

# Reflexiones en torno a la obra de Alfonso X el Sabio

Homenaje en sus 800 años

María Teresa Miaja de la Peña  
Yalentay Olinca Olvera Hernández  
Rafael Rodríguez Victoria  
Ana Elvira Vilchis Barrera



Universidad Nacional Autónoma de México  
Coordinación General de Estudios de Posgrado  
Programa de Maestría y Doctorado en Letras

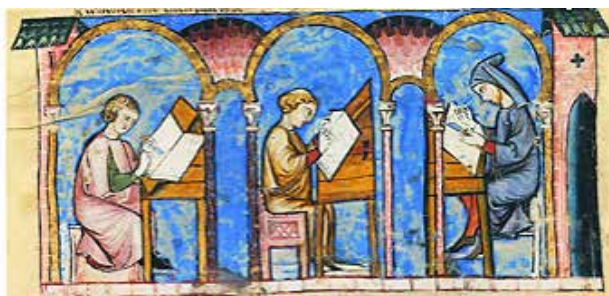
**Letras en Expansión**



---

REFLEXIONES EN TORNO A LA OBRA DE ALFONSO X EL SABIO.  
HOMENAJE EN SUS 800 AÑOS

---



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Enrique Luis Graue Wiechers  
Rector

Leonardo Lomelí Vanegas  
Secretario General

Manuel Torres Labansat  
Coordinador General de Estudios de Posgrado

Rosalba Lendo Fuentes  
Coordinadora del Programa de Maestría y Doctorado en Letras

# Reflexiones en torno a la obra de Alfonso X el Sabio. Homenaje en sus 800 años

*María Teresa Miaja de la Peña  
Yalentay Olinca Olvera Hernández  
Rafael Rodríguez Victoria  
Ana Elvira Vilchis Barrera  
(editores)*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Coordinación General de Estudios de Posgrado  
Programa de Maestría y Doctorado en Letras  
Instituto de Investigaciones Filológicas  
Facultad de Filosofía y Letras  
Colección: Letras en Expansión

MÉXICO, 2022

**Biblioteca Nacional de México (BNM). Catalogación en Publicación (CIP).**

**Nombres:** Miaja de la Peña, María Teresa, [compilador], [y tres más]. | Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Estudios de Posgrado, editor. | Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Maestría y Doctorado en Letras, editor.

**Título:** Reflexiones en torno a la obra de Alfonso X, el sabio : homenaje en sus 800 años / [compilador] María Teresa Miaja de la Peña [y tres más].

**Descripción:** Primera edición electrónica. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado : Programa de Maestría y Doctorado en Letras, 2022. | Letras en expansión

**Identificadores:** ISBN 9786073079037 (formato PDF) | **BNM** 752832

**Temas:** Alfonso X, Rey de Castilla y León, 1221-1284- -Crítica e interpretación. | Alfonso X, Rey de Castilla y León, 1221-1284- -Conocimiento y aprendizaje.

**Clasificación CDD23:** 868.1

Primera edición electrónica en formato PDF, 2022

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México

Coordinación de Estudios de Posgrado  
Programa de Maestría y Doctorado en Letras  
Ciudad Universitaria, 04510  
Coyoacán, Ciudad de México

Diseño y formación de interiores y portada: Julio Gustavo Jasso Loperena

ISBN: 978-607-30-7903-7

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México



## Índice

Introducción	9
María Teresa Miaja de la Peña .....	9
El <i>scriptorium</i> alfonsí: coordenadas de estudio	17
Laura Fernández Fernández .....	17
El silencio en la corte. La palabra y el silencio en el <i>Libro de los cien capítulos</i>	43
Rafael Rodríguez Victoria .....	43
La continuación y consolidación del monarca castellano como <i>Rex Gratia Dei</i> y <i>Rex Vicarius Dei</i> en el proyecto alfonsí, 1270-1284	51
Yalentay Olinca Olvera Hernández .....	51
El enseñamiento es manera de seso en el <i>Libro de los cien capítulos</i>	61
José Luis Franco Tizcareño .....	61
La concepción del cuerpo en la prosa alfonsí de las <i>Siete Partidas</i> y el <i>Libro de los cien capítulos</i>	69
Elizabeth Zepeda Valverde .....	69
Hacia una tipología de la utilidad de las piedras en el “Libro iv” del <i>Lapidario</i>	79
Ana Elvira Vilchis Barrera .....	79
Piedras de extraña virtud: presencia de la tradición lapidaria en algunos libros de caballerías	93
María Gutiérrez Padilla .....	93

<i>Cantigas de Santa María</i> , de Alfonso x: forma y contrafacta Rebeca Mata Sandoval .....	103
El <i>cativerio</i> hebreo, principio de la personalidad jurídica de los judíos. Una revisión a través de la obra alfonsí Erik Michel Luna Velázquez .....	113
Del mundo simbólico y el conocimiento del hombre. Análisis de arquetipo de sí-mismo en “El libro de Esculapio” de la <i>General estoria</i> Edgar Vargas Oledo .....	129
Alfonso x el Sabio y Juan Goytisolo: un encuentro insospechado Juan Pablo Ramos .....	143



## Introducción

**R**eflexiones en torno a la obra de Alfonso x el Sabio. Homenaje en sus 800 años es el resultado de tres acontecimientos: el curso sobre “Prosa alfonsí” que impartí durante dos semestres (2018-1 y 2018-2) en el programa del Posgrado en Letras, de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México; el Seminario “El *scriptorium* de Alfonso x el Sabio”, a cargo de la doctora Laura Fernández Fernández, del Departamento de Historia del Arte de la Universidad Complutense de Madrid, del 5 al 16 de noviembre de 2018, y la “Jornada alfonsí. Reflexiones en torno a Alfonso x el Sabio”, realizada el 9 de noviembre del mismo año y en la que se presentaron los trabajos que se publican en este volumen, los cuales reflejan las múltiples lecturas e intensas discusiones en torno a su obra a lo largo de un año.

Con el reinado de Alfonso x el Sabio se fortaleció en la península Ibérica la prosa castellana, gracias al innovador proyecto cultural que impulsó y a su apertura respecto a la llegada de nuevas influencias culturales —religiosas, históricas, jurídicas, científicas, entre otras—, que enriquecieron y marcaron la literatura castellana.

A su prosa histórica corresponden la *Estoria de España* y la *General Estoria*. La primera, también conocida como *Primera crónica general*, está dedicada a los reinos españoles pero, debido a diversos problemas de compilación, transmisión y cotejo de versiones, no fue terminada; el propio Alfonso x hizo una revisión final en Sevilla, ya en sus últimos años, sobre las fuentes y la cronología; esta versión llega hasta la muerte de Fernando II de León (1188). La *General Estoria* es más ambiciosa, pues pretende narrar los hechos acontecidos desde el principio de los tiempos hasta el reinado de Alfonso x; la fuente principal de esta obra es la *Biblia* y se complementa con textos griegos, romanos y persas, entre otros; de este gran proyecto, que llega hasta el nacimiento de la Virgen, solo se conservan seis libros, algunos inacabados.

Los libros de leyes: el *Fuero real*, el *Espéculo*, el *Setenario* y las *Siete Partidas*, muestran el gran interés del monarca por las cuestiones políticas; en ellos conjunta las leyes de los distintos reinos en un afán por unificar el Derecho en sus dominios. El *Fuero real* es una síntesis jurídica basada en fueros anteriores que servirá como modelo para compilaciones posteriores. La más importante de las obras legales es sin duda las *Siete Partidas*, libro en el que se plasma su preocupación acerca de una legislación abarcadora; está dividido en siete partes, cada una de las cuales desarrolla una materia legal que, a su vez, se dividen en títulos que contienen varias leyes. Para su compilación fueron utilizadas fuentes diversas además de las jurídicas: la *Biblia*, textos de los Padres de la Iglesia, textos clásicos, etcétera.

Entre las obras científicas se encuentran: el *Lapidario*, el *Libro compellido en los juizios de las estrellas*, el *Libro de las cruces* y el *Libro del saber de la astrología*. Sobresale el *Lapidario* que incluye cuatro tratados de distintos autores sobre el tema de las piedras, en los cuales además de describirlas se mencionan sus propiedades curativas, maravillosas, su influencia sobre el comportamiento humano y su vinculación con los astros.

Además están los libros lúdicos, como el *Libro de axedrez, dados et tablas* y el *Libro que es fecho de las animalias que caçan*. En el primero se teoriza y ejemplifican tres distintos tipos de juegos, de acuerdo a la intervención del azar: el ajedrez, donde la suerte es nula; las tablas —semejante al conocido hoy en día como *backgammon*— donde se combina la suerte de los dados y la estrategia del movimiento premeditado, y los dados, donde el azar domina enteramente el juego. El segundo libro está dedicado a la cetrería, a los animales que cazan y a sus enfermedades, así como a sus remedios.

Por último, *El libro de los cien capítulos* es un compendio de sentencias de moral práctica, dirigidas a un público noble, pero de uso universal, que pretende orientar la conducta de la curia en beneficio del gobierno personal y en contribución al adecuado funcionamiento del reino. Si bien esta obra pudo ser escrita durante los últimos años del reinado de Alfonso X o en los primeros de su hijo, Sancho IV, representa ya una afirmación del pensamiento político del Rey Sabio y a la continuidad del mismo.

De su obra lírica, destacan las *Cantigas a Santa María*, escritas en galaico-portugues, compuestas en honor a la Virgen. Estas suelen dividirse en narrativas —milagros, historias, alabanzas— y de loor.

Durante mis muchos años como maestra de literatura medieval, curso que imparto a los alumnos del primer año de la carrera de Letras hispánicas, siempre he disfrutado las sesiones dedicadas a la prosa alfonsí, en las que suelo analizar con ellos, entre otros textos, el de la *Partida II* (Título xxxi, Ley

I-XI) lectura que explico asociando el diseño de nuestra Ciudad Universitaria al texto, por estar construida en forma de una gran U, en la que cada una de las facultades sigue el orden del *trivium* y el *quadrivium*, siendo la primera de ellas la de Letras, la Facultad Madre, la que le da la palabra a los demás saberes.

De igual manera, las lecturas y discusiones que compartimos en el seminario de posgrado, las enseñanzas de Laura Fernández en su magnífico curso, la Jornada alfonsí: “Reflexiones en torno a Alfonso x el Sabio”, y los trabajos aquí presentados confirman que la huella y el saber del rey sigue vigente a sus 800 años. Fue una grata y enriquecedora experiencia haberlo leído a lo largo de un año, habernos nutrido de su sabiduría y ahora compartirlo con ustedes en este homenaje.

*Reflexiones en torno a la obra de Alfonso x el Sabio. Homenaje en sus 800 años*, incluye once estudios en torno a la obra alfonsí, que van desde la creación del *scriptorium*, el acercamiento a algunas de sus obras y la relación que guardan o establecen con otras a lo largo de diversas épocas, demostrando con ello la gran importancia e influencia de este magno proyecto cultural y político desde su momento histórico y su vigencia hasta nuestros días.

El artículo “El *scriptorium* alfonsí: coordenadas de estudio”, de Laura Fernández Fernández, con el que inicia este libro, nos presenta un amplio y puntual panorama del ambicioso proyecto intelectual del rey sabio, de su enorme repercusión en el pensamiento, la cultura, la lengua, la ciencia, el derecho, de su corte que se vio enriquecida de los saberes orientales, en particular islámicos y hebreos, que se sumaron a los latinos. Lo anterior aunado a las traducciones de textos clásicos al castellano, al convertirlo en la lengua oficial del reino, a las múltiples fuentes consultadas sobre diversos temas, que hicieron del proyecto real un proyecto además de cultural, político, uno avocado a los intereses de la Corona, como lo demuestra la estudiosa al describir el *scriptorium*. De este, revisa su forma de funcionar, la participación del rey en el proceso, la de sus colaboradores —traductores, redactores, copistas, iluminadores—, el método de trabajo en los talleres, los contenidos de las obras —científicos, legislativos, históricos, hagiográficos, literarios— y su realización concreta en los manuscritos como objetos suntuarios y simbólicos, dignos representantes de la corte del rey sabio.

A este estudio le siguen cuatro que se ocupan de temas relacionados con el *Libro de los cien capítulos* y las *Partidas*. El artículo de Rafael Rodríguez Victoria, “El silencio en la corte. La palabra y el silencio en el *Libro de los cien capítulos*”, nos acerca al valor de la palabra, su poder y sus peligros. Preocupación presente en esta obra, en la que se señala que “politiza preceptos teoló-

gicos, como estrategia de control y adoctrinamiento del ámbito curial; incluye consejos sobre el silencio y el uso de la palabra en batalla y reflexiona también sobre la naturaleza del silencio de la escritura”. Para sustentar lo anterior, el estudioso revisa los antecedentes de esta manifestación de prudencia aristotélica, como consejero de Alejandro Magno, asimismo presente en la cuentística sapiencial de tradición oriental y clásica, y en la literatura ejemplar de los siglos XII y XIII, utilizada para “comprender y tipificar los peligros espirituales del mal uso de la palabra y el silencio —los *peccatum linguae*”. Enseñanza fundamental en el ámbito de la corte, en donde la *circumstantia linguae* queda ligada al respeto y reconocimiento de la figura real como vicario de Dios.

Del mismo asunto se ocupa Yalentay Olinca Olvera Hernández, en su artículo “La continuación y consolidación del monarca castellano como *Rex gratia Dei* y *Rex Vicarius Dei* en el proyecto alfonsí, 1270-1284”. La estudiosa plantea que tanto colecciones sapienciales de tradición clásica y oriental como los textos historiográficos y jurídicos, cumplían un papel determinante en la formación de los nobles y gobernantes y configuraban un discurso político en torno a su sentido y función como representantes del poder divino. El *Libro de los cien capítulos*, con sus sentencias, constituye un claro “modelo de la teoría política castellana del siglo XIII como un proyecto de la monarquía con base en sus principios éticos”, en tanto sienta el fundamento teológico del poder regio como vicario de Dios en la tierra, como parte de un designio divino, uno que conlleva la obligación, como su representante en la tierra, de imitarlo en todas sus virtudes, en especial en hacer de la *justitia regia* un reflejo de la *justitia divina*.

Luis Franco Tizcareño, en “El enseñamiento es manera de seso en el *Libro de los cien capítulos*”, se acerca a esta obra con el propósito de revisar algunos de sus rasgos más destacados: su contenido sapiencial expresado por medio de sentencias; su función como *speculum* de nobleza; su estructura a partir de la asociación ternaria “rey-ley-pueblo”; el orden temático contenido en las cinco partes de los diez capítulos, en los que se analiza la relación entre el enseñamiento, el saber y el seso, en torno a la figura del noble y su función dentro del reino.

A continuación, Elizabeth Zepeda Valverde, en su artículo “La concepción del cuerpo en la prosa alfonsí de las *Siete Partidas* y el *Libro de los cien capítulos*”, nos acerca a otro de los aspectos presentes en las obras del *scriptorium*, el cuerpo, utilizado en el discurso político y literario del monarca como metáfora. A partir del binomio cuerpo-alma, el discurso alfonsí construye el de rey-reino o el de señor-pueblo, en los que el cuerpo ocupa el segundo lugar. A estos la autora añade un tercer binomio, de gran relevancia para la época, el

de corazón-cabeza, como las dos partes más representativas del ser humano y por ende del reino. Otras metáforas corporales relacionan los súbditos con las orejas, los ojos, las manos como extensiones del rey a su servicio, haciéndolo un “soberano omnipotente” desde el propio discurso político y literario.

Las siguientes dos autoras de este volumen se ocupan de la obra alfonsí en torno a las piedras, otro de los temas dilectos del sabio monarca. Ana Elvira Vilchis Barrera, lo hace en su artículo “Hacia una tipología del Libro IV del *Lapidario*” —libro dedicado al uso y virtudes de 144 piedras, de origen árabe, compuesto por Mahomad Aben Quich con el propósito de “ordenar y sistematizar” la información sobre estas con base en un código alfabético, para la fácil consulta de sus características y virtudes. La tipología propuesta por la estudiosa contempla dicha información a partir de su organización en ocho categorías relacionadas con diferentes aspectos como la salud, la protección ante el peligro, el dominio de la naturaleza, las relaciones sociales, la apropiación del saber y de la palabra. Aspectos todos en los que gracias a las particulares virtudes de las piedras descritas, y a su adecuado uso, los beneficiados podían sentirse protegidos o apoyados.

Por su parte, María Gutiérrez Padilla, en su artículo “Piedras de extraña virtud: presencia de la tradición lapidaria en algunos libros de caballerías”, analiza las piedras con propiedades médicas o mágicas en un representativo *corpus* de 20 libros de caballerías, a partir del imaginario que se construyó en la época gracias a obras como el *Lapidario* alfonsí, el libro XVI de *De lapidibus et metalis* en las *Etimologías* de San Isidoro; el *Lapidario* de Marbodius, entre otros, casi todos “compendios de descripciones de piedras, en las que frecuentemente se indica su procedencia y se describen los usos según perspectivas médicas y/o astrológicas; además, en ocasiones se les agrega un significado cristiano.” En relación con la presencia de las piedras en los libros de caballerías, la autora destaca dos categorías de análisis: la de aquellas cuya virtud es por obra de encantamiento, que suelen estar relacionadas con sabios magos, y aquellas cuyas propiedades son naturales, éstas, siempre desprovistas de su asociación astrológica, están vinculadas a los tres campos en los que se desarrollan las aventuras caballerescas: el amoroso, el bélico o el religioso. En los libros de caballerías las piedras cumplen únicamente una función narrativa, en tanto ayudan o entorpecen el desempeño del héroe.

Con su artículo “*Cantigas de Santa María* de Alfonso X: forma y contrafacta”, Rebeca Mata Sandoval, música y estudiosa de letras, nos lleva a la poesía en galaico portugués del rey sabio, a su veta lírica, a sus *Cantigas de Santa María* (CSM) que, al igual que el resto de su obra, fueron parte de su proyecto político, cultural y literario, pero en otro sentido, en el del rescate de una tra-

dición y una devoción mariana profunda y sincera, paralela a la del riojano Berceo. De ellas conservamos los más hermosos y ricos manuscritos, e ilustraciones con miniados maravillosos que nos acercan a lo que fue su *scriptorium* y, sobre todo, a su lugar en él. Con estos textos podemos apreciar la otra faceta del monarca, la de su sensibilidad por la poesía, la música y la pintura. En su artículo, la autora nos guía por la forma musical de las composiciones para compararla con la de su contrafacta, y la de la tradición trovadoresca occitana, francesa y catalana, tan conocidas en la época, cuya huella fue decisiva en la conformación de nuestra lírica peninsular.

Los últimos tres artículos de este libro nos ofrecen sugerentes lecturas sobre la obra alfonsí, en tanto la relacionan con culturas, espacios, conceptos y formas de pervivencia que van más allá de su época, que ponen en relieve el enorme valor y la vigencia del pensamiento alfonsí.

En su artículo “El cautiverio hebreo, principio de la personalidad jurídica de los judíos. Una revisión a través de la obra alfonsí”, Erik Michel Luna Velázquez reflexiona sobre el concepto de cautiverio en el discurso legal de la Corona, como parte del programa político real en relación a la convivencia entre judíos y cristianos. Concepto que asocia a su presencia tanto en los textos sagrados como en los jurídicos e históricos de la obra alfonsí, en especial las *Siete Partidas* y la *General Estoria*, en contraposición con el de servidumbre. El autor revisa el origen y evolución de ambas nociones a partir de su historicidad bíblica y su implicación legal, lo que contribuyó a la constitución de “un tratamiento específico de la Corona sobre los judíos”, como parte del innovador proyecto alfonsí.

Edgar Vargas Oledo, en “Del mundo simbólico y el conocimiento del hombre. Análisis de arquetipo de sí-mismo en ‘el libro de Esculapio’ de la *General Estoria*”, nos acerca a la historia de ese libro desde la perspectiva de Carl Jung, con su esquema de arquetipos y el inconsciente colectivo, en relación con el aprovechamiento de fuentes tradicionales folklóricas, en particular en este texto, por medio del análisis de sus elementos narrativos y su entramado simbólico, propios de “la concepción medieval del mundo”, descrita por Deyermond como una “jerarquización orgánicamente elaborada de armonías y correspondencias” ya que, como dice el *Lapidario*, “todas las cosas del mundo son como trabadas y reciben virtud unas de otras”. En su artículo, el autor analiza los cinco capítulos del libro, de los elementos que lo conforman y de la función que cumplen los arquetipos en el relato, como clave de comprensión del mundo.

El artículo “Alfonso x el Sabio y Juan Goytisolo: un encuentro insospechado”, de Juan Pablo Ramos, presenta una interesante y propositiva lectura de



la obra de ambos como interpretación de la historia de España, en particular de la pervivencia del pensamiento medieval en relación con la identidad de los españoles. En él, asocia la novela *Vindicación del Conde don Julián o Don Julián*, en la que Goytisolo “se planteó una crítica al nacionalismo católico del periodo franquista”, con la obra de Alfonso x, en un intento de “evidenciar las lagunas de la historiografía y el canon de la cultura oficial españolas”, de ahí que, para el estudioso, el autor “recurre a la *Crónica General* de Alfonso x como fuente mítica fundacional de la misión histórica española”. Según él, entre la traición de Don Julián, de la leyenda de la *Crónica* alfonsí, y el contexto franquista se empalman dos planos históricos afines. Como sucede también con el discurso político, social y lingüístico entre una época y otra.

Leer una amplia selección de las miles de páginas de la obra alfonsí a lo largo de los dos semestres del Seminario podría parecer algo aparentemente arduo, sin embargo, el reto resultó todo lo contrario, una experiencia además de entretenida muy provechosa, pues cada uno de nosotros encontró en las lecturas una enseñanza, una respuesta, una sugerencia, una provocación, una clave o un camino para nuestra propia investigación sobre la literatura medieval o sus vínculos con las manifestaciones literarias posteriores, algo que es evidente en algunos de los trabajos incluidos en este libro.

Parece increíble pensar que las propuestas filosóficas y científicas, emanadas de sus intenciones políticas en el siglo XIII, pudieran resultar vigentes para quienes transitamos en el siglo XXI, sin embargo, así es, e incluso, actualmente, la pandemia nos ha enseñado que entre una época y otra solo nos separa la experiencia mediática.

María Teresa Miaja de la Peña





# El *scriptorium* alfonsí: coordenadas de estudio\*

Laura Fernández Fernández\*\*

En recuerdo de Ana Domínguez Rodríguez  
y su visión renovadora de la obra alfonsí.

Amador de verdat, escodriñador de ciencias,  
requiridor de doctrinas y enseñamientos, qui  
ama et allega assi los sabios et los ques entre-  
meten de saberes et les faze algo et mercet,  
porque cada uno dellos se trabaia espaladinar  
los saberes en que es introducto et tornar los  
en lengua castellana a laudor et a gloria del  
nombre de dios et a ondra et en prez del ante-  
dicho señor el qui es el noble Rey don Alfonso.

*Libro conplido en los iudizios de las estrellas*,  
Madrid, BNE Mss/3065, f. 1r (Hilty, 1954: 4).

**L**a producción intelectual vinculada a la figura de Alfonso X (1221-1284) constituye una de las empresas culturales más brillantes del Occidente medieval, un sofisticado proyecto letrado que sirvió como estructura y expresión de los ideales de gobierno del Rey Sabio.<sup>1</sup>

\* Este texto, que no pretende ser definitivo pero sí orientativo, es el resultado de un largo periodo de diálogo con los manuscritos alfonsíes, así como con los muchos colegas con los que comparto interés por la producción intelectual vinculada al Rey Sabio; y muy especialmente es el resultado de la preparación y el desarrollo del curso sobre el *scriptorium* alfonsí que tuve ocasión de impartir en el Posgrado de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en noviembre de 2019, gracias a la generosa invitación de la profesora Teresa Miaja y de la maestra Olinca Olvera, a quienes agradezco su amable acogida, así como a todos los asistentes que, con sus preguntas y comentarios, me ayudaron a seguir interrogándome sobre estos complejos y fascinantes materiales. Una versión reducida de este texto ha sido publicada en Fidalgo, 2021: 89-114.

\*\* Universidad Complutense de Madrid

<sup>1</sup> La bibliografía sobre el proyecto cultural de Alfonso X es muy amplia y en los últimos años se ha visto notablemente ampliada. Sirvan a modo de lectura de referencia algunos títulos clásicos como Procter, 2002 [1951]; Ballesteros, 1963; Burns, 1990; O'Callaghan, 1996; Domínguez y Montoya, 1999; Marquéz, 2004 [1990]. Entre las últimas publicaciones que hablan de la pro-

La excepcionalidad de este proyecto, distinguido por la implicación del monarca, no podría comprenderse al margen de las circunstancias peninsulares que durante siglos favorecieron la transmisión de conocimiento entre diferentes grupos culturales. A la tradición del Occidente latino se sumó la fuerte impronta islámica conductora de novedades científicas, literarias, estéticas y filosóficas que se filtraron en la mentalidad y en la sensibilidad de la corte enriqueciendo y complejizando sus estructuras de pensamiento y de representación. El acceso a numerosos textos clásicos gracias a las traducciones árabes, la participación de científicos judíos, así como las novedades culturales del mundo islámico, receptor de otras corrientes de pensamiento llegadas de India y del extremo Oriente, renovaron y ampliaron los horizontes intelectuales del reino conectando sus intereses con los de otros territorios del entorno mediterráneo y continental.<sup>2</sup>

El castellano asumió el protagonismo lingüístico del proyecto alfonsí y se convirtió en la lengua oficial del reino, no obstante, se utilizaron puntualmente otras lenguas como el latín y el gallego-portugués, incluso el francés, en función de la temática, los objetivos y los receptores de las obras. El desarrollo y la evolución de la “lengua de Castiella” tuvo lugar en buena medida gracias a los retos que las traducciones plantearon a los equipos de trabajo al servicio del rey. La riqueza de textos de diferente índole traducidos del latín y del árabe supuso un desafío constante que motivó la exploración e incorporación de estructuras gramaticales y nuevo léxico a un tímido vernáculo que aún no había activado todos sus recursos expresivos (Millás, 1933; Bossong, 1982, 1987 y 2008-2009; Carmona y Flores, 1985; Fernández-Ordóñez, 2011; y Salvo, 2018).

Esa riqueza de fuentes también se vería reflejada en los contenidos, ya que los talleres alfonsíes no se limitaron a traducir textos de diversa procedencia, sino que los utilizaron según sus intereses, los enriquecieron con adiciones y correcciones, y adaptaron conceptos y planteamientos de otros ámbitos de conocimiento en la elaboración de nuevas obras.

Dicha variedad de fuentes también condicionó el planteamiento artístico de los manuscritos, que se nutrieron de un rico repertorio visual proveniente de la tradición oriental y occidental que los artistas al servicio del rey supieron aprovechar y desarrollar en beneficio propio (Menéndez, 1951 y 1962;

ducción alfonsí de manera conjunta véase Martínez, 2016, Kennedy, 2019 y Fidalgo, 2021.

<sup>2</sup> Sobre las traducciones de textos clásicos al árabe, la circulación de obras islámicas y la participación de científicos judíos en este proceso en el contexto hispánico véase Burnett, 1995 y 2009; Samsó, 2008-2009 y 2011[1992]; Romano, 1992; Alvar, 2010.

Domínguez, 1973 y 1984; Sánchez Ameijeiras, 2002 y 2012-2013; García Avilés, 2010 y 2019; Fernández Fernández, 2011, 2013 y 2019).

### El *scriptorium* alfonsí

Con la expresión “*scriptorium* alfonsí”, de larga trayectoria historiográfica, designamos un ámbito conceptual de trabajo asociado a la corte en el que el monarca participó como promotor-autor.<sup>3</sup> Dicho ámbito de trabajo estuvo articulado por talleres especializados que trabajaron en diferentes áreas de conocimiento —historia, ciencia, literatura, hagiografía, legislación y jurisprudencia— cuya labor estuvo íntimamente ligada al proyecto político de Alfonso X. Estos equipos, a su vez, se valieron de artífices del mundo del libro que supieron trasladar al pergamino los debates intelectuales presentes en la corte, trabajando de forma coordinada con los talleres especializados y adaptándose a proyectos de diferente naturaleza según las necesidades de cada momento, constituyendo una estructura definida y al servicio de los intereses de la Corona.

Los datos que tenemos nos sugieren un *scriptorium* en cierta medida itinerante, allá donde se encontrara instalada la corte, si bien algunas actividades, tanto desde un punto de vista de desarrollo teórico, como de elaboración material, se llevaron a cabo en lugares estables, al menos en las ciudades de Toledo y Sevilla, tal y como veremos a continuación.

Según relata don Juan Manuel en su *Crónica abreviada*, el rey gustaba de atender a los sabios que trabajaban en la corte, y para ello contaba con “grant espacio para estudiar en las materias de que quería componer algunos libros” (Madrid, BNE Mss/1356, f. 24v-a); espacio que bien podría ser el que se representa en las imágenes en las que don Alfonso aparece con sus colaboradores (Menéndez, 1951: 375-376). Prueba de la itinerancia del *scriptorium* podría ser la realización de trabajos datados en un año y lugar coincidente con la ubicación de la corte, como la finalización del *Libro del saber de astrología*, llevada a cabo en Burgos, en 1278, tal y como recoge el prólogo del *Libro de*

<sup>3</sup> El planteamiento sobre la autoría de don Alfonso en sus obras ha sido un tema tratado en extenso desde que García Solalinde (1925) publicara su ya clásico artículo en el que se analiza el fragmento de la *General estoria* que presenta la autoría genérica del rey: “el rey faze un libro non por quel él escriba con sus manos, mas porque compone las razones d’él e las emienda e yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrivelas qui él manda, però dezimos por esta razón que el rey faze el libro. Otróssi cuando dezimos el rey faze un palacio o alguna obra non es dicho porque lo él fiziesse con sus manos, mas porquel mandó fazer e dio las cosas que fueron mester pora ello” (todas las citas de la *General estoria* están tomadas de Sánchez-Prieto, Díaz y Elena Trujillo, 2006).

*la acafeha*. En la redacción final de este compendio que podemos situar entre 1276 y 1278 participaron muchos de los colaboradores habituales del taller científico, y no debemos olvidar el doble papel que desempeñaron algunos de ellos como miembros de la cancillería, o como médicos del rey. Incluso se cita explícitamente la participación del monarca en el primer tratado del código, el *Libro de las figuras de las estrellas fixas*. No obstante, al menos en lo relativo a las obras científicas, dicha itinerancia se vería complementada por equipos de trabajo que llevaron a cabo su labor de forma estable en la ciudad de Toledo. Según nos manifiestan algunos prólogos, y por los datos que disponemos de la realización de los manuscritos, en Toledo al menos se inició la traducción del *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* y del *Libro de las figuras de las estrellas fixas*, y entre 1263 y 1272 Yehudá ben Mošé y Rabiçag ben Sid realizaron las observaciones para las famosas *Tablas alfonsíes* (Chabás y Goldstein, 2003; Fernández Fernández, 2005, 2013 y 2022). También en Toledo podemos documentar a Isaac ben Sid, en 1265 y 1266, como responsable de la copia del compendio de textos árabes conservados en el Ms. Or. 132 de la Biblioteca Medicea Laurenziana en Florencia según los colofones conservados (Hill, 1977; Sabra, 1977).

Si es posible establecer el carácter itinerante de los colaboradores científicos del rey, cuanto más el de los juristas, ya que, según nos dice el *Espéculo* (v, xiv, 11), el rey tenía “consigo sienpre sabidores de fuero e de derecho en su corte porque todo omne deve sospechar que sus iuyzios son derechos e conplidos” (Martínez y Ruiz, 1985: 589). Lo mismo podríamos decir de los miembros del taller historiográfico, así como de los trovadores.

Con la corte viajaban los sabios, y también los libros. Cabe recordar la conocida cantiga 209 que nos narra la enfermedad del rey en Vitoria, dolencia que solo pudo remediar al depositar sobre su pecho el libro de los cantares de la Virgen.

Es de suponer que la corte castellana fuera capaz de disponer de un espacio adecuado para la ejecución de los productos del *scriptorium* y de la cancillería, a pesar de su itinerancia. En el prólogo del *Espéculo* queda implícito que en la corte se disponía de infraestructura suficiente para realizar las copias necesarias de las obras jurídicas:

E por esto damos ende libro en cada villa seellado con nuestro seello de plomo e toviemos este escripto en nuestra corte, de que son sacados todos los otros que diemos por las villas, porque se acaesçiere dubda sobre los entendimientos de las leys e se açaçassen a nos que se libre la duda en nuestra corte por este libro que feziemos con consseio e con acuerdo de los sabidores de derecho que podiemos auer e fallar e otrossí de otros que auíe en nuestra corte e en nuestro regno (Martínez y Ruiz, 1985: 102).

