aventura tenía como lugar preferido el bosque —un espacio terrestre—, el mundo hispánico se interna en otro espacio específico para las aventuras caballerescas: el marítimo” (p. 23).

En cuanto a la apariencia del hombre salvaje, esta muestra una serie de elementos figurativos que, aunque no son exclusivos de dicha monstruosidad, configuran un todo distintivo. El hirsutismo o, en otras palabras, la presencia de una pelambre abundante y negruzca, es el primero de ellos y el más recurrente (Sales Dasí, 2004, p. 110).²¹ Por ejemplo, en el séptimo libro del ciclo amadisiano, este es, el *Lisuarte de Grecia* (1525), del mirobrigense Feliciano de Silva, podemos leer que, al atracar en la Ínsula de los Ximios, Lisuarte y sus compañeros “vieron una barca y en ella estaban dos salvajes grandes y muy vellosos” (LXXXVI). Por otra parte, en el *Cirongilio de Tracia* (1544), de Bernardo de Vargas, se describen *salvajes* “cubiertos de vello negro tan largo que todo el cuerpo cubría sin que parte d’él se pareciese” (1º, XXIV). Otro hombre salvaje, esta vez encontrado en *Febo el Troyano* (1576), de Esteban Corbera, aparece “cubierto de mucho y muy espeso vello tan crespo y negro que era para poner temor en el más fuerte de los fuertes” (XXXVIII).²²

21 A propósito del hirsutismo y otras características de la fisonomía del hombre salvaje medieval, el antropólogo mexicano Roger Bartra (2014) aporta lo siguiente: “El salvaje medieval presentaba un tipo físico definidamente humano, con características raciales similares a las de la población europea. Un rasgo notable, sin embargo, lo alejaba de la especie humana: tanto los machos como las hembras ostentaban un cuerpo profundamente velludo; su piel era como la de un oso o la de un lobo. El pelo les cubría todo el cuerpo salvo el rostro, las manos, los pies, los codos y las rodillas. Por lo demás, solían ser hombres blancos y barbados, con una abundante cabellera ondulada, la piel clara, los labios delgados y la nariz estrecha. Las hembras tenían una cabellera extremadamente larga y sus senos estaban desprovistos de pelo. No mostraban casi nunca algún rasgo racial proveniente de poblaciones asiáticas o africanas: eran inconfundiblemente europeos” (p. 95).

22 El exceso de vello corporal no es una cualidad que se restrinja únicamente a los hombres salvajes, puesto que también aparece mencionada en el retrato de otros personajes grotescos y monstruos. En el *Lisuarte*, de Silva, se narra que el escape del héroe caballeresco, de manos de sus captores, motiva un arrebato de ira por parte de la infanta Melía, *que parecía salvaje*; esta, “torciendo sus muy ñudosas manos, se asió de los largos e canos cabellos, e pelándose el bello de los brazos, mordiéndose con sus dientes, dava tan fuertes bozos e gritos que puso todo el real

Asimismo, es común toparnos con hombres silvestres portando ropajes poco elaborados y confeccionados a partir de pieles de bestias. Este es el caso de los afamados patagones primaleonianos, quienes “no traen sino vestiduras de piel de animalías que matan y son tan desemejadas que es cosa maravillosa de ver” (*Prim.* CXXXIII). Otro ejemplo yace en el encuentro que sostiene Cirongilio con uno de los *salvajes* señalados líneas arriba, donde se nos comenta que este sobrevivió a un espadazo del héroe caballeresco “por razón de venir armado con una vestidura de cuero de gran fortaleza que entre ellos se usava” (*Cir.* 1º, XXIV).

Otros aditamentos externos a la corporeidad de los hombres salvajes del género son sus instrumentos ofensivos y defensivos. Entre los primeros, hallamos el bastón, la maza y otras armas contundentes de este tipo,²³ mientras que los segundos aparecen bajo la forma de escudos de cuero u otros materiales no metálicos. Por ejemplo, los dos *salvajes tan grandes como gigantes*, en los que se metamorfosea el

en gran alboroto” (XXVI). En el *Polindo* también se resalta que la giganta hechicera Malatria está “toda llena de vello” (LXXXI). Por otra parte, en el último libro de caballerías castellano impreso, el *Policisne de Boecia* (1602), de Juan de Silva y de Toledo, leemos, al enumerarse las características del jayán Grandomo, que “los braços avía cubiertos y las piernas de un bello tan negro y tan largo que apenas la carne le semejava” (LXIX). Es más, la filóloga española María Coduras Bruna (2014) incorpora el hirsutismo entre los rasgos típicos del jayán, tal como podemos leer en su definición: “Un gigante prototípico es enorme, velludo, de pelo crespo, feo, bravo, furioso y soberbio” (p. 106). Probablemente, la presencia de una marcada pilosidad, en antagonistas caballerescos, responde al hecho de que esta denotaba, además, una pertenencia a lo diabólico, constituyendo un rasgo común en las figuraciones demoníacas tempranomodernas, continuadoras de aquellas que, en la Baja Edad Media, inundaron numerosos manuscritos miniados, como el interesantísimo *Livre de la Vigne nostre Seigneur* (ca. 1450-1470), el cual se conserva en la *Bodleian Library*, de la Universidad de Oxford, bajo el rótulo MS Douce 134.

23 Esto no obsta a que algunos exponentes de esta especie monstruosa también puedan blandir otras armas, como los *cuchillos muy agudos* que portan los patagones que acuden en socorro del Gran Patagón (*Prim.* CXXXIV), quien, a su vez, era reconocido, entre otras cosas, por portar siempre “un arco en sus manos con saetas muy agudas con que fiere” (CXXXIII).

Cavallero de la Isla Cerrada, llevan consigo “un escudo embraçado y un bastón” (*Prim. CXCI*). Otra muestra del uso de tales implementos por los hombres salvajes la hallamos en el *Cirongilio*, donde se describe que los habitantes de la Ínsula de Sardán “traían en las manos unas porras, que al parecer eran de hueso, y unos escudos de madera muy rudos y bastos” (1º, XXIV). El bastón y el escudo también son nombrados en el *Felixmarte de Hircania* (1556), de Melchor de Ortega, obra en la que, al retratarse a los primeros hombres silvestres con los que se topa el caballero Flosarán, se nos indica que “Traían en las manos bastones gruesos y largos, de palo seco, muy vivo y pesado, y en los braços escudos de cueros de animales muy duros, juntados por extraño arte” (1º, IV). Recordemos que la maza —y el bastón que hace las veces de ella— constituye un objeto inherente a la iconografía arquetípica del hombre salvaje, probablemente porque, a nivel simbólico, refiere “a la fuerza brutal y primitiva [lo que hace de ella] el símbolo del poder de dominar por aplastamiento. Hecha de pieles de animales (...) significa el aplastamiento por la animalidad” (Chevalier y Gheerbrant, 2009, pp. 700 y 701).²⁴

24 La rusticidad de la maza contrasta fuertemente con el refinamiento de los instrumentos de guerra fijados por la disciplina marcial nobiliaria, los cuales gozaban hasta de una impronta cristológica, tal como se entrevé en las palabras que el polifacético mallorquín Ramon Lull (1235-1316) dedica a la espada en el *Libro de la Orden de Caballería —Libre de l'orde de cavalleria—* (ca. 1276): “hecha a semejanza de la cruz para significar que, así como Nuestro Señor Jesucristo venció en la cruz a la muerte en la que habíamos caído por el pecado de nuestro padre Adán, el caballero debe vencer y destruir con la espada a los enemigos de la Cruz” —“feyta en semblança de creu, a ssignificar que enaxí con nostro senyor Jesucrist vensé en la creu la mort en la qual érem caüts per lo peccat de nostro pare Adam, enaxí cavalyer deu venscre e destruir los enamics de la creu ab l’espaa”— (V, § 2). Por tal motivo, la maza y otras armas similares constituyen elementos de guerra asociados a menudo a los adversarios caballerescos, incluyendo, entre estos, los monstruos antropomórficos, de los cuales emerge su usuario principal: el gigante. Efectivamente, en la Edad Media, el gigante y la maza confluyeron en un todo indisociable y los libros de caballerías castellanos continuaron manteniendo viva esta asociación, lo cual queda demostrado en los siguientes extractos: “un jayán con una gran maça en su mano” (*Am.*

La fealdad es también otra característica a destacar en estos seres. *Disformes* (Cir. 1º, XXIV), *espantable* (*Febo* XXXVIII) y *desemejados* (*Poli*. LV) son algunos de los términos empleados por los autores de libros de caballerías hispánicos a la hora de aludir a su fiero aspecto, aunque cabe subrayar que también observamos estos adjetivos en las descripciones de gigantes. Por otra parte, el Gran Patagón, portento que goza de una elaboración más cuidada —en función de su rol de adversario individual del héroe principal de la obra en la que aparece—, muestra un añadido grotesco o, mejor dicho, la aplicación de un procedimiento de monstrificación que le aporta una cuota adicional de extrañeza, la hibridación, es decir, el entremezclamiento de diversos elementos como fruto de un origen singular.²⁵

[*Amadís de Gaula*] 1º, III); “el gigante se defendía dellos muy bravamente con una maça muy grande” (*Sergas* [*Sergas de Esplandián*] XV); “otro jayán con una maça de hierro en las manos” (*Lis*. LVI); “el jayán Irfeón alçó una pesada maça que entre las manos traía” (*Pol*. [*Polindo*] LXXVIII); “vino el fiero gigante Mafelón, armado de muy fuertes armas y un bastón de hierro en la mano” (*LSEC* [*Libro Segundo de Espejo de Caballerías*] LIX), y “a las puertas que cerradas estaban llegaron por parte de fuera dos grandes y desemejados jayanes armados de todas armas; y con dos maças grandes de yerro que en las manos traían” (*Febo* XXVI), entre otros.

25 La hibridación o, para utilizar un término de mayor alcance, la mixtura es el instrumento discursivo más habitualmente utilizado a la hora de alumbrar monstruosidades en el Medioevo, pero, también, en los siglos subsiguientes. Michel Foucoult (2011, p. 68) así lo manifiesta: “¿Qué es el monstruo en una tradición a la vez jurídica y científica? Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII es, esencialmente, la mezcla. La mezcla de dos reinos, reino animal y reino humano: el hombre con cabeza de buey, el hombre con patas de pájaro —monstruos—. Es la mixtura de las especies, la mezcla de dos especies: el cerdo que tiene cabeza de carnero es un monstruo. Es la mixtura de dos individuos: el que tiene dos cabezas y un cuerpo, el que tiene dos cuerpos y una cabeza, es un monstruo. Es la mixtura de dos sexos: quien es a la vez hombre y mujer es un monstruo. Es la mixtura de vida y muerte: el feto que nace con una morfología tal que no puede sobrevivir, pero que no obstante logra subsistir durante algunos minutos o algunos días, es un monstruo. Por último, es una mixtura de formas: quien no tiene ni brazos ni piernas, como una serpiente, es un monstruo”. En los libros de caballerías castellanos, los híbridos comprenden una categoría monstruosa bien diferenciada, la cual, aunque no

Dizen que lo engendró un animal que ay en aquellas montañas, qu'es el más desemejado que ay en el mundo, salvo que tiene mucho entendimiento y es muy amigo de las mugeres. Y dizen que ovo de aver con una de aquellas patagonas, que así las llamamos nosotros a las salvajes, y que aquel animal engendró en ella aquel fijo; y esto tiénelo por muy cierto según salió desemejado, que tiene la cabeça como de can y las orejas tan grandes que le llegan fasta los hombros, y los dientes muy agudos y grandes que le salen fuera de la boca retuertos, y los pies de manera de ciervo (*Prim. CXXXIII*)

En cuanto al *modus vivendi* de los hombres salvajes, los libros de caballerías castellanos hacen hincapié en que su comportamiento raya en el de los animales, destacando, en especial, su ferocidad; dieta basada en carne y plantas no procesadas, e imposibilidad de comunicarse a través de la palabra. Efectivamente, cuando Palantín describe los patagones a Primaleón, señala que estos “biven así como animales y son muy bravos y esquivos y comen carne cruda de lo que caçan en las montañas” (*Prim. CXXXIII*); más adelante, una vez vencido y encadenado el Gran Patagón, se dirá de él que “dava grandes bramidos” (*CXXXIV*), a modo de señales de auxilio. Lo mismo se escribe de los *salvajes*

es muy numerosa, puede hacer gala de algunos de los ejemplares más originales y minuciosamente descritos del amplio abanico de criaturas extraordinarias del género, como el Endriago (*Am.*), Ardán Canileo (*Am.*) y el Cerviferno (*Pol.*). Los gigantes, en particular, presentan una curiosa propensión a copular con otro tipo de seres. El objeto habitual de sus deseos son las damas y doncellas *normales*, de lo cual nacen semigigantes, por citar unos pocos ejemplos, Gasquilán (*Am.*), Famonusto (*Felix. [Felixmarte]*) y Pertibeo (*Pol.*). No obstante, también hallamos un caso de bestialismo por demás llamativo: el de Mordacho de las Desemejas Orejas, cuyo nombre proviene del hecho de que un “desemejado jayán, lo huvo en una vestia fier[a] [*sic*] que con su fuerça domó, venciéndola un día en una montaña de aquella sierra donde la cueva tenía; la cual era muy hermosa, del tamaño de un bue[y] [*sic*] y toda parda y de aquella hechura, sino que los oídos avía mayores que dos palmos cada uno. Ya qu'este Mordacho nació con ellos y otra cosa no tomó de la bestia si aquello no, que todo lo otro avía de hombre humano” (*Poli. XLI*). Un abordaje más profundo acerca de los monstruos híbridos en el género puede consultarse en Marín Pina, (1993, pp. 27-33) y Sales Dasí, (2004, pp. 111-114).

del *Cirongilio*: “brutos y salvajes fieros (...) no otra cosa sino carnes silvestres, que con su celeridad caçavan/ todos davan muy grandes alaridos y bozes” (1º, XXIV). Especialmente significativa es una frase empleada en el *Primaleón* al momento de retratar a los patagones, esta es, “gente apartada de todas las otras” (CXXXIII), puesto que resume a las claras el carácter de extrañeza antropológica que detenta el hombre silvestre en este tipo de obras.