No obstante, todavía siguen siendo numerosas las incógnitas en lo referente a las dinámicas de trabajo de los grupos involucrados en la producción alfonsí y su comunicación, especialmente en la fase final de realización de las obras. La elaboración de manuscritos tan complejos desde el punto de vista material como son los códices de las *Cantigas* o el *Libro del axedreç, dados et tablas* hace pensar en la necesidad de una infraestructura capaz de satisfacer el suministro de materiales, pergamino y pigmentos, que difícilmente se podrían obtener en cualquier lugar, así como de un grupo de profesionales suficientes para llevarlos a cabo. Asimismo, el proceso de copia e iluminación de dichos manuscritos debía estar sujeto a una férrea coordinación y supervisión, por lo que sería aconsejable que se realizase en el mismo lugar de principio a fin, por lo que podríamos pensar que la última y definitiva fase del proceso, la de realizar los “manuscritos de aparato”, se llevara a cabo en un lugar estable preparado a tal efecto.

Curiosamente, la elaboración de los manuscritos más complejos del *scriptorium*, los códices de las *Cantigas*, así como el *Libro del axedreç, dados et tablas*, se realizaron en la última fase del reinado, desde el inicio de la década de 1280 hasta la muerte del rey, fechas en las que la corte estaría asentada en la ciudad de Sevilla, por lo que el *scriptorium* estaría entonces, sin lugar a duda, donde se encontraba la corte. Este planteamiento viene refrendado por el conocido colofón del *Libro del axedreç, dados et tablas*, (f. 97r),<sup>4</sup> en el que se manifiesta que el libro se inició y terminó en la ciudad de Sevilla en 1283, así como por la única imagen que hemos conservado del escritorio regio en el folio 1v del mismo manuscrito escorialense (véase figura 1).

### Los integrantes del escritorio regio

Son muy pocos los datos que nos han llegado sobre los integrantes del *scriptorium* en comparación con su producción escrita. No obstante, disponemos de un elenco de nombres nada desdeñable en lo que podríamos definir como el *scriptorium* intelectual, aquellos nombres involucrados en el proceso de traducción y redacción de nuevas obras.

<sup>4</sup>“Este libro fue comenzado e acabado en la cibdat de Seuilla por mandado del muy noble Rey Don Alfonso fijo del muy noble Rey Don Ferrando e de la Reyna Donna Beatriz. Sennor de Castiella e de Leon, de Toledo de Gallizia de Seuilla de Cordoua de Murcia de Iahen de Badaioz e dell Algarue, en treynta e dos annos que el Rey sobredicho regno. En la era de mil e trezientos e veynt e un anno” (El Escorial, RBME Ms. T-I-6, f. 97r).

Figura 1. Texto *scriptorium* alfonsí

Entre los personajes vinculados al proceso textual destacan los relacionados con el taller científico (Procter, 1945; Fernández Fernández, 2013: 25-72), entre los que contamos con un número señalado de colaboradores judíos —Yehudá ben Mošé, físico; Rabiçag ben Sid, astrónomo; Abraham *alfaquim* [Abrahm ibn Waqar], físico; Samuel ha-Leví—, muchos de los cuales trabajaron, aunque no siempre, de manera coordinada con cristianos hispanos —Fernando de Toledo, Garcí Pérez, clérigo; Guillén Arremón d’Aspa y maes-



tre Johan d'Aspa, clérigo, ambos procedentes de la corona de Aragón; Álvaro de Oviedo; maestre Bernardo el Arábigo, posiblemente converso— a los que debemos añadir la presencia de personajes procedentes de diferentes territorios italianos —Pietro de Reggio, “*aulae imperialis protonotarius*”, de Lombardía; Egidio de Tebaldis, “*notarius aulae imperialis*”, originario de Parma; maestre Johan de Cremona, maestre Johan de Mesina y Buenaventura de Siena, “*notaire et escriuen mon seignour le Roy*”—, cuyo papel como latinistas asociados a la cancillería y al *scriptorium* fue relevante en los años en los que se mantuvo activo “el fecho del imperio” (Procter, [1951] 2002: 128-130). Bernardo de Brihuega es uno de los autores de los que se tiene más información, clérigo del cabildo sevillano está vinculado con la obra historiográfica/hagiográfica alfonsí (Díaz, 1962; Bautista, 2014 y 2017), y Jacobo de la Junta, Giacomo Giunta, también de origen italiano (Pérez, 1993-1994) o el maestre Roldán aparecen en el ámbito jurídico (Menéndez, 1951: 46-47); a este elenco tendríamos que sumar la presencia de trovadores que indudablemente participaron en la elaboración del cancionero mariano (Meetmann, 1989; Fidalgo, 2002; Parkinson, 2015), así como la figura del franciscano Juan Gil de Zamora (Ferrero, 2010; Hernández, 2021), cuyas obras se pueden vincular con muchos de los temas activos en el marco del proyecto alfonsí.

En este grupo deberíamos considerar también aquellos responsables de la definición visual del contenido ya que los repertorios icónicos de los manuscritos alfonsíes implican una complejidad que no puede ser interpretada únicamente como labor de copia de modelos. Quiénes fueron los encargados de construir dicho repertorio icónico sigue siendo una incógnita, aunque dada la complejidad y variedad temática presente en los códices alfonsíes tuvo que ser fruto de un trabajo colectivo entre aquellos que conocían los textos y los iluminadores.

Los datos relativos a los ejecutores materiales de los códices son muy escasos, y no podemos constatar la participación de los colaboradores ya citados en la elaboración de los “manuscritos de aparato”, que probablemente fueron realizados por copistas e iluminadores de oficio. Por lo que respecta a la copia, tan solo disponemos de dos nombres: Martín Pérez de Maqueda, que en 1280 firma el colofón de la IV parte de la *General estoria* al frente de un grupo de escribanos al servicio del rey, cuya actividad ha sido documentada como escribano de la cancillería central entre 1258 y 1272; y Millán Pérez de Aillón que firma el del *Fuero Real* en 1255 y que también aparece vinculado a la cancillería como notario (Fernández-Ordóñez, 2004). Es probable que otros escribanos de la cancillería, de los que sí contamos con información (López, 1992; Klein, 2015), participaran en la copia de códices y que existiera conexión en-

tre los productos y los profesionales vinculados al escritorio regio y la cancillería. En la cantiga 375 se cita a Bonamic Zavila, escribano probablemente de origen catalán pero criado en la corte castellana (García Díaz, 2015), al que don Alfonso se refería de esta manera tan cercana en una carta expedida en Toledo en 1273 “por fazer bien et merced a Bonamic, mio escriuano” (Torres, 1960: 76); en el *Repartimiento* de Murcia, de 1271 y 1272, se le incluye en “la primera quadriella de criançon del rey” (*ibid.*: 195), y sabemos que acompañó al monarca en su viaje a Beaucaire y que en 1277 fue su embajador frente al Khan “Dominum Tartarorum” (González y Carmona, 2012: 517), por lo que debía ser una figura cercana al rey; estos datos de nuevo acreditan el amplio registro desempeñado por algunos de estos personajes al servicio del monarca.

No obstante, aunque no contemos con un número amplio de nombres de los ejecutores materiales de las obras, el estudio directo de los manuscritos nos proporciona información para construir identidades de copistas que podemos encontrar en varios manuscritos del escritorio regio. En un trabajo reciente, Elvira Fidalgo y Antonio F. Guiadanes (Fidalgo, 2020: 249-268) confirman que el copista que asumió casi en su totalidad la escritura del *Códice Rico* es el mismo que posteriormente copia el *Códice de Florencia* y que también participa en el *Códice de los músicos*, lo que nos ayuda a entender las dinámicas de trabajo de estos equipos, los tiempos de ejecución y la dedicación de profesionales especializados en la realización de estas obras.

Contamos con otro dato interesante: el documento del archivo de la catedral de Sevilla citado por Diego Ortiz de Zúñiga (1677: 90), si bien desaparecido, en el que se cita el nombre de uno de los copistas al servicio del rey, Suer Meléndez, “que le faze las tablas e numeranças de los sus libros”. Dado el protagonismo que tuvieron los manuscritos de temática científica en el escritorio regio y la necesidad de copiar complejas tablas de números como las que observamos en el Ms. 8322 de la Bibliothèque de l’Arsenal, no es extraño que fuese necesario contar con un copista especializado en esta materia. Asimismo, debieron existir copistas especializados en la notación musical.

Más desalentador resulta el panorama artístico ya que los datos relativos a esta parcela son muy exigüos. En la cantiga 377 se cita a Pedro Lourenço, pintor del rey que “pintava ben e agina” los libros de Santa María, y que a los otros pintores “de saber pintar vença”, por lo que parece responder a la identidad de alguno de los iluminadores de las *Cantigas*; según relata la propia cantiga, el rey le prometió una heredad si realizaba la obra con gran calidad “sempre a mui ben fezesse”, a lo que el pintor solicitó una escribanía en Villa Real, prebenda que finalmente conseguiría. Guerrero Lovillo vio en este personaje al maestro principal del *Códice Rico* (1949: 277) y, según Torres Fontes (1960:



75), podría ser el mismo “Pero, pintor de imágenes”, citado en 1268 en el *Repartimiento* de Murcia, si bien se trata de un nombre demasiado común para establecer una conexión directa entre ambos personajes con garantías.<sup>5</sup> Contamos con el dato de un Juan Pérez, pintor del rey, que tenía su residencia en Sevilla, en 1261, y que según García Solalinde (1918) fue el responsable del *Códice de Florencia*, aunque la distancia con las fechas de ejecución de dicho manuscrito (1281-1284) no refuerzan esta hipótesis. En la cantiga 156 del *Códice Rico*, en su primera viñeta, leemos ‘Victrix fortunae patientia D. Andres’, la paciencia vence a la fortuna, sobre el pliego en el que un clérigo escribe; esta suscripción en latín ha sido mencionada por numerosos investigadores que han visto en ella “la firma” de uno de los artífices de la obra, copista o iluminador. Llama la atención el hecho de que el escrito aparezca en latín y no en romance, lo que indica que el ejecutor estaba familiarizado con esa lengua.<sup>6</sup> Por último, en la cantiga 384 se nos habla de un monje que hacía primorosas letras para escribir el nombre de María con tres colores: oro, azul y rosa.

Una vez más, a pesar de la escasez de datos, mediante el análisis de los manuscritos podemos constatar la participación de un número amplio de iluminadores, posiblemente de procedencias distintas y con tradiciones pictóricas diferentes, que trabajaran para la corte en diferentes momentos. Como ya se mencionó, la única imagen conservada que ilustra el *scriptorium* alfonsí se encuentra en el f. 1v del *Libro de los juegos*, manuscrito empezado y finalizado en la ciudad de Sevilla en 1283, y que, por tanto, documenta visualmente la última fase del escritorio regio. Muestra a tres personajes en el interior de una sala columnada; están trabajando en sus pupitres de madera, sobre bifolios ya preparados para realizar la versión definitiva. El iluminador reproduce los pequeños detalles que debe conocer bien, el tintero con forma de cuerno sujeto con una argolla a la mesa central, los pequeños escabeles en los que apoyan los pies, la silla elaborada del centro desde la que un personaje tonsurado parece retar con la mirada a su compañero sentado en el pupitre de enfrente.

<sup>5</sup> Un individuo con el mismo nombre aparece citado en una de las cantigas de escarnio de Pero Gomes Barroso, <<https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1474&pv=sim>>, Graça V. Lopes, Manuel Pedro Ferreira *et al.* (2011).

<sup>6</sup> Recientemente, Kirstin Kennedy (2019: 170) ha sugerido que la escritura podría responder a la adición de un lector tardío, finales del siglo XVI o inicios del XVII, pero el análisis de los rasgos de la escritura y la tinta refuerzan la hipótesis de que se llevó a cabo de manera coetánea al resto de los elementos que aparecen en la viñeta. Además de este hecho no debemos olvidar que el *Códice Rico* formó parte del patrimonio librario de la corona desde su realización en tiempos de Alfonso X hasta su incorporación en la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial en 1576, como donación de Felipe II, y resulta cuanto menos extraño que en dicha ubicación un lector interviniera sobre el manuscrito, justo en esa imagen. La fortuna de los manuscritos de las CSM en Fernández Fernández (2008-2009).

Los personajes de los laterales llevan vestimentas laicas, y están provistos de cálamos y raspadores, lo que indica que son copistas; flanquean al individuo tonsurado, un clérigo que, a diferencia de ellos, solo porta una herramienta en su mano derecha, un cálamo, tal vez un compás, lo que pudiera indicar que estuviera realizando otra labor, preparar la impaginación o quizá las iluminaciones (Fernández Fernández, 2010; 2018a). La imagen documenta la participación conjunta de clérigos y laicos en la elaboración de los manuscritos, circunstancia que también podemos documentar en la realización de los textos.

### El método de trabajo

A partir de los prólogos de los manuscritos podemos conocer, hasta cierto punto, el método de trabajo por el que se rigieron los talleres alfonsíes, tanto del proceso teórico de la obra como del *modus operandi* de estos grupos especializados. Los prólogos vinculan el inicio del trabajo a la voluntad expresa del rey por llevar a cabo una determinada obra, “don Alfonso mandó fazer” o “Nos, don Alfonso, mandamos fazer”, dando a continuación las razones por las que se hacía. Curiosamente, en el caso de los escritos jurídicos o de las *Cantigas de Santa María* el rey aparece citado en primera persona, “Nos, don Alfonso feziemos; compusiemos”, lo que ha llevado a pensar en una implicación mayor por parte del monarca en la elaboración de estas obras (Fernández-Ordóñez, 2001: 106).

El sistema puesto en práctica se basaba en la recopilación de material “trasladado”, traducido, en borradores que, de ser necesario, eran revisados, anotados, capitulados para lograr una mayor claridad expositiva, “emendados” y finalmente compilados.<sup>7</sup> La versión final, plenamente definida, se ponía en limpio en un códice realizado con unos parámetros estéticos específicos, aunque debemos suponer que muchos de esos borradores o versiones previas circularían y originarían copias distintas de la versión definitiva, lo que explicaría las variantes posteriores que encontramos en muchos textos.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> En algunos manuscritos, como el *Lapidario* o el *Libro de las cruces*, se cita al “trasladador” como el traductor de la obra. Junto a la figura de los “trasladadores”, el *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* nos ha transmitido la terminología del “emendador”, figura que al parecer se encargaba de la fijación del texto original actuando a modo de corrector, y en el *Libro del saber de astrología* se cita a Joan de Mesina, Joan de Cremona, Yehuda y Samuel, como “ayuntadores” (Fernández Fernández, 2013).

<sup>8</sup> El método de trabajo en relación con el taller historiográfico ha sido ampliamente estudiado por Diego Catalán (1963, 1992 y 1997) e Inés Fernández-Ordóñez (1992). Para los manuscritos de las *Cantigas* véase Katz y Keller (1987), Menéndez (1962), Montoya (1999) y Parkinson

Las cantidad de correcciones que apreciamos en los manuscritos, en proporción al texto escrito, son escasas, lo que nos deja entrever ese sistema de trabajo con base en borradores previos. Trabajaban varios copistas, como resulta evidente al examinar los códices, y es probable que existieran copistas dedicados a manuscritos por grupos temáticos, tal y como evidencian los estudios sobre la escritura en los códices de las *Cantigas*, o como podemos apreciar al analizar el conjunto de manuscritos alfonsíes del taller historiográfico. En aquellos casos en los que participaran varios copistas en un único manuscrito estarían coordinados por una figura que estructurase el trabajo, que marcara la secuencia de copia del texto indicando en los márgenes de los folios las rúbricas, las letras de aviso para las iniciales, y se hiciera cargo del cotejo final, diagnosticando las faltas textuales o los posibles errores. Como prueba de esta estructura contamos con el ya mencionado colofón de la iv parte de la *General estoria* (1280 f. 277r) “Yo Martín Pérez de Maqueda, escriuano de los libros de muy noble rey don Alfonso [...] escriuí este libro con otros mis escriuanos que tenía por su mandado”. La mayor parte de estas indicaciones se cancelaban al final del trabajo, bien al ser raspadas o al guillotinarsen el ejemplar para ser encuadernado, pero afortunadamente algunas han pervivido permitiéndonos reconstruir en buena medida el proceso.

En lo que respecta a las *Cantigas de Santa María*, no podemos olvidar la creación de los contenidos musicales, fundamentales en la estructura de la obra, a partir del conocimiento de formas como la del *virelai* o del rondel en diferentes variantes (Ferreira, 2011). Siguen siendo muchas las incógnitas sobre la composición musical, si bien la cantiga 347 parece evidenciar que el creador del poema, el trovador, también podía ser el autor de su música ya que dice haber compuesto “una cantiga nueva con música mía, no ajena”.<sup>9</sup> No obstante, y sin menospreciar las autorías individuales de las piezas, entre ellas la del propio Alfonso x, en el caso de las *Cantigas* deberíamos pensar en una obra de autoría colectiva, como señala Roger D. Tinnell (2010: 194): “the product of a community of minds functioning as one”.

(2006). Para el contexto jurídico véase Craddock (2008) y Rodríguez Velasco (2020). Para los manuscritos científicos Fernández Fernández (2013).

<sup>9</sup> Cantiga 347: “Esta es do cómo Santa María de Tudía resucitó a un niño que llevaba muerto cuatro días *La madre de Jesucristo, el verdadero Mesías, / puede resucitar al muerto de más de cuatro días*. Sobre esto voy a contar un milagro que sucedió en Tudía, / y lo pondré entre los otros que llenan un libro, / y con el que hice una cantiga nueva con música mía, no ajena, / que hizo la que nos muestra muchos caminos para llegar a Dios. // *La madre de Jesucristo, el verdadero Mesías*”. Traducción inédita de Elvira Fidalgo a quien agradezco la referencia de esta cantiga en relación con la problemática de la composición musical.

Sobre la composición de los ciclos visuales resulta más complejo conocer la manera en que se trabajó, si bien podemos plantearnos un procedimiento similar al textual: el desarrollo de la “traducción icónica” a partir del uso de otros ciclos o imágenes —directa o indirectamente vinculados con los temas representados—, su adaptación a nuevos contenidos y la incorporación de elementos diseñados *ex novo* haciendo uso de la capacidad creativa que distinguió a los talleres alfonsíes.

Como ocurre con los textos, surge la pregunta sobre quiénes darían las indicaciones para construir el contenido icónico y aún más interesante, si cabe, sobre la probable existencia de libros de modelos o folios independientes utilizados en este proceso. Lamentablemente, no contamos con ningún testigo material que avale dicha posibilidad, pero es necesario insistir en el hecho de que todo el material intermedio ha desaparecido y solo ha llegado a nuestras manos el producto final: los manuscritos. En este sentido, merece la pena mencionar la posibilidad de que este material se haya realizado en papel y no en pergamino, por tanto, más perecedero.<sup>10</sup>

Por último, quisiera insistir de nuevo en que ciclos visuales tan complejos como los que encontramos en el *Lapidario*, el *Libro de astromagia*, el *Libro de los juegos*, o en las *Cantigas de Santa María*, no podrían plantearse al margen de los textos, lo que contribuye a reforzar la idea de una estructura de trabajo coordinada entre los responsables de ambos contenidos, el textual y el visual. La relación texto-imagen, uno de los temas que sin lugar a duda más ha seducido a los estudiosos de las últimas décadas, adquirió un desarrollo excepcional en los códices alfonsíes, generándose una lectura conjunta de estas dos vías de expresión: la lectura gráfica se sustenta en la lectura icónica y viceversa, enriqueciéndose mutuamente y aportando elementos de análisis diferenciados (Domínguez, 1984 y 1992; Chico, 1986, 1987 y 2012-2013; Sánchez Ameijeiras, 2002; Prado-Vilar, 2005; Corti, 2006; García Avilés, 2011 y 2019; Fernández Fernández, 2018b).

<sup>10</sup> En la documentación contemporánea aparecen referencias al “pergamino de paños” o “pergamino de paper”. De hecho, en el propio *Libro del saber de astrología* se mencionan (Rico y Sinobas, 1863-1867, iv: 38), y en la *Partida* vi, Título i, Ley xii, al hablar del soporte escritorio apropiado para un testamento se especifica que puede ser “en pergamino de cuero, de papel o de tablas”; y en el *Espéculo* se indica el uso de uno u otro soporte para las cartas en función de la duración que se consideraba que debían tener. Libro iv, título xii, ley xvi (Fernández Fernández, 2011: 61-62).

## Los contenidos

Natural cosa es de cobdiciar los omnes saber  
 los fechos que acaecen en todos los tiempos,  
 tan bien en el tiempo que es passado como  
 en aquel en que están como en el otro que á  
 de venir.

*General estoria*, I, Madrid, BNE Mss/816, f. 1r

A partir del conocido texto *Metafísica*, de Aristóteles, adaptado e integrado en el prólogo de la *General estoria* (Rico: 1972: 123), podemos aproximarnos a las intenciones del Rey Sabio: acceder al conocimiento de su época sirviéndose de la herencia de los tiempos pasados, con la aspiración de prever los hechos futuros.

Gracias al caudal intelectual presente en varias ciudades peninsulares, entre las que destacaron Toledo, Sevilla o Murcia, así como en cenobios como Santa María de Nájera, Albelda o Silos, de los que el rey solicitó libros prestados, los equipos al servicio de Alfonso X pudieron acceder a libros de amplia temática sobre los cuales construir el proyecto cultural alfonsí. Textos de autores clásicos y contemporáneos, fuentes orientales y occidentales, circularon necesariamente entre los agentes que participaron en este proyecto. La colección libraria regia se nutrió de los fondos patrimoniales de la Corona y se amplió gracias a los ejemplares adquiridos en diferentes lugares del reino, a las nuevas copias, así como a los libros que llegaron a la corte como parte de regalos diplomáticos, entre los que destacan la *Biblia* conocida como *Biblia de Toledo* o *Biblia de San Luis*, o el *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais, ambos regalos del rey Luis IX de Francia a su pariente castellano.<sup>11</sup>

Para cumplir con la premisa declarada en el prólogo de la *General estoria*, los talleres alfonsíes trabajaron en las siguientes líneas temáticas: obra científica, la parcela más desarrollada de todo el *scriptorium* regio en cuanto a volumen y variedad de obras realizadas, en la que se incluyen aspectos rela-

<sup>11</sup> Sobre los libros que pudieron ser consultados y utilizados por los equipos alfonsíes se ha escrito en varias ocasiones de manera conjunta. Véase Rubio (1985), Snow (2010) y Fernández Fernández (2015); si bien es necesario acudir a publicaciones temáticas para tener una visión amplia de la biblioteca alfonsí. Recojo a continuación algunas referencias que puedan servir como orientación; para el análisis de los textos clásicos en la obra alfonsí véase el trabajo de Salvo García (2012 y 2014); sobre las fuentes de las CSM véase Mettmann (1989) y Parkinson (2011); para el taller historiográfico Fernández-Ordóñez (1992) y Martín (2000); sobre los textos científicos véase Comes, Puig y Samsó (1987), Comes y Samsó (1990) y Fernández Fernández (2013).

cionados con la magia y la astrología —*Lapidario*, *Libro de las cruces*, *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, *Cuadripartito*, *Libro de la mágica de las imágenes [Picatrix]*, *Liber Razielis*, *Cosmología de Ibn al-Haytam*, *Tablas alfonsíes*, *Libro del saber de astrología*, *Libro de las formas et las imágenes*, *Libro de astromagia*, *Cánones de Albateni*, *Tablas de Azarquiel*, *Tratado del cuadrante señero*—; obra legislativa —*Setenario*, *Espéculo*, *Fuero Real* y las *Siete Partidas*—; obra histórica/hagiográfica —*Estoria de España*, *General estoria* y *Vitae patrum*—; obras literarias, tanto de literatura sapiencial —*Calila e Dimna*, *La escala de Mahoma*— como obra poética —*Cantigas de Santa María*, cantigas profanas—, y obra lúdica —*Libro del axedrez*, *dados e tablas*.

Junto a estos títulos se barajan otros sin confirmar aún su atribución aunque, si consideramos las palabras de don Juan Manuel en el prólogo de su *Libro de la caza*, Alfonso x:

...fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tan bien de teología como la lógica, et todas las siete artes liberales, como toda la arte que dizen mecánica. Otrosí fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresçiese por ella los errores en que Mahomad, el su falso propheta, les puso et en que ellos están oy en día. Otrosí fizo trasladar toda [la] ley de los judíos et aun el su Talmud et otra sciencia que an los judíos muy escondida a que llaman Cabala (Fradejas, 2001: 129-132).

Por lo que, aparentemente, no hubo saber que permaneciera al margen de los intereses del rey y su *scriptorium*. Así, don Alfonso, desde sus últimos años como infante y a lo largo de todo su reinado, promocionó obras de variada temática, de las que solo algunas se conservan en un manuscrito alfonsí, otras se conocen por copias posteriores o únicamente por haber sido citadas en otros textos.

### Los manuscritos alfonsíes: algunas cuestiones materiales

Además de desempeñar un papel fundamental en la estructura del pensamiento alfonsí, los libros del *scriptorium* no perdieron su condición de objeto suntuario y simbólico, siendo ejecutados con gran riqueza para desempeñar su función como “códices de aparato” o representación. Esa riqueza material estaba en sintonía con la voluntad regia de diferenciar su producción escrita, otorgándole un aspecto que delatase su pertenencia al entorno alfonsí, y que “bien semeje que de corte de rey sale” (*Partida III*, Título XIX, Ley II).

La mayor parte de los manuscritos fueron realizados con un pergamino de buena calidad, bien trabajado. Su estructura responde fundamentalmente a la combinación de cuaterniones, cuadernos de ocho folios, que solo se aban-



dona en aquellas ocasiones en las que las necesidades para la distribución del contenido invitan a utilizar otro tipo de cuaderno. Esta manera de trabajar se altera en dos ocasiones, el *Códice de Toledo* y la *Primera Partida*; en ambos casos la unidad utilizada es el quinión, cinco bifolios —diez folios, unidad habitual en la configuración de los códices castellanos durante los siglos XIV y XV— (Rodríguez Díaz, 2004: 256). En el código toledano vemos diez quiniiones en combinación con otras unidades, y en el código londinense, de factura muy cuidada, el quinión se utiliza de forma sistemática de principio a fin.<sup>12</sup>

El pautado, trazado como es habitual en este momento con lápiz de plomo, presenta múltiples esquemas, adaptándose a las particularidades concretas de cada uno de los textos. Un detalle que redundaba en el uso de borradores previos como sistema de trabajo y que una vez más muestra el trabajo de un escritorio plenamente estructurado.

La escritura, una magnífica gótica libraria, la llamada *littera textualis*, oscila entre un *ductus* fracturado como el que vemos en el *Lapidario* o el *Libro de los juegos*, a uno más redondeado, como apreciamos en las *Cantigas*, si bien en todos los casos se ejecutó con precisión y pulcritud.

Por lo que respecta al sistema de ordenación de cuadernos en los manuscritos alfonsíes, se utilizaron las dos fórmulas habituales: reclamos y signaturas. Contamos con el uso sistemático de los reclamos, normalmente situados en la parte inferior derecha del vuelto del último folio del cuaderno, o bien centrados en el margen inferior, en los siguientes manuscritos: *Libro conplido de los iudizios en las estrellas*, *Lapidario*, *Libro del saber de astrología*, *Libro de las formas et las ymágenes*, *General estoria*, partes I y IV, *Estoria de España* y *Libro de astromagia*. Ninguno de estos manuscritos traspasaría la franja de 1281 en su ejecución. El *Libro conplido de los iudizios en las estrellas*, la *Estoria de España*, —Ms. Y-1-2 y la primera parte del Ms. X-1-4, la única que podemos considerar alfonsí—, y la parte IV de la *General estoria*, presentan la particularidad de tener los reclamos trazados en vertical, junto al pliegue central. Esta disposición vertical ha sido considerada una innovación hispana documentada en la segunda mitad del siglo XIII, en un primer momento en el entorno toledano, y posteriormente en el sevillano, que después se extendería a otros países (Rodríguez Díaz, 2009: 241). En la última etapa de trabajo del escritorio regio se abandonó el uso sistemático del reclamo por el de la signatura, alfabética en el caso de los manuscritos de las *Cantigas*, y con numerales romanos en el *Libro de los juegos*. Este cambio no es extraño si pensamos que

<sup>12</sup> Por este motivo, entre muchos otros detalles, desconfío de la firme adscripción de estos códices al *scriptorium* alfonsí.

estos manuscritos cuentan con un elevado número de iluminaciones, siendo más eficaz el uso de las firmas que el de los reclamos para la ordenación de los cuadernos. En ambos casos, la firma normalmente aparece en el primer y último folio del cuaderno, aunque debido al guillotinado excesivo que los manuscritos han experimentado no siempre han pervivido.

La ordenación del trabajo también se ve reflejada en la impaginación, la *mise en page*, la armónica distribución y codificación formal de los contenidos visuales y textuales, así como en el formato textual, la *mise en texte*, que se caracteriza por presentar el escrito con máxima claridad, estableciendo códigos de lectura por medio de las letras distintivas de diferentes tamaños, calderones, títulos corrientes y rúbricas (Parkinson, 2000; Fernández-Ordóñez, 2010; Ward, 2019). Estos recursos, además de guiar la mirada del lector, embellecen el manuscrito y lo caracterizan, tal y como se exige desde la propia cancillería, y como herramientas de organización léxica, jerarquizan el contenido del texto, marcando cada una de sus partes por medio de recursos visuales; a partir de ellos podemos interiorizar la estructura narrativa —prólogos, libros, capítulos— y acceder a una lectura coherente y guiada evitando, tal y como especifica la *General estoria*, “qui los leyeren que no tomen ende enojo de luengas razones”.

La impaginación también condiciona la relación texto-imagen. Esta no solo se plantea en función de la narración, sino que busca la armonía y el equilibrio visual a lo largo de todo el manuscrito, y concibe el libro también como una imagen. Para lograrlo, se utilizan recursos que completan la caja de justificación del texto mediante esquemas decorativos variopintos, desde delicadas secuencias de roleos vegetales, tallos carnosos, hasta patrones geométricos que se extienden y adaptan a la escritura, incluso los signos gráficos se duplican o se expanden para cubrir la caja de justificación y, en ocasiones, se distribuyen las imágenes dándole primacía al efecto visual por encima del narrativo. Este criterio estético incluso provoca la incorporación de fragmentos textuales aparentemente innecesarios para la comprensión del contenido, como en el caso del *Libro de las figuras de las estrellas fixas*, en el que las fuentes traducidas se desarrollan en mayor o menor medida, o se añaden textos prescindibles desde el punto de vista informativo, para establecer una coherencia visual constante a lo largo de todos sus folios, de tal forma que siempre se repita el mismo esquema en el verso de un folio y en el recto del siguiente (Samsó y Comes, 1988; Comes, 1990; Fernández Fernández, 2018b). Resulta interesante ver cómo los esquemas compositivos estables no siempre se logran, y los equipos reaccionan y articulan nuevas fórmulas y soluciones para lograrlo. En el caso de los códices historiados de las *Cantigas de Santa María* el



proceso resulta especialmente elocuente ya que la estructura del libro debía cumplir una fórmula fija, respetar el doble folio iluminado de las cantigas quinales como si fuera un díptico abierto y conseguir, en la medida de las posibilidades, la visualización conjunta de texto, música e imagen (Schaffer, 2000; Parkinson, 2000; Fernández Fernández 2011 y 2012-2013).

Como ya se comentó, el aparato decorativo tuvo un papel fundamental en la organización visual de la página, además de embellecer y distinguir los manuscritos. En algunos casos encontramos iniciales y elementos decorativos fitomorfos —*Lapidario*, *Estoria de España* y códices historiados de las *Cantigas*—, pero los motivos más significativos de la producción alfonsí son las llamadas iniciales con decoración de filigrana, realizada con finos trazados de rasgueo que rellenan o envuelven los cuerpos y astiles de las letras, prolongándose por los márgenes. Esta decoración consiste en roleos y decoración de palmetas, enriquecida por motivos diferenciados tales como filamentos en espiral, motivos de sierra, pequeñas aspas, motivos flordelisados o plumeados, que también aparecen en títulos corrientes, completan líneas de la caja de escritura y engalanan los bordes de algunas iluminaciones. Esta decoración es similar a la que encontramos en libros realizados en otros territorios en cronologías similares, aunque la delicadeza de los finos trazos de los manuscritos alfonsíes la distinguen de otras producciones coetáneas. Es interesante resaltar que este repertorio no solo aparece en obras del *scriptorium*, sino que en muchas ocasiones también enriquece las ruedas de los privilegios rodados, por lo que resulta evidente la relación entre el *scriptorium* y la cancillería en lo que respecta a los agentes que intervinieron en la elaboración del producto final.

La distribución del aparato icónico también responde a esquemas variados, desde el rico repertorio del *Lapidario*, con sus iniciales historiadas, los medallones para ubicar la representación de las constelaciones o las sofisticadas ruedas, composiciones también visibles en el *Libro del saber de astrología* y el *Libro de astromagia*, las figuras en campo abierto de los instrumentos científicos o las viñetas de la *Estoria de España* y del *Libro de los juegos*, hasta culminar en la visión múltiple de escenas enmarcadas que caracterizan las *Cantigas*.

En lo que respecta a la técnica pictórica del *scriptorium*, podemos afirmar que es responsable en gran medida de la singularidad de estos códices. Gracias a los análisis de pigmentos realizados, podemos constatar el uso de lapislázuli y de palo de brasil, pigmentos de elevado coste, así como de púrpura con base en orceína, oropimente, minio, bermellón, índigo y verde de cobre, aplicados con una excelente técnica pictórica que ha garantizado su

conservación y que acredita el planteamiento de un taller coordinado con la participación de diferentes manos.<sup>13</sup> En lo que respecta al trabajo de los iluminadores, al igual que con los copistas se puede constatar la participación de una misma mano en varios manuscritos, así como el trabajo de varios iluminadores en un mismo códice (Fernández Fernández, 2011 y 2013). En líneas generales, encontramos dos formas de aplicar el color que a su vez conectan con tradiciones artísticas distintas. Algunos iluminadores parecen seguir las pautas pictóricas de influencia francesa en la que los colores se aplican de forma plana, con mucha masa pictórica, apenas sin gradación tonal, jugando con toques de aguada blanquecina para crear un cierto volumen y las figuras se perfilan con un grueso trazo de color negro. Los ejemplos más significativos en los que encontramos esta técnica pictórica están en el *Lapidario*, la *Estoria de España* y el *Códice de los músicos*. Por otra parte, observamos otros iluminadores que emplean el color de forma diferente, sobre una base de tono muy claro, lo aplican de forma acuarelada, muy diluido, creando una amplia gradación tonal que contribuye a crear volumen y contrastes lumínicos. Este taller utiliza el color neutro del pergamino como base de la composición contribuyendo a la creación de espacios de gran naturalismo que conectan con otras experiencias artísticas relacionadas con el entorno mediterráneo. Ejemplos fundamentales de esta manera de trabajar los encontramos en los códices historiados de las *Cantigas* o en el *Libro del saber de astrología*.

En reiteradas ocasiones se ha puesto de manifiesto la necesidad de entender la producción alfonsí como el resultado de la participación de figuras de diferentes procedencias, con bagajes intelectuales, estilísticos y técnicos distintos (Menéndez, 1951 y 1962; Domínguez, 1973). Sin embargo, a pesar de reconocer identidades artísticas diferenciadas, encontramos ciertos elementos recurrentes que otorgan a los manuscritos alfonsíes una personalidad propia, y hasta cierto punto identificable.

Tal y como hemos visto, en el *scriptorium* alfonsí confluyeron ideas procedentes de diferentes contextos culturales y territorios que contribuyeron a dar forma al imaginario de la corte de Alfonso X. Instrumentos científicos, ciclos de constelaciones y planetas, representaciones cotidianas, escenas cortesanas, tahúres y comunidades religiosas, una gran variedad de personajes, situaciones y objetos se dan cita en los manuscritos patrocinados por el Rey Sabio para visualizar el marco intelectual y experiencial de la corte castellana,

<sup>13</sup> Gracias a los análisis realizados por la profesora Maria João Melo y su equipo en el marco del proyecto *STEMMA. Do canto à escrita – produção material e percursos da lirica galego-portuguesa*, Universidade Nova de Lisboa, dirigido por Graça Videira Lopes y Maria João Melo, se obtiene una valiosa información sobre los datos materiales de los manuscritos alfonsíes.

así como sus influencias, sus objetivos, sus interlocutores y sus motivos de inspiración.

### Manuscritos adscritos al *scriptorium* alfonsí conservados

A continuación, se proporciona el listado de manuscritos conservados adscritos al escritorio regio. En los casos en que existen dudas sobre su cronología y realización en el ámbito alfonsí se especifica con la inclusión de un signo de interrogación.

- *Libro de las cruces*, Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE) Mss/6064, (1259).
- *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, Madrid, BNE Mss/3065 (ca. 1271).
- *Lapidario*, El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial (RBME), Ms. h-I-15, (ca. 1270-1275).
- *Libro de las formas et las ymágenes*, El Escorial, RBME Ms. h-I-16, (1276-1279).
- *Libro del saber de astrología*, Madrid, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla-UCM Ms. 156 (1278).
- *Compendio tabular*, París, Bibliothèque de l' Arsenal Ms. 8322, (ca. 1280).
- *Libro de astromagia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV) Ms. Reg.lat.1283a, (ca. 1280).
- *General estoria*, parte I, Madrid BNE Mss/816, (ca. 1270-1274).
- *General estoria*, parte IV, Città del Vaticano, BAV Ms. Urb. Lat. 539, (1280).
- *Estoria de España*, El Escorial, RBME Ms. Y-I-2, (ca. 1270-1274).
- *Estoria de España*, El Escorial, RBME Ms. X-I-4, ff. 2-17, (ca. 1270-1274).
- *Primera Partida*, Londres, British Library Additional Ms. 20.787 [ca. 1290 ¿?].
- *Cantigas de Santa María, Códice Rico*, El Escorial, RBME Ms. T-I-1, (ca. 1279-1284).
- *Cantigas de Santa María, Códice de Florencia*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze Ms. BR. 20, (ca. 1281-1284).
- *Cantigas de Santa María, Códice de los músicos*, El Escorial, RBME Ms. b-I-2, (ca. 1281-1284).
- *Cantigas de Santa María, Códice de Toledo*, Madrid, BNE Mss/10.089 [ca. 1270-1300 ¿?].
- *Libro del axedreç, dados et tablas*, El Escorial, RBME Ms. T-I-6, (1283).

## Bibliografía

- Alvar, Carlos. 2010. *Traducciones y traductores: materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Ayala, Carlos. 1987. "Alfonso x: Beaucaire y el fin de la pretensión imperial", *Hispania. Revista española de historia*, vol. 47, núm. 165, pp. 5-31.
- Ballesteros Beretta, Antonio. 1963. *Alfonso x el Sabio*, Barcelona, Salvat.
- Bautista Pérez, Francisco. 2014. "El renacimiento alfonsí: *renovatio* y saber en la producción cultural de Alfonso x (1252-1284)", en *La cultura en la Europa del siglo XIII: emisión, intermediación, audiencia: XI Semana de Estudios Medievales, Estella, 16-19 de julio de 2013*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, pp. 85-96.
- \_\_\_\_\_. 2017. "Alfonso x, Bernardo de Brihuega y la *General estoria*", en *Atalaya*, núm. 17, en <<http://journals.openedition.org/atalaya/2954>; DOI:<https://doi.org/10.4000/atalaya.2954>>. [Fecha de consulta: 10 de febrero de 2020.]
- Bossong, George. 1982. "Las traducciones alfonsíes y el desarrollo de la prosa científica castellana", en Wido Hempel y Dietrich Briesemeister (eds.), *Actas del Coloquio Hispano-Alemán Ramón Menéndez Pidal*, 31 de marzo al 2 de abril de 1978, Madrid, Tübingen, Niemeyer, pp. 1-14.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Science in the Vernacular Languages: The Case of Alfonso x el Sabio", en Mercè Comes, Roser Puig y Julio Samsó (eds.), *De Astronomia Alphonsi Regis*, Barcelona, Instituto "Millás Vallicrosa" de Historia de la Ciencia Árabe, pp. 13-21.
- \_\_\_\_\_. 2008-2009. "Creatividad lingüística en las traducciones alfonsíes del árabe", en *Alcanate*, núm. 6, pp. 17-38.
- Burnett Charles. 1995. "The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the 'School of Toledo'", en O. Weijers (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, pp. 214-235.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and Their Intellectual and Social Context*, Farnham, Ashgate.
- Burns, Robert I. (ed.). 1990. *Emperor of Culture. Alfonso x the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Carmona, Fernando y Francisco J. Flores, (eds.). 1985. *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso x. Actas del Congreso Internacional, Murcia 5-10 marzo 1984*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Catalán, Diego. 1962. *De Alfonso x al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos.
- \_\_\_\_\_. 1992. *La estoria de España de Alfonso x. Creación y evolución*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Complutense.
- \_\_\_\_\_. 1997. *De la silva textual al taller historiográfico alfonsí. Códices, crónicas, versiones y cuadernos de trabajo*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal.

- Chabás, José y Bernard Goldstein. 2008. *Las tablas alfonsíes de Toledo*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo. (En inglés: *The Alfonsine Tables of Toledo*, Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003).
- Chico Picaza, María V. 1986. "La relación texto-imagen en la miniatura del *Códice Rico de las Cantigas de Santa María*", *Reales Sitios*, xxiii, pp. 65-72.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Composición pictórica en el Códice Rico de las Cantigas de Santa María*, Madrid, Complutense.
- \_\_\_\_\_. 2012/2013. "Composición, estilo y texto en la miniatura del *Códice Rico de las CSM*", en *Alcanate*, núm. 8, pp. 161-189.
- Comes, Merce. 1987. *De Astronomía Alphonsi Regis*, Barcelona, Roser Puig y Julio Samsó (eds.), Instituto "Millás Vallicrosa" de Historia de la Ciencia Árabe, pp. 13-21.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Al-Sufi como fuente del libro de la Ochava Espera de Alfonso x", en Merce Comés y Julio Samsó (coords.), *Ochava espera y Astrofísica. Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso x*, Barcelona, AECI, pp. 11-114.
- Comes, Merce y Julio Samsó (coords.). 1990. *Ochava espera y Astrofísica. Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la astronomía de Alfonso x*, Barcelona, AECI, pp. 11-114.
- Craddock, Jerry R. 2008. *Palabra de rey: selección de estudios sobre legislación alfonsina. Volumen ofrecido en homenaje por sus colegas y amigos*, Salamanca, SEMYR.
- Corti, Francisco. 2006. "Reflexiones sobre la narrativa visual y su retórica en las *Cantigas de Santa María*", en *La Corónica*, vol. 34, núm. 2, pp. 93-111.
- Díaz y Díaz, Manuel C. 1962. "La obra de Bernardo de Brihuega, colaborador de Alfonso x", en *Strenae. Estudios dedicados a M. García Blanco*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 145-169.
- Domínguez Rodríguez, Ana. 1973. "Filiación estilística de la miniatura alfonsí", en *Actas de 23º Congreso Internacional de Historia del Arte*, Granada, Universidad de Granada, II, pp. 345-358.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Astrología y arte en el "Lapidario" de Alfonso x el Sabio*, Madrid, Edilán.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Texto, imagen y diseño de la página en los códices de Alfonso x el Sabio (1252-1284)", en María L. Melero. *Imágenes y promotores en el arte medieval: miscelánea en homenaje a Joaquín Yarza Luaces*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 313-326.
- Domínguez Rodríguez, Ana y Jesús Montoya Martínez (coords.). 1999. *Scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Complutense.
- Estepa Díez, Carlos. 1984. "Alfonso x y el 'fecho del Imperio'", *Revista de Occidente*, núm. 43, pp. 43-54.
- Fernández Fernández, Laura. 2005. "Las tablas astronómicas de Alfonso x el Sabio. Los ejemplares del Museo Naval", en *Anales de Historia del Arte*, núm. 15, pp. 29-50.
- \_\_\_\_\_. 2008-2009. "Las *Cantigas de Santa María*: fortuna de sus manuscritos", en *Alcanate*, núm. 7, pp. 323-348.

- \_\_\_\_\_. 2010. “El *Libro del axedrez, dados e tablas*, Ms. T-I-6, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Estudio codicológico”, en *El Libro del axedrez, dados e tablas de Alfonso x el Sabio*, Valencia, Scriptorium, pp. 69-116.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Este livro, com’ achei, fez á onr’ e á loor da virgen santa maria’. El proyecto de las Cantigas de Santa María en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones”, en Elvira Fidalgo, *Las Cantigas de Santa María, el Códice Rico, Ms. T-I-1, RBME*. Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio, pp. 43-78.
- \_\_\_\_\_. 2012-2013. “Los manuscritos de las *Cantigas de Santa María*: definición material de un proyecto regio”, *Alcanate*, núm. 9, pp. 79-115.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Arte y ciencia en el scriptorium de Alfonso x el Sabio*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Cátedra Alfonso x el Sabio.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Armario regis Alfontii. La biblioteca de un rey letrado”, en María Lucía Lahoz Gutiérrez y Manuel Pérez Hernández, (coords.). *Lienzos del recuerdo. Homenaje al profesor Martínez Frías*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 193-201.
- \_\_\_\_\_. 2018a. “Cultura visual monástica en las *Cantigas de Santa María*”, en José A. García de Cortazar y Ramón Teja (coords.). *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia*, Aguilar de Campoo, Palencia, Fundación Santa María la Real, pp. 253-285.
- \_\_\_\_\_. 2018b. “Textual and Iconic Plurilingualism in Alfonso the Learned’s *Libro del Saber de Astrología*: Between Theoretical Necessity and Aesthetic Erudition”, en Giuseppe Mandalá e Inmaculada Pérez Martín, *Multilingual and Multigraphic Documents and Manuscripts of East and West*, Piscataway, N.J., Gorgias Press, pp. 385-407.
- \_\_\_\_\_. 2019. “Arab Stars in the Castilian Sky: Al-Sūfi’s Book of Fixed Stars amongst the Manuscripts of Alfonso”, en Alena Hadravová, Petr Hadrava y Kristen Lippincott (eds.), *The Stars in the Classical and Medieval Traditions*, Praha, Scriptorium, pp. 93-114.
- \_\_\_\_\_. 2022. “The *Libro de las tablas alfonsíes*: New Documentary Sources”, en Matthieu Husson, José Chabás y Richard Kremmer (eds.), *Alfonsine Astronomy*, Brepols.
- Fernández-Ordóñez, Inés. 1992. *Las ‘Estorias’ de Alfonso el Sabio*, Madrid, Istmo.
- \_\_\_\_\_. 1999. “El taller historiográfico alfonsí: la ‘Estoria de España’ y la ‘General estoria’ en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio”, en Ana Domínguez R. y Jesús Montoya Martínez (coords.) *Scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Complutense, pp. 105-126.
- \_\_\_\_\_. 2004. “Alfonso x el Sabio en la historia del español”, en Rafael Cano, *Historia de la lengua española*, Barcelona, Ariel, pp. 381-422.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Los colores y la triple articulación textual en los códices de Alfonso x el Sábio”, en *Cores: Actas do VII Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Universidade Aberta, pp. 37-46.



- Ferreira, Manuel P. 2011. “A música no Códice Rico: Formas e Notação”, en Elvira Fidalgo, *Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, MS T-I-1, Real Biblioteca Monasterio de El Escorial*, (ed. facs.), Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio, vol. II, pp. 187-204.
- Ferrero Hernández, Cándida. 2010. “Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora”, *Studia Zamorensia*, núm. 9, pp. 19-33.
- Fidalgo, Elvira. 2002. *As Cantigas de Santa María*, Vigo, Xerais de Galicia, Ediciones.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, MS T-I-1, Real Biblioteca Monasterio de El Escorial*, (ed. facs.), Laura Fernández Fernández y Juan Carlos Ruiz Souza (dir. científ. y coord.), Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 2020. *Alfonso x el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla, Cilengua.
- Fradejas Rueda, José Manuel (ed.). 2001. *Don Juan Manuel y el Libro de la caza*, Tordesillas, Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal / Seminario de Filología Medieval.
- García Avilés, Alejandro. 2010. “Imagen y ritual: Alfonso x y la creación de imágenes en la Edad Media”, *Anales de Historia del Arte*, vol. 20, núm. 1, pp. 11-30.
- \_\_\_\_\_. 2011. “‘Este rey tenno que enos idolos cree’: Imágenes milagrosas en las Cantigas de Santa María”, en Elvira Fidalgo, *Las Cantigas de Santa María. El Códice Rico*, Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio, pp. 523-559.
- \_\_\_\_\_. 2019. “Ministers for a Wise King: The Sun-King and Planetary Imagery at the Court of Alfonso x”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 11, núm. 2, pp. 157-192.
- García Díaz, Isabel. 2015. “Bonamic y el traslado de la Diócesis de Cartagena en el siglo XIII”, *Carthaginensia*, vol. 31, núms. 59-60, pp. 89-110.
- García Solalinde, Antonio. 1918 “El códice florentino de las csm y su relación con los demás manuscritos”, *Revista de Filología Española*, vol. 5, pp. 143-179.
- \_\_\_\_\_. 1925. “Intervención de Alfonso x en la redacción de sus obras”, *Boletín de Filología Española*, vol. II, pp. 283-288.
- González Jiménez, Manuel y María A. Carmona. 2012. *Documentación e itinerario de Alfonso x el Sabio*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Guerrero Lovillo, José. 1949. *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez.
- Hernández, Francisco J. 2021. *Los hombres del rey y la transición de Alfonso x a Sancho IV (1276-1286)*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Hill, Donald R. 1977. “A Treatise on Machines, by Ibn Muādh Abū Abd Allā al-Jayyāni”, *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 1, núm. 1, pp. 33-46.
- Hilty, Gerold. 1954. *El libro conplido de los iudizios en las estrellas*, Madrid, Real Academia Española.
- Katz, Israel J. y John E. Keller (eds.). 1987. *Studies on the “Cantigas de Santa María”: Art, Music and Poetry: Proceedings of the International Symposium on the “Cantigas de Santa María” of Alfonso x, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of its 700th*

- Anniversary Year 1981 (New York, November 19-21)*, Madison [Wis.], Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Kennedy, Kirstin. 2019. *Alfonso x of Castille-León: Royal Patronage, Self-Promotion, and Manuscripts in Thirteenth-Century Spain*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Kleine, Marina. 2015. *La cancillería real de Alfonso x: actores y prácticas en la producción documental*, Sevilla, El Puerto de Santa María, Universidad de Sevilla, Cátedra Alfonso x.
- Lopes, Graça Videira, Manuel Pedro Ferreira et al. 2011. *Cantigas Medievais Galego Portuguesas*, [base de datos online], Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA, en <<http://cantigas.fcsb.unl.pt>>. [Fecha de consulta: 10 de febrero de 2020.]
- López Gutiérrez, Antonio José. 1992. "La tradición documental en la Cancillería de Alfonso x", *Historia. Instituciones. Documentos*, Depósito de Investigación de la Universidad de Sevilla, núm. 19, pp. 253-266.
- Marquéz Villanueva, Francisco. 2004 [1994]. *El concepto cultural alfonsí*, ed. rev. y aum., Barcelona, Bellaterra.
- Martin, Georges (ed.). 2000. *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*. Madrid, Casa de Velázquez.
- Martínez Díez, Gonzalo y José M. Ruiz Asencio (eds.). 1985. *Leyes de Alfonso x, I: Espéculo*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz.
- Martínez, H. Salvador. 2016. *El humanismo medieval y Alfonso x el Sabio: ensayo sobre los orígenes del humanismo vernáculo*, Madrid, Polifemo.
- Menéndez Pidal, Gonzalo. 1951. "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 5, núm. 4, pp. 363-380.
- \_\_\_\_\_. 1962. "Los manuscritos de las Cantigas. Cómo se elaboró la miniatura alfonsí", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 150, pp. 25-51.
- Mettmann, Walter (ed.). 1986-1989. *Cantigas de Santa María*, 3 vols., Madrid, Castalia.
- Millás Vallicrosa, José M. 1933. "El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus*, vol. 1, pp. 155-187.
- Montoya Martínez, Jesús. 1979. "El concepto de autor en Alfonso x", en *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Orozco*, vol. II, Granada, Universidad de Granada, pp. 455-462.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso x*, Murcia, Real Academia Alfonso x el Sabio.
- O'Callaghan, Joseph. 1996. *El Rey Sabio: el reinado de Alfonso x de Castilla*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla.
- Ortiz de Zúñiga, Diego. 1677. *Annales ecclesiasticos, y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Seuilla, metropoli de la Andaluzia: Que contiene sus mas principales memorias desde el año de 1246 ... hasta 1671*, Biblioteca de Andalucía (Granada), Signatura: ANT-XVII-174, núm. de registro: 73138
- Parkinson, Stephen. 2000. "Layout in the *Códices Ricos of the Cantigas de Santa María*", *Hispanic Research Journal*, vol. 1, núm. 3, pp. 243-274.



- \_\_\_\_\_. 2015. *Alfonso x, the Learned: Cantigas de Santa Maria: An Anthology*, Cambridge, Modern Humanities Research Association.
- Parkinson, Stephen y Deirdre Jackson. 2006. "Collection, Composition and Compilation in the *Cantigas de Santa Maria*", *Portuguese Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 159-172.
- Pérez Martín, Antonio. 1993-1994. "Jacobó de las leyes, datos biográficos", *Glossae: European Journal of Legal History*, vol. 5, núm. 6, pp. 279-332.
- Prado-Vilar, Francisco. 2005. "The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others", en Cinthia Robinson y Leyla Rouhi (eds.), *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden, Brill, pp. 67-100.
- \_\_\_\_\_. 2011. "'Iudeus Sacer': Life, Law, and Identity in the 'State of Exception' Called 'Marian Miracle'", en Herbert Kessler y David Nirenberg (eds.), *Judaism and Christian Art. Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 115-142.
- Procter, Evelyn. 1945. "The Scientific Works of the Court of Afonso x of Castille: The King and his Collaborators", *Modern Language Review*, vol. 40, núm. 1, pp. 12-29.
- \_\_\_\_\_. 1951. *Alfonso x of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford. (En español: 2002, *Alfonso x de Castilla, patrono de las letras y del saber*, Manuel González Jiménez (trad. y not.), Murcia, Real Academia Alfonso x el Sabio).
- Rico y Sinobas, Manuel. 1863-1867. *Libros del Saber de Astronomía del Rey D. Alfonso x de Castilla*, ts. I -v, Madrid, Tipografía de don Eusebio Aguado, Impresor de Cámara de S.M y de su Real Casa.
- Rico, Francisco. 1972. *Alfonso el Sabio y la "General estoria": tres lecciones*, Barcelona, Ariel.
- Rodríguez Díaz, Elena E. 2004. "Indicios codicológicos para la datación de los manuscritos góticos castellanos", *Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 31, pp. 543-558.
- \_\_\_\_\_. 2009. "La factura material de los códices alfonsíes", en María Teresa López de Guereño Sanz (coord.), *Alfonso x el Sabio* [exposición], Sala San Esteban, Murcia, 27 de octubre 2009 a 31 de enero 2010, Caja del Mediterráneo, pp. 240-245.
- Rodríguez Velasco, Jesús. 2020. *Dead Voice: Law, Philosophy, and Fiction in the Iberian Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Romano, David. 1992. *La ciencia hispanojudía*, Madrid, Mapfre.
- Rubio García, Luis. 1985. "En torno a la biblioteca de Alfonso x el Sabio", en Fernando Carmona y Francisco J. Flores (eds.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso x*, Actas del Congreso Internacional, Murcia, 5-10 de marzo de 1984, pp. 531-552.
- Sabra, A.I. 1977. "A Note on Codex Biblioteca Medicea-Laurenziana, Or. 152", *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 1, núm. 2, pp. 276-283.
- Salvo García, Irene. 2012. *Ovidio en la General estoria de Alfonso x el Sabio*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

- \_\_\_\_\_. 2014. "El mito y la escritura de la historia en el taller de Alfonso x", *e-Spania*, 19 de octubre, en <<http://journals.openedition.org/e-spania/23948>>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.23948>. [Fecha de consulta: 15 de mayo de 2021.]
- \_\_\_\_\_. 2018. "Que quiere dezir en el nuestro language de Castilla. Traducción y comentario lingüístico en el taller de Alfonso x", en Santiago del Rey Quesada, Florencio del Barrio de la Rosa, Jaime González Gómez (coords.), *Lenguas en contacto, ayer y hoy, traducción y variación desde una perspectiva filológica*, Berlín, Peter Lang, pp. 117-141.
- Samsó, Julio. 2008-2009. "Las traducciones astronómicas alfonsíes y la aparición de una prosa científica castellana", *Alcanate*, núm. 6, pp. 39-51.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, (1ª ed., Madrid, Mapfre, 1992).
- Samsó, Julio y Merce Comes. 1988. "Al-Sufi and Alfonso x", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 38, pp. 67-76.
- Sánchez Ameijeiras, Rocío. 2002. "Imaxes e teoría da imaxe nas Cantigas de Santa María", en Elvira Fidalgo. *As Cantigas de Santa María*, Vigo, Xerais de Galicia, pp. 245-330.
- \_\_\_\_\_. 2012/2013. "Del Salterio al Marial: sobre las 'fuentes' de las imágenes de los Códices de las Historias de las Cantigas de Santa María", en *Alcanate*, núm. 8, pp. 55-80.
- Sánchez-Prieto, Borja P., Rocío Díaz Moreno y Elena Trujillo Belso. 2006. *General estoria. Primera parte. Edición de textos alfonsíes*, Real Academia Española: Banco de datos (CORDE), 17 de marzo, en <<http://www.rae.es>>. [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2017.]
- Schaffer, Martha E. 2000. "The 'Evolution' of the Cantigas de Santa Maria: The Relationships between MSS T, F, and E", en Stephen Parkinson (ed.). *Cobras e Son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Oxford, Legenda, pp. 186-213.
- Snow, Joseph T. 2010. "Alfonso x: un modelo de Rey Letrado", en *Actas de las IX Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Letras*, núms. 61-62, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 297-310.
- Tinnell, Roger. 2010. "Authorship and Composition: Music and Poetry in *Las Cantigas de Santa Maria* of Alfonso x, el Sabio", *Kentucky Romance Quarterly*, vol. 28, núm. 2, pp. 189-198, en <<http://dx.doi.org/10.1080/03648664.1981.9926371>>. [Fecha de consulta: 15 de mayo de 2021.]
- Torres Fontes, Juan. 1960. *Repartimiento de Murcia*, Murcia, Academia Alfonso x el Sabio.
- Ward, Aengus. 2020. "Medieval Punctuation, Mise en Texte and the Digital World", *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 97, núm. 5, pp. 557-562.

# Silencio en la corte. La palabra y el silencio en el *Libro de los cien capítulos*

Rafael Rodríguez Victoria\*

## Resumen

El *Libro de los cien capítulos* pudo haber sido elaborado a finales del reinado de Alfonso X o a comienzos del reinado de Sancho IV, periodo en el que se realizaban los últimos trabajos del proyecto historiográfico alfonsí. Esta obra, entonces, es testimonio de la continuidad del sistema de pensamiento erigido durante el mandato del Rey Sabio, utilizado para definir la identidad ideológica del creciente ámbito cortesano; asimismo, es testigo del compendio de saberes que el poder de la Corona determinó indispensables para dicho ámbito, entre los que figuran el conocimiento sobre la palabra y el silencio. El propósito del siguiente estudio es describir y reflexionar sobre la forma en que este compendio de sabiduría trata ambos temas.

**Palabras clave:** *Libro de los cien capítulos*, palabra, silencio, literatura sapiencial, Castilla, siglo XIII.

Fernando Gómez Redondo ha señalado, con sólidos argumentos, que la conformación del discurso prosístico en castellano —que eventualmente lo consolidará como lengua literaria— es consecuencia de tres marcos de producción y recepción textuales en el devenir del siglo XIII: 1) la construcción de la identidad castellana, 2) la configuración de una cancillería letrada, y 3) la creación de la clerecía cortesana. En este último contexto, el castellano se utilizó como medio de afirmación y reflejo de la autoridad regia y, de acuerdo con el mismo Gómez Redondo: “como instrumento de dominio político, de realización de

\* Universidad Nacional Autónoma de México



una precisa identidad moral y doctrinal que, de inmediato, buscará concretarse en una producción de carácter sapiencial” (Gómez, 1998: 69). Dentro de este último marco de producción que conformó la literatura vernácula, podemos situar una serie de textos escritos en castellano o traducidos del árabe o del latín para la formación de príncipes y cortesanos, que coinciden con el periodo de vida, reinado y continuidad del proyecto político y cultural de Alfonso x: *Bocados de oro*, *Libro de los buenos proverbios*, *Secreto de los secretos* y *Poridad de las poridades*, *Libro de los doze sabios*, *Flores de filosofía* y *Libro de los cien capítulos*.<sup>1</sup> Esta reflexión se centrará en este último por tres motivos: su estrecha relación con la *Segunda Partida*, su posible fechación a finales del reinado alfonsí o principios del de Sancho iv —y, por tanto, conforma ya un tardío proyecto textual durante el reinado de Alfonso x, y su continuidad— y, por último, debido a su intertextualidad con otras dos obras: una previa, *Flores de filosofía*, y otra posterior, el *Libro del Caballero Zifar*. Estas características lo vinculan con la prosa legal alfonsí —aunque no emana de su *scriptorium*—, con los intereses culturales del Rey Sabio, y muestran la influencia y permanencia de su contenido en el horizonte intelectual de finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

De acuerdo con Marta Haro (2011: 26), el *Libro de los cien capítulos* fue escrito durante la década de 1280; es una colección de sentencias anónimas, atribuidas a sabios, destinadas a la formación ética y política, en principio, de cualquier individuo; aunque algunas marcas de recepción apuntan específicamente al ámbito curial, caballeresco y, sobre todo, a reyes —o personas en condiciones de gobernar—, por lo cual, este texto está emparentado con los *specula principum*.

El *Libro de los cien capítulos* es la refundición de *Flores de filosofía*, otra obra sapiencial, escrita posiblemente a mediados del siglo XIII, con anterioridad a 1255; para su elaboración, el texto base fue ampliado, en primer lugar en lo que respecta a las funciones gubernativas del rey o señor —con la finalidad de acentuar la superioridad monárquica, al punto de casi divinizarla, con un claro objetivo propagandístico— y, en segundo lugar, se incluyeron descripciones puntuales y valoraciones éticas respecto a los oficiales del rey, donde se encuentran la mayoría de las valoraciones sobre el uso de la palabra y el silencio.

La obra que nos ocupa comparte con la literatura sapiencial, entre otras características, una conciencia clara del valor de la palabra, su poder y sus

<sup>1</sup> Estudios de gran relevancia sobre esta literatura son los de Hugo Bizzarri (1995), Marta Haro (1995) y David Nogales (2006).

peligros; de allí que este tipo de textos guarden entre sus páginas colecciones de sentencias, cual tesoros de sabiduría, y que recomienden a sus receptores —con mayor o menor insistencia— el uso apropiado de la voz, la escritura y el silencio. Esta preocupación no es exclusiva de la Península Ibérica, pero en el *Libro de los cien capítulos* se manifiesta de una manera particular: politiza preceptos teológicos como estrategia de control y adoctrinamiento del ámbito curial; incluye consejos sobre el silencio y el uso de la palabra en batalla, y reflexiona también sobre la naturaleza del silencio en la escritura.

Esta politización de preceptos teológicos respecto al uso de la palabra y el silencio podría deberse a la importancia del consejo como uno de los elementos más importantes en el adecuado gobierno del reino. Trascendencia que tal vez se halla intensificada a partir de la incorporación del conocimiento aristotélico en el panorama intelectual de los siglos XII y XIII, a raíz de las traducciones de la obra del estagirita. Es frecuente encontrar en la literatura ejemplar de la tradición árabe, y en aquella influida por ésta, la representación de Aristóteles como consejero de Alejandro Magno y como referente de autoridad en la transmisión del conocimiento político. Asimismo, durante los siglos medios en Castilla, la prudencia aristotélica suele ser considerada como *consejo*, *sabiduría* y *seso*.<sup>2</sup>

La *Partida segunda* es testimonio del deber vasallático de consejo, donde se estipula, también, el lugar idóneo y el ámbito social donde debe ocurrir. El tema se trata en el Título IX, ley 25, titulada “Qué cosa es corte, y por qué tiene así nombre y cuál debe ser”: “Corte es llamado el lugar donde está el rey y sus vasallos y sus oficiales con él, que le han continuamente de aconsejar y servir, y los otros del reino que se llegan allá o por honra de él, o por alcanzar derecho, o por hacer recaudar las otras cosas que han de ver con él” (Alfonso X, 1807: 168). Este deber se reitera en diversas ocasiones a lo largo de la misma *Partida*, por ejemplo en el Título I, ley IV: “otrosi dixeron los sabios antigos que el emperador debe usar en tiempos de guerra de armas et de todas aquellas cosas de que se puede ayudar contra sus enemigos por mar et por tierra, et aun mostraron que se debie aconsejar en fecho de guerra con los homes honrados” (*ibid.*: 7); o bien, en el Título IX, ley VI, donde se describe “quáles deben ser los ricoshomes, et qué deben fazer”: “que ellos han de aconsejar al rey en los grandes fechos; ca si de buen seso no fuesen non lo sabrien faser”

<sup>2</sup> Sobre la incorporación de la obra aristotélica en el panorama intelectual de la Baja Edad Media, en particular en los *espejos de príncipes*, refiero a la tesis doctoral de Irina Nanu (2013), incluida en la bibliografía de este texto, así como a los artículos de Pierre Abuenque (1999), Marina Kleine (2007) y Melanie Jecker (2014), y sobre el arte de aconsejar en la Edad Media, la obra de Carla Casagrande, Chiara Crisciani y Silvana Vecchio (2004).

(*ibid.*: 63).<sup>3</sup> Esta última cita permite reconocer la importancia de cifrar el conocimiento necesario sobre el uso de la palabra y el silencio en textos que pudieran servir para la formación clerical y cortesana.