Mención aparte merece la propensión de figurar a las gentes salvajes de parajes lejanos como ávidas consumidoras de carne humana, en consonancia con las descripciones de pueblos antropófagos que, desde la Baja Edad Media, pulularon por doquier en los libros de viajes y otras literaturas afines.²⁶ En el *Cirongilio*, por ejemplo, se advierte que los pobladores salvajes de la Ínsula de Sardán “si

26 En *Los viajes de Sir John Mandeville —Mandeville’s travels—*, escrito en francés proveniente de mediados del siglo XIV, se asevera que los cinocéfalos —*canopholos*— “Si hacen a alguien prisionero, se lo comen enseguida” —“And 3if þei taken ony man in bataylle anon þei eten him”— (XXII). Asimismo, en un libro de viajes previo e igualmente famoso, el *Libro de las maravillas del mundo —Le divisament dou monde*, de acuerdo con el título de su primera versión en francoitaliano; también *Livre des merveilles du monde*, en francés, e *Il Milione*, en toscano—, de Marco Polo, se expresa que los habitantes del reino de Fuzhou —*Fugiu*—, ubicado al sur de China y perteneciente al Imperio mongol, “Comen carnes que nosotros evitamos, incluso las de los hombres que no hayan muerto de muerte natural o enfermedad, considerándola una vianda excelente. (...) Son los hombres más crueles del mundo, porque van continuamente asesinando a la gente, bebiendo su sangre y comiéndoselos, sin preocuparse de otra cosa” —“Elli manucano d’ogne brutta carne, e d’uomo che no sia morto [di] sua morte, molto volentieri, e ànnola per buona carne. (...) E’ sono uomini molto crudeli più del mondo, ché tutto die vanno ucidendo uomini e bevendo il sangue, e poscia li mangiano tutti; ed altro non procacciano”— (CLI); también leemos algo parecido cuando se describen los montañeses del reino de Peureulak —*Ferlet*—, ya que se afirma de ellos que “son como animales que comen carne humana o de cualquier animal, sea bueno o malo” —“sono come bestie, ch’elli mangiano carne d’uomo e d’ogn’altra bestia e buona e rea”— (CLXII). Incluso Cristóbal Colón bebe del tópico del hombre salvaje antropófago en sus descripciones del Nuevo Mundo. En efecto, en la famosa epístola a Luís de Santángel, el marinero genovés escribe que, si bien no se topó con *ombres mostrudos* en su viaje, recabó información acerca de que una isla, *Carib*, estaba “poblada de una iente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne umana” (Colón, 1982, p. 145).

acaso alguna persona humana venía por su ínsula era por ellos despedaçada, con lo cual satisfacían a sus andrógagos e insaciables vientres” (1º, XXIV); líneas más adelante, en el mismo capítulo, se subraya nuevamente el particular gusto de dichas criaturas, al esclarecerse la razón de una trifulca suscitada entre ellas y atestiguada por algunos héroes: “la causa de su desidio y contienda fue por la partición de los cuerpos de los cinco cavalleros turcos que don Cirongilio avía essa mañana muerto”. En el *Felixmarte*, uno de los libros de caballerías castellanos en los que más ricamente se manifiesta el tópico del hombre salvaje, la antropofagia sale a relucir en una escena que cabe traer a colación:

Y aviendo andado gran trecho, ya que començaban de baxar por la cuesta, hallaron un cavallero muerto y despedaçado y sus armas tendidas alderredor de sí. La princesa fue muy espantada, Flosarán se maravilló, aunque luego vio lo que podía ser, y dixo a la princesa:

-Sin falta este cavallero ha sido muerto por los salvajes, los quales lo han comido, que por esta causa acometen con tanto denuedo a los que aquí entran.

Y assí era verdad. Porque sabed que esta tierra eran unas montañas en cierta parte de la región de Hircania, adonde se crían este género de gente, y no son abitadas sino de aquellos salvajes que comen carne humana. (1º, VII)²⁷

27 En el *Cirongilio*, la antropofagia también aparece ligada a los gigantes, vinculándose, además, a prácticas que les son más comúnmente endosadas, como lo son la tortura de cristianos y el sacrificio ritual. Por ejemplo, un caballero relata, acerca del jayán Taglatalazar, que “Éste, teniendo un hijo mancebo de edad de diez y seis años a quien ama más que sí, el hijo enfermó; y aconsejándose con sus dioses sobre el hecho de su salud, le fue respondido que en ninguna manera sanaría si no fuesse bañado en sangre de dos donzellas y hermanas, y que éstas avían de ser christianas, y que después de bañado, le avían de dar a comer el corazón de la una, y los cuerpos quemarlos en reverencia suya y en sacrificio” (*Cir.* 2º, XXXVIII); más adelante, de Epidimaratón, otro jayán, se nos comenta que “si prendía alguno que no fuesse cavallero lo metía en una cárcel muy oscura, e de mes a mes sacava cuatro y delante de sus idolos los sacrificava, y dava a su madre a comer sus assaduras, la cual con increíble ravia, assí calientes con la reziante sangre, las deshazía con sus agudos dientes” (2º, XLV).

3. Pueblos semisalvajes y semisalvajes singulares

No todos los que son presentados en los libros de caballerías castellanos como primitivos están imposibilitados para establecer algún tipo de organización política y social identificable. Muestra de ello son los habitantes de la Ínsula Salvagina, quienes aparecen en el *Lisuarte*, de Silva. Aliados del antagonista de la obra, el rey Armato de Persia, y al mando de su propio *rey*, Grifilante, lo que primero se destaca de ellos es que “eran todos salvajes e tan grandes e valientes como jayanes que por causa de ellos se llamava Ínsula Salvagina” (*Lis.* XXXI). No obstante, su primitivismo no parece ir más allá de lo estrictamente anatómico, ya que visten y combaten como caballeros, es decir, acorazados, portando una heráldica específica y siguiendo las etapas del duelo caballeresco. En efecto, al retratarse a Grifilante ingresando al campo donde justará, junto con Armato y la reina amazona Pitiquinestra, contra una tría-da de caballeros, se destaca de él que “traía unas armas verdes sembradas de sierpes, y en el escudo una sierpe con dos cabeças cortadas (esto traía él por una sierpe muy fiera que él mató, que mucho daño en su tierra fazía)” (*Lis.* XLII). Al parecer, estos semisalvajes comparten con los jayanes del género el hecho de constituir una imagen distorsionada del ideal figurativo y axiológico caballeresco.

También podemos considerar a las Amazonas del género como un pueblo semisalvaje. Dueñas de su propia mitología, esta “*gente menguada de tetas*” (*Lis.* XL) se distancia de los salvajes propiamente dichos no solo por el carácter organizado de su sociedad, sino también por su apariencia físicamente agraciada. En el quinto libro del ciclo amadisiano, las *Sergas de Esplandián* (1510), se nos dice que las *mugeres negras* —la versión montalviana de las Amazonas— “eran de valientes cuerpos y esforçados y ardientes coraçones, y de grandes fuerças” (CLVII). Asimismo, el adornado retrato de la anteriormente mencionada Pitiquinestra da cuenta de su gran belleza, en claro con-

traste con el de Griflante, y, además, en él se subraya su habilidad para el combate, signo característico de este tipo de pueblos:

Traía unas armas azules con unas trenas de oro por ellas e un escudo grande, así mesmo el campo de azul [y] [sic] en el medio tenía figurado un jayán muerto (este traía ella porque vención un jayán su vezino e por fuerça le tomó toda su tierra)²⁸. Era muy grande de cuerpo e fermosa, e muy bien parecía. E como traía quitado el yelmo, parecía tan fermosa como ángel. (*Lis*. XLII)

Pero, desde otro orden de cosas, estas mujeres guerreras dan cuenta de un primitivismo manifiesto. Por ejemplo, las de las *Sergas* provienen de una lejana y exótica isla, llamada *California*,²⁹ donde moran “en cuevas muy bien labradas” (CLVII). Además, al combatir en defensa de su aliado, el rey persa Armato, se hace hincapié en que fueron “poniendo ante sus pechos unas medias calaveras de pescados

28 El escudo en el que aparece pintado un gigante, otro monstruo o un animal feroz derrotado es un recurso hartamente empleado con el fin de engrandecer la cualidad marcial de su portador. En el *Amadís*, por ejemplo, el descomunal rey Abiés se presenta a su contienda con el Doncel del Mar portando un escudo “que tenía el campo indio y en él un gigante figurado, y cabe él un cavallero que le cortaba la cabeça; estas armas traía porque se combatiera con un jayán que su tierra le entrava y jela yermava toda y assí como la cabeçá le cortó, assí la traía figur[ad]la [sic] en su escudo” (1º, IX). En el *Policisne*, el gigante Llaro llevaba “en el escudo figurado un león muerto y un cavallero sobre él que un estoque por la boca le metía. Trahía esta devisa porque en un monte do había grande estrago le avía muerto” (XXIII).

29 Este aumento del exotismo de las amazonas probablemente responde al traslado cada vez más hacia el este de su locación de origen —en un principio, situada en el Cáucaso—, hasta el punto de lindar con zonas geográficas que, en la cosmogonía medieval, rebozan de maravillas naturales y mágicas, como la India. Por tal motivo, tampoco sorprende su aparición en algunas de las primeras descripciones del Nuevo Continente. En efecto, como señala Sales Dasí (2004), “Cuando las exploraciones [en busca de las amazonas] por las regiones situadas al sur del Mar Negro se revelaron infructuosas, los horizontes de la búsqueda se ampliaron hacia el oriente asiático: hasta alguna isla del océano Índico, el Asia Central, la península arábiga o la India, un desplazamiento hacia las tierras de oriente que llevó aparejado un utópico deseo material” (p. 60).

que todo lo más del cuerpo les cubrían y eran tan rezias que ninguna arma las podía passar” (*Sergas* CLVIII), protección no muy diferente de las rústicas prendas de cuero que portan los patagones del *Primaleón* y los hombres salvajes del *Cirongilio*. Además, se vinculan a criaturas tanto o más exóticas que ellas, los *grifos*, y su reina, Calafia, monta una bestia híbrida de aspecto feroz, la cual recuerda, aunque con un nivel menor de detalle, a aquellas sobre las que viajan Camilote, un *escudero* “todo vellosa que parecía salvaje” (*Prim.* CI), y su amada Maimonda, personajes del segundo de los palmerines:

Traxeron una animalía en que cavalgasse [Calafia], la más estraña que nunca se vido. Tenía las orejas tamañas como dos adargas, la frente ancha, el ojo como un espejo, y no tenía más. Las ventanas de las narizes eran muy grandes, el rostro corto y tan romo que ningún hocico le quedaba. Salían de su boca dos colmillos hazia arriba, con uno de más de dos palmos. Su color era amarilla, y tenía sembradas por su cuerpo muchas ruedas moradas a manera de onça. Era de grandeza mayor que un dromedario, y tenía las patas hendidas como buey y corría tan fieramente como el viento, y por los riscos andava tan ligera, y se tenía en cualquier parte dellos, como las cabras monteses. Su comer era dátiles e higos y pasas y no otra cosa. Era fermosa de ancas y costados y pechos (*Sergas* CLXV)

Y sabed que él [Camilote] no traía cavallo y ansemesmo Maimonda palafrén, más ambos a dos cavalgavan en unas bestias de estrañas fechuras. Y la en que Camilote cavalgava era la más brava, mas él la amansava y era tal que parecía más mula que cavallo en la çaguera, salvo que tenía la cabeça ancha y redonda a manera de león y era muy ligera en el correr, y en ésta tal entendía él de fazer su batalla (*Prim.* CI)

La belleza de Pitiquinestra tiene su parangón en la de Belsagina, una *mujer salvaje* que, en el *Felixmarte*, presta una valiosa ayuda a la princesa Martedina y a su hijo, el futuro héroe que da nombre al libro, en las agrestes mon-

tañas de Hircania.³⁰ El detallado retrato que Melchor de Ortega elabora de Belsagina constituye una extraordinaria conjunción de elementos presentes en el estereotipo figurativo del hombre salvaje con otros atinentes a la corporeidad típica de la femineidad noble en la literatura caballeresca:

Tenía los cabellos largos y muy ruvios, y un capirote de extraño arte, de cuero de animales, puesto en su cabeça; y de lo mismo traía una ropa sin mangas, larga hasta la rodilla y ceñida; los braços traía de fuera, y vellosos, como salvaje, y así tenía las piernas y cuerpo, mas no de vello tan largo como los otros. En los pies traía pellejos a manera de calçado. Era hermosa de rostro, más que ninguna de las otras salvajes. Traía en la mano un arco de palo muy rezio, con su cuerda hecha de cerdas, y a las espaldas un gran manojó de saetas de madera, muy pesada y viva, y muy agudas las puntas. En una cuerda muy gruesa traía atados dos fieros leones (*Felix*. 1º, X)

Como podemos observar, la cabellera blonda y los rasgos faciales estilizados³¹ se entrelazan con una vestimenta

30 Es interesante traer a colación que María del Rosario Aguilar Perdomo, académica colombiana que ha estudiado profusamente el *Felixmarte*, señala que la asociación entre la región de Hircania —ubicada en las costas de Irán y Turkmenistán con el Caspio— y los salvajes antropófagos, no es una invención del autor, sino que se atestigua varios siglos atrás, por ejemplo, en *De la propiedad de las cosas —De proprietatibus rerum—*, de Bartolomé Ánglico —*Bartholomeus Anglicus*—, autor del siglo XIII, y, a través de este, en las *Historias —Historiæ adversus paganos—*, de Paulo Orosio —*Paulus Orosius*—, sacerdote hispánico que vivió entre el IV y el V. Aguilar Perdomo, (2005, p. 241).

31 Ambas cualidades, junto con la delgadez y la tez blanquecina, son rasgos arquetípicos de la doncella de estirpe noble y conquistadora de voluntades del *amor cortés —amour courtois—*, modelo del que beben los libros de caballerías castellanos a la hora de plasmar su ideal femenino. Nicolette, coprotagonista de *Aucassin et Nicolette*, ejemplifica perfectamente este modelo estético: “tenía los cabellos rubios y rizados en bucles menudos; sus ojos eran claros y risueños, su cara perfectamente trazada, la nariz aguda y bien plantada, los labios finos y más rojos que la cereza o la rosa en el tiempo de verano, los dientes blancos y menudos; las téticas duras y agudas, que alzaban el vestido como si fuesen dos grandes nueces; era tan fina de talle, que con las dos manos se le podría abarcar; y las flores de las margaritas que rompía con los dedos de sus pies, y que le caían enci-

poco elaborada; el arco y la flecha, armas primitivas ante los ojos de los caballeros, y el par de leones, bestias que también acompañan al Gran Patagón (*Prim.* CXXXIII). A pesar de que la estilización de la fémica salvaje es común en la iconografía bajomedieval y tempranomoderna,³² en el *Felixmarte* tiene una procedencia adicional: la hibridez de origen de Belsagina, que ella misma explica al dialogar con Martedina.

Sabed que siendo mi madre natural de Armenia, viviendo con sus padres en un pueblo cerca del mar, saliendo un día a holgar con ellos unos cossarios paganos de la Ínsula de Talca a ella y a otras personas captivaron antes que pudiesen ser socorridos, y hechándolos en estas montañas una gran tormenta como los salvajes d'ella saliessen por refrescarse, dieron en ellos tan súbito que muchos se truxeron consigo; y acertando atomar a mi madre un salvaje que fue mi padre, viéndola de la hechura de otras salvajes tuvo parte con ella, y tomándole gran amor trúxola a este lugar por miedo que los otros salvajes no se la matassen; y con industria d'ella hizieron esta morada, de cuya compañía mi madre se halló preñada de mí (1º, X)

ma del empeine, parecían casi negras al lado de sus pies y de sus piernas, pues tan blanca era la triste jovencilla” —“Ele /avoit les caviaus blons et menus recerclés, et les ex/ vairs et rians, et le face traitice, et le nes haut et bien assis,/ et lé levretes vremelletes plus que n'est cerisse ne rose el/ tans d'esté, et les dens blans et menus; et avoit les mame-/ letes dures qui li souslevoient sa vesteure ausi con ce fuis-/ sent deus nois gauges; et estoit graille par mi les flans qu'en/ vos dex mains le peusciés enclorre ; et les flors des marge-/ rites qu'ele ronpoit as ortex de ses piés, qui li gissoient sor/le menuisse du pié par deseure, estoient droites noires avers/ ses piés et ses ganbes, tant par estoit blanche la mescinete” — (XII).

32 El arte pictórico bajomedieval y tempranomoderno consagró la belleza de la mujer salvaje, hecho que queda demostrado por el grabado *Wild Woman Holding a Shield with a Lion's Head* (The Metropolitan Museum of Art, 28.26.9), del alemán Martin Schongauer (ca. 1435/50-1491); la fémica silvestre que acompaña al centauro atacado por la Muerte y dos lapitas en el f. 41v de las *Heures de Charles d'Angoulême* (1480-1496) (Bibliothèque nationale de France, *Latin 1173*), y la que aparece junto a su esposo y dos hijos de la misma naturaleza en un grabado del maestro bxg (1470-1490), el cual se conserva en el museo Albertina de Austria.

A través de estas palabras se trasluce el motivo del hombre salvaje como presa de una atracción sentimental y/o sexual por las mujeres jóvenes y bellas, motivo que entronca con las historias de bestias indomables, pero enamoradizas³³, y que se replica en la actitud que, en el *Primaleón*, muestra el Gran Patagón frente a la presencia de las doncellas Sélvida, Gridonia y Zérfira:

Y como ellos lo fueron a curar, Patagón no gelo consintió que muy sañudo era, tanto que se quería dexar morir.

Selvida, que así se llamava la fija del señor de la isla, vino por verlo y estrañamente fue espantada por miralle, más Patagón no se espantó de ver a ella, antes en miralle su fermosura fue muy manso. Y sabed que él avía aquella condición, así como el animal que la engendró, de ser muy ledo contra las mugeres y así lo fue Patagón contra Selvida que no pudo negar su natural, especialmente con aquella que le pareció estrañamente fermosa como ella lo era. (...) de allí adelante Selvida tomó cargo de le dar de comer y fazelle curar; y ella mesma le echo una gruessa cadena a los pies y él estovo muy manso y dexávale fazer quanto ella quería (CXXXV)

Primaleón llevaba a Gridonia por la mano y entraron en la cámara donde estava Patagón, el cual estava muy enojado y co-

33 Un ejemplo de estas es el unicornio de los bestiarios medievales. En *El Fisiólogo —Physiologus—*, texto de gran circulación en el Medievo, originalmente escrito en algún momento del siglo II en Alejandría y que podría considerarse como el primer bestiario conocido (Guglielmi, 2002, p. 9), se nos dice de dicho animal lo que sigue: “El monocero, o unicornio, tiene esta peculiaridad: es un animal pequeño, semejante al macho cabrío, muy fiero y con un solo cuerno en medio de la cabeza. Es tan temible, que no hay cazador que se le aproxime. ¿Cómo cazarlo, pues? Se presenta ante él una doncella casta, salta entonces al regazo de la virgen, ella lo acaricia, lo alimenta y lo lleva al palacio real” —“Monoceras, hoc est unicornis, banc naturam habet: pusillum animal est, hedo similis, acerrimum nimis, unum cornum habet in medio capite. Non potest ei uenator appropriare, propter quod ualde fortissimum est. Quomodo ergo eum uenantur? Uirginem castam prociunt ante eum; exilit in sinum uirginis, et ilia calefacit eum, et nutrit illud animal; et tollit in palatium regum” — (XXXV). Otra bestia a la que se le atribuyó un peculiar apetito carnal por las mujeres es el oso, cuya unión con estas también podía originar híbridos. Al respecto, *vid.* Pastoureau, (2008, pp. 93-103 y pp. 244-249).

rajoso. Desde la ora que se avía partido de Selvida, hermana de Palantín, jamás él avía dexado su saña y apenas le podía fazer comer (...) Gridonia, que descuidada iba de ver tan fea cosa, cuando la vido fue tan espantada que abraço con Primaleón dando muy grandes bozes (...) La infanta Zérfira, que de más coraçón era y ya sabía todo el fecho de Patagón (...) entró en la cámara y sin ningún pavor se llegó a Patagón y dixole:

—Amigo, ¿queréis vos ir comigo? Que vos llevaré a lugar adonde folgaréis.

Patagón, que vio tanta fermosura ansí de Gridonia como de la infanta Zérfira, tornó muy pagado y tanto se le omilló que le quiso besar los pies, mostrando a la infanta grande alegría (CXXXVIII)

Cabe aclarar que la fuerte impronta sexual de los hombres salvajes no es algo propio de los libros de caballerías castellanos, sino que viene de antaño. El rapto de doncellas con fines lúbricos, por parte de tales seres, era un motivo más que asentado en el Medioevo, hallando especial cobijo en la literatura caballeresca, donde adquirió una particular sistematicidad que es bien señalada por Roger Bartra (2014):

El salvaje por lo regular era un secuestrador que intentaba llevarse a la mujer atacada al bosque o a la montaña con el fin de aparejarse permanentemente con ella. (...) Si el caballero protector de la dama no lograba impedirlo, el salvaje la raptaba y la recluía en sus apartados dominios, de donde debía ser rescatada a costa de muchos peligros y dificultades. (p. 106)³⁴

En los libros de caballerías hispánicos, las escenas que incluyen el tándem conformado por uno o varios hombres

34 Massimo Izzi (1996) señala que el ansia sexual irrefrenable del hombre salvaje, que lo conduce a la violación, se vincula a su falta de barreras éticas y morales, además de a su exceso de pelo: “En cuanto ser del todo natural, no sujeto a las leyes y a las convenciones de la civilización, vive todos sus deseos, y en primer lugar los sexuales, con extrema espontaneidad; por esto es a menudo un raptor de mujeres, a las que toma para satisfacer sus apetitos. La idea de una relación simbólica entre la velloidad del cuerpo y el vigor o el deseo sexual, sea en el hombre o en la mujer, está difundidísima en todas las culturas” (p. 236).

salvajes y una doncella en apuros son bastante comunes. Por ejemplo, en el episodio maravilloso de la *Ínsula de los Ximios*, del *Lisuarte* de Silva, se narra que, en un momento, el héroe homónimo y Perión, su compañero, atestiguan a la distancia dos hombres salvajes y una doncella en el medio de un lago y en una situación que causa indignación a ambos caballeros, puesto que “el uno tenía la donzella alçada por los cabellos desnuda, y el otro con unas varas de los árboles la açotava muy crudamente, dando ella muy grandes bozes que a todos ponía lástima” (LXXXVI).

En otro orden de cosas, el arquetipo figurativo y conductual del hombre salvaje también hace las veces de recurso figurativo en la construcción del semblante de otras monstruosidades antropomórficas. En ciertas ocasiones, portentos titulados como gigantes son descritos de tal modo que su retrato final se confunde con el del salvaje. Este es el caso de la familia de *gigantes* con la que se topa el caballero Polindo, su escudero y un mensajero del *Rey de Francia* en lo profundo de un bosque:

Entrando por un bosque muy espeso de muy espesos árboles y matas (...) allegaron a un gran llano que en medio del bosque se fazía, en el cual se hazía una fuente muy hermosamente labrada. E cabo ella estaban assentados un gigante e una gigante, su muger, e una hija suya comiendo unas raíces de yerva. El jayán estava vestido de pieles de animales y parecía en su figura d'estos jayanes ser gente apartada de la conversación de los otros³⁵. Tomó a dos manos un palo que apenas tres hombres lo pudieran alçar. Con una boz ronca comenzó de hablar, mas no pudo don Polindo entender. (Pol. XXIII)

En el *Libro Segundo de Espejo de Caballerías* (1527), de Pedro López de Santa Catalina, hallamos otra muestra de este empleo del concepto de *hombre salvaje*. Aquí, facilita la elaboración del aspecto de los centauros que aparecen

35 La expresión contenida en esta oración parece ser una muestra cabal de la *imitatio*, recurso por demás característico en el género, ya que replica, con una ligera variación, aquella que encontramos en el capítulo CXXXIII del *Primaleón* y que citamos con anterioridad.

en los primeros compases de la obra, ya que de estos se manifiesta que “eran la cinta arriba de figura de hombres salvajes” (II).

4. Conclusión: el hombre salvaje como medida de lo incivilizado y de la otredad antropológica extrema

La perspectiva de los hombres salvajes que transmiten los libros de caballerías castellanos —réplica de la visión arquetípica de estas monstruosidades, pero con ciertas modificaciones— tuvo cierto impacto en el campo semántico castellano de la palabra *salvage*, de lo cual da cuenta el primer diccionario monolingüe del idioma, el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), de Sebastián de Covarrubias, donde leemos, en la entrada *salvage*, lo siguiente: “todo lo que es de la montaña, los pintores que tienen licencia poética, pintan unos hombres todos cubiertos de vello de pies a cabeza, con cabellos largos y barba larga. Estos llamaron los escritores de libros de cavallerías Salvages” (f. 168v).³⁶ No obstante, un siglo antes, la imaginación de los exploradores del Nuevo Mundo ya era encendida por la visión de los salvajes que presentaban los herederos del *Amadís*. Ávidos consumidores del género, los aventureros la utilizaron como una suerte de filtro mental, a fin de comprender las nuevas otredades antropológicas con las

36 Resulta llamativo que, un siglo después, en 1739, el tomo VI del *Diccionario de autoridades* ofrezca, entre sus acepciones de *salvage*, una muy similar a la de Covarrubias, aunque no aludiendo en absoluto a los libros de caballerías castellanos, trayendo a colación, sin embargo, un extracto de *El Parnaso español, monte en dos cumbres dividido con las nueve Musas castellanas* (1648), de Francisco de Quevedo: “Se llama también el hombre que vive, ò se ha criado en los bosques, ò selvas entre las fieras y brutos, ò enteramente desnudo, ò vestido de algunas pieles, de horroroso semblante, con barbas y cabellos largos, è hirsutos, como los que se suelen representar en la Architectura y Pintura. Lat. *Sylvestris homo setis horridus, ferinus. Homo bellua*. QUEV. Mus. 6. Rom. 2. *Era de vér el salvage/ hecho una parca barbóna,/ escupiendo las pajitas/ con la geta melindrosa*” (p. 33). Probablemente, la omisión se debe a que, hacia esas alturas, los libros de caballerías hispánicos ya habían pasado a la órbita del ostracismo académico.

que continuamente se topaban. Esto se ve a las claras en el hecho de que se llamó primeramente *patagones* a los habitantes de la bahía San Julián —provincia de Santa Cruz, Argentina—, denominación que daría lugar, poco después, a aquella con la que es mundialmente conocida la región: *Patagonia*. Su empleo es registrado por primera vez en la *Relazioni in torno al primo viaggio di circumnavigazione: Noticia del Mondo Nuovo con le figure dei paesi scoperti* (ca. 1524-1525), nombre original del famoso relato de Antonio Pigafetta, miembro de la tripulación de Fernando de Magallanes y quién manifiesta haber escuchado la palabra del propio capitán. Durante mucho tiempo, se afirmó, incluso a nivel institucional, que esta calificación provenía del hecho de que los navegantes apreciaron que aquellos aborígenes tenían los pies muy grandes. No obstante, las pesquisas de María Rosa Lida de Malkiel (1952) dieron origen a la teoría de que, en realidad, la palabra *patagones* deriva específicamente del *Primaleón*.³⁷ Esto demuestra que los hombres salvajes de los libros de caballerías castellanos conservaron la función identitaria que caracteriza históricamente al tópico: la de representar la contracara de la civilización de la Europa occidental.

En el género, argumentalmente hablando, la presencia del hombre salvaje en un territorio distante marca su carácter exótico, inaccesible y sin un ápice de civilización, lo que convierte a tal escenario en un ámbito propicio para que el héroe caballeresco pueda realizarse a sí mismo. Además, al igual que toda monstruosidad a enfrentar, el hombre salvaje constituye, por sí mismo, una prueba más para el caballero, un desafío a superar en el camino hacia la consecución de su identidad y grandeza. Ahora bien, desde una perspectiva antropológica, el hombre salvaje va un paso más allá del jayán, en cuanto a que rehúye de cualquier indicio de organización social y refleja el carácter

37 Posteriormente, los presupuestos de esta autora serían corregidos y ampliados (González, 1999; Doura, 2011, pp. 37-78).

más indómito de la naturaleza, situándose ontológicamente a medio camino entre el hombre y las bestias. Profundicemos en este punto.