El desarrollo de la problemática en torno al uso de la palabra y el silencio en el campo de la teología, en la Europa occidental de los siglos XII y XIII, ha sido estudiado con gran detalle por Carla Casagrande y Silvana Vecchio en su trabajo monográfico sobre los pecados de la lengua y, sobre la misma problemática, pero en el territorio hispánico, Hugo Bizzarri ha hecho una valiosa aportación con un análisis general de la literatura sapiencial de mediados del siglo XIII y comienzos del XIV.<sup>4</sup> Ambos estudios coinciden en señalar la preeminencia de algunos temas esbozados en las Sagradas Escrituras, de los que teólogos y predicadores de los siglos XII y XIII echaron mano para comprender y tipificar los peligros espirituales del mal uso de la palabra y el silencio (los *peccatum linguae*)<sup>5</sup> que también es posible reconocer en las tradiciones textuales de sentencias hispánicas. Por ejemplo, el tema de la *custodia linguae*, que aconseja la vigilancia de la palabra y relaciona al silencio con la sabiduría, del que se desprende, a su vez, la *circumstantia linguae*, que refiere a la adecuación de la palabra ante el interlocutor y el momento del diálogo.

Ambos temas resultan de cardinal importancia en el *Libro de los cien capítulos* y se configuran a lo largo de la obra con sentencias como las del capítulo XXIII: “Quando se aluenga la palabra acaescen los embargos e los yerros” (Alfonso X, 1998: 120), o bien: “E el seso del omne yaze so su lengua” (*idem.*). Estas sentencias recrean el tema de la *custodia linguae* y recuerdan, a su vez, algunos pasajes de *Proverbios*, donde dicho tema tiene sus fundamentos, por ejemplo en 21:23: “el que guarda su boca y su lengua, / su alma guarda de angustias”, o bien en 17:27: “el que ahorra sus palabras tiene sabiduría / de espíritu prudente es el hombre entendido”. Además, en el *Libro de los cien capítulos*, este tema se complementa en cuatro capítulos dedicados al hablar (XXIII), el callar (XXIV), la retórica (XXI) y la versificación (XXII), con sentencias como

<sup>3</sup> Vale la pena destacar que también en el prólogo del *Espéculo*, el *nos* que representa a la identidad de Alfonso X dentro del texto, se hace aconsejar de arzobispos, obispos, ricoshombres y “sabidores de derecho” para crear este código legal: “a nos que se libre la duda en nuestra corte por este libro que fezimos con conseio e con acuerdo de los arzobispos e de los obispos de Dios e de los ricos omes e de los mas onrados sabidores de derecho que podimos aver e fallar” (2).

<sup>4</sup> Me refiero al estudio de Casagrande y Vecchio (1987) y al de Hugo Bizzarri (1993), incluidos en la bibliografía de este trabajo.

<sup>5</sup> Estos pecados de la lengua son: *blasphemia*, *murmur*, *mendacium-periurium-falsum testimonium*, *contentio*, *maledictium*, *contumelia-convicium*, *detractio*, *adulatio*, *iactantia-ironia*, *derisio*, *turpiloquium-scurrilitas-stultiloquium*, *multiloquium*, *verbum otiosum-vaniloquium*, *taciturnitas* (*mala taciturnitas*).



las siguientes, extraídas de los capítulos XXI, XXIV y XXIII: “Deves guardar tu lengua como debes guardar tu rienda. El que calla es guisado de salvarse de yerro” (*ibid.*: 121); “Retórica es que diga omne su razón complidamente con pocas palabras. E abreviar es toller superfluidat de las palabrase e acertar muy bien” (*ibid.*: 117); por último: “Mientras calla el omne es en paz; si fabla omne, o dirá escontra sí, o escontra otri. A las vezes son peores las llagas de las lenguas que los golpes de cochillo; a las vezes cala la palabra el cuerpo del omne e pasa el coraçón, que non lo calaría tan bien el aguja” (*ibid.*: 120). Este tipo de sentencias ayuda a configurar el tema de la *custodia linguae*, pero también lo desarrollan pues no solo se recomienda la vigilancia de la palabra y la preeminencia del silencio; también especifica el beneficio de la retórica en la *custodia linguae* donde la utilidad del silencio se relaciona con la brevedad del discurso e intenta mostrar, de forma poética, la potencia de la palabra con la metáfora —que se repite en varias ocasiones en la obra— y que atribuye a la lengua las características de un arma.

Ahora bien, la *circumstantia linguae* se orienta, principalmente, al uso de la palabra y el silencio ante el rey, en función de su servicio, de tal suerte que la espiritualidad por la que vela la *custodia linguae* en su sentido teológico, ahora se vincula a la figura del rey como vicario de Dios, y la sabiduría de la práctica elocutiva queda subordinada, casi por completo, a los deberes vasalláticos del servicio y del consejo, prácticas de la que depende la estabilidad entera del reino, de acuerdo con el propio texto y en sintonía con los espejos de príncipes y la literatura sapiencial. Por ejemplo, en el capítulo XXII: “quando es el rey de buen seso e de buen consejo es el regnado guardado, e quando es mal consejado es par de muerte” (*ibid.*: 18); o bien, en el capítulo VIII: “La mejor manera que pueden aver los que sirven al rey es que no l’ fablen con lisonja e que l’ sean leales e verdaderos” (*ibid.*: 92) y también, líneas abajo, en el mismo capítulo: “Non te entremetas de servir al rey fasta que domes tu voluntad e que l’ fagas lo qu’él quisiere maguer sea contra tu voluntad [...]. E el que sirve al rey si lo sirve como deve avrá a perder todos los vicios d’est mundo” (*idem.*). El grado de divinización de la figura real, que puede apreciarse en esta última cita, es un rasgo distintivo de esta obra respecto a cualquier otra de su tipo; característica que explica el marcado énfasis en la *custodia linguae* al servicio real.

Otra innovación del *Libro de los cien capítulos* al tema del uso y guarda de la lengua —y respecto a su texto base, *Flores de filosofía*— es la importancia que le otorga a la palabra escrita, pues se le dedica un capítulo completo —el XVIII— a la escritura, la pluma y el intercambio de cartas, que lleva como epígrafe: “de la péñola e del cartear de los señores”, donde se asegura que la



escritura es una de las herramientas de gobierno fundamentales para el reino: “Con dos cosas se guía la fazienda del rey con la péñola e con la espada” (*ibid.*:109). La importancia de la escritura responde, como señala Hugo Bizzarri, a la “burocratización que la Cancillería Real sufrió a finales del siglo XIII” (1993: 32);<sup>6</sup> pero también resulta interesante la complejidad y los rasgos poéticos con los que se trata el tema; por ejemplo, en el capítulo VII, al describir la función del escribano, en la sección dedicada a estos y a los alguaciles donde, mediante la escritura, quedan unidos el corazón del escribano, los signos que traza con su mano, los secretos del rey, su voz y la del reino: “el corazón del escrivano del rey es carta de sus poridades, e la su mano es lengua del rey, que habla por él e por todo su regno” (Alfonso x, 1998: 91). También es notable, en el capítulo XVIII, la conciencia en el texto de la potencia comunicativa que guarda el silencio material de los signos escritos: “[la escritura] e muda que razona por los que quieren que ténga su voz [e] faz’ al presente entender e razona por el que non es presente” (*ibid.*: 109), o bien: “La lengua non puede dezir razón sinon aquél que estudiere cerca, e la péñola puede razonar por el que está cerca e lexos e puede mostrar razón durablemente en cada lugar e en todo tiempo, lo que non puede fazer la lengua” (*idem.*).

Entre el silencio de los corazones, el natural mutismo, también, del entendimiento de los individuos —que no resuena, sino hasta llegar a la punta de la lengua— y el de los saberes de la ciencia, medía la pluma, el instrumento que, también silencioso, se incorpora en el mecanismo de generación y transmisión del conocimiento, como puede reconocerse en el capítulo XVIII:

La péñola es mandadero del corazón, e escodriña los coraçones e descubre las poridades. La péñola es maestro de la palabra, e vazía el oro que funde el pensamiento, e muestra los roellos fechos e faze parecer las cosas que forma el coraçón. E el pensamiento es como mar lleno del lodo, el que se somorguja para sacarlo es la péñola (*idem.*).

Gracias a la pluma, maestra de la palabra, el silencio material de la escritura revela, a quienes están instruidos en él, los secretos de las ciencias, el corazón de las personas y las razones de quienes no están presentes; también, mediante su silencio, los individuos pueden hacer llegar a la lejanía del espacio y el tiempo sus palabras. De esta manera, podemos reconocer que en el *Libro de*

<sup>6</sup> Para comprobar la tesis de Hugo Bizzarri, basta con revisar la importancia que se le dedica tanto en el *Espéculo* como en la *Partida segunda* a la descripción de las funciones de la cancillería. Por su parte, Luis Sánchez Belda (1951-1952) hace un repaso minucioso por la evolución de la cancillería del reinado de Alfonso x al de Sancho iv, por medio de los registros legales y contables de aquellos reinados.

*los cien capítulos*, la *taciturnitas* no solo se vincula a la *custodia linguae* mediante la vigilancia y el callar, sino también en el mutismo material de la letra escrita, y no solo se considera como algo conveniente para evadir los pecados de la lengua y la ira del rey; además, se representa como cualidad del sabio y de la propia producción y transmisión del conocimiento.

Por último, es importante señalar que en esta obra, además de valorar el silencio como herramienta política, espiritual y como elemento inherente al conocimiento, también se le valora en el contexto bélico, durante la batalla pues, por un lado, en el capítulo XIII, “De los castigos e de los enseñamientos de las lides e de las batallas”, se recomienda evitar el silencio durante la vigía nocturna: “Muchas compañías fueron desbaratadas de noche por mengua de recabdo, ca la noche es esfuerço del flaco e flaqueza del fuerte si non se guarda; temedvos de noche e velat a voces e non callando” (*ibid.*: 100) y, por otro, se recomienda, en dos ocasiones en el mismo capítulo, pelear en silencio, pues los gritos muestran al enemigo cansancio, flaqueza y miedo: “Las grandes voces a la ora de la batalla demuestran cansancio e miedo” (*ibid.*: 99) y, un poco más adelante, se repite esto mismo con una ligera variante: “Las grandes voces a la ora de la batalla muestran cansancio e flaqueza” (*ibid.*: 100).

Con estos ejemplos, podemos concluir que en el *Libro de los cien capítulos* la representación de la palabra y el silencio configura el tema de la *custodia linguae*, de interés para teólogos y moralistas en la Europa cristiana de los siglos XII y XIII, pero que éste se politiza en nuestro texto según el propósito de la divinización del monarca y a consecuencia de la burocratización de la Cancillería Real; esto último, a su vez, propició la incorporación en la literatura sapiencial de la escritura y su silencio dentro del tema de la *custodia linguae* y en la reflexión sobre la producción y transmisión del conocimiento. Asimismo, podemos reconocer un atisbo de la valoración del silencio dentro del campo de batalla. Quedaría pendiente buscar coincidencias de esta representación en textos posteriores y, tal vez, para un proyecto más amplio, reconocer las distintas manifestaciones del silencio en la consolidación del castellano como lengua literaria.

## Bibliografía

- Alfonso X Rey de Castilla. 1807. *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio*, t. I y II, Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, Imprenta Real.
- \_\_\_\_\_. 1836. *Opúsculos legales del Rey don Alfonso El Sabio, El espejo o Espejo de todos los derechos*, Real Academia de la Historia (ed.), Madrid, Imprenta Real.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Libro de los cien capítulos. (Dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Martha Haro (ed.), Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana.

- Aubenque, Pierre. 1999. *La prudencia en Aristóteles. Con apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona, Crítica.
- Bizzarri, Hugo. 1993. "La palabra y el silencio en la literatura sapiencial de la Edad Media castellana", *Incipit*, núm. 13, pp. 21-49.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 20, pp. 35-73.
- Casagrande, Carla y Silvia Vecchio. 1987. *I peccati della lingua. Disciplina de etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani.
- Casagrande, Carla, Chiara Crisciani y Silvia Vecchio. 2004. (coords.). *Consilium: teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, Galluzzo.
- Elias, Norbert. 1996. *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Redondo, Fernando. 1998. *Historia de la prosa medieval castellana I: la creación del discurso prosístico*, Madrid, Cátedra.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 23, pp. 285-304.
- Haro Cortés, Marta. 1995. *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Universitat de València.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones del Laberinto, Aracadia de las Letras.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Escritura y adaptaciones de los regimientos de príncipes castellanos medievales", *Le Miroir du Prince. Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe-XIVe siècles)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 21-40.
- Jecker, Mélanie. 2014. "Las virtudes intelectuales en tres obras de divulgación aristotélica (*Ética a Nicómaco VI*)", *Svmmma*, núm. 3, pp. 39-53.
- Kleine, Marina. 2007. "La virtud de la prudencia y la sabiduría regia en el pensamiento político de Alfonso X el Sabio", *Res Publica*, núm. 17, pp. 223-239.
- Nanu, Irina. 2013. *La Segunda Partida de Alfonso X, el Sabio, y la tradición de los specula principum*, tesis doctoral, Valencia, Universitat de València, en <[https://www.academia.edu/2492265/La\\_Segunda\\_Partida\\_de\\_Alfonso\\_X\\_el\\_Sabio\\_y\\_la\\_tradici%C3%B3n\\_occidental\\_de\\_los\\_specula\\_principum\\_La\\_Deuxieme\\_Partie\\_d\\_Alphonse\\_X\\_le\\_Sage\\_et\\_la\\_tradition\\_occidentale\\_des\\_specula\\_principum\\_](https://www.academia.edu/2492265/La_Segunda_Partida_de_Alfonso_X_el_Sabio_y_la_tradici%C3%B3n_occidental_de_los_specula_principum_La_Deuxieme_Partie_d_Alphonse_X_le_Sage_et_la_tradition_occidentale_des_specula_principum_)>. [Fecha de consulta: 4 de octubre de 2018.]
- Nogales Rincón, David. 2006. "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XIV)", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 16, pp. 9-40.
- Sánchez Belda, Luis. 1951-1952. "La Cancillería castellana durante el reinado de Sancho IV (1284-1295)", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núms. 21-22, pp. 171-223.

# La continuación y consolidación del monarca castellano como *Rex Gratia Dei* y *Rex Vicarius Dei* en el proyecto alfonsí, 1270-1284

Yalantay Olinca Olvera Hernández\*

## Resumen

El presente texto tiene como objetivo mostrar que la monarquía castellana, desde Alfonso IX y Fernando III, tuvo como proyecto político establecer, afirmar y difundir un modelo de la realeza cristiana castellana basado en una visión teocéntrica —*Rex Gratia Dei*— y en una relación de similitud de los monarcas con Dios —*Vicarius Dei*—. Sin embargo, no fue sino hasta el gobierno de Alfonso X que dicho proyecto llegó a consolidarse y difundirse ampliamente gracias al *scriptorium* alfonsí, el cual se dedicó a enunciar y ratificar la figura del monarca castellano de origen divino, a *imago Dei* y representante de Dios en la Tierra en la mayor parte de los textos y en los paratextos alfonsíes.

**Palabras clave:** *Rex Gratia Dei*, *Vicarius Christi*, monarca castellano, paratextos, textos alfonsíes, poder regio.

Dios es soberano y príncipe del mundo,  
y paralelamente, el soberano es imagen de  
Dios en la tierra: lo que Dios es en el Universo,  
el Príncipe lo es dentro del Estado.

Francisco J. Conde

En Europa Occidental, la Plena Edad Media se caracterizó por tres elementos fundamentales: 1) el feudalismo, 2) el redescubrimiento y la propagación del derecho romano justiniano, principalmente del *ius commune* (Valdeón, 1987:

\* Universidad Nacional Autónoma de México

58), y 3) la instauración de monarquías feudales o, mejor dicho, de regímenes estamentales —durante el siglo XIII.<sup>1</sup> Estos factores trajeron consigo el fortalecimiento del poder regio de finales del siglo XIII en casi todos los reinos de Europa Occidental y fueron los pilares del reinado de Alfonso X el Sabio, por lo que se creó un proyecto político que sirviera para difundirlos por medio de la escritura de textos jurídicos, historiográficos y sapienciales.

En cuanto a la consolidación de los regímenes estamentales, se buscó una afirmación y centralización del poder monárquico; es decir, una extensión del poder real, a partir de la generalización de los derechos del rey y de una tradición doctrinal que mostraba al monarca como *Vicarius Dei*, la cual fue evidente en los distintos textos del proyecto alfonsí. Dicho esfuerzo monárquico se fundamentó ideológicamente en la teología y utilizó la prosa sapiencial como una herramienta de instrucción política y religiosa, por medio de la compilación de sentencias, axiomas, máximas, apotegmas, castigos y aforismos de tradición latina, hebraica e islámica que se tradujeron al castellano y se transformaron según las necesidades de la época. Además, utilizó otros géneros como la historia, ya fuera universal o particular, y los compendios jurídicos —resultado de “la difusión del derecho romano en los centros universitarios desde el siglo XII y su influencia en el derecho medieval” (Fernández-Viagas, 2017: 62)— para reafirmar y reproducir el prototipo de monarca castellano elegido por Dios y que asume una similitud de gobernante con Él.

De esta manera, el proyecto de traducción y escritura alfonsí puso interés en la recuperación de una *tradición sapiencial* que tuviera por objetivos el fortalecimiento y la transmisión del modelo de *Rex gratia Dei* enunciado en los paratextos de la *General estoria* (ca. 1270), la *Estoria de España* (ca. 1270-1274) y las *Siete Partidas* (1252-1284) y, posteriormente, la consolidación del *Vicarius Dei*, específicamente en la composición del *Libro de los cien capítulos* (ca. 1280).

### **Dios á dado poder a los reyes: *Rex gratia Dei***

La visión teocéntrica que sustentaba al régimen estamental de Castilla en el siglo XIII planteaba la concepción de Dios como gobernante del mundo. No

<sup>1</sup> La historiografía clásica ha utilizado la categoría “monarquía feudal” para nombrar a las monarquías propias de los siglos XI al XIII, caracterizadas —a grandes rasgos— por ser hereditarias y basarse en relaciones de vasallaje entre el rey y sus súbditos por medio del reparto y administración de feudos; además de la instauración de organismos mediadores, como es el caso de las Cortes en el reino de Castilla. Algunos de estos textos son Marc Bloch (1949), François L. Ganshof (1974), Abilio Barbero y Marcelo Vigil (1978), Sidney Painter (1979), Perry Ander-

obstante, debía tener representantes en la tierra, ya fueran religiosos o laicos elegidos divinamente —Jesús le había conferido su Iglesia a Pedro y los monarcas eran elegidos por la gracia de Dios (*Rex gratia Dei*). Según la doctrina teocrática de la Iglesia (*plenitudo potestatis*), los poderes temporales o laicos estaban al servicio del poder espiritual y “convirtieron al Papa en el supremo gobernante (*imperium*) en cualquier decisión que afectase a la *Christianitas*” (Hubeňak, 2014: 122), actividad que se fortaleció con los papas Inocencio III, Inocencio IV y Bonifacio VIII. Sin embargo, los reinos de Europa Occidental del siglo XIII buscaron institucionalizar e independizar el poder real del de la Iglesia; es decir, ser electos sin intermediarios, así fuera el Papa.<sup>2</sup> En el caso de Castilla, el primer monarca, Fernando I (1037-1065), fue concebido como rey por la gracia de Dios, motivo por el cual la monarquía castellana utilizó esto como una de sus características principales (Maravall, 1965: 116 y 117; Nieto, 1988: 51-60).

Tal institucionalización, así como la independización del poder real respecto del de la Iglesia, basada en la elección divina, son explícitamente mencionadas en varios textos alfonsíes, ya sea en el texto mismo o en los paratextos. Un caso particular es el prólogo de la *General estoria*, en el que el mismo rey hace alusión a su origen divino: “yo don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Córdova, de Murcia, de Jaén e del Algarbe, fijo del muy noble rey don Fernando e de la muy noble reina doña Beatriz” (Sánchez-Prieto *et al.*, 2006: 1). De esta manera, en el paratexto, el cual tiene como objetivo mostrar explícitamente el contenido y el propósito de la escritura y preservación en la memoria de la historia universal, el monarca resalta que él es *Rex gratia Dei*, elemento importante al enunciar —de manera directa para reafirmar— la separación del poder laico del poder religioso. Esto resulta medular para el proyecto político de Alfonso X desde el inicio de su reinado, pues su autocoronación “no fue acompañada de la un-

son (1979), Julio Valdeón, José María Salrach y Javier Zabalo (1987), José Manuel Nieto Soria (1988), Herbert Frey (1988). En contraposición a la categoría “monarquías feudales”, César González (2009: 40 y 41) prefiere llamar “régimen estamental” a las monarquías que se distinguen por integrar los diversos estamentos socio-jurídicos en un cuerpo común, en el que el rey es la cabeza. Asimismo, éste se integra por la alta nobleza, las jerarquías eclesiásticas y los grupos dominantes del ámbito urbano. Para fines del presente trabajo utilizaremos esta categoría por ser más adecuada y específica para el reino de Castilla, en lugar de “monarquía feudal” que suele ser más general y, en ocasiones, poco funcional para este territorio.

<sup>2</sup> A este proceso histórico se le conoce como la “ideología de las dos espadas” y, a finales del siglo XII, el emperador era únicamente un “administrador delegado de la *Ecclesia* que ejerce, a nombre de la Iglesia, la jurisdicción de los laicos” (Hubeňak, 2014: 123). Esto puede confrontarse con Dominique Iogna Prat (2012).



ción de las manos y ni por la imposición de la corona por un obispo” (Martínez, 2003: 114).

Asimismo, en el ejemplo anterior observamos también que resulta importante enunciar su linaje ya que, desde el reinado de Alfonso IX y durante el de Fernando III, se comenzó a consolidar y a transmitir la condición de rey cristiano elegido por Dios, al que se le confirieron todos los atributos propios del buen gobernante: amor, servicio, sabiduría, humildad, justicia, etc., y que se consolidaron durante la monarquía del Rey Sabio.<sup>3</sup>

### Quien ama a Dios ama la Ley: *Rex Vicarius Dei*

La elección divina del rey iba acompañada de la *imago Dei*, un *Vicarius Dei* o, en otras palabras, un representante de Dios en la Tierra que asumiera todas las “normas conductuales exigidas a un monarca [...]: vigilancia de la conservación de la fe, que no se quebrara la alianza entre Dios y su pueblo, junto al valor de otros atributos, como la sapiencia y la justicia salomónica” (Núñez, 2010: 71). Estas características las encontramos expuestas y recalçadas, explícita e implícitamente, en los textos sapienciales, jurídicos e historiográficos alfonsíes, y en sus paratextos. Por ejemplo, en el *Libro de los cien capítulos*, en el capítulo II, se lee: “Dios á dado poder a los reyes e á dado a nos por deudo e por ley que los obedezcamos” (Alfonso X, 1998: 78). De esta forma, el monarca es considerado *Rex vicarius Dei*; es decir, se asume como representante de Dios en la Tierra, al ser elegido, mantenido en el poder y protegido por Él.

En la máxima anterior no solo queda evidente la *Rex gratia Dei*, sino también el papel de los súbditos que consiste en estar en deuda con Dios y el monarca, y corresponderles con obediencia para ser recompensados con un buen gobierno o con la salvación. Esta dimensión divina alude a que las decisiones y los actos del monarca están influidos por Dios, como se aprecia en el siguiente apotegma: “quien es desobediente a su rey deve aver la ira de Dios e del rey e á perdido su castillo que es ley” (*ibid.*, Libro 78). De esta forma, se establece una relación entre las acciones del rey y las de Dios, a partir de la asociación de las consecuencias que debe enfrentar aquel hombre que desobedezca al rey, ya que debe enfrentarse al castigo terrenal y al divino, como si la justicia terrena fuera una extensión de la divina.

Esta similitud del monarca con Dios se ve enunciada en los textos historiográficos; por ejemplo, en la *General estoria* se hace alusión a la impartición

<sup>3</sup> Para conocer más sobre el uso de la condición del rey cristiano durante el gobierno de Alfonso IX, puede consultarse a Manuel Núñez Rodríguez (2010).



de justicia de Dios a lo largo de varios pasajes veterotestamentarios, como es el caso de la destrucción de Sodoma y Gomorra, la cual “fizo Dios como buen juez que judgó derecho e mando cumplir luego la justicia del juizio como rey, e emperador e Señor” (Sánchez-Prieto *et al.*, 2006: 179). Este fragmento constata la concepción de la justicia divina en la que Dios es un monarca y juez justo que hace cumplir la ley en beneficio de su creación y crea un modelo que se reproduce en soberanos castellanos a lo largo de todo el texto historiográfico.

La alusión a la justicia es fundamental para la conformación del *Vicarius Dei* y, principalmente, para los reinados de Alfonso IX, Fernando III y Alfonso X, ya que a lo largo del siglo XIII, en Occidente, fue muy común que los monarcas crearan nuevos *corpus* jurídicos o patrocinaran compilaciones legales (Mitre, 2006: 96). De modo que la potestad legislativa no solo significaba la impartición de justicia, sino también la capacidad exclusiva del monarca para promulgar leyes generales. Esto fue una herramienta fundamental para la protección del reino dado que la *justitia regia* se asoció con la *justitia divina* (Nieto, 1986: 720), como lo vemos enunciado en las *Partidas*: “Vicarios de Dios son los Reyes cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su imperio” (*Partida* II Título II, Ley I-V). En este ejemplo se manifiesta de forma explícita que el rey es el guardián del orden terrenal, pues reúne las características de Dios, en este caso específico: el de la justicia, y, por tanto, es quien debe proteger y restablecer el orden (Pérez, 2000: 211).

Este planteamiento lo encontramos reiterado explícitamente en varios capítulos de la *Partida segunda* y en el proemio a las *Partidas*; así como en el *Libro de los cien capítulos* o en la *Estoria de Espanna* cuando se alude a los gobernantes castellanos, un ejemplo de esto es la narración del reinado de Fernando I el Magno —el primero en unificar León y Castilla—, quien retomó “las leyes de los godos, et ennadio y otras conuienen poral mantenimiento de los pueblos, et mando que fuessen bien guardadas por todos sus regnos” (Alfonso X, 1906: 483). Esta recuperación de los cuerpos jurídicos durante los distintos gobiernos castellanos evidencia, mediante los distintos textos alfonsíes, el desarrollo de recursos para facilitar la asimilación y consolidación de un ideario político en el que el rey es elegido por la divinidad y es la cabeza del reino que hace justicia.

Ahora, el soberano también debía vigilar la conservación de la fe y guardar la alianza entre Dios y su pueblo, como ya se mencionó. Estas funciones regias son mostradas continuamente en los textos historiográficos alfonsíes, ya fuera aludiendo al proceso de Reconquista de la Península Ibérica en la que los reyes castellanos apoyaron campañas bélicas “contra los enemigos de la

Cruç, et de la fe et de la ley de Jhesu Cristo; orden es de fazer servicio a Dios en deffender la cristiandad” (*ibid.*: 680), o mostrando, al inicio de la *Estoria de Espanna* y de la *General estoria*, a los líderes veterotestamentarios como guías de su pueblo y preservadores de la alianza con Dios. El monarca podía poner en práctica esta última norma conductual si disponía de sapiencia, como se muestra en la siguiente máxima del *Libro de los cien capítulos*: “Con el saber se conosce la gracia e la mercet que faze Dios al omne e en conociendo agradecerlo ha e gradesciéndola merecido la ha” (Alfonso x, 1998: 115) y, de manera general, en la *General estoria* se alude a “que con sabiduría reinan los reyes y señorean los príncipes” (Sánchez-Prieto, 2006: 66); es decir, dirigen a su pueblo de manera correcta.

Durante el gobierno de Alfonso x, el rey es consciente de ser un guía político y cultural de su pueblo y lo pone en práctica con la producción y transmisión de diferentes textos que tuvieran un propósito didáctico y desarrollaran recursos para facilitar la asimilación de su ideario político. Un ejemplo de esto es la representación y, principalmente, la reiteración constante del rey como *Vicarius Dei* en reyes específicos a través de los textos históricos, como lo enuncia el prólogo de la *Estoria de Espanna*: “Muchas vezes conviene esto leer, ca podemos muchas cosas ver, por las cuales te aprovecharas et en las cosas arduas ensennado te faras; ca saberas qualquier cosa si es açepta la tal o si es ynepta, vayas ante el fin, o el fin a las muy buenas cosas se mueve, por el qual fuyendo de la cossas peores tomaras las meiores” (Alfonso x, 1906: 14), y la dedicatoria de la *General estoria*: [para que] “los fechos de los buenos tomassen los omnes exemplo pora fazer bien e de los fechos de los malos que recibiesen castigo por se saber guardar de lo non fazer” (Sánchez-Prieto, 2006: 1).

De esta manera, la historia para el proyecto político de Alfonso x es un artefacto histórico y literario que permite “proyectar las circunstancias del presente en el que está inserto el historiador hacia el pasado que está analizando” (Aurell, 2013: 144); en otras palabras, la escritura y la transmisión de los textos alfonsíes históricos tenían como objetivo principal mostrar y reproducir en gobernantes del pasado un modelo regio que velara por el cumplimiento de la ley divina y que tuviera una relación de similitud con Dios como gobernante para transmitir un discurso político basado en los hechos del pasado como fundamento de su reinado.

## Conclusiones

Con base en lo expuesto, podemos afirmar que los textos alfonsíes, particularmente la obra sapiencial, historiográfica y jurídica, resultan ser el vehículo de

transmisión y ratificación del proyecto de propaganda política de la monarquía castellana del siglo XIII. Dicho proyecto político se caracterizó por instaurar, transmitir y reiterar el origen divino de los monarcas castellanos y, de manera más general, que la realeza castellana tenía una dimensión divina, por lo que utilizó un fundamento teológico para reafirmar a la dinastía Borgoña e hizo hincapié en que el poder político castellano proveniente directamente de la elección divina.

Posteriormente, una vez instaurado este ideal de *Rex gratia Dei*, se definió al monarca castellano en una relación de similitud con Dios como gobernante, motivo por el cual el rey se configuró como un representante de Dios en la Tierra o, mejor dicho, como *Rex Vicarius Dei*, con todas las virtudes que esto implica. De tal manera, este proyecto político propagandístico fue un hecho de larga duración, producto de tres reinados: Alfonso IX, Fernando III y Alfonso X, y se consolidó por medio de “las imágenes del poder real en los textos producidos en la corte de Alfonso X” (Kleine, 2014: 2).

Finalmente, resulta importante mencionar que la *traslatio*; es decir, la revisión, transformación y adaptación de textos anteriores, permitió que estos fueran útiles para crear y transmitir modelos sobre los que predicar en las estructuras sociales, económicas, políticas e intelectuales, como es el caso del *Libro de los cien capítulos*, el cual proviene de una larga tradición de prosa sapiencial castellana del siglo XIII, como es el caso de *Poridat de las poridades*, *Secreto de los secretos*, *Libro de los buenos proverbios* y *Bocados de oro*, de tradición oriental; y con el *Libro de los doze sabios* o *Tractado de la nobleza y lealtad*, *Flores de filosofía* y el *Libro del consejo e de los consejeros* (Haro, 2003: 13).

Además de la escritura de una obra histórica de carácter particular enfocada a la escritura de la historia de la humanidad —y de España desde sus orígenes— que sirviera para llevar a cabo una función políticamente legitimadora; es decir, el establecimiento y la consolidación de un orden moral, espiritual y político como un manifiesto de la línea política de Alfonso X, pues “la sociedad medieval, en su tendencia y apego a la tradición, considera que la simple exposición de los hechos históricos es de gran utilidad moral y política” (Aurell, 2013: 105). Para demostrar que el rey es el guía de su pueblo, muestra los hechos del pasado para que se aprenda de ellos y no se repitan los mismos errores.

En conclusión, por medio de la escritura de textos moralizantes e históricos que narran eventos del pasado, se crea, en el presente —durante el reinado de Alfonso IX y en los textos alfonsíes— el modelo del rey castellano, que se reproducirá en los reyes del pasado —los monarcas o líderes anteriores narrados en la historiografía alfonsí— y se proyectarán en textos que sirvan

para el adoctrinamiento moral de príncipes y nobles del futuro (*Libro de los cien capítulos*).

## Bibliografía

- Alfonso x, el Sabio. 1807. *Las Siete Partidas del rey don Alfonso El Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, t. II, Madrid, Imprenta Real.
- \_\_\_\_\_. 1906. *Estoria de España*, Madrid, Bailly-Bailliere e hijos.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Marta Haro Cortés (ed.), Medievalia Hispánica, Veruert, Iberoamericana.
- Alison, James. 1999. *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona, Herder.
- Álvarez Borge, Ignacio. 1993. *Monarquía y organización territorial. Alfoces y merindades en Castilla (siglos x-xiv)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Anderson, Perry. 1979. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI.
- Aurell, Jaume. 2013. "La historiografía medieval: siglos ix-xv", Peter Burke, Jaume Aurell, Catalina Balmaceda y Felipe Soza, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, pp. 95-142.
- \_\_\_\_\_. 2016. *La historiografía medieval*, Valencia, Universitat de Valencia.
- Bizarri, Hugo. 1989. "Un testimonio más para tres capítulos del *Libro de los cien capítulos*", *Incipit*, núm. 9, pp. 139-146.
- \_\_\_\_\_. 1995a. "Deslindes histórico-literarios en torno a *Flores de filosofía* y *Libro de los cien capítulos*", *Incipit*, núm. 15, pp. 45-63.
- \_\_\_\_\_. 1995b. "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 20, pp. 35-73.
- Bloch, Marc. 1940. *La société féodale*, 2 t., París, Albin Michel.
- Estepa Díez, Carlos. 2007. "La monarquía castellana en los siglos XII-XIV. Algunas consideraciones", *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 8, pp. 79-98.
- Fernández-Viagas Escudero, Plácido. 2017. "El rey en las Partidas de Alfonso x: su vicariato divino y su caracterización bajo esquemas de sacralidad", *Hispania Sacra*, vol. LXIX, núm. 139, enero-junio, pp. 61-80.
- Galván Freile, Fernando. 2011. *Imágenes del poder en la Edad Media*, León, Universidad de León.
- García y Gracia, Antonio. 1993-1994. "El derecho común en Castilla durante el siglo XIII", *Glossae. Revista de historia del derecho europeo*, vols. v-vi, pp. 45-74.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. 1971. "La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas", *Nueva Revista de Filología Hispánica* vol. 20, núm. 1, pp. 64-89.

- González Ginocchio, David. 2009. *Metafísica y libertad. Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- González Mínguez, César. 2009. "Las luchas por el poder en la Corona de Castilla: nobleza vs. monarquía (1252-1369)", *Clio & Crimen*, núm. 6, pp. 36-51.
- Haro Cortés, Marta. 1996. *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*, Londres, Queen Mary and Westfield College, Departamento de Estudios Hispánicos.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Laberinto.
- Hubeňak, Florencio. 2014. "Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas", *Prudentia Iuris*, núm. 78, pp. 113-129.
- Kleine, Marina. 2014. "Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (I): *Rex christianus*", *De Medio Aevo*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-42.
- Maravall, José A. 1965. *Del régimen feudal al régimen corporativo*, Madrid, Maestre.
- Martínez, Salvador H. 2003. *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Madrid, Polifemo.
- \_\_\_\_\_. 2016. *El humanismo medieval y Alfonso X el Sabio: ensayo sobre los orígenes del humanismo vernáculo*, Madrid, Polifemo.
- Mitre Fernández, Emilio (coord.). 2006. *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, 2ª ed., Madrid, Trotta/Universidad de Granada.
- Nieto Soria, José Manuel. 1986. "Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII", *En la España medieval*, núm. 9, pp. 709-730.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Universidad Complutense.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 27, pp. 43-101.
- Nogales Rincón, David. 2006. "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 16, pp. 9-40.
- Núñez Rodríguez, Manuel. 2010. "El *Especulum morale* de Alfonso IX a la luz del pórtico de la gloria", *Potestas. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica*, núm. 3, pp. 69-98.
- Painter, Sidney. 1951. *The Rise of the Feudal Monarchies*, Ithaca, Cornell University Press.
- Pastor de Togneri, Reyna. 1980. *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XII*, México, Siglo XXI.
- Pérez Triviño, José Luis. 2000. "Dios y soberano en la teología y en la teoría jurídica", *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 7, pp. 209-218.
- Rodríguez Llopis, Miguel (coord.). 1997. *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia, Consejería de Cultura y Educación.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Alfonso X y su época: el siglo del Rey Sabio*, Barcelona, Carrosggio.
- Ruíz, Teófilo. 1984. "Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 39, núm. 3, pp. 429-453.

- Sánchez-Prieto Borja, P., Rocío Díaz Moreno y Elena Trujillo Belso. 2006. *General historia. Primera parte. Edición de textos alfonsíes*, Real Academia Española, Banco de datos (CORDE), 17 de marzo, en <<http://www.rae.es>>. [Fecha de consulta: 12 de octubre de 2017.]
- Serrano Martín, Eliseo y Esteban Sarasa Sánchez. 1993. *Señorío en la Península Ibérica (s. XII-XIX)*, 4 vols., Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- Valdeón, Julio, José María Salrach y Javier Zabalo. 1987. *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos*, Barcelona, Labor.
- Veas Arteseros, Francisco y María del Carmen Veas Arteseros. 1986. "Alférez y mayor-domo real en el siglo XIII", *Miscelánea Medieval Murciana*, núm. 13, pp. 29-48.

# El enseñamiento es manera de seso en el *Libro de los cien capítulos*

José Luis Franco Tizcareño\*

## Resumen

El *Libro de los cien capítulos*, cuyo subtítulo es la frase: “Dichos de sabios en palabras breves e complidas”, es un tratado inscrito en lo que conocemos como literatura sapiencial de la Baja Edad Media. El contenido de esta obra, publicada en el siglo XIII, durante el reinado alfonsí, es fundamentalmente sobre moral política y doctrina sentenciosa. La finalidad es orientar la conducta de la nobleza cortesana para que entienda sus preceptos y los lleve a la práctica. El propósito de este trabajo es analizar la relación entre enseñamiento, saber y seso, en la figura del noble, por medio de sentencias que representan una sabiduría proveniente de voces de autoridad y responden a la moral política y al adoctrinamiento de buenas conductas en el contexto del quehacer cortesano.

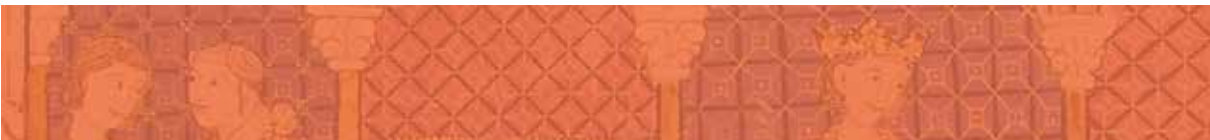
**Palabras clave:** saber, sentencia, nobleza, enseñamiento, cortesano.

La mayor partida del seso es que  
sepa omne levar los omnes.  
Quien sabe bien levarlos omnes  
bivrá en paz e avrá grado d’ellos.  
“Capítulo XL de saber bien levar  
los omnes e de saberlos aver”.

*Libro de los cien capítulos*

El *Libro de los cien capítulos* fue dado a conocer, de manera más amplia, en la última etapa del contexto cultural y político de Alfonso X, y mejor aún ya en el tiempo de Sancho IV, en la Baja Edad Media castellana, ca. 1280. Nos quedan

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.





varios testimonios de su transmisión, tal vez uno de los más frecuentados sea, según Gómez (1998: 1141), el ms. B [BN Madrid, 6608]. Esta obra lleva como subtítulo la frase: “Dichos de sabios en palabras breves e complidas”. Es un tratado que se inscribe en la singular presencia de la literatura sapiencial y su contenido es fundamentalmente sobre moral política y doctrina sentenciosa. La finalidad es orientar la conducta de la nobleza cortesana para que ésta entienda los preceptos de aquélla y los lleve a la práctica.

Este documento fue elaborado como un compendio de castigos, según lo menciona Martha Haro (1998), y está compuesto de fórmulas sentenciosas cuya didáctica se dirige a quien pretenda ser gobernante para que así ejerza sus funciones con sabiduría. La idea es que el príncipe aprenda a gobernarse a sí mismo antes de emprender el dominio sobre los otros y, más aún, en la práctica social. Es importante señalar que los dichos de sabios y castigos no son otra cosa que adoctrinamiento y, a la vez, propaganda política.

Esta obra, perteneciente a la prosa sapiencial castellana, fue escrita a manera de espejo de príncipes y una de sus intenciones más notables es la de mostrar, en el total de su planteamiento doctrinal, qué es el saber para un cortesano, quién lo enseña, con qué finalidad y su práctica en la vida comunitaria, puesto que en él se dan consejos prácticos con la intención de que prevalezca el bienestar y orden estamental y, a la vez, se contemplen los defectos y errores para que no se caiga en ellos.

En cuanto a la estructura, el libro está propuesto de manera jerárquica porque se busca la enseñanza de la asociación ternaria “rey-ley-pueblo”. La doctrina es para la nobleza, en la cual se inscriben los caballeros, y corresponde al cumplimiento del seso como uso de una lógica racional. Todo ello a lo largo de sus 50 capítulos. Otra de las riquezas de esta obra es que posee saberes que provienen de fuentes clásicas, sabios de la antigüedad y de la cultura árabe, además de temática cristiana. Todo se entreteje con el mismo propósito. Es claro que la voz de la autoridad no se pone en tela de juicio sino que, en todo caso, se discute sobre las consecuencias de no acatar tales saberes.

El libro se divide en cinco partes de diez capítulos cada una, con un orden temático estricto. Las indicaciones o marcas del discurso recaen no solo en el entendimiento sobre aspectos éticos, sino también en la obediencia, la medida y el valor de la palabra, asuntos que debe conocer el receptor, probablemente la nobleza.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este artículo es analizar la relación entre enseñamiento, saber y seso y la figura del noble. La enseñanza sucede por medio de sentencias que representan una sabiduría universal, pro-

veniente de voces de autoridad y responden a la moral política y al adoctrinamiento de buenas conductas en el contexto del quehacer cortesano.

El *Libro de los cien capítulos* se proyecta con un discurso en el que el rey parte del saber para así establecer modelos de conducta estamentales, con el fin de que todo aquel que esté en posibilidades de gobernar conozca el valor de la palabra y sea justo en sus actos.

En la obra, la función de la retórica es indispensable para persuadir sobre el valor del saber, diremos como lo plantea Marco Tulio Cicerón que es necesario: “hablar de manera adecuada para persuadir” (Cicerón, 1997: 93), y la finalidad sería “persuadir mediante la palabra” (*idem.*). Encontramos que las sentencias son consejos breves para convencer al posible receptor acerca de la importancia del saber, de lo que lograría si tuviera el don de la palabra, de la autoridad del rey, y de cuál es el lugar que ocupa cada quien en la estructura de gobierno. Poseer un saber implica el conocimiento de valores positivos y negativos para elegir lo más conveniente y rechazar lo que afecte a la convivencia comunitaria. Todo lo anterior es indispensable para un orden político y moral entre gobernante y gobernados.

Los recursos argumentativos de las sentencias son utilizados como voz de autoridad en el discurso de este tratado para disuadir sobre lo que significa el saber y el seso, nociones que definen el carácter del enseñamiento. A éste se le considera como una de las cosas más nobles del mundo, por encima incluso del linaje. Por su parte, el saber “es como la candela que quantos pasan acerca d’ella encienden si quisieren e alúmbranse con ella e ella non vale menos por ello” (Haro, 1998: 115). Y del seso se nos dice: “E el seso es en omne como el rey en su regno e las maneras son como el” (*ibid.*: 112). Si la intención es señalar conceptos para una causa doctrinal, habrá que plantearse qué tipo de ideas caben en un asunto tan específico como el enseñamiento y cuáles han de ser destacadas.

Este estudio se basa solo en lo correspondiente a dos partes de la obra: el “Capítulo xix de los enseñamientos e de los omes que son bien enseñados” y el “Capítulo xx del saber e de su nobleza”. En ambos casos, el propósito central es alentar al receptor de la época para que su conducta sea modelo a seguir, siempre a partir de una serie de consejos que se ofrecen por medio de diversas fórmulas sentenciosas.

Ahora bien, en el Capítulo xix se puede inferir que el carácter doctrinal versa sobre las múltiples formas de la enseñanza, para qué y a quién le sirve. Las reglas se explican con sencillez; sin embargo, existen aspectos dignos de tomarse en cuenta, precisamente como argumentos que validan una intención más profunda.

Lo que motiva el discurso, dirigido al receptor noble, es que comprenda que el mensaje está diseñado para él si pretende gobernar como se denota en la sentencia inicial: “E el enseñamiento es al seso como el governamiento al espada” (*ibid.*: 110). Es decir, que enseñar y entender forman una pareja indisoluble, al igual que quien gobierna y hace uso de la espada. La fuerza de la palabra vence y es justo la intención del enseñamiento. No en vano nos dice que: “E el seso del omne yaze so su lengua” (*ibid.*: 119). La razón de ello es prevenir, porque la palabra es filosa y con ella se puede engañar y herir como con el arma. Así también, el enseñamiento puede desviar su propósito si la palabra no sale del corazón, sino de la enemistad o de falsos deseos encubiertos. La recomendación es usar la palabra para buscar la verdad y el bien. También expresa, con un tono distinto, otros significados, por ejemplo, la espada es fortaleza, porque es de hierro; justicia, porque defiende lo bueno y equitativo; y asemeja a la cruz como referente religioso. Para enfatizar lo anterior se dice que, si bien las heridas de la espada sanan, las de la palabra no y así nos alerta acerca del discurso doctrinal y del valor de la palabra dicha y escrita.

De hecho, si ahondamos un poco más en el tema de la palabra en la literatura sapiencial del XIII, y en especial en este documento gnómico, encontramos muy a propósito lo expresado por Bizarri: “así como malas costumbres se corrigen con buenas palabras, así malas palabras corrompen buenas costumbres” (Bizarri, 1993). Hace esta propuesta a partir de la tradición de la *custodia linguae*, puesto que la palabra expresa la interioridad del hombre. Por una parte, es un rasgo distintivo de la nobleza y, por otra, es una lucha constante para no caer en el caso contrario y pervertir o dejarse pervertir mediante falsas voces. Así, la idea es apropiarse del uso del silencio y del habla solo lo necesario. Se debe ser breve para no caer en errores o inconsecuentes modos de gobierno. También se advierte que quien no sabe guardar silencio a tiempo puede ganarse muchos enemigos. Por ello es tan importante el saber y el uso de la palabra en el enseñamiento y el uso del seso o entendimiento.

El argumento de los capítulos XIX y XX propone que en las sentencias se encuentre un saber moral y su práctica política. La enseñanza tiene como sustento el uso de la palabra y del silencio, ambos deben saber utilizarse con seso porque es tan aguda una, como puede serlo el otro.

En un sentido amplio, podemos observar que la palabra “enseñamiento” se repite de manera anafórica y constante para que se tome en cuenta que está por encima de todo poder: “Más vale enseñamiento que linaje” (Haro, 1998: 110). A todo esto, se agrega que no hay otra manera de conocer a un hombre, sino por lo que sabe, dice y calla. El linaje quizá no sea tan evidente como el saber, puesto que éste se nota en el habla y en el modo de gobernarse a sí mis-

mo. Lo anterior se sustenta con una fórmula sentenciosa: “Non puede omne enseñar a su fijo mejor cosa que buen enseñamiento e el enseñamiento es forma de seso” (*ibid.*: 111). De aquí se deriva que los consejos, y lo que el noble aprenda de ellos, lo conducen a que aprenda a gobernarse a sí mismo y, en consecuencia, gobernar a otros, ya que su saber proviene de la *auctoritas* y de la *potestas*, la cual pondera que las acciones estén encaminadas al bien comunitario. Esto se ejemplifica en “Quien castiga a sus fijos cuando son pequeños fuelga con ellos cuando crescen” (*idem.*). Esta sentencia, como prácticamente todas, se concentra deliberadamente hacia un propósito definido: permanecer en la memoria del cortesano.

Los tratados sapienciales tenían otras intenciones más allá de ser preceptivas de conductas cortesanas, entre ellas estaba evitar el mal entendimiento de las enseñanzas con la finalidad de no ser deshonesto en actos. Por ello, como puede observarse, este tratado tan singular significaba una verdadera enseñanza moral y política, de tal manera que Alfonso x, como Sancho iv, pretendieron una corte letrada que acatara la obediencia y el vasallaje. Para ellos, el avance de las formas de la caballería a la cortesía era una necesidad imperiosa.

En sentido amplio, algunas de las obras que se divulgaron gracias al interés del Rey Sabio fueron *El sendebar o libro de los engaños de las mugeres*, *el Calila e Dimna*, *Bocados de oro* y *Poridat de poridades*, entre otras. En todas ellas aparece una visión contrastante entre el valor del enseñamiento y su práctica. No es en vano que se diga: “La buena guarda es que meta omne mientes en las cosas e sepa que á ende a nacer o que an a recudir ante que las comience” (*ibid.*: 150).

En el capítulo xx: “Del saber e de su nobleza”, puede observarse desde sus primeras líneas que la práctica del saber es la fuente del orden que intenta establecer Alfonso x. Aquí vuelve a la idea de que el saber y el enseñamiento están por encima del linaje, porque lo más importante es que exista un grado de formación ética visible en hechos justos a nivel comunitario. Por ello, el saber trasciende, se hereda como un bien al que nadie puede anular. Bajo esta premisa se nos dice: “Non es el saber en los que an mucha vierba, mas es el saber en los que an saber e entendimiento” (*ibid.*: 113).

Por supuesto que la figura del rey tenía que ser ejemplo de este discurso, por lo que se propusieron estas sentencias como tácticas del saber para formular un buen gobierno. En síntesis, describo lo que explica Gómez Redondo al respecto: a) el seso como base de la conducta de los nobles; b) estos deben ser buenos, virtuosos; c) un hombre letrado, de entendimiento, debe cumplir con aquello que le corresponda y enseñe a otros a ser obedientes a la ley;

d) que el saber es superior a los bienes materiales, y e) que todo saber debe comunicarse para que quede en la memoria y se lleve a la cotidianidad para bien del devenir comunitario. Estos preceptos se sustentan en dos asociaciones ternarias: “rey-ley-pueblo” y “corte-justicia-reino” (Gómez, 1998: 433). Con el fin de lograr estos propósitos, el tratado utiliza una serie de recursos argumentativos diseñados para la asimilación de estos preceptos de conducta. Un ejemplo de ello es cuando se nos habla sobre el enseñamiento: “Non puede omne enseñar a su fijo mejor cosa que buen enseñamiento e el enseñamiento es forma de seso” (Haro, 1998: 111). El saber era símbolo de prosperidad y fuente inagotable de enseñamiento de seso como el hombre que hereda una luz a su descendencia. Por ello, la enseñanza debía quedarse en el entendimiento y la memoria. Al mismo tiempo, la transmisión del saber implica que: “Lo que el omne sabe si lo non enseña a otros o non obra con ello como deve es muy pecador por ello” (*ibid.*: 115). La nobleza debe evitar la desmesura y actuar en favor del bien común, de acuerdo con los principios éticos de este libro.

El noble, de acuerdo con los preceptos fundamentales del reinado alfonsí, y el posterior a él, debe tener las características señaladas por Gómez Redondo, por ello se refuerza en los capítulos xxx y xxxi: “En el noble ha de aver siete maneras: franqueza e esfuerço, sufrençia e paçiençia, e verdad, e omidad, castidad” (Gómez, 1998: 440).

Finalmente, es importante observar algunos elementos propios del lenguaje en el discurso; por ejemplo, el conjunto de frases que desde su construcción argumentativa precisan lo que se pretende con suma claridad, como el uso de las fórmulas “para mientes”, “el omne deve saber”, “el entendimiento es para aquel que...”, “poseer un saber”. Todas estas maneras del decir crean en el receptor expectativas para su formación de noble letrado.

A manera de conclusión, observamos que el discurso de las sentencias utilizadas en esta obra nos permite visualizar la importancia que el enseñamiento y los saberes tenían para el rey y, por ende, para los cortesanos y la comunidad. Además, puede decirse que el saber y el enseñamiento son dos aspectos fundamentales en la figura del noble que acrecienta su entendimiento y con ello justifica su pertenencia.

El saber no es solo un conjunto de preceptos en abstracto, sino que implica asegurar una práctica razonada para mantener el orden político, proteger al reino de los engaños y las traiciones. Las líneas de orden político que se dictan revisten una serie de conductas morales de las que debe ser ejemplo el noble cortés.

## Bibliografía

- Bizarri, Hugo Óscar. 1989. "Un testimonio para tres capítulos del *Libro de los cien capítulos*", Madrid, *Incipit*, núm. 9, 139-146.
- \_\_\_\_\_. 1995a. "Deslindes histórico-literarios en torno a *Flores de filosofía* y *Libro de los cien capítulos*", *Incipit*, núm. 15, pp. 45-63
- \_\_\_\_\_. 1995b. "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 20, pp. 35-74.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Sermones y espejos de príncipes castellanos", *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 41, núm. 1, pp. 163-181.
- Bizarri, Hugo Óscar y Adeline Rucquoi. 2005. "Los espejos de príncipes en Castilla, entre el Oriente y el Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, núm. 79, pp. 7-30.
- Cicerón, Marco Tulio. 1997. *La invención retórica*, Salvador Núñez (intr., trad. y not.), Madrid, Gredos.
- Gómez Redondo, Fernando. 1998. *Historia de la prosa medieval castellana, t. 1. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Modelos políticos y conducta del rey en la literatura del siglo XIII", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, núm. 23, pp. 285-304.
- Haro Cortés, Marta (ed., est. y not.). 1995. *Los compendios de castigos del siglo XIII: técnicas narrativas y contenido ético*, Valencia, Universitat de Valencia.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Libro de los cien capítulos. (Dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Madrid, Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones del Laberinto (Arcadia de las Letras).





# La concepción del cuerpo en la prosa alfonsí de las *Siete Partidas* y el *Libro de los cien capítulos*

Elizabeth Zepeda Valverde\*

## Resumen

La idea del cuerpo, fundamental en la literatura medieval, fue ampliamente utilizada en los textos producidos por el *scriptorium* del rey Alfonso X el Sabio, de modo que sus vertientes religiosa, política y social quedaron registradas en la prosa de textos como las *Siete Partidas* y el *Libro de los cien capítulos*. Las metáforas corporales empleadas en el contexto de la política del reino constituyeron uno de los usos más importantes del cuerpo en el discurso literario, de tal modo que éstas permitieron legitimar la figura del rey y su dominio absoluto por medio de miembros como la cabeza y el corazón, portadores de un legado histórico, médico y científico que se vierten en la prosa de uno de los monarcas más influyentes en la vida cultural y la literatura española.

**Palabras clave:** corporalidad y literatura, cabeza, corazón, prosa alfonsí.

Más allá de los intrincados caminos que ha seguido la noción de persona en Occidente, la idea que predominó a lo largo de los siglos, de acuerdo con la religión cristiana, es la del individuo conformado por dos entidades esenciales:<sup>1</sup> el cuerpo, carnal y perecedero, y el alma, espiritual e inmortal; de modo que resulta imposible hablar de corporalidad sin hacer referencia al alma. Aun-

\* Posgrado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

<sup>1</sup> Santo Tomás retoma el concepto de persona de Boecio, basado en las teorías aristotélicas, y la define como “la sustancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás” (2001: 329). Además de aludir a la facultad de raciocinio del ser humano, así como a la identidad, subyacen en los presupuestos de Boecio y Aquino las ideas de forma y materia, donde la forma constituye el principio del ser, pero en los seres corpóreos ésta no puede ser ni actuar por sí misma, pues depende de la materia.

que no es propia ni exclusiva del pensamiento católico, esta dicotomía —cuyos orígenes se anclan en teorías paganas—<sup>2</sup> se convierte en la concepción fundamental del ser humano y persiste en el imaginario durante largo tiempo.

Para el siglo XIII, cuando se producen en el *scriptorium* del rey Alfonso X las *Siete Partidas* y el *Libro de los cien capítulos*, la idea del cuerpo y el alma unidos en una sola entidad ya se había propagado ampliamente; si bien ciertas dudas, referentes sobre todo al alma y su destino *post mortem*, quedaban irresueltas. Así, aunque en términos teóricos se reconocía esta unidad, en el ámbito religioso se tendía a separar ambas entidades con el fin de tratar un asunto de la mayor importancia para la Iglesia: la salvación del alma.

Para este momento, la Baja Edad Media, ya el cuerpo había recobrado algo de su valoración positiva —que la Iglesia se encargó de minar mediante una severa condena de la carne y el pecado, asociada por supuesto con la corporalidad—, aunque dicha censura no desapareció por completo. A este menosprecio por el cuerpo contribuyeron, como señalan Le Goff y Truong (2005: 13), la idea del pecado original, convertido de un pecado de soberbia en un pecado sexual; así como el platonismo, que sostiene que el alma no ha sido creada, sino que precede al cuerpo como alojamiento provisional (Le Goff, 2003: 190).

Pese a ello, el cuerpo fue objeto de una revalorización, producto en gran medida, y paradójicamente, de la misma religión que lo condenaba. La encarnación de Cristo, el hijo de Dios, en el cuerpo de un hombre, situó la corporalidad, si no dentro de un mayor rango en la jerarquía ontológica, cuando menos sí en una posición equiparable a la del alma. Como señalaría Santo Tomás, el hombre no solo es la unión de dos sustancias, de un alma autónoma unida a un cuerpo, sino un conjunto inseparable y solo mediante este vínculo con el cuerpo el alma adquiere la perfección y total similitud con Dios, quien creó al hombre a su imagen y semejanza (Chenu *apud* Baschet, 1999: 56).

Este breve esbozo sobre la concepción cuerpo-alma resulta evidente en la prosa alfonsí<sup>3</sup> —como en numerosos textos medievales—, donde las alusiones a la salvación o a la perdición del alma, ya sean consecuencia de un comportamiento mesurado o del cometimiento de alguna falta, refieren de manera simultánea a estas dos entidades. Los efectos positivos o negativos

<sup>2</sup> Entre ellas el platonismo y algunas corrientes heréticas (Baschet, 1999: 42; Rubial, 1999: 20), como el dualismo y el catarismo, considerados entre los movimientos más fuertes que proclamaban la preeminencia de lo espiritual sobre lo material. Este idealismo extremo conducía incluso a la búsqueda del aniquilamiento del cuerpo (Baschet, 1999: 42).

<sup>3</sup> El análisis se circunscribe a las *Siete Partidas* y el *Libro de los cien capítulos*. Todas las citas fueron tomadas de las ediciones consignadas en la bibliografía.

de los actos se ven reflejados tanto en la corporalidad como en el alma: “Et siguiendo mucho las mugeres en esta manera, aviene ende muy grant daño al cuerpo, et piérdese por hi el alma, que son dos cosas que están mal á todo home” (Alfonso x, 1807, *Partida segunda*: 27).

El valor que se concede en los textos alfonsíes al cuerpo o al alma suele ser fluctuante; por lo general, cuando el asunto se refiere a algún tema de carácter espiritual es posible advertir una preeminencia del alma: “asi como el cuerpo se gobierna de las cosas temporales, asi el alma de las espirituales, onde quanto el alma es mejor que el cuerpo, tanto las cosas de que se gobierna son mejores et mas preciadas que las del cuerpo” (*ibid.*, *Partida primera*: 494).

La primacía que ocasionalmente se otorga al alma en la prosa alfonsí, comparte aún con el pensamiento eclesiástico la idea del cuerpo, en sí mismo, como fuente de pecado. Así podemos constatarlo en este pasaje referente a los sacramentos de la Iglesia: “Et esta unción deben facer en siete lugares del cuerpo, en los ojos, et en las orejas, et en las narices, et en la boca, et en las manos, et en los pies, et en los lomos á los varones, et á las mugeres en los ombligos: et por eso la facen en estos siete lugares, porque son los miembros con que los homes et las mugeres mas pecan” (*ibid.*, *Partida primera*: 191). La concepción del pecado, en este sentido, se encuentra estrechamente relacionada con la corporalidad y más específicamente con la percepción sensorial, ya que, a lo largo de la Edad Media, los sentidos se asociaron a menudo con la potencialidad de cometer actos pecaminosos (Newhauser, 2015).

No obstante, en otros contextos, en los cuales se procura legitimar el poder terrenal del rey mediante la concesión de la gracia divina, se concede al cuerpo la misma importancia que al alma, como ocurre en este pasaje del *Libro de los cien capítulos*: “El rey e el regno son dos personas e una cosa, así como el cuerpo é el alma non valen nada el uno sin el otro, tan grant mester á el rey la bienandança de su pueblo como á mester el pueblo la bienandança de su señor” (Alfonso x, 1998: 85).

Además de la dualidad cuerpo-alma, en el imaginario medieval existe una preocupación constante por la completud e integridad del cuerpo, pues si el recipiente material del alma presentaba algún defecto, esto debía reflejar alguna carencia espiritual del individuo. Ya en tratados de fisiognomía se advertía sobre aquellos cuyos rasgos habían sido señalados o carecían de algún miembro del cuerpo:

...mucho nos devemos guardar en cualquier tiempo del encuentro y compañía del hombre infortunado y señalado por obra de la natura superior, como es del hombre que está menguado de algún miembro, como es de ojo o de mano, et cetera. La causa es porque cualquier de los tales es hombre de mala suerte y ventura y por su infortunio y desven-

tura contrasta y repugna al que es bien afortunado y por esto faze en muchas cosas daño (Sánchez y Vázquez, 2009: 20).

Aunque el asunto no se menciona explícitamente en las *Siete Partidas*, este recelo se manifiesta en la prohibición de otorgar cualquier orden sagrada a personas con alguna deformidad o carencia de miembros:

Forma de home es complida quando ha todos sus miembros enteros et sanos: et el que tal non fuere nol pueden llamar home complido quanto en facion: et por ende non tovo por bien santa eglefia que á estos tales diesen órdenes sagradas. Pero esto de los miembros se entiende desta manera, ca el que ha algunos dellos menos, ó es de aquellos que parescen ó es de los encubiertos: et si es de los que parescen, ó es de los mayores ó de los menores: et estos que llaman mayores, ó lo son por grandeza de sí, asi como el brazo ó la pierna, del pie ó la mano, ó por grant apostura que dan al cuerpo, asi como el ojo ó la nariz, ó la oreja ó el labro, ó algunt dedo de las manos, ca por qualquier destos miembros que haya el home menos por alguna manera, nol deben dar orden sagrada (Alfonso x, 1807, *Partida primera*: 268-269).

De aquí se sigue que los mesnaderos, cuyo deber es cuidar al rey, tuvieran la obligación de guardar también su cuerpo, para que éste no sufriera ninguna herida o daño capaz de ocasionarle algún mal o deshonra, como a aquellos que tienen el cuerpo mutilado. El incumplimiento de tal cometido era considerado traición al rey, falta que solía castigarse, como en muchos otros casos, precisamente con penas corporales, que ameritaban incluso la muerte.

Uno de los usos más significativos y recurrentes de la corporalidad en la literatura alfonsí está relacionado justamente con la esfera política, donde el cuerpo se convierte en una metáfora del reino. Los miembros corporales de mayor relevancia para los hombres medievales, el corazón y la cabeza —las dos partes más representativas del ser humano—, constituyen los órganos fundamentales para el funcionamiento del cuerpo y la vida, pues si el corazón reparte el calor natural y la fuerza vital, en la cabeza se encuentra el cerebro, órgano rector del propio corazón y del cuerpo entero.

Aunque “el sistema cristiano de las metáforas corporales descansa sobre todo en la pareja cabeza/corazón” (Le Goff y Truong, 2005: 136), no solo el ámbito religioso emplea esta dicotomía, que se trasladó también al plano de la vida política. Así, se hablaba de un cuerpo eclesiástico, de un cuerpo social, de un cuerpo místico o de un cuerpo político.

En una extensa descripción del cuerpo humano, que comienza con la cabeza y culmina con la planta de los pies, Isidoro de Sevilla describe estos dos miembros que rigen al resto de los órganos y les dan vida: “La parte fundamental del cuerpo es la cabeza. Y se le ha dado el nombre de *caput* porque en ella tienen su origen (*initium capiant*) todos los sentidos y todos los ner-

vios, y porque de ella procede todo principio de vida. En ella se encuentran todos los sentidos. Viene a ser como la personificación del alma misma, que vela por el cuerpo” (Isidoro, 1982: 849). Del corazón, nos dice San Isidoro que es una palabra de origen griego, que en esa lengua se dice *kardía*; tal vez derivado de *cura* (cuidado), pues en él se ubica toda solicitud y origen de la ciencia y está situado en el centro mismo del cuerpo (*ibid.*: 865).

En este pasaje de San Isidoro se percibe cierta inclinación por la cabeza como órgano prioritario pero, a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media, la superioridad de uno y otro miembro fue inconstante. Mientras algunos autores defendían la primacía del corazón, otros tantos exaltaban la de la cabeza:

...esta elección era una elección entre el corpus aristotélico y el corpus platónico. Por un lado, los partidarios del corazón se parapetaban en la autoridad de Aristóteles, que en su *Del sentido y lo sensible* [capítulo II] establecía que el cerebro es solamente una especie de “refrigerador” de aquellas pasiones que el corazón produce en caliente y distribuye por el cuerpo a través de la sangre; por el otro, existía una corriente platónica, que impulsará Galeno y que arrancaba del *Timeo*, según la cual el alma racional reside en la “médula cerebral” [...] Esta oposición entre el corazón como depósito y surtidor de sangre y la cabeza como “centro de mando” que refleja el orden superior del cosmos constituía, a la postre, el eje rector de un debate entre el viejo escolasticismo aristotélico y los vestigios de un platonismo erasmista o reformista (Pueyo, 2016: 18).