Los gigantes, pese a detentar un cúmulo de rasgos que hace de ellos enemigos de la *Christianitas*,³⁸ son hombres, aunque de un tipo muy particular, y, como tales, forman a menudo sociedades estratificadas y en constante interacción con el mundo cristiano. Por otra parte, aunque el contenido de sus dimensiones axiológica y religiosa sea el equivocado,³⁹ la sola posesión de ambas les brinda la posibilidad de redimirse. Por eso no resulta del todo extraño hallar jayanes convirtiéndose a la fe de Cristo y/o prestando auxilio a los héroes, como Gandalás y Balán (*Am.*); Mayortes y Gatarú (*Prim.*); Epaminón y Antandro (*Cir.*), y Escardasso (*LSEC*), entre otros. Los hombres salvajes, por el contrario, y en consonancia con la rigurosidad de sus hábitats, son exhibidos como seres motivados pura y exclusivamente por la satisfacción de sus impulsos primarios, siendo desprovistos de cualquier habilidad para entablar diálogo con la cristiandad. Por consiguiente, el combate contra ellos constituye un eco de la lucha entre la civilización y la naturaleza salvaje, mientras que la pelea contra el gigante parece albergar una simbología de enfrentamiento más precisa: la del mundo cristiano contra el pagano/islámico.

Quienes sí están habilitados para interactuar con la *Christianitas* —en un plano de similar entendimiento, claro está— son los pueblos semisalvajes, como las *mugeres negras*, encabezadas por Calafia; las amazonas, comandadas por Pitiquinestra, y los salvajes parlantes de la Ínsula Salvagina. Todos ellos rehúyen al arquetipo del hombre salvaje, resultando difíciles de clasificar, pero aportando

38 Entre estos, contamos la desmesura corporal, irascibilidad, soberbia, crueldad e idolatría.

39 Puesto que la primera está signada por una violencia infundada, aunque no siempre es así —como en aquellas ocasiones en las que el jayán aparece como un justo gobernante—, y la segunda por una suerte de paganismo en el que se dan cita el islam, la religión grecorromana y elementos diabólicos.

una cuota de originalidad a un género que se antoja a menudo conservador con respecto a las pautas que guían el trazado de sus personajes.

En resumen, a fin de responder a la pregunta por el rol que, a nivel identitario, desempeña el hombre salvaje en los libros de caballerías castellanos, cabe decir que este señala los límites de la comunidad parlante, del refinamiento material y simbólico, y de un entorno gobernado por dicotomías categoriales de las que se es consciente —por ejemplo, lo bello y lo feo, lo moral y lo inmoral, lo permitido y lo prohibido, lo sagrado y lo profano, etc.—, en otras palabras, de la *civilización*. Natural de tierras indómitas, velludo, desnudo o vestido con prendas precarias que no detentan una finalidad simbólica dentro de su grupo, antropófago e incapaz de articular palabra, el hombre salvaje compendia no solo todo lo que un caballero o cualquier otro miembro de la *Christianitas* no podía ser, sino también todo lo que un integrante de la estirpe humana no debía constituir.⁴⁰

40 Esta es, precisamente, la función trascendente del salvaje en el devenir de Occidente. Bartra (2017) no lo podría expresar de mejor manera: “El mito del salvaje ha sido siempre un estímulo para reflexionar sobre la otredad. Y con esta reflexión se suele fortalecer, más que la imagen del otro, el perfil del yo civilizado. Ese es uno de los secretos que guardan los salvajes: son los guardianes de la frontera que separa al yo de los otros” (p. 9).

5. Bibliografía

5.1. Fuentes

- Anónimo del siglo XIII y Lull, R. (2009). *La Orden de Caballería y Libro de la Orden de Caballería* (J. M. Lalanda, ed. y trad.). Siruela.
- *Aucassin et Nicolette. Chantefable du XIII^e siècle* (1929) (M. Roques, ed.) (2^a ed.). Librairie Ancienne Édouard Champion.
- *Aucassin y Nicolette* (1998) (Á. Galmés de Fuentes, trad.). Gredos.
- de Silva, F. (2002) [1525]. *Lisuarte de Grecia (Libro VII de Amadís de Gaula)* (E. J. Sales Dasí, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- de Silva y de Toledo, J. (2008) [1602]. *Policisne de Boecia* (E. J. Sales Dasí, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- Cervantes, M. de (2015) [1605-1615]. *Don Quijote de la Mancha. Edición conmemorativa IV Centenario Cervantes* (F. Rico, ed. y notas). Real Academia Española; Asociación de Academias de la Lengua Española; Alfaguara.
- Chrétien de Troyes (1994). *Yvain ou Le Chevalier au Lion* (K. D. Uitti, Preparación del texto; P. Walter, trad., presentación y notas). En Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes* (D. Poirion, dir.) (pp. 337-503). Gallimard.
- ——— (2001). *El Caballero del León* (M.-J. Lemarchand, ed.; H. Zimmer, epíl.) (2^a ed.). Siruela.
- Colón, C. (1982) [15 de Febrero de 1493]. Carta a Luis de Santangel. En Colón, Cristóbal, *Textos y documentos completos* (C. Varela, pról. y notas) (pp. 139-146). Alianza.
- Corbera, E. (2005) [1576]. *Febo el troyano* (J. J. Martín Romero, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- Covarrubias Orozco, S. de y Remigio, B. (añadidos) (1674) [1611]. *Parte Segunda del Tesoro de la lengua castellana, o española*. Por Melchor Sanchez.⁴¹
- *Diccionario de la lengua castellana... [Diccionario de autoridades]. T. VI* (1739). En la Imprenta de la Real Academia Española: Por los Herederos de Francisco de el Hierro⁴².
- *El Fisiólogo. Bestiario Medieval* (2002) (Nilda Guglielmi, ed.) Eneida.

41 Una copia digital de esta edición se puede consultar en el siguiente enlace correspondiente a la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vs-a-en-espana-compuesto-por-el--0/html/>

42 *Google Books* contiene una copia de esta edición, a la que se puede acceder en <https://books.google.es/books?id=AMtKAAAACAAJ&printsec=rontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

- *Libro de Alexandre* (2016) (J. Cañas, ed.) (7ª ed.). Castalia.
- *Los viajes de Sir John Mandeville* (2001) (A. Pinto, ed. y trad.). Cátedra.
- Lull, R. (1988). *Llibre de l'orde de cavalleria* (A. Soler i Llopart, ed.). Barcino.
- *Mandeville's Travels* (1919) (Paul Hamelius, ed.) (vol. I.). Early English Text Society.
- Marco Polo (1982). *Milione. Versione toscana del Trecento* (V. Vertolucci Pizzorusso, ed.; G. R. Cardona, ind. Razonado) (2ª ed.). Adelphi.
- ————— (2016). *Libro de las maravillas del mundo* (M. Carrera Díaz, ed.) (6ª ed.). Cátedra.
- Ortega, M. de (1998) [1556]. *Felixmarte de Hircania* (Mª del Rosario Aguilar Perdomo, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- *Palmerín de Olivia* (2004) [1511] (Mª Carmen Marín Pina, ed.; G. Di Stefano, ed. y apéndices; D. Pierucci, col.). Centro de Estudios Cervantinos.
- *Platir* (1997) [1533] (Mª del Carmen Marín Pina, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- *Polindo* (2003) [1526] (M. Calderón Calderón, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- *Primaleón* (1998) [1512] (Mª Carmen Marín Pina, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.
- Physiologus Latinus Versio Y (1944) (F. J. Carmody, ed.). *University of California Publications in Classical Philology*, XII, 95-134.
- Rodríguez de Montalvo, G. (1991). *Amadís de Gaula I y II* (J. M. Cacho Bleuca, ed.) (2ª ed.). Cátedra.
- ————— (2003) [1510]. *Sergas de Esplandián* (C. Sainz de la Maza, ed., intr. y notas). Castalia.
- *Sir Gawain and the Green Knight* (1966) (I. Gollancz, ed.; M. Day y M. S. Serjeantson, ensayos introductorios). The Early English Text Society; Oxford University Press.
- *Sir Gawain y el Caballero Verde* (2001) (L. A. de Cuenca, intr.; J. F. J. Stuart, postfacio; A. K. Coomaraswamy, epíl.; F. Torres Oliver, trad.). Siruela.
- Vargas, B. de (2004) [1545]. *Cirongilio de Tracia* (J. R. González, ed.). Centro de Estudios Cervantinos.

5.2. Estudios

- Aguilar Perdomo, M^a del Rosario (1998). *Felixmarte de Hircania*. *Guía de lectura*. Centro de Estudios Cervantinos.
- ————— (2002). El *Felixmarte de Hircania* y sus aventuras amadisianas. *Edad de Oro*, XXI, 431-441. <https://revistas.uam.es/edadoro/issue/viewIssue/edadoro2002.21/74>
- ————— (2005). Geografía real y geografía imaginaria en el *Felixmarte de Hircania* (1556) de Melchor de Ortega. En M. Pampín Barral y C. Padilla García (coords.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*. I (pp. 235-249). Toxosoutos.
- Bartra, R. (2014). *El mito del salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- ————— (2017). *Historia de Salvajes*. Siglo XXI.
- Bernheimer, R. (1952). *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Harvard University Press.
- Bildhauer, B. y Mills, R. (2003). Introduction: Conceptualizing the Monstruous. En B. Bildhauer y R. Mills (eds.), *The monstrous Middle Ages* (pp. 1-27). University of Toronto Press.
- Coduras Bruna, M. (2014). La presencia del gigante en el ciclo amadisiano: un paradigma antropónimo caballeresco. *Lectura y signo*, 9, 105-120. <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/LectSigno/article/view/1327/1203>
- Deyermont, A. (1967). El hombre salvaje en la novela sentimental. En J. Sánchez Romeralo y N. Poulussen (dirs.), *Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Celebrado en Nijmegen del 20 al 25 de agosto de 1965* (pp. 265-272). Instituto Español de la Universidad de Nimega.
- Doura, M. (1999). Acerca del topónimo Patagonia, una nueva hipótesis de su génesis. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 59(1), 37-78. <https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/1032/1029>
- Foucault, M. (2011). *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica.
- Freedman, P. y Marin, F. (1992). Sainteté et sauvagerie. Deux images du paysan au Moyen Âge. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 47(3), 539-560. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1992_num_47_3_279062
- Friedman, J. B. (2000). *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Syracuse University Press.
- González, J. R. (1999). *Patagonia-patagones. Orígenes novelescos del nombre*. Subsecretaría de Cultura; Provincia de Chubut.

- Gutiérrez Padilla, M. (2012). «Avía caído una gran torre»: la asimilación de funciones entre el gigante y los seres híbridos mitológicos. *Tirant*, 15, 89-98. http://parnaseo.uv.es/Tirant/Butlleti.15/6Art_Gutierrez_Padilla.pdf
- ————— (2014). Gigantes por artificio en los libros de caballerías finiseculares. *Medievalia*, 45, 34-42. <https://revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/297/302>
- ————— (2015). De la ferocidad a la domesticación: funciones del gigante y la bestia en el ámbito cortesano. En C. Alvar (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica* (pp. 659-671). Cilengua.
- Izzi, M. (1996). Hombre salvaje. En M. Izzi, *Diccionario ilustrado de los monstruos* (pp. 235 y 236). Alejandría-José J. de Olañeta.
- Lida de Malkiel, M. R. (1952). Para la toponimia argentina: Patagonia. *Hispanic Review*, 20(4), 321-323.
- López-Ríos, S. (1992). El episodio de los «omnes monteses» en el *Libro de Alexandre* (estrofas 2472-2474). En J. M. Lucía Megías (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*. T. II (pp. 907-914). Servicio de Publicaciones; Universidad de Alcalá.
- ————— (1994). El concepto de «salvaje» en la Edad Media española: algunas consideraciones. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 12, 145-155. <https://revistas.ucm.es/index.php/DICE/article/view/DICE9494110145A/13149>
- ————— (1999). *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*. Fundación Universitaria Española.
- López Rodríguez, I. (2009). La animalización del retrato femenino en el *Libro de Buen Amor*. *Lemir*, 13, 53-84. https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista13/04_Lopez_Irene.pdf
- Lucía Megías, J. M. (2004). *De los libros de caballerías manuscritos al Quijote*. SIAL.
- ————— (2009). Libros de caballerías. En P. Jauralde Pou, dir.; D. Gavela García y P. C. Rojo Alique, coords., *Diccionario filológico de literatura española. T. I. Siglo XVI* (pp. 1067-1077). Castalia.
- ————— (2019). Sobre torres levantadas, palacios destruidos, ínsulas encantadas y doncellas seducidas: de los gigantes de los libros de caballerías al Quijote. En N. Salvador Miguel, S. López-Ríos Moreno y E. Borrego Gutiérrez (coords.), *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro* (pp. 235-258). Iberoamericana; Vervuert.

- Marín Pina, M^a C. (1993). Los Monstruos Híbridos en los Libros de Caballerías Españoles. En A. A. Nascimento y C. Almeida Ribeiro (orgs.), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)* (pp. 27-33). Cosmos.
 - ————— (2018). Los libros de caballerías en el espacio y el espacio de los libros de caballerías. En M. Morrás (ed.), *Espacios de la Edad Media y el Renacimiento* (pp. 87-139). Universidad de Salamanca; Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR).
 - Martín Romero, J. (2005). El combate contra el gigante en los textos caballerescos. En R. Alemany, J. L. Martos y J. M. Manzanaro (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Vol III* (pp. 1105-1121). Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana.
 - ————— (2006). "¡Oh captivo caballero!" Las palabras del gigante en los textos caballerescos". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54(1), 1-31. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v54i1.2309>
 - Maza, clava (2009). En J. Chevalier (dir.), Alain Gheerbrant (col.), *Diccionario de los símbolos* (pp. 700-702). Herder.
 - Orsanic, L. (2010). Grandes dessemejados: la recreación caballeresca del tópico del gigante, a la luz del motivo bíblico-mitológico. *Stylos*, 19, 173-195.
 - ————— (2017). Monstruos cortesanos: A propósito de los gigantes y su evolución funcional, en fuentes medievales y del Siglo de Oro. En S. Barreiro y D. Castro (eds.), *Actas de las XV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXV Curso de Actualización en Historia Medieval* (pp. 141-149). Luciana Mabel Cordo Russo.
 - Pastoureau, M. (2008). *El oso. Historia de un rey destronado*. Paidós.
 - Pinet, S. (2000). El *Amadís de Gaula* como arte de marear. En torno a la ínsola no fallada. *Medievalia*, 31, 23-35. <https://revistas-filologicas.unam.mx/medievalia/index.php/mv/article/view/105/103>
 - Ruiz Domínguez, J. A. (2011). La interpretación de la mujer en el *Libro de buen amor*. En F. Toro Ceballos y L. Godinas (eds.), *III Congreso Juan Ruiz Arcipreste de Hita y el Libro de buen amor. Homenaje a Jacques Joset* (pp. 397-408). Ayuntamiento de Alcalá la Real; Instituto de Estudios Giennenses.
 - Sales Dasí, E. (2004). *La aventura caballeresca: epopeya y maravillas*. Centro de Estudios Cervantinos.
-

“El carro de heno” en la mirada de un príncipe cristiano

La invención de las identidades en el siglo XVI

Ricardo Alberto Araya Reinoso
Universidad Nacional de San Juan / CONICET

Las imágenes pueden entenderse como un relato que varía dependiendo del contexto y las audiencias. La acción de mirar es un concepto que se ha revalorizado en los últimos años para rescatar el valor subjetivo y emocional que produce dicha conducta ante algo o alguien. En el caso de los estudios visuales, mirar nos lleva a comprender el valor de una imagen para aquellos que la observaron en un tiempo determinado y los cambios que produjo en los espectadores, ya que toda imagen produce una acción transformadora (Jordanova, 2012). Entonces, lo interesante de *mirar* es la construcción de una experiencia visual o la provocación de emociones e ideas compartidas por un mismo grupo que les permite la identificación de características similares.

Las obras pictóricas tuvieron una intención y objetivo claro por parte del artista que la creó y/o el cliente que la solicitó, pero es de suma importancia comprender que dichas obras trascienden los deseos primigenios de estos actores sociales. Se entiende que una imagen es un objeto, es decir, un producto originado por una serie de convenciones sociales que dan como resultado una evidencia visual que nos permite comprender el modo de ver y pensar del mismo modo que lo hicieron en el pasado (Burke, 2005).

Cabe aclarar que la identidad es ante todo, una invención en constante evolución y las identidades en el pasado deben comprenderse a partir de otras identidades pasadas que forman un conjunto, es decir, “una identidad colectiva, que nos evocan el lugar ocupado en la sociedad” (Becchia y Chamboduc de Saint Pulgent, 2012, p. 5). Pero esta identidad colectiva se vio en plena transformación hacia los inicios de la Edad Moderna, donde lo individual comenzó a ganar importancia sin deslindarse de la anterior concepción. Por lo tanto, se propone descubrir la identidad de Felipe como príncipe cristiano y su lugar en la sociedad mirando a través de sus ojos el *Carro de heno* y así comprender el mundo allí representado.

1. Entre el Bosco y Erasmo de Róterdam

El carro de heno, o de la nonada, como fue nombrado en algunas ocasiones en textos españoles,⁴³ es una de las obras más representativas del genio pictórico del Bosco, “quien gozó de fama mundial aun en vida y sus obras siguieron siendo muy codiciadas por los coleccionistas mucho después de su muerte” (Büttner, 2016, p. 9). Este fue el caso de Felipe II de España, quien adquirió la obra en el año 1570. Dicha obra fue comprada a la viuda de Felipe de Guevara, quien fuera en antaño, un reconocido coleccionista de las obras del pintor. Este hecho fue documentado posteriormente como una de las mayores adquisiciones del monarca ya que “tiene efta Tabla el Rey nueftro Señor, y fue que la inuento y pinto Geronimo Bofco, pintor ingenioffifimo en Flandes, fe ha repreferentado con mucha agudeza y doctrina toda la vida humana” (Morales, 1595, p. 281). Se co-

43 La obra de Ambrosio de Morales, La tabla de Cebes, describe la obra del Bosco como *El carro de heno* o de la nonada, expresando la idea que “Pufo al propio en aquella Tabla todo nueftro biuir miferable, y el grande embeuecimiento que en fus vanidades traemos. Y feruia el ponerla aquí, para que quien no la ha vifto la goze en alguna manera con leerla” (Morales, 1595, p. 281).

noce la existencia de dos versiones de *El carro de heno*, de las cuales hoy en día, una se encuentra en El Escorial y según la dendrocronología es algo anterior a 1496, mientras que la versión ubicada en el Museo del Prado, data del año 1508 como muy pronto (Büttner, 2016). En un análisis de la composición, esa primera versión fue realizada con mayor cuidado, de manera que “las figuras del Bosco, que por lo general parecen siluetas, están embellecidas por medio de un modelado de los detalles físicos y de los pliegues de las vestimentas que es ajeno a su estilo” (Büttner, 2016, p. 144).

Es dudosa la autoría del Bosco, en ambas versiones de la obra. Pero parece ser solo una cuestión de la forma. Las pinceladas son similares a las que pueden encontrarse en otras de sus obras, aunque pudo haberse aplicado mucho grosor a la capa de pintura y hacer que la superficie pintada resultase más áspera. Existen espacios en blanco que al parecer serían rellenados en una segunda fase de composición.

Al igual que otras obras, la pintura puede atribuirse a uno de los ayudantes del Bosco; tal vez a un pupilo suyo reconocido anteriormente por el mismo Guevara y que puede ser identificado como Gielis Panhedel. Aunque no se pueda demostrar la autoría, lo cierto es que “las pinceladas en *El carro de heno* también corresponden con las del sobrepintado del cuadro de San Juan en Madrid, lo que nos proporciona la única prueba de que El Bosco y su imitador más fiel trabajasen en la misma pintura” (Büttner, 2016, p. 145).

Sin duda, la falta de una firma o registros sobre su autoría, es uno de los misterios más llamativos. Para sus contemporáneos o cercanos a la época del Bosco, la obra era *El carro de heno*, o nonada, como la nombró Ambrosio de Morales. El autor se refirió al elemento del panel principal ubicado en el centro de la composición: “un carro muy grande lleno de heno, con tanta muchedumbre del, que hizevna como torre. Y ha de entender como carro de heno en Flamenco tanto quiere decir, como de nonada en Castellano” (Morales, 1595, p. 281). Es de suma importancia el tér-

mino utilizado por Morales, ya que nonada es una palabra para referirse a “una cosa, dicho o hecho de insignificante valor” (Diccionario de la Real Academia Española, 2016), es decir, que el heno representa aquello sin valor para la vida cristiana, los placeres y riquezas que guían al pecado. Para el autor, el Bosco “puso en aquella Tabla todo nueftro biuir miserable, y el grande embeuecimiento que en sus vanidades traemos” (Morales, 1595, p. 281). Entonces, además de heno, nonada, el carro también es de las vanidades, o las vanitas, cuyo objetivo consiste en provocar una reflexión interna en el género humano sobre los placeres de la vida, intentando que el hombre sea consciente de la certeza de la muerte, la cual tiene un carácter indiscriminado pudiendo llegar a cualquier individuo independientemente de su status social. Por lo tanto, hay una concepción del lugar que cada uno ocupa en la sociedad, ligado, en este caso, por el pecado de la avaricia.

Esta carga enorme de heno, de proporciones colosales, refleja para la conciencia de las personas del siglo XVI, y principalmente para aquellas que compartían el mismo campo intelectual que el pintor, una representación de los pecados de la avaricia o la codicia. Si se mira el heno desde su valor material, es un elemento indispensable para las actividades agrarias, teniendo un valor indispensable que desde nuestra mirada no podemos comprender fácilmente.

Pero no solo es la gran carga de heno lo que refiere el pecado, sino las diferentes acciones que ocurren a su alrededor. Nuevamente en el panel central, el concepto de pecado de la avaricia queda ilustrado gráficamente por medio de todas las actividades concebibles. Los sectores de la sociedad están representados en lo que ocurre alrededor del heno, que se convierte en símbolo de los bienes mundanos y por lo tanto transitorios. Hasta los representantes de los poderes espirituales y seculares, el Papa y el Emperador, se han unido a tan infernal tumulto. “Montados en sus caballos, siguen a esa procesión del vicio que condu-

ce inexorablemente al infierno. La vara del carro, tirada por monstruos, ya ha llegado allí” (Büttner, 2016, p. 148). Cabe destacar que las representaciones del panel central, además de ilustrar el pecado, revelan diversos estereotipos sociales. Entonces, puede decirse que la obra del Bosco también puede considerarse como un reflejo de su sociedad, como un escueto trabajo de análisis social. Como se mencionó anteriormente, cada figura representa una especie de estereotipo social que nos permite comprender las diferentes identidades subyacentes y una identidad social en la cual se autopercibían.

La autopercepción identitaria en los inicios de la Edad Moderna no se aleja de las concepciones medievales sobre identidad, por lo que sería una especie de reflexión sobre el status o lugar que ocupa cada uno en una identidad social o colectiva (Oudin, 2012). Entonces, la obra del Bosco es una mirada a dicha identidad colectiva, donde cada uno de sus personajes ilustra a los miembros de tal *universitas*, como un engranaje de reloj (Becchia y Chamboduc de Saint Pulgent, 2012). Pero lo circunstancial o diferente es la actitud que el pintor representó involucrando la tentación del pecado, es decir, los roles sociales a pesar de verse afectados por la codicia y la avaricia, mantienen, por así decirlo, su lugar inmutable en la sociedad.

En torno a la composición del panel central, si se observa de derecha a izquierda, se puede visualizar un movimiento de personajes en el mismo sentido que se desplaza el carro. Inmediatamente, la vista se posiciona sobre las figuras que destacan por sus diferentes atributos, de los cuales se puede interpretar que se trata de la figura de un Papa, el Emperador del Sacro Imperio, un príncipe o rey, además de un grupo de nobles y obispos. Al parecer, dicha ubicación nos podría remitir al lugar privilegiado que ocupan en la sociedad, demostrado por su actitud nada desesperada, manteniendo su lugar cerca del heno, lo que puede interpretarse como su lugar en la sociedad, desde la segu-

ridad y privilegio que invisten las figuras representadas, denotando la majestuosidad y honor que imprimen en su actitud. Como lo describió Ambrosio de Morales:

Detrás del carro, como en lugar más principal y más honrado, van a caualllo los Reyes y príncipes, y estos aunque por muy linda aduertencia del pintor estan puestos junto al carro, mas por fu autoridad y grandeza no estienen ellos las manos, para tomar fu buena parte del heno y vanidad: antes con vna grauedad mu entonada hacen señal con la mano a sus criados, que lleguen, y tomen, y traygan mucho para todos. Va poco mas abaxo estan pintados, los que bueluen ya con sus hazes muy alegres y contentos, aunque con infinito sudor y fatiga los ayan auido. Eftos fon diferentes estados y maneras de hombres, y aquí es el reñir brauamente, y matarfe por quitarfe vnos a otros aun vn poquillo que del heno, de la vanidad, y de la nonada les ha cabido. (Morales, 1595, pp. 282-283)

La descripción de Morales guarda relación con las palabras de Erasmo de Róterdam en sus Coloquios, en los cuales podemos observar la misma situación de privilegio:

Greg. Pero, ¿quieres decirme cuál es la causa de tal cúmulo de contiendas?

Liv. ¿Cuál ha de ser sino la ambición de los monarcas?

Greg. ¡Más les valía apaciguar estas discordias!

Liv. ¡No tienen mal modo de apaciguarlas: como el huracán las borrascas del océano! Han creído que son dioses y que el mundo se ha hecho para ellos solos. (Erasmo de Róterdam, 1978, p. 403)

El fragmento pertenece a un diálogo en el que intervienen un viajero y un campesino los cuales describen la situación de los caminos y sus riesgos, llenos de ladrones y malhechores, además de las contiendas entre los ejércitos de los monarcas, promotores de las ambiciones reales, descritas como tempestades impulsadas por sus caprichos. Lo interesante es la forma en la cual relaciona el poder real con el de los dioses, casi figuras omnipotentes demosttran-

do la tranquilidad de sus acciones ante la certeza de la pertenencia de las riquezas del mundo para ellos.

El detalle de la guerra es importante para la lectura del *Carro de heno*, debido a que las acciones bélicas eran frecuentes para la época del Bosco, y la posición del Emperador y los soldados no es algo casual del pintor. La guerra era uno de los males que debía ser erradicado para humanistas como Erasmo (1978):

Cía. Pero, ¿cuál fue la causa que movió a los franceses a entrar en contienda con el Imperio?

Bal. Se conoce que han querido imitar al escarabajo que intentó subir hasta el nido del águila, pues sabido es que en tratándose de guerra, cada francés se cree con fuerzas superiores a las del mismo Hércules. (p. 412)

Al mencionar los enfrentamientos de Francia y el imperio, se puede comprender la ubicación de los estandartes de cada Estado portada por el grupo de soldados que marchan detrás de la caravana privilegiada. El Bosco intenta demostrar que los enfrentamientos son parte del accionar de reyes y nobles, además del Papa, quienes mueven sus ejércitos, y por lo tanto a la sociedad en su mayoría, a sucumbir al pecado y romper la santidad de los momentos de paz, durante los cuales se cultivan las verdaderas virtudes:

Que tres monarcas poderosos, movidos por el odio recíproco, se combaten a muerte con tal saña que no hay pueblo alguno en el orbe cristiano que se libre de sus enconadas guerras; lanzan al exterminio a unas naciones contra otras; ninguno de ellos quiere ceder ni un ápice; hasta Holanda, Polonia, Escocia y Turquía se hallan envueltas en estas luchas; no hay sitio de la tierra en que no haya caído la maldición, y la peste se ceba cruelmente en españoles e ingleses, franceses e italianos. Tan implacable azote ha nacido de esa infinita diversidad de encontrados pareceres y doctrinas que ahora corren por el mundo y que han envenenado los corazones de los hombres. (Erasmo de Róterdam, 1978, p. 460)

Es conocida la posición irenista de Erasmo y la necesidad de establecer una paz entre los pueblos cristianos, siendo la guerra necesaria solo para defensa de la cristiandad. Entonces se podría argumentar una posición de cruzada en las palabras de Erasmo, pero es un problema no resuelto en sus obras. Las figuras que representan a los musulmanes en la pintura, muestran la preocupación que existía por el avance otomano, pero no por ello se lo debe incluir como parte de una identidad colectiva para la Europa de inicios de la Edad Moderna. Su ubicación, al igual que los estandartes reales son elementos de la inteligencia visual de la época que fácilmente podía interpretarse como parte del rol social que cumplía la nobleza.