Pero esta “disputa” entre el corazón y la cabeza es todavía más antigua y se remonta a la medicina, específicamente a dos escuelas: la siciliana, dirigida por Empédocles de Agrigento, y la de Cos, fundada por Hipócrates. La primera consideraba al corazón como el depósito principal del *pneuma* o espíritu vital, órgano al que le correspondía el papel principal en el mantenimiento de las funciones vitales del cuerpo; mientras que la segunda escuela asignaba al *pneuma* otro origen y otro sitio, ubicando su centro en el cerebro.<sup>4</sup>

En algunos tratados políticos de la Baja Edad Media<sup>5</sup> se asociaba el poder eclesiástico y el poder político con alguno de estos dos miembros, ya fuera el corazón o la cabeza, con el fin de legitimar a alguno de los estamentos. Para ello empleaban una serie de argumentos filosóficos y fisiológicos que mani-

<sup>4</sup> Aunque Empédocles no define el concepto de *pneuma*, los miembros de su escuela lo consideraban “como una exhalación sutil de la sangre, que se desplazaba por las arterias del cuerpo humano”. Para los hipocráticos, en cambio, el “*pneuma* arterial era solo aire aspirado del medio circundante y su centro era el cerebro” (Culianu, 1999: 33-34).

<sup>5</sup> Uno de los primeros ejemplos es el del cardenal Humbert de Moyenmoutier, quien utilizó las partes del cuerpo en un tratado de 1057, *Contra los simoníacos*, y las aplicó al esquema triple de la sociedad medieval dividida en *oratores*, *bellatores* y *laboratores*. El orden clerical se encuentra “a la cabeza”, seguido del pecho y el brazo encarnado por los nobles, quienes luchan y defienden a la Iglesia, finalmente, los miembros inferiores y extremidades del cuerpo representan a los campesinos (Le Goff y Truong, 2005: 137).

festaban la supremacía de alguna de las partes; por ejemplo, cuando se exaltaba el corazón solía afirmarse que era el primer órgano en formarse en el feto, incluso antes que la cabeza, de modo que el corazón le precedía y, bajo esta argumentación, el poder del estamento asociado con dicho órgano quedaba legitimado. No obstante, en la prosa alfonsí no se asigna un miembro en particular a la figura del rey. En esta visión organicista del reino, el gobernante representa no solo el corazón, sino también la cabeza y el alma. El rey constituye el centro mismo del reino.

Esta concepción corporativa, que se mantuvo a lo largo de la Baja Edad Media, reconocía el vínculo indisoluble entre el monarca y sus súbditos, así como la necesidad de la figura del soberano como motor y mantenedor de la cohesión del reino (Alfonso x, 1998: 37):

Semejanza muy con razón posieron los sabios en dos maneras al rey sobre su pueblo: la una á la cabeza del home onde nascen los sentidos, et la otra al corazón do es el alma de la vida: ca asi como por los sentidos de la cabeza se mandan todos los miembros del cuerpo, otrosí todos los del regno se mandan et se guian por el seso del rey, et por eso es llamado cabeza del pueblo: otrosí como el corazón está en medio del cuerpo para dar vida igualmente á todos los miembros del, asi puso Dios al rey en medio del pueblo para dar equaldat et justicia á todos comunalmente porque puedan vevir en paz, et por esta razón le posieron nombre los antiguos alma et corazón del pueblo (Alfonso x, 1807, *Partida segunda*: 124-125).

La atribución, en ciertos pasajes, de mayor estima a la cabeza, no pretende minimizar la importancia del corazón, sino destacar el carácter del rey como dirigente del pueblo: “Lo que más vale de todas las cosas e lo que es más noble es la cabeça del regno, e cabeça del regno es el rey; e la cosa que más vale rey es. Rey es justicia e mercet” (Alfonso x, 1998: 80).

Aunque es posible advertir en estas líneas un predominio de la cabeza sobre el corazón, en otros pasajes, como el siguiente, que procede de la *Partida segunda*, se destaca la importancia de este último órgano:

[...] el rey es señor puesto en la tierra en lugar de Dios para complir la justicia et dar á cada uno su derecho, et por ende lo llamaron corazón et alma del pueblo; ca asi como el alma yace en el corazón del home, et por ella vive el cuerpo et se mantiene, asi en el rey yace la justicia, que es vida et mantenimiento del pueblo de su señorío. Et bien otrosí como el corazón es uno, et por el reciben todos los otros miembros unidat para seer un cuerpo, bien asi todos los del regno, maguer sean muchos, porque el rey es et debe seer uno, por eso deben otrosí todos ser unos con él para servirle et ayudarle en las cosas que él ha de facer (Alfonso x, 1807, *Partida segunda*: 7-8).

En otros ejemplos se enaltece también la espiritualidad asignada al corazón y su relación con lo afectivo: “Quando da Dios regnado a rey mete los cuerpos

de su pueblo en su poder e si él es de buen seso sabe ganar los coraçones ca los cuerpos de los omnes gánanse por aver o por fuerça, mas los coraçones non se pueden ganar sinon con mesura e con bien fazer” (Alfonso x, 1998: 87). Así pues, mientras los cuerpos son susceptibles de forzarse y quedar bajo la ley del monarca, o bien de ganarse por medio de bienes materiales, el afecto del pueblo no puede obtenerse por la fuerza, ni tampoco comprarse.

La legislación alfonsí enseña al gobernante que debe conquistar los coraçones y no las lenguas de sus súbditos, y que el aprecio del pueblo solo se obtiene mediante la justicia, la verdad y la merced. Si bien el afecto tenía que ganarse, la soberanía del monarca sobre los cuerpos de sus vasallos tenía tal alcance que, prácticamente, formaban parte de sus pertenencias, como a Dios pertenece la creación, pues es finalmente él quien le otorgó el reino y “le metió en poder los cuerpos e los averes del pueblo” (*idem.*).

A pesar de su importancia, la cabeza y el corazón no son los únicos miembros que se mencionan en los escritos de la corte de Alfonso x. También con otras partes del cuerpo se establecen símiles, en los cuales los servidores del soberano, por medio de sus cargos, cumplen distintas funciones orgánicas en sustitución del monarca:

E el alguazil es ayudador del rey a las cosas que á de veer, e su aparcero de guiar su regno, e su adelantado sobre todo su pueblo. E el alguazil del rey es al rey como las orejas, e los ojos e el coraçón al omne. E el coraçón del escrivano del rey es carta de sus poridades, e la su mano es lengua del rey, que fabla por él e por todo su regno, e él es omne que está más acerca del rey e el que más aturadamente está con él más que todos sus eguales. La muestra del rey es su alguazil, la su postura es su portero, la su lengua es su escrivano, la su persona es su mandadero (*ibid.*: 90-91).

En este ejemplo, mientras el monarca se encuentra ocupado en otros deberes o alejado del territorio donde se le requiere, sus servidores ejercen los cargos que le corresponden como si fueran una extensión del cuerpo del rey y de sus sentidos, pues escuchan, miran, hablan y escriben por él, como si fueran el propio gobernante.

Así pues, la prosa de Alfonso x el Sabio, como medio propagandístico del poder real, emplea las teorías corporativistas para enaltecer la figura del rey, tanto en el ámbito político como ético, destacando su superioridad como representante de Dios en la Tierra. Mientras que otros tratados medievales, más o menos contemporáneos a la prosa del *scriptorium* real alfonsí,<sup>6</sup> distribuyen

<sup>6</sup> Nos referimos particularmente a uno de los antecedentes más cercanos de la literatura alfonsí: el *Policraticus*, de John de Salisbury, escrito a mediados del siglo XII, obra en la que el príncipe toma el lugar de la cabeza, el senado es representado por el corazón y el clero ocupa el lugar del



la supremacía de los estamentos medievales entre diversas partes del cuerpo, el organicismo de las *Siete Partidas* o el *Libro de los cien capítulos* no racionan el poder entre los diferentes miembros. Dichos tratados designan al príncipe, el senado y el clero sus representantes corporales en la cabeza, el corazón y el alma, respectivamente, pero, como ya hemos visto, en la literatura alfonsí, la figura del rey se construye como un soberano omnipotente. El monarca constituye el centro del reino pues es, a un mismo tiempo, cabeza, corazón y alma.

En síntesis, podemos ver claramente cómo los textos alfonsíes presentan una concepción particular del cuerpo y el alma, desde su composición y su aspecto externo, hasta las funciones fisiológicas que desempeñan sus miembros. Estas metáforas de carácter corporal, trasladadas al ámbito político, no solo muestran la cosmovisión del hombre medieval, sino también los objetivos que Alfonso x persiguió a lo largo de su regencia: la unificación del reino y la legitimación del monarca como máximo representante de la autoridad divina. Evidentemente, gobernar no era una tarea que llevara a cabo solo, sus súbditos y servidores eran necesarios para cumplir cada uno la función que le correspondía, incluso llevando a cabo las tareas del propio monarca, pero queda muy claro que todos ellos estaban sometidos a su autoridad. Así entonces, la soberanía de Alfonso x no rivalizaba con ningún otro estamento y estaba únicamente sujeta al poder divino. Ni el clero, ni ninguna otra instancia, podía tener injerencia sobre el rey todopoderoso.

## Bibliografía

- Alfonso x. 1807. *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, 3 ts., Madrid, Real Academia de la Historia, Imprenta Real.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Libro de los cien capítulos (dichos de sabios en palabras breves e cumplidas)*, Marta Haro Cortés (ed.), Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- Baschet, Jérôme. 1999. "Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo", en Jérôme Baschet, Pedro Pitarch y Mario Humberto Ruz (eds.), *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y el mundo mesoamericano*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 41-83.
- Culianu, Ioan P. 1999. *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela.
- Isidoro de Sevilla, San. 1982. *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Le Goff, Jaques y Nicolas Truong. 2003. "Cuerpo y alma", en *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Jean-Claude Schmitt (ed.), 1ª ed., Madrid, Akal, pp. 189-198.

alma (103-142). Obsérvese que Salisbury enumera los mismos elementos que se citan en los pasajes de la prosa alfonsí; cabeza, corazón y alma.

- \_\_\_\_\_. 2005. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- Newhauser, Richard. 2015. "The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing in the Middle Ages", en *Handbook of Medieval Culture*, vol. 3, Berlín-Boston, De Gruyter, pp. 1559-1575.
- Pueyo, Víctor. 2016. *Cuerpos plegables. Anatomías de la excepción en España y América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Woodbridge, Tamesis.
- Rubial, Antonio. 1999. "Entre el cielo y el infierno: cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía", *Acta Poética*, núm. 20, pp. 19-46.
- Sánchez-González de Herrero, María Nieves y María Concepción Vázquez de Benito (eds.). 2009. *Tratado de fisonomía. Tratado de la forma de la generación de la criatura*, Universidad de Salamanca, Gredos, 8 de octubre, en <<http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/22428>>. [Fecha de consulta: 27 de octubre de 2017.]
- Tomás de Aquino, Santo. 2001. *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.



# Hacia una tipología de la utilidad de las piedras en el “Libro IV” del *Lapidario*

Ana Elvira Vilchis Barrera\*

## Resumen

Este artículo analiza las utilidades o virtudes de las piedras descritas en el “Libro IV” del *Lapidario* alfonsí a partir de su organización en ocho categorías, de manera que sea posible exponer las tendencias de mayor o menor constancia en los usos, las relaciones entre las categorías y, con ello, el reflejo de preocupaciones y necesidades de la sociedad en la que tuvo lugar la producción y recepción de esta obra.

**Palabras clave:** *Lapidario*, salud, naturaleza, saber.

De los cuatro libros que conforman la obra conocida como el *Lapidario* alfonsí, el “Libro IV. De las piedras ordenadas por el ABC”, parece ser el menos atendido por la crítica, esto puede deberse a que se trata de un trabajo inconcluso, o bien a que no cuenta con el atractivo vínculo con la astrología de forma explícita, como sí lo hacen los otros tres libros.<sup>1</sup> Pese a lo anterior, merece la pena estudiar este Libro IV, que “compuso Mahomad Aben Quich, según halló este saber en los libros de los sabios, y probó por sí mismo, y ordenolas por las letras del abecé árábigo, según están aquí ordenadas por las latinas” (Alfonso

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> “El primer *Lapidario* es una presentación de las piedras clasificadas por el influjo que los treinta grados de los doce signos del Zodíaco ejercen sobre ellas [...] El segundo *Lapidario* se organiza por los ascendentes o ‘fases de los signos’. El tercero describe los efectos no ya físicos sobre el hombre, sino sobre su ánimo, o las ‘virtudes’ mágicas [...]; y el cuarto es un lapidario reducido, con unas cuantas piedras organizadas alfabéticamente, según el alifato, aunque sin seguirlo con rigor. De los cuatro, solo el primero, y si acaso el segundo, parecen estar completos” (Sánchez-Prieto, 2014: xxxii).



x, 1981: 205);<sup>2</sup> resulta llamativo que, a pesar de la afirmación del prólogo, el orden de las piedras no obedece al abecedario latino, ni al árabe, sino que se trata más bien del orden de las letras hebreas;<sup>3</sup> sin embargo, lo que es evidente desde el prólogo es la voluntad de ordenar y sistematizar la información a partir de un código alfabético compartido entre autor(es) y lector(es) para facilitar la consulta de las características y virtudes de cada piedra.

La estructura del “Libro iv” es irregular, como describe en el prólogo de su edición María Brey, esta irregularidad estructural es evidente por:

...la notable diferencia que hay entre la primera descripción y las demás. La primera piedra de la A, que lo es también del lapidario, va tratada por extenso; tanto que ocupa dos folios y medio (110a-112a). Existe luego un salto en la numeración que suprime las piedras segunda y tercera, y sigue el lapidario con la cuarta y sucesivas, hasta el final, descritas de modo brevísimo (1970: xxii).<sup>4</sup>

Es decir, a partir de la cuarta piedra de la A, se encuentran 90 piedras alfabéticamente ordenadas, de las cuales se especifica su nombre, a veces en más de un idioma;<sup>5</sup> su apariencia; en algunos casos indica el sitio donde puede encontrarse; la manera en que debe usarse —fregarla o pulirla con agua, aceite, leche, etc.; portarla colgada o en un anillo; sobar con ella alguna parte enferma del cuerpo o solo aproximarla al enfermo; alcoholarse con la piedra, etc.— y su virtud o virtudes, es decir, para qué puede utilizarse cada piedra. Por ejemplo: “Ameydicariz dizen en griego ala septima piedra de la a. Et fallar la en Armenia, et es de color dazul. Et la uirtut della es, que presta al dolor del figado el fregamiento della” (Alfonso x, 1981: 214). El orden de los aspectos que se describen en cada piedra puede variar, sin embargo, la estructura sin-

<sup>2</sup> Todas las citas del *Lapidario* provienen de la edición de Sagrario Rodríguez M. Montalvo (1981).

<sup>3</sup> Es la edición de Diman y Wiget la que comenta con mayor detalle alguna hipótesis sobre este orden alfabético: “It is quite clear that the alphabet used is not the Latin alphabet. It is also clear that the alphabet does not correspond to the modern Arabic alphabet. However, at one time the order of the Arabic alphabet was different and corresponded to that of the Hebrew and Aramaic alphabets. Furthermore, the Arabic alphabet used in North Africa had yet a slightly different sequence of the letters” (1980: xxi).

<sup>4</sup> “Parece como si se hubiera adoptado un cambio radical en la redacción de la obra o empalmado su primer capítulo con el esquema de los demás, originándose tal vez la pérdida de las piedras segunda y tercera” (Brey, 1970: xxii). “It may be, as Professor Nunemaker suggests (1928: 30), that the description of the Stone Anxoniz represents the first stone of a text different from that of the rest of the fourth treatise since its description is so extended and its structure so different from that of the other stones in the text” (Diman y Wiget, 1980: xxi).

<sup>5</sup> Según la descripción de Diman y Wiget, se dice que 62 piedras tienen nombres en griego, 11 con equivalente en árabe, de 26 no se indica la lengua de origen y solo de 4 se indica que el nombre se presenta en árabe (*idem.*).

tética se mantiene en todos los casos excepto, como ya se mencionó, en la *anxoniz*, que es tratada detalladamente: “es la primera piedra de la a, et es de siete maneras, que cada una dellas a su color et su obra apartada [...] Et las colores son estas: La primera negra, la segunda parda, la tercera uermeia, la quarta amariella, la quinta blanca, la sexta celestre, la septima uerde” (*ibid.*, 205); cada color de *anxoniz* tiene entonces una virtud particular y, además, al pulir cada una en agua es posible que “lo que saliere della” sea de diversos colores y, consecuentemente, tenga también diversos usos; lo cual da un total de 54 variantes que, para fines de este trabajo, serán tratadas como piedras independientes.

Aunque cada uno de los aspectos mencionados merecería un estudio puntual, por razones de extensión, este artículo se ocupará solo de las virtudes o usos de las piedras, con el objetivo de proponer una tipología que permita tener un panorama general del abundante catálogo que brinda el “Libro iv” del *Lapidario* alfonsí. La tipología de los usos o virtudes de las piedras pretende mostrar, en su conjunto, la amplia variedad de utilidades que podrían encontrarse en esta obra y cuáles reflejan, por sus apariciones recurrentes, preocupaciones constantes para los hombres del medioevo; de igual manera, tiene el propósito de ayudar a vislumbrar qué vínculos existían entre usos de las piedras que hoy día no consideraríamos relacionados. Si bien se proponen aquí categorías que responden a criterios de clasificación actuales, no se pretende analizar la obra fuera de su contexto, sino sistematizar los contenidos con el fin de exponer y revisar relaciones y tendencias que, precisamente por la distancia temporal en la conceptualización del pensamiento científico, podrían pasar desapercibidas o parecer irrelevantes en una primera lectura de la obra (*cf.* Sánchez-Prieto, 2014: 415).

Pese a que el libro está incompleto, la presencia de piedras para cada una de las letras del alfabeto permite trabajar con una muestra que no está sesgada, como en los otros tres libros, por las relaciones de cada piedra con los astros que la rigen. Se propone entonces una tipología de ocho categorías para agrupar los usos o virtudes de las 144 piedras de este “Libro iv”:

- a) Protección contra peligros externos
- b) Salud corporal
- c) Salud femenina
- d) Dominio de la naturaleza
- e) Salud mental
- f) Beneficio individual
- g) Interacción social
- h) Saber y palabra

Ahora bien, es importante señalar que, de las 144 piedras del “Libro IV”, 46% tiene exclusivamente una virtud; el resto tiene más de un uso y, en estos casos, tales usos pueden pertenecer a diferentes categorías —como ocurre con 37% de las piedras— o a la misma categoría —17%—; por ejemplo, la *reulin* es útil para quien “ouiere la enfermedat aque llaman demonio” (Alfonso X, 1981: 227), es decir, la epilepsia y, además, quien la traiga colgada “nin aura miedo nin espanto” (*idem.*); se trata de una piedra cuyo primer uso puede clasificarse en la categoría de “salud corporal” y el segundo como “beneficio individual”. Por su parte, la *bazd* es benéfica para la epilepsia y para la gota (*ibid.*: 216), ambas virtudes pertenecientes al rubro de “salud corporal”. Además, como podrá observarse en todas las categorías, el grado de especificidad en las virtudes de las piedras es variable, se encuentran usos tan generales como “escapar de todo periglo” (*ibid.*: 218), algunos intermedios, por ejemplo, “nol empeçra ningun bestiglo emponzoñado, ni otro pozon” (*ibid.*: 227), o bien usos tan específicos como alejar a los ratones: “non se allegarie hy mur” (*ibid.*: 224).

#### a) Protección contra peligros externos

Se agrupan bajo esta categoría 35 piedras cuya virtud consiste en auxiliar a su poseedor contra peligros que no se desprenden de enfermedad alguna, sino de factores —naturales o sociales— externos a la persona: una piedra ayuda a escapar de todo peligro; otra, garantiza que nadie puede dañar a su poseedor; una más, que si necesita huir no será alcanzado. Hay cuatro piedras que funcionan en contextos bélicos: para evitar heridas de arma, como auxiliares en batallas o en matanzas; y cinco piedras para aliviar las heridas o mordeduras de “vestiglos malos” y su veneno. El uso más frecuente —en todo el libro— es el de antídoto contra pociones y tósigos, para ello se mencionan 19 piedras, de las cuales tres sirven también como protección ante las malas bestias en general; una, específicamente, contra serpientes; otra, contra serpientes y escorpiones; una más protege tanto de las pociones, como del fuego; finalmente, hay una que sirve contra la mordedura de perro rabioso, y otra que aleja a los demonios y los espíritus malignos.

#### b) Salud corporal

Las piedras del “Libro IV” pueden usarse para aliviar o prevenir diversas enfermedades; primero, con un carácter general, la *anxoniz amarilla* “assessega las enfermedades del qui la traye consigo” (*ibid.*: 208); luego, encontramos una



pedra de la cual se asegura que su poseedor no enfermará y una más con la que no enfermará nadie de la casa de quien la posea. También, de forma general, se mencionan diversos dolores que pueden curarse con bebedizos hechos a partir de las piedras, frotando el mineral en el sitio adolorido, o bien tan solo con portarla: la *anxoniz bermeja pulidura negra* sirve como auxiliar en las medicinas para dolientes, *anxoniz blanca pulidura bermeja* alivia los dolores, en general, y la *anxoniz verde* cura las dolencias de los mocillos —los mozos y las mujeres son los dos grupos que sí se señalan como usuarios diferenciados de piedras en la obra, los primeros solo en tres ocasiones, las segundas de manera más recurrente por lo que las menciones ameritan una categoría independiente.

Ya de forma más precisa, se encuentran sendas piedras para dolores específicos: de cabeza, de corazón, de garganta, de vientre, de bazo y de pulmones; tres para el dolor de hígado, dos para el de orejas y dos para los ojos; seis piedras sirven para el llamado dolor de punzadas —una, específicamente, para punzadas en las entrañas—, de las cuales, dos alivian además los males del bazo, una es desparasitante y otra cura también la lepra. Hay una para el dolor de entrañas que limpia la piel de verrugas. Luego encontramos las que alivian, respectivamente, el dolor de ingle y de vejiga, las cuales son útiles también para el fuego grisescio —que es la intoxicación por un hongo del centeno, conocida en otros textos medievales como fuego de San Antonio o de San Marcial, y actualmente, como ergotismo—, y la última ayuda además a aliviar las postemas.

La curación de las postemas es el uso más frecuente en esta categoría, con ocho piedras y una novena para la postema de corazón y el dolor de costado; también aparecen piedras para otros males cutáneos: una para las pintas de la cara y dos para la lepra —una de ellas mencionada antes por curar las punzadas.

Llaman la atención las tres piedras para tratar la hidropesía: una sirve, explícitamente, tanto para prevenirla como para aliviarla, y las otras dos tienen usos alternativos: una cura también la tisis y la otra las punzadas por frío y sirve además como vomitivo. Vinculado a ello, se encuentran usos que parecen mucho más actuales: dos son vomitivas, una diurética, tres coagulantes —una alivia además el dolor por llagas— una piedra que “presta pora la sangre” (*ibid.*: 207), una cicatrizante, otra que es útil para las quebraduras, es decir, las heridas; dos —ya mencionadas— para la epilepsia, una de las cuales alivia la gota; otra para la nascencia, es decir, para los tumores. Con un uso más bien cosmético, hay dos piedras que blanquean los dientes, una que mejora los alcoholes para los ojos y una que quita del cuerpo tanto los cabellos como la

fiebre. Las tres piedras restantes de la categoría alivian males generados por cambios en la temperatura: una para la calentura de las entrañas, la calentura causada por el clima y la sed; otra, para las fiebres, específicamente la cuartana, y la tercera para la frialdad de los riñones.

### c) Salud femenina

En esta obra es explícito el uso específico de algunas piedras por mujeres, o bien sus efectos serán distintos si las utiliza un varón; por ejemplo, el *anxoniz blanca de pulidura amarilla* “es mejor a las mugeres que a los omnes, por que si alguna dellas la touiere consigo, sera mucho amada dellos. Et el omne otrossi que la touiere consigo, sera su dicho otorgado delante de quien fable” (*ibid.*: 210). Esta categoría, sin embargo, se centra en los usos médicos dirigidos a las virtudes enfocadas al cuerpo femenino, los usos relacionados con la interacción social —como que sean *mucho amadas*— serán señalados en la categoría g) Interacción social, tanto si se trata de poseedores masculinos como femeninos.

Llama la atención que, a diferencia de otras categorías, en esta suele encontrarse una piedra para un uso determinado y otra para su opuesto, la gran mayoría relacionadas directamente con la salud reproductiva: se mencionan dos anticonceptivos, uno de los cuales también detiene tanto la menstruación como la producción de leche; por el contrario, hay dos piedras que acrecientan la producción de leche —una alivia además el dolor o postema de teta—, dos piedras que inducen el embarazo y dos más que inducen la menstruación, estas dos últimas son también auxiliares en el parto: una quita los dolores y la otra ayuda a que la criatura salga del vientre. Dos piedras más sirven para inducir el parto, y en una de ellas puede entenderse, por analogía, su posible uso como abortivo: “faze otrossi echar los gusanos que tiene omne en el uientre, et la creatura de la muger prennada” (*ibid.*: 217). Por el contrario, existen tres piedras que ayudan a retener a la criatura en el vientre y una más que detiene las hemorragias femeninas.

### d) Dominio de la naturaleza

Se agrupan en esta categoría las piedras que tienen virtudes no encaminadas —como hasta ahora se ha visto— a alterar el estado del poseedor, sino útiles para controlar elementos naturales. Hay que señalar que 14 de estas 17 piedras tienen además usos pertenecientes a otras categorías, la mayoría de los cuales resultan un claro ejemplo del pensamiento análogo tan propio del me-

dievo. Vinculadas a la salud femenina, dos de las tres piedras que retienen a la criatura en el vientre materno, sirven también para que los árboles retengan en sus ramas las hojas y los frutos, y una de las que inducen el embarazo, también mejora los frutos y con ella crecerá cualquier siembra; aunque hay una que sirve, exclusivamente, para que las siembras sean buenas y no reciban daños, y otra para que cualquier siembra nazca mejor de lo que nacería sin la piedra.

Entre las piedras para controlar a los animales, tres sirven para alejar vestiglos, una de las cuales aleja, además, a los ratones; hay una cuarta que aleja, específicamente, a las serpientes; una quinta que aleja dragones y serpientes; una sexta que mata a los vestiglos malos y dos más que permiten agarrar serpientes sin recibir daño; seis de estas ocho piedras protegen, además, contra tósigos, pociones o mordeduras de vestiglos —virtudes mencionadas en la categoría de Protección contra peligros externos. Con una relación menos transparente, la piedra que sirve para juntar a las ranas alivia también el dolor de garganta.

Las tres piedras restantes en esta categoría no controlan seres vivos, pero también tienen usos en las categorías de Salud corporal o Interacción social; con la primera se limpian y pulen otras piedras —y además limpia la piel y mejora el dolor de entrañas—, con la segunda se quita el cabello del cuero —también del cuerpo humano y alivia calenturas—, finalmente, con la tercera, se puede detener el agua de las corrientes y de la lluvia —además, el poseedor evitará que su señor se ensañe contra él y será más honrado que el resto de los siervos.

### e) Salud mental

En esta categoría se agrupan las piedras cuyas virtudes afectan el ánimo, la cordura y el sueño de los poseedores; al igual que en la categoría de Salud femenina, hay piedras que generan alivio y otras que producen algún buen efecto sin que exista un malestar previo. El libro menciona sendas piedras para curar la locura y el mal de “espantamiento”, otra para aliviar los cuidados y los malos pensamientos, y una más que cura la “melanconia” y “los muchos pensamientos” (*ibid.*: 225); tres piedras alivian la tristeza y los cuidados, de las cuales, la tercera también causará que “el qui la touiere consigo, sera siempre alegre” (*ibid.*: 212) y, con un uso más general, hay una piedra para el buen talante del alma. Por otra parte, para las preocupaciones oníricas, se encuentra la piedra que evita las pesadillas, la que evita los devaneos durante el sueño —además de aliviar fiebres— y la que induce los buenos sueños.

### f) Beneficio individual

En el “Libro iv” se encuentran piedras que propician algún beneficio para su poseedor, ya sea el desarrollo de alguna cualidad personal o el buen desarrollo de sus actos. De nuevo, hay piedras que proporcionan beneficios generales: una “presta pora toda cosa que la omne traya” (*ibid.*: 207), otras dos propician que su poseedor sea abundante de todo bien, y una más que obtenga ganancias. Luego están las piedras que generan beneficios específicos: que su poseedor pueda acabar lo que quiera, lo que demande, o las obras de bien que empiece; hay una piedra que beneficia las buenas obras y otra que ayuda a acabar las obras en general, además de ayudar en los caminos y en las búsquedas. Hay seis piedras para quitar el miedo, el espanto o la inquietud, de las cuales una es específica para el miedo de los mozos, otra para el temor hacia los enemigos —y también es favorable para los mozos, aunque no se especifica en qué sentido— y otra, además de quitar el miedo, evita la embriaguez sin importar qué tanto beba su poseedor. La *anxoniz negra de pulidura amarilla* quita el cansancio y la *anxoniz bermeja de pulidura negra* permite que quien la posea pueda hacer su voluntad. Finalmente, vinculadas al pensamiento religioso, hay dos piedras que cuestionan el dogma cristiano al asegurar que el poseedor será, en un caso, escuchado por Dios si hace oración y, en el otro, que su casa y ganado serán acrecentados por Dios y logrará las obras que quiera; subordinando, en ambos casos, la acción divina al efecto de las piedras.

### g) Interacción social

Esta es la segunda categoría con mayor número de piedras, superada solo por las que se usan como auxiliares en la salud corporal; todas ellas implican la posibilidad de alterar la percepción que tienen del poseedor las personas con las que convive, alterando consecuentemente su interacción con ellos, o bien de modificar directamente el trato entre hombres y mujeres, señores y vasallos, familiares o pares, siempre en beneficio del poseedor.

Se mencionan cuatro piedras con un uso social especialmente destinado a las mujeres: tres son para ser amadas por los hombres y/o enamorarlos, la cuarta para que el marido ame a la poseedora de la piedra y nunca la contradiga. Por su parte, si algún hombre se alcoholara con la *pulidura parda de anxoniz azul* “nombrando a qual quier muger que quisier, auer la ha” (*ibid.*: 212); hay también dos piedras para que el hombre pueda obtener casamiento —además de ser amado de todos y a quien esté con reyes ser “seguro dellos” (*ibid.*: 212) con una, y ser bien recibido donde quiera casarse, además de lograr

lo que quiera con la otra— y una más con la cual “qui demandare allegamiento, o ayuntamiento, o casamiento, recabdar lo a” (*ibid.*: 209).

Sin duda, la obtención de honra es el principal uso específico que tienen las piedras de esta categoría: son nueve las piedras que sirven para ello, tres de ellas, además, implican un beneficio en la relación del poseedor con los estamentos superiores, ya que será bien recibido por reyes o más honrado por su señor que otros siervos y el señor jamás se ensañará con él; dos piedras más aseguran que su poseedor será honrado en cualquier sitio al que vaya y con una de estas también será considerado apuesto en sus hechos; las dos siguientes traen beneficios entre pares, además de alcanzar honra, el poseedor será ensalzado con una y con la otra le considerarán el mejor entre los hombres; las dos restantes, no solo brindan honra a su poseedor, sino que lo libran de complicaciones, ya que con una será querido y no recibirá pena por ningún mal que hiciere, y con la otra vencerá a todos en casos de acusación. Estas últimas, claramente, pueden englobarse entre las ocho piedras que prestan auxilio en complicaciones sociales, las restantes sirven para vencer en pleitos ante alcaldes; para vencer en contiendas, pleitos y demandas; para no ser vencido y lograr las propias obras; para escapar de prisión con merced de Dios; para no recibir daño de los enemigos, o para salir bien librado de peleas —sin duda, estos usos están estrechamente vinculados con la categoría de Protección ante peligros externos, sin embargo, solo la *anxoniz amarilla de pulidura bermeja* tiene usos clasificados en ambas categorías: no ser vencido y auxilio en matanzas.

Como se ha visto, es común también en este rubro el uso de las piedras en situaciones de movilidad —hace unas líneas se mencionaban piedras para ser honrado “en todo logar que uaya” (*ibid.*: 206)—, en este sentido, hay una piedra con la que “aprouechar se lan todas las sus cosas [a quien la tenga consigo] do quier que uaya” (*ibid.*: 208); hay cinco piedras útiles para ser bien recibido por reyes y señores, dos de las cuales garantizan también ser bien recibidos por todos los hombres, una amansa la ira y otra promete que se obtendrá de la gente lo que se desee; para esto último, hay dos piedras más: con una se obtendrá lo que se demande, en general, y con otra lo que se demande específicamente a los señores.

Como ya se mencionó, también hay piedras capaces de alterar la percepción que otros tienen del poseedor: con una piedra lo considerarán entendido aunque sea flaco de entendimiento, con otra “ternan todos los ombes, que es fermoso et apuesto” (*ibid.*: 210); con una tercera será considerado piadoso, aunque no lo sea por natura y, finalmente, hay una con la que le soportarán las acciones indebidas.