Dicho status, o posición social se puede encontrar nuevamente al observar las figuras que representan a los mercaderes. Su posición tan cercana a la nobleza no es mera coincidencia, sino una actitud del pintor para expresar la importancia que tenían participando en la sociedad, como nobles o reyes pero sin la posesión de sus títulos. Las grandes fortunas eran parte indispensable para el movimiento de una nobleza carente de dicho poder económico. Pero tal relación muestra el siguiente accionar desde las palabras de Erasmo (1978):

Que no se te vaya jamás de la memoria una famosa máxima que pasa entre los nobles como artículo de fe, y que reza así: “es lícito y razonable que los caballeros alivien a los caminantes villanos del peso del dinero”; porque, en efecto, ¿puede haber algo más intolerable e injusto que ver a un bellaco de mercader nadando en la abundancia, en tanto que un caballero carece de lo indispensable para pagar a sus mancebas o hacer una puesta en el garito? (p. 473)

En el fragmento, la situación de carencia del caballero es intolerable para la concepción social de la época si se la compara con la bonanza de un mercader sin títulos ni honores. Es decir, el status que ocupan los nobles desde su posición privilegiada merece, al parecer, mayor respeto

que cualquier otro componente social inferior. A pesar de las riquezas que pueda poseer el mercader, desde el relato de Erasmo, su lugar en la sociedad no mostrará ningún tipo de alteraciones, aunque su participación sea de suma importancia. Por lo tanto, se está ante un claro ejemplo de una sociedad marcadamente estamental, por lo que las riquezas de un comerciante no son bien vistas por su lugar en la sociedad. El autor los describe como:

La clase más estúpida y rastrera, no solo porque manejan los asuntos más sórdidos, sino también por el modo miserable de hacerlo: mienten, perjuran, roban, defraudan, abusan. Y todavía se creen por encima de todos por el simple hecho de unir anillos de oro con los dedos. (Erasmo de Róterdam, 2011, p. 116)

Es importante resaltar que el erasmismo tuvo su tierra de abono en España, donde los humanistas se apresuraron no solo a leer y comentar las obras de Erasmo, sino también a traducirlas a su idioma vernáculo, además de que muchos de sus libros fuesen reiteradamente editados. Ese es el caso del *Enquiridion o Manual de caballero cristiano*, cuyo ejemplar en castellano nos muestra una similitud con los Coloquios al describir la sociedad de la época. Si bien, la función primordial del *Enquiridion* es aconsejar al buen cristiano dotándole de las armas de la fe, también se puede leer entre sus páginas una impresión de la sociedad de las mismas características que en *El carro de heno*. Como en el caso de los reyes, quienes no pueden guiar sus acciones mediante el pecado de la avaricia:

Ca deue ser muy bien sabio, porque en nada no peque por ignorancia, y muy aficionado a lo bueno, y recto: de manera, que ninguna passion baste para hazerle torcer a cofa que no deua, ni para corromperle a que haga nada de lo que vee q no es bien , y al Rey que le faltare alguna destas dos partes, mas le puedes contar por tyrano, que por Rey. (Erasmo de Róterdam, 1555, p. 45)

Mas fi los dineros se te vienen, o la herencia sin tener tu desseo, no sobrada diligencia por ella, no pienses, que aunque

la conciencia no te remuerde de auer sido aquello mal ganado, que por esso puedes muy bien gozarlo, estandote con ello descuydado, antes es razón que estes no menos recatado, porque aunque te ha dado Dios aparejo con que exercitar la virtud, pero todauia es cosa peligrosa la riqueza. (Erasmus de Róterdam, 1555, p. 76)

Erasmus tiene como premisa, guiar en sus lecturas a un buen devenir de las conductas —si se desea ser buen cristiano—, por lo que la avaricia hacia las posesiones terrenales solo es comparable con la actitud de un tirano, aquel que se guía para el propio beneficio. En el segundo fragmento, Erasmus señala la importancia de los privilegios que gozan los reyes, al parecer, innatos de su posición social. Pero no por ello han de descuidarse y caer en la tentación de la avaricia. Lo principal a tener en cuenta es la forma en la cual, tanto reyes como nobles, son representados en la obra de Erasmus y en *El carro de heno*.

Pero la codicia no es algo que, según el autor, deba ser el reflejo de un príncipe o noble para el resto de la sociedad. Los príncipes son piezas fundamentales, que guían a la sociedad a través de la proyección de su imagen:

La causa es porque los principes y los otros mayores que lo auian de castigar y remediar, poruentura por encubrir sus vicios, dissimulan los agenos. Y assi ya qualquiera piensa que es muy bien hecho todo lo que en la corte fe acostumbra. (Erasmus de Róterdam, 1555, p. 111)

Su relación con la pintura del Bosco parte de una acción de mimesis. Aquellos que ocupan los lugares más altos de la sociedad son el reflejo para el vulgo más propenso al vicio y al pecado, entendido así por Erasmus. Entonces, si se presentan una serie de comportamientos viciosos por parte de los príncipes, no hay más que pensar en el reflejo inmediato en el vulgo, como se demuestra en las diferentes escenas de violencia alrededor del carro, protagonizadas al parecer por campesinos deseosos de acaparar un poco de la enorme carga de heno.

El mensaje del Bosco, al igual que el de Erasmo, es mostrar las falencias de la sociedad que abarca todos los roles sociales, guiados por la avaricia, es decir, por la acumulación de riquezas:

No sabe la chriftiandad lo que agora en el mundo fe ufa, que el del palacio, o el cortesano se auenga tan mal con el del pueblo, y el de villa con el aldeano, el cauallero con el ciudadano, el gouernador con el subdito, el rico con el pobre, el de claro linaje con el que es de baxo, el poderoso con el que menos puede. Idem el Itatiano con el Aleman, el Frances con el Ingles, el de Bretaña con el de Escocia, el Gramatico, el Iurista con el Medico, el hombre de letras con el esta fin ellas, el simple con el letrado, el eloquente con el que no es tan bien hablado, el casto con el casado, el mancebo con el viejo, el clérigo con el lego, el sacerdote con el fraile, el obseruante con el Claustral, el Carmelita con el Dominico. Y por no contar por menudo todas las diferencias, digo finalmente que no es de christianos ser contrarios, o tener resabios vnos entre otros, y estos nacen de vnas cofas de tan poca subftancia, o de tanta niñería no se parecen unos a otros. Di me, donde esta la caridad que ama tambien al enemigo, quando llamar me yo de tal o tal apellido, o tener vn poco de diferencia en la color del habito, o traer tal cordon o cinto, o tal deuisa de çapato, o otras semejantes inuenciones de los hombres. (Erasmo de Róterdam, 1555, p. 124)

La descripción de Erasmo permite entender lo que le corresponde a cada uno como parte de la sociedad. Al inicio de cada comparación, ubica a los estamentos privilegiados que representan el verdadero comportamiento cristiano, por lo que ser del pueblo, aldeano, súbdito, pobre o de linaje bajo es una posición más propensa al pecado o a las conductas reprochables. Pero por este fragmento, no se puede establecer una concepción binaria de la sociedad, ya que desde el *Carro de heno*, como desde la ironía del humanista, el todo social es proclive a pecar, sin distinciones o privilegio alguno. Esto es, sin duda, una observación y crítica al mundo social al que pertenecen, pero sin ser un acto de rebeldía u herético, ya que es característico de lo grotesco,

la burla indiscriminada desde los cánones de una crítica aceptable por su contenido pintoresco, humorístico y burlesco. En las obras de Erasmo, se puede observar su interés por las pinturas de este estilo, pero no hay una referencia directa o comentario del autor sobre las representaciones del Bosco. En uno de los coloquios se muestra una descripción interesante:

Pues mirad esa pintura que está a vuestra izquierda: ahí veréis una zorra vestida de fraile que echa un sermón, pero reparad en que por la capilla le asoma la cabeza de un ganso; más allá, veis un lobo, con el mismo hábito, absolviendo a un penitente, mas se le advierte el bulto que le hace una oveja que lleva debajo del sayal; en esotra parte hay una mona con vestiduras franciscanas que asiste a un moribundo, y mientras que en una mano tiene la cruz, introduce la otra en la bolsa del paciente. (Erasmo de Róterdam, 1978, p. 140)

Cabe aclarar que la intención de Erasmo no es el divertimento de sus lectores, pero en el mismo plano que el Bosco, la intención educativa es claramente visible. El objetivo último puede entenderse como la reflexión de uno mismo dentro del espacio social determinado, una abstracción literaria que se visualiza en el lienzo del Bosco.

El anterior fragmento describe unos actores sociales también presentes en la obra, los cuales ocupan un lugar protagónico en la pintura. Si bien, al describir a la figura del Papa, se entiende su pertenencia a un linaje superior que el resto del clero, presente en diversas escenas de la obra. En la parte inferior, casi independiente de lo que rodea al Carro, se ubican unos personajes de diversas procedencias. Por las características iconográficas, se puede inducir que aquellas figuras son parte del clero, como frailes, monjas o abades. La crítica a la vida clerical no era nueva para la época del Bosco, además de que fue una constante en diversas pinturas del artista. En este caso, al observar una de las esquinas inferiores del panel central, se encuentra una figura sentada, de aspecto rollizo, bebiendo y comien-

do servido por unas monjas. Las religiosas, en una muestra de buen servicio tienen además, bolsas cargadas de heno, que al parecer no es parte de la gran carga. Entonces, la representación de tales bolsas llenas de heno, en manos de monjas puede entenderse como las riquezas de las cuales gozaban gracias al poder económico de la Iglesia cristiana. La ración particular de heno que les pertenece casi en forma natural, como lo muestra el cuadro, es en sí una crítica del artista, por lo que ubica al abad observando la carga particular de heno mientras se alimenta tranquilamente. Su aspecto, a diferencia de las otras figuras privilegiadas que fueron descritas, es parte de la intencionalidad del artista para representar el poder del clero y su posición en la sociedad. *El Carro de heno*, guiado por demonios y seguido por un gran número de seguidores, está en un plano diferenciado en relación con la escena de los religiosos sin dudas, por ser aquellos quienes sirven a Dios, y están fuera de la tentación. Pero la pintura del Bosco, muestra una realidad completamente diferente. Sin estar cerca del Carro, adquieren su ración personal, sin necesidad de luchar por ello. Su lugar en la sociedad les brinda una parte de las riquezas que el Bosco critica de la forma más clara y elemental.

Dicha visualidad está presente en la crítica de Erasmo, quien también dejó muy clara su postura ante el estilo de vida del clero al decir que “es otra la causa, porque vemos agora la deuocion verdadera, y religion de algunos religiosos, y aun religiosas algo reffriada, y flaca y casi yrze del haziendo, sino porq se enueiecen enla corteza de la doctrina Euagelica” (Erasmo de Róterdam, 1555, p. 31). El adormecimiento de la vida religiosa o estar atento a los placeres de la vida terrenal, fueron temas muy criticados por Erasmo y representados de manera egregia por el Bosco. La mirada sobre el clero no pasó desapercibida, satirizada en varias ocasiones en el *Elogio a la Locura*:

Casi pareja a la felicidad de estos va la felicidad de los que a sí mismos se llaman comúnmente falsos, ya que buena parte de ellos viven alejados de la religión, y a nadie se encuentra más en todas partes (...) Tan mal vista es esta clase de hombres que el simple encuentro casual con uno de ellos es tenido como signo de mal agüero; ellos, sin embargo, están altamente satisfechos de sí mismos (...) hay también alguno de ellos que explotan su suciedad y mendicidad, pidiendo posadas, carruajes y barcos con gran prejuicio de los demás pobres. Así es como estos hombres mansos, llenos de mugre, ignorantes, ordinarios y descarados pretenden ofrecernos la imagen de los apóstoles. (Erasmus de Róterdam, 2011, p. 134)

Desde el discurso de la Estulticia, Erasmo describe de la manera más nefasta a aquellos que disfrutaban de los beneficios de la vida religiosa, aprovechándose de su lugar en la sociedad. No es una imagen de verdadera humildad de la *imitatio Christi*, sino la parsimonia y desagrado de una imagen mendiga. En El carro de heno, los religiosos representados en la pintura no son figuras descuidadas, al contrario, se destaca principalmente, la enorme barriga del Abad como claro ejemplo de la mirada de Erasmo, cauteloso a la hora de describirlos en sus hábitos y ritos, preguntándose “¿Quién no ve la desigualdad en esa pretendida igualdad, con tanta variedad de cuerpos y de talentos? Y por estas pequeñeces, no solo se sienten superiores a los demás, sino que se desprecian unos a otros” (Erasmus de Róterdam, 2011, p. 135). Su posición en la sociedad los ubica en un espacio lejos de los trabajos de la tierra, de los campesinos, en otras palabras, de aquellos vulgares hombres y mujeres.

Las escenas del plano inferior del panel central se completan con unas figuras coloquiales quienes representan episodios característicos en la vida cotidiana, donde se vislumbra el falso médico y la gitana lectora de manos, muy comunes en la época del Bosco. Puede inducirse que su ubicación en dicha parte del cuadro corresponde a la categorización de pecados inferiores, de prácticas extendidas

en la Europa de inicios de la Edad Moderna, así descripto por Erasmo (1555):

Vna buena parte de aquellos, que comúnmente son tenido por varones virtuosos y agenos de vicios, aunque abominan de los pecados que traen consigo notable infamia o escandalo, assi como hurtos, robos, homicidios, y adulterios, y incestos (p. 144).