Hay una piedra cuya única virtud radica en que quien la posea será amado por todos y, en el ámbito de las relaciones familiares, hay una que sirve para ser más amado y honrado por los padres que los demás hijos. Tres son las piedras que quitan los celos y dos más las que ayudan en los problemas de pareja: ambas evitan la infidelidad y la primera, además, evita la separación —su poseedor también será muy amado por todos—; la segunda evita que alguien más genere discordia en el matrimonio, su poseedor será amado de quienes lo vean y obtendrá lo que desee. Finalmente, hay una piedra con la cual su dueño será seguido por aquellos que nombre.

## h) Saber y palabra

La octava categoría está dedicada al saber y la palabra, intrínsecamente vinculada con la producción del *scriptorium* alfonsí. Por un lado, encontramos dos piedras que serán auxiliares directos en el aprendizaje: la que genera que crezca el seso de quien la use y aprenda lo que quiera y aquella que ayuda a los mozos a leer y decorar su saber. Por otra parte, hay piedras que, si bien alteran también la interacción social, lo hacen modificando en primera instancia la palabra: aquella que sirve para que el dicho del poseedor sea otorgado, es decir, se le dará la razón, así diga verdad o mentira; o bien la que posibilitará la crianza con escribanos y hombres honrados. También hay tres piedras con las cuales su poseedor será escuchado y obedecido; con una de ellas será además bien aconsejado. Finalmente, hay cuatro piedras que harán poderoso a quien las tenga en obras de física, es decir, sanará enfermos o, específicamente, todos sus medicamentos tendrán buen efecto.

Las 11 piedras agrupadas en este último rubro tienen virtudes pertenecientes a otras categorías, como puede verse en la tabla anexa al final del artículo. La revisión de las relaciones de los usos de las piedras en distintas categorías permite postular también hipótesis sobre las prioridades, necesidades y pensamiento de la época de producción y recepción de la obra. Por ejemplo, la virtud de la *anxoniz amarilla pulidura azul* en el rubro Saber y palabra está dirigida a los mozos, ahora bien, aunque su virtud en el rubro de Interacción social no está delimitada por ningún rango de edad, resulta conveniente que la misma piedra que puede facilitar el aprendizaje de un mozo, le ayude también a que, durante su proceso de formación, “si fiziere contra los omnes cosa que non deua, sufrir ge lo an” (*ibid.*: 209). Las demás virtudes de las cuatro piedras útiles para los “físicos” —la *anxoniz azul de pulidura verde*, *verde de pulidura parda*, *verde de pulidura negra* y *verde de pulidura amarilla*— parecen reflejar bastante bien la alta estima con la que el saber médico



se presenta en la obra: las dos que tienen virtudes clasificadas como Beneficio individual le aseguran a estos buenos médicos beneficio en las buenas obras que emprendan y mucho bien; en cuanto a las que tienen usos clasificados en Interacción social, implican que estos buenos médicos serán bien recibidos de reyes y señores —resulta evidente, por tanto, lo deseable y valorado que sería contar con un buen médico en cualquier corte—, en otro caso, obtendrán lo que demanden. Si la misma piedra que propicia la crianza con escribanos y hombres honrados permite también que su poseedor sea tenido por apuesto ¿es reflejo de un vínculo lógico entre el saber —tan bien ponderado en la obra alfonsí— y la belleza?

Aunque por razones de extensión no se profundizará más en las relaciones entre categorías, lo que debe destacarse una vez propuesta la tipología es la importancia de los usos o virtudes descritas en el contexto cultural y político alfonsí: las piedras se describen como herramientas para controlar el cuerpo y el mundo, las percepciones y acciones propias y ajenas y, finalmente, el saber, es decir, las piedras se plantean en el *Lapidario* como herramientas de poder social y político.

Pese a lo mucho que queda por hacer, es posible concluir que un reordenamiento de los usos de las piedras del “Libro IV” nos permite vislumbrar algunas de las preocupaciones e intereses que resultaban inquietantes en el contexto de producción, traducción y apropiación de estos tratados; intereses y preocupaciones para los cuales se buscaban respuestas y remedios, de maneras tan variadas, certeras o maravillosas, como serán tal vez consideradas las respuestas actuales dentro de algunos siglos.

## Bibliografía

- Alfonso x. 1981. “*Lapidario*” (*Según el manuscrito escurialense h.i. 15*), Sagrario Rodríguez M. Montalvo (intr., ed. y not.), Rafael Lapesa (pról.), Madrid, Gredos.
- Brey Mariño, María. 1970. “El ‘Lapidario’ de Alfonso x”, en Alfonso x el Sabio, *Lapidario*, María Brey Mariño (ed.), Madrid, Castalia.
- Diman, Roderic C. y Lynn W. Winget. 1980. “Introduction”, en Alfonso el Sabio, *Lapidario and Libro de las Formas e Ymagenes*, Roderic C. Diman y Lynn W. Winget (eds.), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Nunemaker, Jonh Horace. 1928 [No publicada]. *Index of the Stones in the Lapidary of Alfonso x With Identifications in Other Lapidaries*, thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of Wisconsin.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro. 2014. “Introducción” en Alfonso x el Sabio, *Lapidario. Libro de las formas e imágenes que son en los cielos*, Pedro Sánchez-Prieto Borja (ed.), Madrid, Biblioteca Castro.



Anexo. Tabla de virtudes relacionadas con la categoría *Saber y palabra*

Piedra	Peligros	Salud corporal	Salud femenina	Naturaleza	Salud mental	Beneficio individual	Interacción social	Saber y palabra
anxoniz amarilla pulidura azul							si hace algo que no deba, se lo soportarán	ayuda a mozos a aprender a leer y decorar saberes
anxoniz negra pulidura negra							evita discordia en la pareja, infidelidad / será amado de quien lo vea / obtendrá lo deseado	crecerá su seso y aprenderá lo que quiera
anxoniz blanca pulidura parda		dolor de corazón			mal de <i>espantamiento</i>			escuchado y obedecido de todos / será bien aconsejado
anxoniz verde pulidura bermeja		coagulante					honrado y ensalzado	escuchado y obedecido de todos
anxoniz azul pulidura verde				nacerá mejor lo que siembre			conseguirá lo que demande	poderoso en cosas que obrare
anxoniz verde pulidura parda							beneficia las buenas obras	poderoso en física / sanará enfermos
anxoniz blanca pulidura amarilla	ayuda en matanzas						mujer mucho amada de hombres	su dicho será otorgado / le creerán las verdades y las mentiras

Piedra	Peligros	Salud corporal	Salud femenina	Naturaleza	Salud mental	Beneficio individual	Interacción social	Saber y palabra
anxoniz blanca pulidura azul					buen talante del alma		le tendrán por fermoso	tendrá crianza con escribanos y hombres honrados
anxoniz verde pulidura negra		hidropesía / tisis				tendrá mucho bien		todas sus medicinas servirán
anxoniz verde pulidura amarilla							bien recibido de reyes y señores	todas sus medicinas servirán
anxoniz amarilla pulidura parda							bien recibido y honrado de reyes y señores / obtendrá lo que desee de la gente / amado de todos	escuchado y obedido (harán lo que les demande)



# Piedras de extraña virtud: presencia de la tradición lapidaria en algunos libros de caballerías

María Gutiérrez Padilla\*

## Resumen

Esta investigación analiza las piedras con propiedades médicas o mágicas que están presentes en algunos libros de caballerías. Ante los pocos casos que se encuentran en el corpus, este estudio podría contribuir a comprender mejor el género caballeresco a la luz de las tradiciones a las que recurren los distintos autores. Los resultados se presentan a partir de la revisión de los libros *Amadís de Gaula*, *Florisando*, *Palmerín de Olivia*, *Primaleón*, *Lisuarte de Grecia*, *Arderique*, *Clarián de Landanís*, *Claribalte*, *Clarián de Landanís II*, *Reymundo de Grecia*, *Platir*, *Amadís de Grecia*, *Félix Magno I-II*, *Valerián de Hungría*, *Belianís de Grecia I*, *Cirongilio de Tracia*, *Felixmarte de Hircania*, *Olivante de Laura*, *Febo el Troyano* y *Espejo de príncipes y caballeros*. Segunda parte.

**Palabras clave:** libros de caballerías, lapidarios, magia, medicina, imaginarios.

Para un caballero andante, protagonista de un libro de caballerías, podría resultar muy benéfico contar con la piedra de *ayetaniz*, cuya virtud consiste en no envenenarse por las heridas causadas por bestias ponzoñosas; también le sería de gran utilidad el *anxoniz*, que lo ayudaría a escapar de prisión; sin embargo, estos minerales no pertenecen al corpus caballeresco, sino que se encuentran catalogados en el *Lapidario* alfonsí.

Cierto es que durante la Edad Media se formó un imaginario en torno a las propiedades de las piedras, del cual el *Lapidario* alfonsí formó parte, así

\* Universidad Nacional Autónoma de México.



como el libro xvi de *De lapidibus et metalis* en las *Etimologías* de San Isidoro; o el *Lapidario* de Marbodius, escrito en hexámetros latinos y ampliamente difundido por Europa durante el siglo xi (Amasuno, 1985: 300). Estos textos gozaron de tal éxito que algunos fueron traducidos y ampliados; por ejemplo, el *Tratado de los metales e piedras preciosas e de sus virtudes* que, hacia 1497, Vicente de Burgos tradujo y adaptó del libro xvi de Bartholomeo Ánglico: *De proprietatibus rerum*; también nos queda el *Lapidario cristiano*, un libro de gran difusión desde el siglo xii al xviii, se trata de una obra anónima proveniente del *De lapidibus* de Marbodius.

Conviene tener en mente el circuito de consumo de estos textos, en palabras de David Pasero Díaz Guerra: “la carencia argumentativa [de los lapidarios] deriva de su naturaleza de listado: se esperaba que el lector tuviera una determinada formación, adquirida en otros textos, para consultar satisfactoriamente los lapidarios” (2018: 332-334); por lo que esta clase de textos reflejan un carácter científico, ya que son compendios de descripciones de piedras, en las que frecuentemente se indica su procedencia y se describen los usos según perspectivas médicas y/o astrológicas; además, en ocasiones se les agrega un significado cristiano.

Aunque originariamente los lapidarios corresponden a un circuito de consumo especializado, incluso desde la Antigüedad Clásica; con el paso del tiempo, las propiedades de las piedras salieron de los textos científicos para insertarse en otras tipologías textuales; piénsese, por ejemplo, en el lapidario incluido en el *Libro de Alexandre* o en el libro octavo de *Poridat de poridades* que, aunque son obras cuya recepción era culta, no necesariamente estaba especializada en temas científicos.

Es así que, eventualmente, esta tradición continuada propició que las piedras con propiedades se extendieran a otros circuitos de consumo. Esta situación contribuyó a que se formara un imaginario en torno a las propiedades de los minerales y, tanto los beneficios, los usos prácticos que reflejan estas piedras, así como su vinculación astrológica, dependerán de las realizaciones textuales; considérese, por ejemplo, el laboratorio de Celestina, que incluye huesos de corazón de ciervo, cuyo empleo ya para el siglo xv se vinculaba a la hechicería (Rojas, 2001: 245). En todo caso, no se debe soslayar que estos minerales forman parte de un conocimiento científico que se mantuvo vigente a lo largo de siglos.

Ante este panorama cultural, los autores de libros de caballerías se aprovecharon del imaginario construido desde siglos atrás para incluir en la ficción el empleo de piedras con propiedades que hoy en día catalogaríamos como maravillosas, por lo que no existe una relación directa entre algunos episodios

de libros de caballerías y los distintos lapidarios que circularon por Europa; sino que este tipo de literatura caballeresca recurre a una tradición y un imaginario vigente en el siglo XVI en torno a los minerales. Así, este trabajo pretende analizar las piedras con propiedades que son mencionadas en algunos libros de caballerías, para establecer los aspectos presentes en la tradición que seleccionaron los autores; pues esto podría aportar claves para comprender mejor la constitución del género caballeresco, a la par que muestra los aspectos que perviven en la tradición y que los libros de caballerías seleccionan.

En el corpus revisado, que consta de 20 libros de caballerías,<sup>1</sup> los ejemplos presentes permiten establecer tres tendencias: aquellas piedras cuya virtud es por obra de encantamiento, aquellas cuyas propiedades provee la naturaleza y las falsas piedras maravillosas.<sup>2</sup>

La primera categoría de análisis, las piedras cuya virtud es por obra de encantamiento, suele estar relacionadas con sabios magos, tal como ocurre en el libro segundo de *Félix Magno*, en el que la sabia Califa entrega a la doncella Armandia un collar: “se quitó del cuello un collar muy rico en que avía muchas perlas y piedras de gran valor. Entre las cuales avía una piedra que era mayor que todas las otras. La propiedad de la cual era contra el mal del corazón, el cual mal la donzella [Armandia] traía al punto de la muerte” (Demattè, 2001: 219). El collar ayuda a la doncella a poder soportar el mal de amores que sufre, pues “de allí adelante Armandia sintió en su mal mucha mejoría y siempre traía puesto aquel collar que allende de la gran virtud que tenía, por su muy gran riqueza parecía a maravilla muy bien” (*idem.*).

Pero los minerales mágicos no solo sirven al mal del corazón; en el *Libro segundo de don Clarián de Landanís*, la *esmeralda* de la espada del protagonista salva a Manesil y al escudero de Gastanis de ser ahogados en el mar pues, en medio de un naufragio, los personajes “estaban en el arena sin que el

<sup>1</sup> Los libros consultados fueron *Amadís de Gaula* (1508), *Florisando* (1510), *Palmerín de Olivia* (1511), *Primaleón* (1512), *Lisuarte de Grecia* (1514), *Arderique* (1517), *Clarián de Landanís* (1518), *Claribalte* (1519), *Clarián de Landanís II* (1522), *Reymundo de Grecia* (1524), *Platir* (1530), *Amadís de Grecia* (1530), *Félix Magno I-II* (1531), *Valerían de Hungría* (1540), *Belianís de Grecia I* (1545), *Cirongilio de Tracia* (1545), *Felixmarte de Hircania* (1556), *Olivante de Laura* (1564), *Febo el Troyano* (1576) y *Espejo de príncipes y caballeros. Segunda parte* (1580).

<sup>2</sup> Únicamente se tomaron en cuenta aquellas piedras cuya virtud se hace explícita en el texto, por lo cual se dejaron fuera del corpus aquellos objetos maravillosos que, aunque tienen piedras, no resulta claro si su virtud procede de los minerales, por ejemplo, el collar de Policena en el *Belianís de Grecia*: “Policena se quitó vn estraño joyel que al cuello traía colgado de vna cadena de oro muy sutil y hechándosele al príncipe don Belianís, le dixo: este llevad vos, mi señor, que mientras le tuviéredes perded cuidado de os desangrar” (II, 9, 69). Tampoco forman parte del corpus los carbuncoles que solo son luminosos, porque aunque su frecuencia en el corpus caballeresco es mayor, su uso es tan estandarizado que merecen un trabajo aparte.

agua les dañase ninguna cosa por la gran virtud de la piedra de la *esmeralda* [...] que era que por tal que cosa alguna que a ella se llegasse no podía ser hundida” (Castro, 2000: 10).

Si bien en esta ocasión el protagonista no obtiene la espada de la mano de ningún sabio, sí la gana en una aventura maravillosa, en la Gruta de Hércules, donde se advierte que la espada, además de llevar la fama del héroe clásico, tiene otras virtudes que se van revelando a lo largo de la narración.

Aunque en la ficción caballeresca las piedras con propiedades suelen ayudar a los personajes, también existen excepciones; tal como ocurre en *Arderique*, historia en la que Blanca Flor, una doncella versada en cirugía, medicina y nigromancia, se enamora del duque Arderique, quien no corresponde a su amor y se casa con otra doncella; ante el desengaño amoroso, Blanca Flor urde un plan para apartar a Arderique de su familia y quedárselo para sí. De esta manera, prepara un par de anillos y una piedra para obrar un encantamiento, logra aprovechar el descanso del protagonista y, según se relata: “allegóse al duque y púsoselas, cada una de ellas [las sortijas], en su mano, en los dos dedos más chicos. Y atóle una piedra al cuello con un cordón de seda, ca ya lo traía todo aparejado. Y luego començó de conjurar los malos spiritus [...] e cuando el duque Arderique se despertó, fue así encantado que no se acordava de cosa ninguna” (Carpenter, 2000: 194).

Debido al encantamiento del protagonista, Blanca Flor logra llevarlo al castillo de su tía y, aunque el resto de los personajes buscan a Arderique, deben esperar más de diez meses a que un ermitaño tenga una visión, enviada por Dios, que le indique lo ocurrido, entonces él logra avisar a la corte del duque para que pueda ser rescatado. Jorge Bello será el encargado de deshacer el encantamiento: “le sacó las sortijas de las manos y le quitó la piedra del cuello, y dixo que le dexasen. Y, dexado, el duque tornó en su seso” (*idem.*).

Mientras que en algunos lapidarios se describen los procedimientos para aprovechar la virtud de las piedras, en los libros de caballerías no ocurre así, pues será una tendencia que los minerales obren su virtud de manera automática. En el único caso en que esto no ocurre será en *Arderique*, pues Blanca Flor tiene que efectuar un conjuro para poder encantar al duque.

Las piedras que emplea Blanca Flor son una resonancia de la tradición lapidaria, pues el *Lapidario cristiano* explicita lo siguiente de la piedra *manetes*: “et dizen que los encantadores se ayudan mucho della por que ella es para muchos encantamientos” (Pasero-Díaz, 2017: 272). En contraposición, el *Lapidario* alfonsí proporciona una alternativa de protección ante los encantamientos, se trata de la piedra *querc*, que en India “traénla en sortijas, y pónenla sobre sus paños, porque tienen, que ha tal virtud, que el que la trae



consigo, no puede nocir ojo malo ni obra de nigromancia, ni estas cosas a que llaman encantamientos” (Alfonso x, 2011).

Ahora bien, en cuanto a la segunda categoría, las piedras cuyas propiedades son naturales, destacan los anillos que la reina Lasciva entrega a su hijo Pirineo: “Hijo, este os hara seguro de traycion. Y este os hara dichoso en amores. Y este os defendera delas ponçoñas y encantamientos” (Corfis, 2014: 31). Aunque la reina es una maga, ella misma aclara que los anillos “esto hazen por virtud que Dios puso en las piedras que tienen” (*idem.*).

En el *Libro segundo de don Clarián de Landanís* está presente la copa que encuentra don Galián en el real de los paganos cuya virtud es alertar a los presentes si hay veneno cerca; si lo hay, la copa comienza a rebosar su contenido y cuando se ha vaciado, suda unas gotas de un antídoto que sirve para cualquier veneno. Ante el asombro de Galián, quien duda si el objeto tiene un carácter diabólico o una vinculación demoniaca, el interlocutor le explica que no lo hace sino por virtud de naturaleza; pues el rey de Persia, en su tierra, mató a un ave fénix que “en el coraçón tenía un hueso, no mayor que una uña de un dedo de un hombre, el cual tenía tal virtud que donde ella estuviesse, ningún veneno ni cosa mala puede aver [...] abierto el coraçón halláronle el hueso dentro [...] luego mandó engastar el hueso en esta copa” (Castro, 2000: 191).

Otro mineral con virtudes que provee la naturaleza es la piedra del basilisco de *Palmerín de Olivia*; cuando, en una montaña, el protagonista ve a lo lejos a un animal híbrido de cuya frente se desprendía una gran luminosidad, el caballero mata a la amenazante creatura y la infanta con la que Palmerín estaba le explica que la bestia era un basilisco y la piedra tenía una gran virtud: “que restañava la sangre de las llagas e dava fuerça al coraçón” (Stefano, 2004: 283). Por lo que Palmerín decide conservar la piedra; una buena decisión por parte del caballero porque, más adelante en la historia, unos traidores lo hieren, pero como el protagonista traía consigo la piedra del basilisco, que había mandado engastar en oro para abrocharse, “sabed que la virtud de aquella [piedra] le dio grand’ esfuerço e no le salió tanta sangre como le saliera si no la tuviera” (*ibid.*: 337).

Tanto la piedra del basilisco de *Palmerín* como el hueso del corazón del fénix en *Clarián*, pertenecen a una tradición que el *Lapidario* alfonsí llama “las piedras de los animales”, se trata de elementos que se encuentran dentro del cuerpo de distintas especies; como el *carbedie*, que se halla en el corazón de algunas liebres de menos de un año que habitan en Macedonia, “y su virtud es tal, que al que la trae consigo, caliéntale el cuerpo tan fuerte que no le hace mal el frío en tiempo del invierno tanto como a otro que no la traiga” (Alfon-

so x, 2011). También destaca la *sindia*, catalogada en *Poridat de las poridades*: “suélenla fallar en cabeça de pez. E los que andan en mar entienden en ella si fará buen tiempo o malo” (Bizzarri, 2010: 163).

Estas piedras de los animales también encuentran lugar en el *Tesoro*, de Brunetto Latini: “y sabed que el áspid tiene una piedra muy reluciente y preciosa, a la que llaman *carbuncllo*; y cuando el encantador que quiere quitarle la piedra pronuncia sus palabras mágicas apenas se da cuenta la bestia terrible, planta una de sus orejas en tierra y tapa la otra con la cola, de tal forma que queda sorda, y no oye las palabras del conjuro” (Malaxecheverría, 2008: 228). Este mismo atributo del áspid se encuentra también en un testimonio anónimo del siglo xv, del *Libro del tesoro* de la catedral de Girona: “el aspido ljeva en su cabeça la muy luzient e preciosa piedra que el omne clama *carbuncllo*” (CORDE, 2011: s.v carbuncllo).

Finalmente, quizá el eco más sonoro de la tradición de los lapidarios en el corpus caballeresco se da en el *Baldo*: en una isla despoblada, los caballeros Baldo, Cíngar y Leonardo encuentran una cueva plagada de piedras preciosas, es entonces que el narrador describe el catálogo mineralógico que se encuentran en el lugar, como si de un lapidario se tratara; incluso, en algunas ocasiones apunta la procedencia, el aspecto y las propiedades de algunos de los minerales ahí presentes, baste como ejemplo el *acopis* que “en olio echada, hirviendo, dizen que quita el cansancio a los untados en el juego de la palestra” (Gerner, 2002: 55). Los personajes no usan ninguna de las piedras encontradas porque Cíngar “vio cómo eran todas aquellas piedras hechas de vidrio porque luego se quebraban” (*ibid.*: 56).

Aunque, a nivel narrativo, la inserción de este episodio forma parte de una larga advertencia de que no hay que creer en la engañosa alquimia; extradiegéticamente da cuenta de que el imaginario en torno a las piedras con propiedades seguía vigente en la cultura renacentista y que, para aprovechar su virtud, es necesario tener un conocimiento científico; por eso, el receptor debe cuidarse de los falsos engañadores que, abusando de su astucia, pueden causar la ruina.

En todo caso, las virtudes de las verdaderas piedras que se reflejan en los ejemplos anteriores están en consonancia con la tradición lapidaria, pues resalta su utilidad médica. Conviene advertir que, aunque los ejemplos presentados son realizaciones propias de los libros de caballerías, los distintos lapidarios sí dan cuenta de usos médicos afines a los presentados; por ejemplo: el *Lapidario* alfonsí recoge piedras que detienen las hemorragias, como la del basilisco de *Palmerín*; es el *alaaquec* “que trayéndola sobre herida, o sobre otro lugar cualquiera onde salga sangre, hácela luego estancar” (Alfonso x,

2011: s.p.), o el *baran* que “ha tal propiedad que si la colgaren sobre llaga o herida de que salga sangre, estáncala luego” (*idem.*).

Acorde con los usos que también se rescatan en los libros de caballerías, se encuentran los minerales que guardan de venenos, como la *seyecuz* del *Lapidario* alfonsí, la cual “ha tal virtud que el que la tuviere consigo, no empercerá ningún vestiglo emponzoñado, ni otro poción” (*idem.*); está también “El *iaspes* [que] es una piedra que omne que la trae non le podrán yerbas enpeçer nin fazer mal ninguno” (Bizzarri, 2010: 161) o la *esmeralda* “que faze fuir toda ponçoña” (Martín, 2019: 333),<sup>3</sup> caso similar al del *carbunclo* que “destruye todo poder de ponçoñas e de venino de guisa que aunque alguno lo coma o bno lo puede enpeçer al que lo trae” (*idem.*).

Cierto es que los lapidarios no solo atribuyen a las piedras propiedades médicas, existen otros usos que beneficiarían a los personajes caballerescos; por ejemplo, la *electria* que “es una piedra que es mucho preciada, e fallanla en los uientres de los gallos. El omne que la touere nunca serie uençido nin muerto de espada” (Bizzarri, 2010: 161); o la *esmeralda* que “profetiza el que la trae; dale victoria contra sus enemigos” (Martín, 2019: 333).

Entonces, parece necesario tratar de explicar la razón por la que las piedras con propiedades no resultan tan frecuentes en los libros de caballerías, si dan cuenta de una serie de usos útiles para los caballeros andantes y se trata de una clase de textos en los que la maravilla comúnmente resulta ser un elemento estructurante en la obra; quizá la respuesta esté en las palabras de la reina Lactiva, una mujer instruida en las artes mágicas y en la astrología, quien le dice a su hijo: “verdad es que yo os pudiera con mi saber embiar seguro de muchos daños de batallas, y no lo hago porque a los caballeros se dé el loor de sus obras y no a los encantamientos” (Corfís, 2014: 31); es así que la selección de las virtudes de las piedras en los libros de caballerías podría relacionarse con el código genérico y las funciones narrativas que los minerales desempeñan en el relato; es decir, aquellas piedras que otorgan la victoria automática o que impiden la muerte del caballero en el ejercicio en armas, únicamente opacarían la capacidad bélica de los personajes, elemento fundamental en este tipo de ficción.

Como se ha podido observar, las piedras con propiedades que aparecen en los libros de caballerías siempre están desprovistas de su asociación astrológica, de su procedencia y, en la mayoría de los casos, ni siquiera se explicita de qué piedra se trata; esto refleja que aquello que pervive en el imaginario cultural es el vínculo entre las piedras y una serie de propiedades intrínsecas;

<sup>3</sup> Agradezco profundamente al doctor José Julio Martín Romero por haberme permitido consultar el material antes de su publicación.

en última instancia, lo que se refleja es la idea de que las piedras muestran el poder oculto de la naturaleza. Este aspecto también puede relacionarse con el circuito de consumo de estos textos, pues el público de los libros de caballerías no estaría interesado en el carácter científico de estos objetos, a diferencia de los lectores de los distintos lapidarios. Incluso, conviene destacar que lo importante para los libros de caballerías en torno a las piedras con propiedades es su utilidad, pues se convierten en funciones narrativas que ayudan o entorpecen las aventuras de los personajes.

También importa subrayar que las propiedades de las piedras dentro del género de los libros de caballerías se orientan en dos campos bien definidos: el amoroso, como el collar que entrega la sabia Califa a la doncella; y el bélico, como la curativa piedra del basilisco en *Palmerín*; todo acorde con la organización de estos libros en tres ejes: el amoroso, el bélico y el religioso. Para el ámbito religioso no se requieren piedras maravillosas pues, en ocasiones, aparecen reliquias de santos cumpliendo esas funciones narrativas. Es así que las propiedades mineralógicas trascienden el imaginario medieval y se insertan en la ficción caballerescas para ayudar a los personajes en momentos de necesidad.

## Bibliografía

- Alfonso x, Rey de Castilla. 2011. *Lapidario*, Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Amasuno, Marcelino V. 1985. "En torno a las fuentes de la literatura científica del siglo XIII: presencia del *Lapidario* de Aristóteles en el alfonsí", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 9, núm. 3, pp. 299-328.
- Bizzarri, Hugo O. (ed.). 2010. *Pseudo-Aristóteles. Secreto de los secretos. Poridad de las poridades*, Valencia, Universidad de Valencia.
- Carpenter, Dorothy Molloy (ed.). 2000. *Arderique*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Castro, Álvaro de. 2000. *Libro segundo de don Clarián de Landanís*, Javier Guijarro Ceballos (ed.), Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- CORDE. s.f. *Corpus Diacrónico del Español*, en <<http://www.rae.es>>. [Fecha de consulta: 21 de marzo de 2021.]
- Corfis, Ivy A. (ed.). 2014. "Reymundo de Grecia", *Tirant*, núm. 17, pp. 5-200.
- Demattè, Claudia (ed.). 2001. *Félix Magno I-II*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Gernert, Folke (ed.). 2002. *Baldo*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Malaxecheverría, Ignacio (ed.). 2008. *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela.
- Martín Romero, José Julio. 2019. *El nobiliario vero y el pensamiento aristocrático del siglo xv*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vevuert.

- Pasero-Díaz Guerra, David. 2017. "El lapidario cristiano del códice &-II-16 de la Real Biblioteca de El Escorial: Edición del texto", *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 40, núm. 84, pp. 259-278.
- \_\_\_\_\_. 2018. "La razón de ser de las gemas a través de los lapidarios en castellano (ss. XIII-XVI)", *Edad Media: Revista de Historia*, núm. 19, pp. 332-336.
- Rojas, Fernando de. 2001. *La Celestina comedia o tragicomedia de Calisto y Melíbea*, Peter E. Russell (ed.), Madrid, Castalia.
- Stefano, Giuseppe di (ed.). 2004. *Palmerín de Olivia*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.



# *Cantigas de Santa María*, de Alfonso x: forma y *contrafacta*

Rebeca Mata Sandoval\*

## Resumen

En este ensayo se examina la forma musical en las *Cantigas de Santa María* y cómo, a partir de estos elementos, Alfonso x se afirma frente a la nobleza y envía un mensaje integrador y unificador. Encontraremos que el cambio de la forma *cansó* a *virelay* sirvió para adecuarla a la forma responsorial que abrió la posibilidad de ejecución de la obra a un público popular. Las transformaciones del formato musical resultan importantes ya que facilitaron la memorización del texto y abrieron la obra a un mayor público receptor. Asimismo, se examina la *contrafacta* musical como facilitador de la memoria y como instrumento de difusión y promoción de la ideología de Alfonso x. Para ejemplificar lo dicho, utilizo como ejemplo la “Cantiga de Santa María 100, Santa María Strela, do día”.

**Palabras clave:** cantigas, música, forma, *contrafacta*.

Las *Cantigas de Santa María* forman parte del proyecto político de Alfonso x como sucede con su prosa. Esta obra muestra que el equipo que trabajó en ella estaba consciente de una serie de procesos utilizados con una intención ideológica. Se encuentra escrita en gallegoportugués y está formada en total

\* Universidad Nacional Autónoma de México.





por 427 cantigas que mantienen una unidad temática, un orden y una unidad de forma en la que predomina el *virelay*,<sup>1</sup> o forma responsorial.<sup>2</sup> Las *Cantigas de Santa María* se encuentran en cuatro códices. Dos de los manuscritos se encuentran en la Biblioteca del Escorial: *Códice Príncipe* o “Códice de los músicos”, con notación mensural y con música en cada uno de los versos, este documento también tiene las miniaturas de mejor factura, y *Códice Rico* con una notación musical parecida al *Príncipe*. El tercero está en la Biblioteca Nacional de Madrid: *Códice To*, que contiene 100 cantigas con música solo en el estribillo y primera estrofa; y el cuarto, en la Biblioteca Nacional de Florencia, carece de notación musical.

Cabe agregar que el equipo que trabajó en esta obra estuvo formado por compositores cristianos, trovadores y músicos comandados por el rey, quien a su vez fue autor, como lo encontramos mencionado en diversas cantigas; por ejemplo, en la 400, Alfonso x da gracias a Dios y a la Virgen por haber terminado su repertorio (Anglés, 1952: 22). Además, unas 40 cantigas son autobiográficas y expresan vivencias personales y sentimientos de dolor, derrota y soledad (Calahorra, 2003: 39).

En cuanto a la calidad de la composición musical nos dice Anglés: “Algunas de las melodías escritas de nuevo por Alfonso o por sus colaboradores están hechas con técnica perfecta y muy bien escritas” (1952: 22). Las miniaturas de las *Cantigas* demuestran que, para su ejecución, Alfonso x, además de sus trovadores cristianos, tenía en su corte músicos ejecutantes judíos y árabes, tal vez en mayor número que los mismos cristianos. En la Edad Media, las cortes reales tenían como distinción confiar la ejecución de la música a especialistas extranjeros.

Esta obra muestra una sacralización de la actitud trovadoresca a partir de la cual se transforma el amor cortés en el amor y loor a la Virgen. El mismo Alfonso x, en el prólogo, se declara trovador de la Virgen. El cambio indica la voluntad de independizarse de la poesía occitana. Uno de los motivos de la transformación de Alfonso x es la búsqueda del título de Emperador del

<sup>1</sup> *Virelay*: balada popular en los siglos XII y XIII, cultivada por los trovadores provenzales. Los “virelais” se cantaron luego en loor a la Virgen y sirvieron para ser cantados por los peregrinos (Roig y del Río, 1959: 143).