En este fragmento, las conductas de los hombres, según Erasmo, están guiadas por los vicios cuando propagan delitos o robos o situaciones de adulterio. No es casual que se dirija a los varones, dentro de la parte privilegiada de la sociedad, otorgándole a la mujer, un rol inferior y representativo del pecado. “En este caso, una mujer, animal en verdad estulto e inepto, pero lleno de gracia y dulzura” (Erasmo de Róterdam, 2011, p. 62), no es aquella que debe evitar los vicios para no caer en los peores pecados, por lo que se transforma en su portadora. Este tipo de caracterización no es propia del humanista, ya que también lo podemos encontrar en *El carro de heno*. Justamente, las acciones antes mencionadas son protagonizadas por mujeres, de carácter más débil que los hombres. La escena de la gitana leyendo la palma de la mano a otra mujer es un ejemplo claro. Ambas son mujeres que sucumben ante el pecado más fácilmente por ser mujeres, es el mismo caso de la paciente del falso médico, quien no es capaz de mantenerse firme lejos de las prácticas fraudulentas y por lo tanto, pecaminosas:

Finalmente, los deleites como el que me ha servido de ejemplo, derivan de los bienes ficticios, de donde se infiere que no son más que sombras falaces. Porque, ¿qué dirías si vieses a una persona, engañada por las artes de la magia, comer, beber, bailar, reírse y aplaudir, siendo así que, en realidad, no hacía nada de lo que creía hacer? (Erasmo de Róterdam, año, p. 165)

Cabe mencionar nuevamente la cercanía de las monjas en dichas escenas. El rol femenino predomina en esta parte del cuadro, a diferencia de la parte cercana al carro,

donde la mayoría son hombres. A pesar de que las distinciones sociales no difieren en el caso de las figuras femeninas, existe una lectura de predominio masculino sobre lo femenino, misoginia característica de la sociedad europea de esta época (Burke, 2005).

El último elemento social presente en *El carro de heno* es el más presente en gran parte de la obra. El campesinado, vulgo, los plebeyos, entre otras denominaciones, son diferentes maneras de designar el mismo estamento social, quienes al derredor del carro “van infinita y muy diuersa muchedumbre de gente, que con increíble ansia y porfia se trabajauan, por tomar mas heno y mas vanidad de la carga” (Morales, 1595, p. 282).

Al observar la pintura, centrándonos en el panel central, quienes rodean la carga de heno por doquier son un grupo de figuras campesinas quienes luchan hasta el cansancio por obtener un poco del heno, “vnos con garfios, otros con palas y con otros generos de instrumentos se fatigan, por tomar del heno, y otros con escaleras suben por alcançarlo, otros muchos que por lo baxo llegan, y quieren abarcar tanto que es imposible llevarlo” (Morales, 1595, p. 282). Muy diferente de las situaciones anteriores, en las cuales la riqueza parecía ser repartida con solemnidad entre los miembros de los estamentos privilegiados, el vulgo, lucha incansablemente por obtener algo de ese heno, pero esas luchas no son contra aquellos que la poseen casi de forma natural, sino contra sus mismos pares.

Las escenas de violencia, de muerte y pecado protagonizadas por las figuras campesinas muestran la intención del Bosco por describir la situación precaria de la vida de los hombres más humildes de su tiempo. Entonces, se puede decir que los enfrentamientos son parte de una realidad que pudo haber sido fácilmente observada en cualquier contexto de la Europa de inicios de la Edad Moderna. Las carencias que azotaban la vida de la plebe fueron representadas por el artista como una manera de crítica pero

además, como ejemplo de las conductas prohibidas para un verdadero cristiano:

Mas los otros mouimientos del coraçon, que del todo discordan, y se apartan de las leyes puestas por la razón, y son tan abatidos y torpes como vnas bestias brutas, como es luxuria, inuidia, qualquier exceso o demasia en cosas deleytosas, y otras enfermedades del animo desta calidad, todos estos vicios haz cuenta que son la hez de la ciudad, quiero decir, la gente vulgar, y desordenada del pueblo, y aun peor, y assi lo mejor es tratarlos como han menester, y como ellos merecen, y aun tenerlos a recaudo, como a esclauos bellacos, y de malas mañas, y que sepan que han de cumplir su tarea, o quando no fuere possible trabajar su jornal, que a lo menos no se les ha de consentir hazer ningún mal. (Erasmus de Róterdam, 1555, p. 43)

Es de suma importancia este fragmento del Enquiridion, en el cual Erasmo describe el comportamiento de aquellos que pertenecen al vulgo, o pueblo. La comparación con bestias brutas, guiados fácilmente por los pecados y la vida desordenada, característicos de las personas que viven en pueblos o aldeas, es decir, en un espacio predominantemente rural. Este es un caso particular, ya que para la Europa de este tiempo, gran parte de la población sigue habitando las regiones lejos de las ciudades, que en número son escasas. Por lo tanto, aquí aparece la crítica erasmiana en defensa de las costumbres de las ciudades, y sus habitantes, es decir, el campo social intelectual-noble en el cual Erasmo desarrollaba todas sus actividades.

La dicotomía campo-ciudad emerge en una época donde las ciudades comenzaron a ganar mayor protagonismo; sus actividades económicas y costumbres cotidianas forjaron el pensamiento no solo de Erasmo, sino también del Bosco, ambos oriundos de la región de los Países Bajos, donde una ascendente burguesía se ubicaba en el pináculo social.

La descripción continúa al referirse a la gente vulgar como esclavos bellacos, destinados a cumplir sus tareas, sus jornales sin molestia alguna, un claro ejemplo de la

aceptación de su posición social, desde la mirada de un intelectual, y visualizados por el Bosco en una marea de gentes violentas, homicidas, capaces de cualquier fechoría solo por alcanzar un poco de heno. Pero los actos de violencia, presentes entre el pueblo deben ser comprendidos a tal manera:

Como los apetitos délos locos, y sus afeciones, las quales quando los incitan, y atraen vnas vezes a luxuria, boluiendolos como en bestias susias, otras a yra, como bestias fieras, otras a inuidia, con la qual fon como serpientes ponçoñosas. (Erasmus de Róterdam, 1555, p. 54)

Guiados por sus apetitos, los sectores más bajos de la sociedad, parecen transformarse en criaturas sin intelecto, irascibles y necias como “tal ay que cae con lo mucho que lleua, tal que arrebatá por hurto o por fuerça de lo que ha auído, y tal que le mata por tomarselo, y uan contentisimos estos, como si uiesesen auído vn rico despojo” (Morales, 1595, p. 282).

Las palabras de Erasmo expresan una clara demarcación del otro social diferente a sí mismo, ubicado entre los intelectuales y filósofos, una parte de la sociedad que no está presente en la composición del Bosco, pero sí en otras de sus obras. Son aquellos que guían y enseñan las verdades de Cristo, los buenos comportamientos y así evitar las acciones que vemos en *El carro de heno*. La intención didáctica de ambos, desde lo visual y literario, siendo su objetivo promover la *veritas christiana*, es decir, un cristianismo primitivo (Pérez Guijarro, 2012) apuntado desde una imagen humilde y despojada de todo lujo y riqueza. La *imitatio Christi* erasmiana es graficada por el Bosco, en una intención por enseñar a todo aquel que observe la obra, un mundo guiado por las ambiciones, sin importar el status social en el que se ubique cada uno, el pecado está presente:

Y echa al vientre todo lo que pueda juntar, aunque al día siguiente se muera de hambre... Otros son manirroto con el dinero prestado y se creen ricos con créditos ajenos ...aquel otro con tal de conseguir un mísero e incierto lucro, se lanza a

todos los mares, confiando a las olas y al viento una vida que ningún dinero podría rescatar. Este a su vez prefiere probar suerte en la guerra a vivir tranquilo y seguro en casa. Los hay que se imaginan que el modo más cómodo y rápido de hacerse ricos es captar la voluntad de los viejos. Y no faltan quienes creen conseguir lo mismo pasando todo el día cortejando a las viejecitas beatas. (Erasmus de Róterdam, 2001, p. 115)

Las lecturas del siglo XVI, al igual que las obras pictóricas, son el reflejo de una sociedad en la cual el status y la posición social son los patrones fundamentales que mueven el todo como una entidad colectiva, generando una pertenencia comunitaria, establecida por un orden divino. Pero dicha concepción cambiaría hacia los inicios de la Edad Moderna. La figura del príncipe o del monarca, alcanzaría un lugar especial en la sociedad, por encima del pueblo o del vulgo, desde el mencionado orden divino ahora leído desde clave humanista, y en el caso de España, un humanismo cristiano o erasmiano.

2. La mirada de un príncipe cristiano

La pertenencia de *El carro de heno* en la colección de Felipe de España no es un hecho casual sin importancia. La imagen que el monarca deseaba reflejar constantemente era una parte fundamental de su propaganda, tanto para la corte castellana, como para los reyes extranjeros (Bouza, 1998).

Su lugar en la sociedad, su ubicación privilegiada se entiende a través de toda una maquinaria religiosa y estatal que fortaleció al rey, en una época de grandes convulsiones sociales y de credo, pero también se visualizó a través de las obras de arte que adquirió a lo largo de su reinado, o de aquellas que construyó como San Lorenzo de El Escorial. Como el gran coleccionista que fue, Felipe II ha dejado un legado de su propia visualidad, de su forma de ver al mundo, a la sociedad y a su propia imagen a través del arte.

Cabe aclarar que hacia inicios de la Edad Moderna, las monarquías europeas centraron su poder en torno al for-

talecimiento del poder regio contra los vencidos poderes feudales (Pelayo y Tarrés, 2015), un nuevo orden que mantenía ciertas ligaduras con las concepciones medievales, ya que, después de todo, atravesar el meridiano temporal hacia la Modernidad no cambió al hombre medieval en su totalidad. Sí, se puede afirmar que la idea de príncipe durante el gobierno de Felipe, se basó en las líneas esgrimidas por el círculo de erasmistas que participaron en su formación desde joven. El erasmismo cavó profundo en España, no solo en la formación del príncipe, sino en todos los sectores de la sociedad que se volvieron afectos a las ideas del humanista.

Aunque la *Educación del príncipe cristiano*, una de sus obras más conocidas, no fue de uso personal de Felipe,⁴⁴ las ideas presentes en la obra permiten entender el lugar del príncipe en la sociedad, “como un padre de familia para los de su casa, mandando como hombre a otros hombres, como ser libre a otros seres libres, no a bestias” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 52), una referencia afectiva desde la concepción cristiana de familia, un padre que adquiere todos los poderes para garantizar el orden, pero es un poder otorgado por Dios, ya que no gobierna sobre bestias, un claro concepto que se puede relacionar con el pecado, es decir, aquellos guiados por los vicios se transforman en bestias, como los campesinos en *El carro de heno*.

Pero la idea de paternidad del príncipe se complementa con la noción de la sociedad como un cuerpo, una totalidad de la cual, el monarca ocupa el lugar del corazón, ya que “eso es el príncipe para la República. Si el corazón está sano, como es la fuente de la sangre y de la vida, reparte vitalidad a todo el cuerpo” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 61)

44 La obra fue traducida pronto al castellano por el maestro de Pajes de Carlos de Gante, Bernabé Bustos, para que el príncipe Don Felipe la leyera. Aunque el objetivo no se cumplió debido a las diferencias con los demás maestros erasmistas, la *Educación del príncipe cristiano* fue estudiada a través de otras obras pero sin ser leída directamente por el príncipe Felipe (Jiménez Guijarro, 2012).

Entonces, el príncipe no solo es el protector, sino además es la fuente de vida de la sociedad, el impulso que Erasmo cree necesario para guiar por el buen camino a todos aquellos que lo vean como el reflejo de Cristo. Pero lo interesante es la idea de cuerpo que el autor adjudica a la sociedad, a la república, una imagen corpórea que era muy entendida en la Edad Media. “Piense que el reino es como un enorme cuerpo del que él es un miembro distinguido, que son dignos de su favor quienes han entregado todas sus fortunas y su seguridad a la confianza de un solo hombre” (Erasmo de Róterdam, 2012, p. 102). Nuevamente encontramos la relación del reino, sociedad, o república como un cuerpo, pero en dicho fragmento existe el claro mensaje del contrato de confianza hecho al rey, es decir, el otorgamiento del poder real con la aprobación de los nobles, en un gobierno legítimo. Si bien, para la época de Felipe, la monarquía hispana gozaba de gran estabilidad muy diferente a los demás reinos europeos, pero se entiende que Erasmo no escribe pensando en el contexto peninsular, a pesar que *Educación del príncipe cristiano* fue dirigida y dedicada a Carlos de Gante.

Como fue mencionado anteriormente, la mirada de la sociedad como un ente corpóreo es un concepto medieval, en donde cada miembro tiene su función y rol designados para su buen funcionamiento. Esta idea pervivió en los inicios de la Edad Moderna presente en la obra de Erasmo, pero también está presente en la obra del Bosco. Según Büttner (2016) “en la secuencia del panel central, nadie presta atención al Varón de dolores que aparece entre las nubes y que levanta las manos casi por desesperación” (p. 148). Como fue mencionado anteriormente, la mirada de la sociedad como un ente corpóreo es un concepto medieval, en donde cada miembro tiene su función y rol designados para su buen funcionamiento. Esta idea pervivió en los inicios de la Edad Moderna presente en la obra de Erasmo, pero también está presente en la obra del Bosco. Según Büttner (2016) “en la secuencia del panel central, nadie

presta atención al Varón de dolores que aparece entre las nubes y que levanta las manos casi por desesperación” (p. 148). Como lo describe el autor, en la parte superior del cuadro, aparece un Cristo doliente, pero no es una representación dolorosa camino al calvario —en relación con la idea de sufrimiento—, sino un Cristo que encarna la resurrección. Observando la escena más abajo alrededor del carro.⁴⁵ Su mirada contemplativa hace referencia a la salvación perdida debido al pecado que gobierna sobre todos aquellos tentados por el heno. Entonces, no podemos fundar la imagen en una estricta iconografía cristiana, sino más bien bosquiana, particular del artista, ya que su caracterización expresa su deseo de arrepentimiento de los pecadores, esperando una actitud reflexiva de los hombres de abajo.

Dicha imagen de Cristo es un símbolo que puede conectarse con la concepción corpórea de la sociedad mencionada por Erasmo en su obra. Sin caer en la falsa idea de que el Bosco buscó en las ideas erasmianas su fuente de inspiración, hay una mimesis entre Cristo y la humanidad, es decir, la sociedad en su totalidad como reflejo de Cristo en la tierra, en el cual él representa la cabeza, el cenit, pero también la perfección y el fin último. Sin embargo, en las palabras de Erasmo ya mencionadas, el príncipe también es aquel que mueve los hilos de la sociedad, como el corazón de dicho cuerpo. En simples palabras, el funcionamiento de la sociedad tiene su fuente en Cristo pero también en el príncipe, por lo tanto, la mirada de Felipe a la obra del Bosco parte de las premisas de Erasmo para encontrar en esa imagen de Cristo, un reflejo de sí mismo como príncipe

45 Erasmo expresa la importancia de reconocer el sacrificio y la falta de devoción de los cristianos, ya que “murio Christo por ti, tu por el estos animales ya dichos que eftan en ti, que fon los vicios, y assi sacrificate a ti mesmo, pues el fe sacrificio y ofrecio al padre por ti, y tu eres obligado a sacrificarte a el assi” (Erasmo de Róterdam, 1555, p. 88), consecuentemente basado en el Evangelio.

cristiano (Erasmus de Róterdam, 2012). Su oficio por lo tanto, tiene como principal objetivo la salvación de su pueblo, del vulgo, o república:

Ninguna epidemia se contagia ni se difunde más rápida o extensamente que la de príncipe malo. Contrariamente, no hay otro camino más breve ni eficaz para corregir las costumbres del pueblo, que la vida incorrupta del príncipe.

El vulgo nada imita más plenteramente que lo que ve que su príncipe hace. Por todas partes se juega con un príncipe jugador, todos quieren luchar con un príncipe beligerante, nadan en el desenfreno con un príncipe amigo de las juergas, intentan seducir con un príncipe libidinoso, denuncian y calumnian con un príncipe cruel. (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 35)

Se ve nuevamente la intención de representar un pueblo propenso al pecado y fácil de ser tentado por las cuestiones mundanas. La función del príncipe por lo tanto, es la misma que la de Cristo, guiando al pueblo lejos de los vicios y el pecado. Se denota una caracterización pecaminosa del vulgo, “de quienes el príncipe no debe tomar ningún consejo u opiniones” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 20), ya que “el cometido del buen príncipe es no admirar nada de lo que el vulgo valora mucho” (Erasmus de Róterdam, 2012, pp. 23-24), consecuentemente, debe alejarse del heno. Surge una relación dialéctica entre la mirada de Felipe sobre Cristo pero también sobre los monarcas representados detrás del heno, lo cual puede comprenderlo en un doble mensaje: las virtudes lo acercan a Cristo y su santo oficio, pero el pecado lo sumerge en las tentaciones del vulgo.

En anteriores citas de las obras de Erasmus, el vulgo presenta las mismas características que en la Educación del príncipe cristiano, porque “un verdadero príncipe debe apartarse de las sórdidas opiniones y deseos del vulgo. En efecto, solo se considera sórdido, vil e indigno de él, tener sentimientos como el populacho al que nunca le agradó lo mejor” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 26). El vulgo encarna lo peor de la humanidad. En El carro de heno se los

puede apreciar como la turba violenta que lucha por obtener un poco de la preciada carga, es decir, de las riquezas del mundo. Erasmo aconseja “cuan absurdo es aventajar en mucho a todos con tus joyas, con tu oro, con tu vestido de púrpura, con tu escolta y con los restantes ornatos del cuerpo” (Erasmo de Róterdam, 2012, p. 27). Estos tesoros son los admirados por el vulgo, por aquellos que no saben apreciar lo que en verdad es valioso y que el príncipe debe demostrar en su imagen.

También son los cortesanos y nobles que persiguen las riquezas, como aquellos representados detrás del carro, y que para Erasmo son los peores servidores del príncipe, si aquellos son aduladores y falsos buscando beneficios para sí mismos, por lo que la mentira y el engaño son sus armas más utilizadas. En el caso de la pintura del Bosco, marchan muy cerca de reyes, emperadores y del mismo Papa, por lo que la adulación es también lo que los acerca al heno. La intención de Erasmo en este caso es evitar tales compañías, así debe comprenderlo el príncipe:

Hay algunos que no hacen ninguna otra cosa en la corte de los príncipes que ordeñar bien al pueblo inventándose nuevos títulos y entonces creen velar honradamente por los intereses del príncipe como si fuesen enemigos de sus conciudadanos. El príncipe que oye complacientemente a estos sepa que anda muy alejado de lo que conlleva al título de príncipe. (Erasmo de Róterdam, 2012, p. 116)

Aunque pertenezcan a un status social privilegiado, los nobles no se diferencian del vulgo si estos presentan los mismos vicios. Son aun más peligrosos por su cercanía al príncipe aconsejándolo erróneamente. Erasmo deja ver entre líneas los problemas que suscitaron las malas compañías para los gobernantes, también presente en *El carro de heno*, encubierto por la solemnidad con la que custodian la enorme carga:

No es que yo intente quitar su honor a los bien nacidos si responden a la verdadera nobleza de sus antepasados y so-

bresalen en aquellas virtudes que originalmente les hicieron merecedores del título de nobleza, pero si vemos algunos que se han vuelto blandos por el ocio, afeminados por los placeres, inexpertos en todas las buenas artes, amigos solo de franquachelas, bravucones, jugadores, por no decir algo más feo, decidme, por favor, ¿qué tienen estos hombres que los haga preferibles a los zapateros o a los agricultores? (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 132)

Al mencionar los bien nacidos se demuestra su posición en la sociedad por encima de los plebeyos, pero para el autor, no es una cuestión de títulos, dicho status social tiene además la responsabilidad de mantener el honor y las virtudes heredadas, es decir, por su lugar en la sociedad, al igual que el príncipe, son una parte importante del cuerpo social. Pero si se observa el cuestionamiento final de Erasmo, hay una comparación no solo entre diferentes elementos sociales, sino entre la utilidad de cada uno en el complejo social. Se repite otra vez la intención de ver a la sociedad en su totalidad, funcionando en conjunto, en una identidad colectiva que debe identificarse con los valores cristianos. Se entiende que el autor defiende un equilibrio entre los ciudadanos, “para que no sean excesivamente ricos ni excesivamente pobres de manera que el pobre no pueda contribuir al bien público y el rico no quiera hacerlo usando de artimañas” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 118), un equilibrio para beneficio del príncipe y por lo tanto de todos, o la república, porque “así como la función del ojo es ver, de los oídos oír, del olfato oler, del mismo modo es misión del príncipe velar por los intereses de su pueblo” (Erasmus de Róterdam, 2012, p. 59).

Las identidades son una invención, una creación social en relación con diferentes intereses en juego, con mayor énfasis en periodos de cambios y continuidades como fue el inicio de la Edad Moderna, para lo cual las fuentes visuales permiten entender dichas construcciones desde una arista distinta a las convencionalmente trabajadas. Lo visual cobra sentido cuando una mirada es comprendida en

lo posible, ya que transmite los deseos y pensamientos de aquellos que vieron en el pasado. Es el caso de Felipe II y el sentido que cobra su inteligencia visual ante las obras del Bosco. Se puede afirmar, que los principios erasmianos, tuvieron un papel fundamental en su formación como príncipe cristiano. La sociedad es, en la mirada del rey, una extensión de sí mismo y de Cristo, donde cada uno posee un lugar determinado dado por Dios. Pero también es una época donde las concepciones medievales en torno a la idea de sociedad y rey van cambiando hacia conceptos distintivos, es decir, diferenciándose los roles y el status, perdiendo la identidad colectiva típica de antaño. Lo individual se hace presente, y como el mejor de los ejemplos será la mirada de Erasmo y el Bosco a los cambios sociales, sus sátiras y críticas como marcas personales del humanismo presente en el siglo XVI.

Las palabras pueden confundir al lector, como la imagen al ojo del espectador, pero así como se puede leer entre líneas para comprender al autor y su contexto, las imágenes se transforman en espejos, donde uno puede verse reflejado, a pesar de las diferencias cronológicas entre la obra y quien la mire. La mirada es en sí, una forma de entender y comprender el mundo que le rodea. Además es un entramado de relaciones sociales, un campo de intercambios y conexiones que permiten no solo la comprensión de las identidades sino también la invención de representaciones sociales. Se reconoce, por lo tanto, que el espectador dialoga con lo que mira, en una relación dialéctica. Dicho por Erasmo (1555), “tengo de mirar quien soy, y de donde vengo, y sustentar el fausto de mis pasados” (p. 66).

3. Bibliografía

- Alpers, S. (2016). *El arte de describir el arte holandés del siglo XVII*. Ampersand.
- Baxandall, M. (1978). *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*. Editorial Gustavo Gili.
- Becchia, C. y Chamboduc de Saint Pulgent, D. (2012). *L'identité: introduction*. En *Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales*. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/questes/2948> [Consulta: 19-11-2020].
- Bouza, F. (1998). *Imagen y propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Editorial Akal.
- Burke, P. (1991). *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza Editorial.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica.
- Büttner, N. (2016). *Hieronymus Bosch. Visiones y Pesadillas*. (Trad. Miguel Ángel Pérez Pérez). Alianza Editorial.
- Pelayo, J. A. y Tarrés, A. S. (2015). *Afirmación monárquica y procesos de integración política*. En Floristán, A. (Coord.) (2015): *Historia Moderna Universal*. Ariel. Capítulo IV.
- Erasmo de Róterdam (1555). *Enchiridion o Manual del Cauallero cristiano*. (Trad. Alonso Fernández). Editor Martín Nuncio.
- Erasmo de Róterdam (1978). *Los coloquios de Erasmo*. En Boletín de la Academia de Historia. Recuperado de: [file:///C:/Users/Ricardo/Downloads/los-coloquios-de-erasmo%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Ricardo/Downloads/los-coloquios-de-erasmo%20(1).pdf) [Consulta: 19-11-2020].
- Erasmo de Róterdam (2011). *Elogio de la locura*. (Trad. Pedro Rodríguez Santidrián). Alianza Editorial.
- Erasmo de Róterdam (2012). *Educación del príncipe cristiano*. (Trad. Pedro Jiménez Guijarro) Tecnos.
- Fernández, G. (2016). *Pintura flamenca del ocaso de la Edad Media*. En Boletín Millares Carlo. N° 32. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5977018> [Consulta: 19-11-2020].
- García Mahiques, R. (2008). *Iconografía e Iconología. La Historia del Arte como historia cultural*. Encuentro.
- Hauser, A. (2002). *Historia social de la literatura y el arte*. Debate.
- Jiménez Guijarro, P. (2012). *Estudio preliminar*. En Erasmo de Róterdam (2012): *Educación del príncipe cristiano*. Tecnos.
- Ludmilla J. (2012). *Look at the Past: Visual and Material evidence in historical practice*. Cambridge University Press.

- Morales de, A. (1585). *La Tabla de Cebes trasladada del Griego al Castellano con vna breue declaración*. En Ramos Bejarano, Gabriel (Ed.): *Las obras del Maestro Fernan Perez de Oliva natvral de Cordoua*. Recuperado de: http://dioscorides.ucm.es/proyecto_digitalizacion/index.php?doc=b20082885&bloques=1&y=2008&p=5 [Consulta: 19-11-2020].
 - Oudin, F. (2012). Identité et persona. Quelques réflexions liminaires autour de l'image de soi au Moyen Âge. En *Questes. Revue pluridisciplinaire d'études médiévales*. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/questes/3090> [Consulta: 19-11-2020].
 - Panofsky, E. (2007): *Arquitectura gótica y pensamiento escolástica*. La Piqueta.
-

Biografía autores

FEDERICO J. ASSIS-GONZÁLEZ

Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es docente en las carreras de Profesorado de Historia y Licenciatura en Historia de la Universidad Nacional de San Juan como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra Historia Medieval y Auxiliar de Primera Categoría en la cátedra Introducción a la Historia. Asimismo, desarrolla tareas de investigación, como director e integrante, en diversos proyectos tanto en la mencionada institución como en la Universidad Nacional de Mar del Plata; así como becario doctoral del CONICET. En los últimos años sus publicaciones han girado en torno a diversas problemáticas vinculadas con la nobleza y la realeza castellanas de los siglos XIII y XIV, especialmente en los textos de don Juan Manuel.

WALTER J. CARRIZO

Profesor y Magíster en Historia por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Doctorando en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Becario Interno Doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Jefe de Trabajos Prácticos en las cátedras de Didáctica y Currículum y Didáctica de la Historia, ambas pertenecientes a la carrera de Profesorado en Historia de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Abocado académicamente al estudio del fenómeno de la monstruosidad en la literatura medieval y tempranomoderna, ha publicado artículos referidos a la materia en revistas como Lemir y e-Spania.

RICARDO A. ARAYA REINOSO

Profesor de Historia de la Universidad Nacional de San Juan y Becario doctoral de CONICET, doctorando de la Universidad Nacional de Córdoba. Sus trabajos se especializan en los estudios sobre la Europa occidental de inicios de la modernidad, entorno a la Cultura Visual de la época.

Las identidades son artificiales. Pese a que lo comprobamos constantemente, no podemos entender al mundo ni a nosotros mismos despojados de ellas. Asimismo, preguntarnos por la identidad es hacerlo por aquellos a quienes ésta sirve. Ninguna identidad es interesada ni estable, en todas ellas hay algo de artificio y de engaño. Todas tratan de convencernos de su perennidad, de su sustancial naturaleza, pues en esta aceptación se juega su efectividad. Como en el teatro, se precisa de una suspensión del juicio para que las representaciones sean efectivas.

En este libro se desmontan identidades producidas para el escenario castellano a través de textos e imágenes durante el periodo que se extiende desde la Baja Edad Media hasta la Modernidad temprana, a fin de poner en evidencia las tensiones discursivas y *tours de force* que produjeron representaciones modélicas, como las del noble caballero y el príncipe cristiano, y antimodélicas, tal es el caso de la del hombre salvaje. Generar subjetividades es la contracara positiva de un poder que durante siglos se abordó desde su faz represiva y prohibitiva. Por ello, comprender las formas en las que el poder nos ha producido y clasificado socialmente en el pasado abre un horizonte de pensamiento, desde el cual es posible reflexionar sobre las formas efectivas y, por eso mismo, ocultas que nos constituyen.

La presente publicación se elaboró en el marco del Proyecto de Jóvenes Investigadores “Luchas por la identidad. Discursos en pugna en el reino de Castilla (siglos XIV - XVI)” (Res. N° 590-R/20) dirigido por el Dr. Federico J. Asiss-González, en el periodo 2020-2021, en el Gabinete de Historia Universal de la Universidad Nacional de San Juan.



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

ISBN 978-987-544-980-0



9 789875 449800