<sup>2</sup> Una forma responsorial es aquella en que intervienen al menos dos voces diferentes. Una canta una parte con una melodía y un texto y la otra responde con diferente texto y melodía, en una especie de pregunta y respuesta. Las formas responsoriales solían cantarse por dos grupos de voces diferentes, ya fueran coros y solistas o por dos coros de instrumentos de metal dentro de las iglesias, ubicados en partes diferentes u opuestas del recinto.

Sacro Imperio Romano Germánico.<sup>3</sup> Asimismo, el trovar “a lo divino” justifica la unidad de la forma métrica musical.

### Forma musical

Alfonso x siempre tiene una audiencia específica en mente. Utiliza recursos poéticos y musicales para crear asociaciones y define el horizonte social al que se dirige. Se sirve de formas trovadorescas y de otras fuera de la tradición, familiares para la audiencia popular; incluidos los habitantes recientemente convertidos del Islam en territorios reconquistados. Así, elige danzas francesas como el *virelay*, canciones andaluzas del tipo *zéjel*<sup>4</sup> y otras formas típicas trovadorescas como *rondeau*<sup>5</sup> andaluz y francés (Ferreira, 2016: 327).

El género amoroso era cantado en la forma literaria musical de la *cansó*,<sup>6</sup> cuyos versos son de tipo hímnico y en parte isométricos con estrofas isométricas. En las *Cantigas* se abandona la *cansó* y se utiliza el *virelay* de tipo responsorial. 379 cantigas tienen un refrán,<sup>7</sup> de las cuales 274 son *virelays* (Calahorra, 2003: 31-32).

Esta forma responsorial presenta la célula generadora de la melodía en el estribillo, que será lo primero que escuche el oyente a fin de que lo pueda retener en la memoria y lo pueda repetir con facilidad. También, tiene una tesitura que queda cómoda para cantar por un oyente lego. Es decir, lo que antes iba en voz del trovador, ahora pasará a ser propio de todos los cristianos (*ibid.*: 29). En este segmento se plantea la idea textual principal de cantiga. El refrán forma una parte A, a la que le sigue la mudanza de la estrofa que constituye la parte B. Es interesante señalar que B se encuentra en una tesitura más elevada que A para que algún cantor más habilidoso la pueda interpre-

<sup>3</sup> Es importante añadir que, para Alfonso x, la música constituía una disciplina muy importante ya que en 1254 dotó a la Universidad de Salamanca con la cátedra de música como disciplina teórico-práctica (García, 2013: 2). De esta forma, esta universidad se convirtió en una de las primeras en Europa en poseer una cátedra de música (Carpenter, 1958: 93).

<sup>4</sup> *Zéjel*: composición poética de la literatura hispanoárabe, compuesta por dos versos que forman el estribillo y un número variable de estrofas de tres versos monorrimos seguidos de un verso (vuelta). El *zéjel* ya estaba establecido en el siglo XIII, era un género popular en el sur de España, que incluía a la población mozárabe y Alfonso x debió haberlo conocido bien.

<sup>5</sup> *Rondeau* o rondó (del francés: *rondeau*, danza en rondel). Forma instrumental que originalmente fue una danza cantada, pero que después pasó sucesivamente a ser un tiempo obligado en las composiciones clásicas, en forma de alegre final (Roig y del Río, 1959: 122).

<sup>6</sup> *Cansó* o *canzone*. En la época de los trovadores designaba a la canción de amor y, en oposición al canto de los versos octosílabos, a toda la poesía más libre. Su forma se iniciaba con un verso y le seguía un estribillo (*ibid.*: 37).

<sup>7</sup> *Refrán*: estribillo, parte de la pieza que se repite entre cada estrofa.

tar. De modo que la estructura de la cantiga constituye un esquema de tipo ABA<sup>1</sup>/ ABA<sup>1</sup>/ ABA<sup>1</sup>.

## *Santa Maria, strela do dia*

### Cantiga de Santa Maria 100

Esta é de loor.

**A**  0=2  
San-ta Ma-ri-a, stre-la do di-a, mos-tra-nos vi-a pe-ra Deus et nos gui-a.

**B**  0  
Ca ve - er - - fá - ze - los e - rra - dos que per - der - - fo - ran per pe - ca - dos

 0=9  
en - ten - der - - de que mu-i cul - pa - dos son; mais per - - ti son per - dō - a - dos

**A**   
da ou - sa - di - a que - lles fá - zi - a fá - zer fo - li - a mais que non de - ve - ri - a.

  
San-ta Ma-ri-a, stre-la do di-a, mos-tra-nos vi-a pe-ra Deus et nos gui-a.

Partitura realizada por Antonio Romero M. Dorado.  
Publicada con la autorización del autor.

El ejemplo que expongo es una transcripción en un compás de 2/4. Aunque las cantigas carecen de un signo de compás tienen un ritmo, en este caso binario, que puede interpretarse como un 2/4 o un 4/4.

Utilizando como ejemplo la cantiga 100: “Santa Maria / Strela do dia”, encontramos que el estribillo, parte A, está formado por dos frases de cuatro compases que coinciden con las frases del texto. En total son 8 compases que se repiten, dando un total de 16 compases. En la parte B, tenemos cuatro frases de cuatro compases cada una, es decir 16 compases en total. Las cuatro frases musicales corresponden con las cuatro frases del texto. Finalmente, volvemos a tener la parte A<sup>1</sup> con dos frases de cuatro compases cada una que se repiten, sumando un total de 16 compases. Por tanto, tenemos la parte A con 16 compases, parte B con 16 compases y parte A<sup>1</sup> con 16 compases.

El estribillo, o parte A, se encuentra en una tesitura más baja, donde gráficamente podemos observar que todas las notas se encuentran debajo de la tercera línea del pentagrama. La secuencia melódica avanza por grados conjuntos, por lo que es sencilla de cantar. En otras palabras, la línea melódica se desenvuelve trazando una curva que va desde la nota más grave a las más alta y de regreso a la nota inicial de forma que la pueda cantar un coro fácilmente. Las dificultades rítmicas y de entonación se limitan a dos, que en la imagen se encuentran marcadas con 0. La repetición de la melodía del estribillo tiene el propósito de facilitar la memorización de ésta.

La mudanza de la estrofa, o parte B, muestra una tesitura más alta, gráficamente podemos observar que las notas se encuentran en las líneas superiores del pentagrama, por tanto, son más agudas. Las dificultades rítmicas y de entonación son nueve, también señaladas con 0. De acuerdo con Calahorra, para interpretar esta parte se necesitará un cantante más avezado, quizá un solista (2003: 32).

### Contrafacta

A pesar de los cambios entre la *cansó* y el *virelay*, ambas formas mantienen patrones rítmicos semejantes, por tanto, permiten la utilización de melodías conocidas de canciones con métrica similar. A este uso de melodías conocidas con lírica nueva se le da el nombre de *contrafacta* o contrahechura. La *contrafacta* equivaldría en literatura a la refundición de material existente como lo encontramos a lo largo del medievo.

Los compositores que participaron en este proyecto tuvieron un interés especial en especificar el ritmo con que se interpretarían las melodías y utilizaron la llamada notación mensurada. Al llegar al siglo XIII ya había habido muchos intentos de escritura musical, la cual tuvo un desarrollo muy amplio, que le llevó siglos (López: 1996: 247-250). Si comparamos esta escritura con la actual encontraremos muchos signos similares a los que se utilizan hoy día. Las melodías de las *Cantigas* nos muestran notas que tienen una duración en tiempo, una altura específica y un ritmo definido.

En los manuscritos originales encontramos un pentagrama —como el que utilizamos hoy en día con cinco líneas—, notas cortas, notas largas y una clave al iniciar la melodía que nos indica la altura y nombre de las notas. Recordemos que, en ese momento, muchos de los signos musicales constituían solo una guía para los cantores y su interpretación se transmitía de forma oral de maestros a alumnos. Algunos estudiosos concluyen que, de acuerdo con la notación musical, este repertorio fue escrito para cantores habilidosos, es

decir, no para el pueblo llano; y otros mantienen la propuesta de que fueron escritas, al menos la parte de los estribillos, para que el pueblo los pudiera cantar. No debemos olvidar que la capacidad de memorización en esa época era muy superior a la que tenemos en la actualidad, por tanto, era fácil para un habitante común memorizar un estribillo, aunque solo unos pocos sabían tanto leer música como leer y escribir. Sin embargo, los músicos se basaban principalmente en la tradición oral ya que la partitura no proporcionaba los datos completos.

Cabe agregar que el repertorio de la música mensurada convivía con el canto gregoriano; es decir, fue común usar al mismo tiempo diferentes sistemas métricos musicales y de grafía.

Nos centraremos ahora en la *contrafacta*. Aunque no es utilizada en muchas de estas cantigas alfonsíes, su uso responde a un tema ideológico. En las *Cantigas de Santa María* —de acuerdo con Rossel— encontramos *contrafacta* de melodías de diferente origen.

#### a) Occitanas

Alfonso x, con su ideología moral y religiosa, entró en conflicto con los códigos poéticos de la lírica cortesana, no obstante que era deudor de la misma en el plano trovadoresco. Lo veremos entonces tener una actitud anti cortés y transformar el amor cortés en el amor a la Virgen. La escritura de esta obra tuvo como objeto asimilar a la población gallega e hispana a las corrientes europeas de adoración a la madre de Cristo. También tuvo que ver con su transformación de trovador profano a trovador de Nuestra Señora (Rossel, 2005: 1422).

En la Cantiga 340 “A madre de Deus, gloriosa”, encontramos que Alfonso x utiliza como *contrafacta* “S’anc fui bella ni prezada”, del trovador Cadenet quien declara que su canción es un alba. Recordemos que un alba trata el tema de la separación de los amantes al amanecer. La melodía de Cadenet, a su vez venía del himno “Ave María Stella”. Cadenet, al tomar la melodía mariana y escribirle un texto profano, está llevando a cabo una irreverencia. Ahora, observemos la mecánica de Alfonso x, utiliza una letra mariana en una melodía de un alba, lo cual sigue siendo escandaloso. Imaginemos entrar en una iglesia y escuchar un texto que habla de la Virgen sobre la melodía de la separación de los amantes. Sin duda llamaría nuestra atención. Lo que sucede es que Alfonso está devolviendo la melodía a su ámbito original, que es el mariano, realizando así una crítica y un rescate al mismo tiempo. La crítica va contra el

amor cortés y a la vez contra la nobleza occitana que había forjado una moral propia alternativa a la moral cristiana (*ibid.*: 1423).

#### b) Francesas

La Cantiga 202 “Lle disse: Muitas graças” expone el tema de un clérigo francés que pide ayuda a la Virgen para encontrar la palabra correcta y poder terminar un verso que está componiendo. Rossel (2005: 1424-1425) cita a Anglés, menciona que tiene relación melódica con el lai “Virge glorieuse”, de Raynaud. Es decir, utiliza una melodía francesa para el episodio de un personaje francés, utilizando la melodía como contexto. En la Cantiga 414 “Como Deus e comprida Trídade”, tenemos una contrafacta de Gautier de Coinci. También las Cantigas 73 y 234 tienen relaciones intermelódicas francesas. El uso de las melodías francesas dotaría a la obra de una actualidad temática y musical en el ámbito romano, confiriéndole una modernidad y asegurándole el éxito en la búsqueda imperial (*idem.*).

#### c) Catalanas

La Cantiga 224 “A reyna en que é / comprida toda mesura” nos dice Rossel (2005: 1425) que según Anglés tiene relación con “Los sets goigs recomptaren”. También la Cantiga 100 “Sancta María Strela do dia” con el virelay “Stella splendens”, ambas melodías se encuentran en el Llibre Vermell de Montserrat. Esto nos muestra que existía una conexión intercultural entre las diversas zonas de Europa y sus peregrinajes marianos.

#### d) Litúrgicas

Alfonso x se inspira en el repertorio litúrgico. Hay muchas cantigas que utilizan melodías litúrgicas. Rossel (2005: 1426-1428) menciona algunas de las siguientes:

1. Cantiga de loor 290 “Maldito seja quen non loará / a quen si todas bondades á”, tomada de “Fidelium sonet vox sobria”, conductus de Notre-Dame de Paris.
2. Cantiga 371 “Tantos vai Santa María / eno seu Porto fazer”, emparentada con “Et exspecto resurrectionem mortuorum”, del Credo iv del *Kyriale Romanum*.



3. Cantiga 216 “O que en Santa [María] / de coraçón confiar”, de Kyrie VIII “De Angelis del Kyriale Romanum.
4. Cantiga de loor 300 “Muito deveria / ome sempr’a loar” de “Ubi caritas et amor”.
5. Cantiga 11 “Macar ome per folia” emparentada con el repertorio litúrgico de tpos del “Propium Missae”.

También es importante la relación con los cantos salmódicos,<sup>8</sup> de origen judío y árabe, que se fueron perdiendo con el tiempo, pero cuya influencia puede observarse en este corpus. En las *Cantigas* aparecen menciones a los salmos (Alfonso x: 1959, Cantigas 347, 419 y 111). La cantiga 56 recuerda el primer y segundo modo salmódico gregoriano (Rossel, 2005: 1427). En la cantiga 422 encontramos referencia a la melodía del Canto de la Sibila que, de acuerdo con Anglés, citado por Rossel (*ibid.*: 14), quizá sea el único recuerdo de música mozárabe perpetuada en el repertorio alfonsí.

Este proyecto de adoración a la Virgen constituye un instrumento muy útil para la consagración, reconstrucción y unificación de las tierras reconquistadas convirtiéndose en una vía devocional urbana específica para estas zonas. Con las *Cantigas de Santa María*, el rey está enviando un mensaje integrador bajo su reinado. Utiliza el gallegoportugués como idioma de la poesía pero también como elemento de identidad para afirmarse frente a la nobleza de algunos de sus territorios, mientras se sirve del castellano para unificar la prosa de su reino. Asimismo, la forma musical resulta incluyente ya que, además de que el *virelay* funciona como facilitador nemotécnico añadiendo al menos dos grupos de cantores con diferentes habilidades, también abre el acceso de ejecución de la obra a un nuevo público. La *contrafacta* aprovecha la carga de significado de las melodías para que el público las identifique y entienda la intertextualidad. Por último, busca internacionalizarse y sumarse a la propuesta de un nuevo modelo de amor: el de la adoración por la Virgen.

## Bibliografía

- Alfonso x el Sabio. 1959. *Cantigas de Santa María*, 3 vols., Walter Mettmann (ed.), Madrid, Castalia.
- Anglés, Higinio. 1943. *La música de las Cantigas de Santa María del rey Alfonso x el Sabio (vol.1)*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya.

<sup>8</sup> Cantos salmódicos. La salmodia (del gr. *psalmos*, salmo y de *odé*, canto), es el canto de los salmos. Es la entonación de una melodía repetitiva y un tanto monótona de alabanza a Dios (Roig y del Río, 1959: 123)



- \_\_\_\_\_. 1952. *Las cantigas del rey Alfonso x el Sabio, fiel reflejo de la música cortesana y popular de la España del siglo XIII*, Academia Alfonso x el Sabio, en <[http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N004/N004\\_001.pdf](http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N004/N004_001.pdf)>. [Fecha de consulta: 8 de abril de 2021.]
- Calahorra Martínez, Pedro. 2003 “Las cantigas de loor de Santa María del rey Alfonso x el Sabio”, en *VI Jornadas de Canto Gregoriano. El canto gregoriano y otras monodías medievales. VII Jornadas de Canto Gregoriano. De la monofonía a la polifonía*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, pp. 15-50.
- Carpenter, Nan Cooke. 1958. *Music in the Medieval Renaissance Universities*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Fernández de la Cuesta, Ismael. 1984 “Los elementos melódicos en las *Cantigas de Santa María*”, *Revista de Musicología*, vol. 7, núm 1, pp. 5-44.
- \_\_\_\_\_. 1987. “Las *Cantigas de Santa María*. Replanteamiento musicológico de la cuestión”, *Revista de Musicología*, vol. 10, núm. 1, pp. 15-37.
- Ferreira, Manuel Pedro. 1987. “Some Remarks on the *Cantigas*”, *Revista de Musicología*, vol. 10, núm. 1, pp. 115-116.
- \_\_\_\_\_. 2016. “The Medieval Fate of the *Cantigas de Santa María*: Iberian Politics Meets Song”, *Journal of the American Musicological Society*, vol. 69, núm. 2, pp. 295-353.
- García Pérez, Amaya. 2013. “Francisco Salinas y la teoría musical renacentista”, en *De Música libri septem de Francisco de Salinas*, Amaya García Pérez y Bernardo García-Bernalt Alonso (eds.), Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 42-92.
- López Elum, Pedro. 1996 “Escritura musical y ritmo en la Edad Media. *Las Cantigas de Alfonso x y la influencia de su música*”, *Revista d'Historia Medieval*, núm. 7, pp. 243-260.
- Roig, Jaime y Gabriel del Río. 1959. *Diccionario XELA de términos musicales*, México, XELA (estación de radio).
- Romero Dorado, Antonio M. 2007. “Partitura ‘Santa María, Strela do dia’. Cantiga de Santa María nº 100”, *Wikipedia. Imagen digital*, en <[https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:CSM\\_100.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:CSM_100.jpg)>. [Fecha de consulta: 8 de abril de 2021.]
- Rossell, Antoni. 2005. “La imitación métrico-melódica y los procesos intertextuales e intermelódicos en las *Cantigas de Santa María de Alfonso x*”, en *Actes del x Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval: Alicante, 16-20 de setembre de 2003*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana.



# El *cativerio* hebreo, principio de la personalidad jurídica de los judíos. Una revisión a través de la obra alfonsí

Erik Michel Luna Velázquez\*

## Resumen

En las *Siete Partidas* se encuentra la enunciación jurídica excepcional del *cativerio* de los judíos, a través de dicha disposición alfonsí se vislumbra el programa político de la Corona castellana para mediar las relaciones entre judíos y cristianos. A partir de su carga semántica, el *cativerio* se comprende como una forma particular de ejercer derechos y tratar a los de la Ley de Moisés, por cuanto marca una distinción notoria con el resto de las monarquías cristianas que les imputaron la condición de servidumbre. Asimismo, se percibe la concreción de varias tradiciones discursivas procedentes de los textos sagrados y la literatura histórica en la aplicación jurídica de dicho término, a saber, la analogía entre los tiempos bíblicos y el siglo XIII.

**Palabras clave:** *cativerio*, las *Siete Partidas*, *General estoria*, servidumbre judía.

El *cativerio* fue una categoría jurídica originada en Castilla durante el siglo XIII para regular las relaciones de los cristianos con los judíos desde el plano legal. A partir de ésta, se articulaban todas las formas de ejercicio jurídico y de representación como sujetos de derecho. Por su carga doctrinal y teológica era la condición *sine qua non* de la residencia de los judíos en los reinos cristianos durante la Baja Edad Media y, por su excepcionalidad enunciativa en las *Siete Partidas*, tenía un cariz único.

\* Programa de Maestría y Doctorado en Historia, UNAM.



En estas páginas se revisará la propuesta discursiva del Rey Sabio sobre el *cativerio* de los judíos por medio de una comparación de su obra jurídica e historiográfica, pues en ellas es posible encontrar notorias similitudes, así como el planteamiento de una sacralización de la era alfonsí desde el tratamiento de los judíos castellanos en analogía con los del tiempo de Jesús de Nazaret y los hebreos del Antiguo Testamento. Con este ejercicio se podrá esbozar el significado y origen de la noción de *cativerio* que aparece en las *Siete Partidas* en relación con los judíos y de qué forma se entendió como una condicionante de la personalidad jurídica de los judíos de Castilla.

Desde hace más de medio siglo han aparecido conocidas publicaciones sobre los judíos en la época de Alfonso x,<sup>1</sup> además de algunas obras que repararon en los aspectos legales como *Alfonso x y los judíos*, de David Romano Ventura; en particular, sobre el título “7.24. De los judíos”, de las *Siete Partidas*, se han originado diversos ejercicios comentarísticos, ejemplo de ello son los trabajos realizados por Miguel Ángel Ortí (1955) y Larry Simon (1987). La principal aportación de estos trabajos es el planteamiento comparativo que permite comprender la legislación castellana bajo una óptica general del derecho europeo.<sup>2</sup>

Por otro lado, se han esbozado diversas interrogantes al respecto de la periodización de las *Siete Partidas*, Jerry Craddock (1981) sostuvo que el código legal tuvo diversos procesos compositivos entre los siglos XIII y XIV. Sin embargo, no existen elementos suficientes para atribuir estas afirmaciones a la *Séptima partida*, por cuanto la comparación de dicho autor se limitó a los manuscritos del *corpus* conocido como *Primera partida*.

Sobre el título de nuestro interés en particular, Dwayne Carpenter desarrolló en 1986 el estudio crítico más destacado, pues consiguió comparar la mayoría de manuscritos e impresos conocidos. A partir de dicho trabajo podemos verificar que los testimonios más tempranos del siglo XIII ya contienen la mención de *cativerio*, misma que se señala en la edición de Díaz de Montalvo (1498) y de Gregorio López (1555).<sup>3</sup> Recientemente, José Manuel Fradejas (2015: 47) descubrió en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid un

<sup>1</sup> Además de las obras clásicas sobre el hebraísmo ibérico realizadas por Adolfo de Castro y Amador de los Ríos, cabe destacar que la visión sobre la convivencia en los reinos hispánicos durante la época de Alfonso x tuvo un importante impulso a partir de la publicación de *España en su historia*, por Américo Castro, en 1946. Durante décadas esta fue la tendencia interpretativa con tintes de leyenda rosa.

<sup>2</sup> Desde la lectura de “7.24”, de las *Siete Partidas*, se han desarrollado otros estudios con temáticas diversas (véase Ratcliffe, 1985; Cohen, 2014; o Fernández-Viagas, 2017).

<sup>3</sup> Todas las citas de las *Siete Partidas* se sustentan en la versión de Gregorio López, de 1555, por ser la edición más citada, aunque con la debida comparación ya señalada (Carpenter, 1986: 20).

doble bifolio de la “Séptima partida” en el cual se aparecen fragmentos del “7.24.1”. Dicho manuscrito, datado aproximadamente a mediados del siglo XIV, muestra también la condicionante de *cativerio*, en la siguiente redacción: “Et la iglesia porque los emperadores de los Reys & los otros principes sofreron a los judios uiuir entre ssi los xpistianos es esta, *por-que ellos uiuiesen como en catiuerio* para sienpre & fuesse renenbranzia a los omnes que ellos uinien del linnagen d’aquellos que cruzificaron a nuestro senno<sup>4</sup>” (Bifolios, ca. 1340-1360).

El cautiverio de los judíos ha sido un concepto jurídico descuidado por los especialistas, toda vez que la historiografía se ha centrado en aspectos relacionados con su juridicidad general en los márgenes de la cristiandad.<sup>5</sup> Desde la perspectiva historiográfica se han confundido un conjunto de conceptos que revelan la situación de dependencia de las comunidades judías con las autoridades hegemónicas, estos se encuentran emparentados pero distan en su contenido jurídico, por cuanto cada uno tiene una aplicación concreta, tal como la jurisdicción, autoridades y formas de otorgamiento. Por ejemplo, el clásico estudio de Dwayne E. Carpenter (1986) analizó de manera pormenorizada cada una de las leyes, pero no prestó suficiente atención a la mención sobre el *cativerio* en la Ley I del título 24 de la *Séptima Partida* (López, 1555: 59), por cuanto lo identificó con las referencias canónicas de la servidumbre.<sup>6</sup>

Otros estudios se enfocaron en la primacía y significado de nociones relacionadas como la de *serui regis*, o la servidumbre judía. Gavin I. Langmuir (1980), David Abulafia (2004) e Ilan Shoval (2004) demostraron la trascendencia de aquellas categorías que evocaban la dependencia y pertenencia de los judíos a las potestades cristianas desde las postrimerías del siglo XII. Empero, a pesar de contar con importantes aportaciones, en ninguno de estos trabajos se pormenorizó en la especificidad del concepto de *cativerio* que apareció en Castilla durante el siglo XIII. Otros autores confundieron el significado de cautiverio, procedente del derecho castellano, con el de servidumbre. Un ejemplo de ello es la siguiente traducción inglesa del pasaje alfonsí, la cual incorporaba “that they might live forever as in captivity and *serve*” (Abulafia, 2011: 120), cuando la última palabra no aparece en la redacción original.

<sup>4</sup> Las cursivas son mías.

<sup>5</sup> La historiografía más reciente ha cuestionado la marginalidad de las comunidades judías en el mundo mediterráneo, por cuanto tenían una considerable capacidad de agencia y vinculación con los poderes políticos (véase Ray, 2018).

<sup>6</sup> En el plano jurisprudencial, las glosas de Gregorio López (1555) dan cuenta de la permanencia en servidumbre por culpa propia, tal como se apelaba en el derecho canónico desde principios del siglo XIII. “En cativerio. Licet propria culpa Iudaeos seruituti subiecit” (Alfonso X, 1555: 75).

En las siguientes páginas se podrá observar la carga polisémica del *cative-rio* de los judíos; el engarce de dicha categoría jurídica con otras de carácter doctrinal y el complejo entramado interpretativo mediante el cual se fundaron las dinámicas relacionales y de dependencia de los judíos durante el siglo XIII.

## 1) Origen de las nociones de servidumbre y cautiverio

En la prédica evangélica se menciona que el mismo Jesús señaló que el pecado era causa de servidumbre.<sup>7</sup> En dicha cita bíblica no menciona a los judíos explícitamente pero, desde la perspectiva doctrinal cristiana, los judíos eran entendidos como infieles por su desconocimiento y rechazo a la “encarnación”, por tanto, pecadores.

En el “Nuevo testamento” es posible encontrar aspectos críticos del pueblo judío, lo que sería un fermento para la posterior conformación de la tradición *adversus iudaeos* (Donaldson, 2010: 146). En lo que corresponde a la situación servil, en la epístola a los Gálatas (4:24) aparece una analogía de la descendencia de Abraham con los dos testamentos, lo que, a su vez, es una referencia del judaísmo frente al cristianismo. Allí se señala que los del primer pacto, los judíos, quedarían sometidos a la servidumbre, tal como lo estuvo la Agar.<sup>8</sup>

Desde el punto de vista pastoral, la exégesis de dicha sentencia significaba las consecuencias de someterse a la vieja ley y no comprender el evangelio de Jesucristo. Sin embargo, la tradición que se asentó desde la Antigüedad tardía provino de la carta de San Agustín para Asélico, en 418,<sup>9</sup> en ella se argumentaba una condición propia de la comunidad judía en consecución de su Ley y descendencia, lo que quedó expresado de la siguiente manera: “según el misterio del Espíritu,<sup>10</sup> los judíos pertenecen a Esaú, y los cristianos a Israel. Y así se cumple lo que está escrito: *El mayor servirá al menor, esto es, el pueblo de los judíos, que es anterior, servirá al pueblo de los<sup>11</sup> cristianos, que es posterior*” (Agustín, 1990: 857). Sin embargo, durante los siglos medievales se interpretó

<sup>7</sup> “Respondit eis Iesus amen amen dico vobis quia omnis qui facit peccatum servus est peccati” (San Juan 8:34).

<sup>8</sup> “Quae sunt per allegoriam dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quae est Agar” (Gálatas, 4:24).

<sup>9</sup> Según menciona Fredriksen, San Agustín asentó una tradición interpretativa de las *Sagradas Escrituras* que enfatizaba el rol servil de los judíos (309).

<sup>10</sup> El misterio del Espíritu referido tiene su sustento doctrinal en Génesis 25:23 y del “Nuevo Testamento” en Romanos 9:12, en ambos casos son alegorías sobre el sometimiento.

<sup>11</sup> Las cursivas son mías.

que el pecado de los judíos al perseguir y crucificar a Jesucristo los hizo merecedores de destrucción total o de hacer penitencia y buscar el perdón por medio del bautismo (Blumenkranz, 1958: 231).

Por otro lado, diversos documentos de carácter jurídico a lo largo de la Edad Media refirieron la situación servil de los judíos, entre los más destacados se encuentra el xvii Concilio de Toledo del año 694, quizá el más severo de la Alta Edad Media en lo que respecta al trato del judaísmo, pues en él se señalaba el sometimiento de los hispano-judíos a servidumbre perpetua.

...[los judíos] sean llevados a servidumbre perpetua a través de las provincias de España y entregados para que sirvan a quienes el monarca dispusiere permanezcan en total dispersión: mientras sigan en su obstinación, no se les conceda por ninguna razón la vuelta al estado de libertad jurídica a quienes han quedado marcados por la marcha reiterada a sus crímenes (Suárez, 2000: 162).

En aquel concilio toledano se asiste por vez primera a la instrumentación política de un principio doctrinal aparecido en los primeros tiempos de la cristiandad, puesto que en toda la tradición anterior se señalaba únicamente para el plano espiritual. Desde el reinado del visigodo Égica, los judíos vivirían al servicio de los monarcas, según los principios sentados eclesiásticamente por la iniciativa curial de los metropolitanos de Hispania. Estos presupuestos permanecerían como costumbre en la jurídica del occidente latino. En el iv Concilio de Letrán, de 1215, todavía se presentó una mención explícita al canon toledano, y más tardíamente en la propia composición de las *Siete Partidas*, con una notoria variable.

Simultáneamente a la redacción de las *Siete Partidas*, tuvo su aparición la magna obra tomista, la *Summa Theologiae*. En ella se puede percibir una tardía noción de los fundamentos de servidumbre que, a partir de sutiles elementos, repercutió en las redacciones más tardías del código legal alfonsí, pues de forma contundente se señala la naturaleza de dicha categoría en relación con todos los ordenamientos jurídicos; vincula todos los derechos por medio de la noción de servidumbre civil, pero con una potestad pre eminentemente otorgada a los príncipes cristianos: “Iudaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem iuris naturalis vel divini” (Tomas de Aquino, II<sup>a</sup>-IIae q. 10 a. 12 ad 3).



## 2) El *cativerio* como condicionante de los judíos

Durante el proceso elaborativo de las *Siete Partidas* se recopilieron las disposiciones jurídicas más importantes del derecho romanista,<sup>12</sup> incluyendo la tradición canónica que le dio una notoria impronta religiosa, por lo cual fue considerado el código jurídico medieval más novedoso en todas las materias. Esto se demuestra en el compendio de derecho penal (Martínez, 2006: 147), ubicado en la *Partida* VII, y que contiene el título “XXIV. De los judíos”. Este apartado reunió, en 11 leyes, gran parte de las discusiones eclesiásticas y pontificias sobre los judíos surgidas desde el siglo XI; así como resoluciones sobre las condiciones de vida del pueblo judío en el reino de Castilla.

El prólogo de este título es significativo por cuanto inserta el derecho de residencia de los judíos en los reinos cristianos,<sup>13</sup> empero es en la primera de estas leyes que se nombran los fundamentos religiosos e históricos del judaísmo (Carpenter, 1986: 59). Además, se inserta la enunciación de la condición de cautiverio a la que estaban sometidos los judíos. Esto se entiende como una determinante de tipo jurídico, a partir de la cual se fundaría el resto de la sociabilidad con la cristiandad.

La ley se divide en dos partes, y como es corriente en la redacción de las *Siete Partidas*, inicia con la definición, “Que quiere dezir iudío”.<sup>14</sup> En la segunda sección, se fundamenta en términos legales la situación de dicha comunidad bajo los siguientes términos: “E la razón por que la Egleſia, e los Emperadores, e los Reyes, e los Principes, sufrieron a los judíos que biviessen entre si e entre los Christianos, es esta; porque ellos biviessen como en *cativerio* para siempre, porque fuesen siempre en remembrança a los omes, que ellos venían del linaje de los que crucificaron a nuestro Señor Jesu Christo” (Alfonso x, 1555: 7.24.1).

La interpretación presente en dicha ley atribuía, en rescate de la tradición eclesiástica, una condición permanente de sumisión, lo que distribuía, por medio de la inferioridad de los judíos, los roles jerárquicos de la sociedad castellana. Asimismo, como se aprecia en dicho pasaje, esta categoría devino como consecuencia de la crucifixión del Redentor. Su fundamento bíblico se

<sup>12</sup> Daniel Paneteri (2018) ha señalado la importancia sapiencial de las *Siete Partidas* por el lenguaje utilizado, además de las referencias intertextuales expresadas a lo largo de la narrativa legal.

<sup>13</sup> “Iudios son una manera de gēte q como quier q non creen la fe de nuestro señor Iesu Christo, pero los grādes seóres de los Christianos siēpre sufrieron q biviessen entre ellos” (Alfonso x, 1555: 7.24.0). En una revisión comparativa se puede observar que este fragmento es el que tiene mayores variables por cuanto cambia *omes* por *gente* y *manera* por *natura*.

<sup>14</sup> “Iudio es dicho aql q cree, e tiene la ley de moysen, segū suna la letra della, e q se circuncida: e faze las otras cosas, que manda su ley” (Alfonso x, 1555: 7.24.1).

encuentra en la exégesis de las narraciones evangélicas. Por ejemplo, en San Mateo (27:25) se menciona la respuesta y condena que los judíos imputaron a Jesús en el juicio frente a Poncio Pilatos, pues cuando se les preguntó qué se debía hacer con él, pidieron su crucifixión y que su sangre cayera sobre ellos y sus descendientes.<sup>15</sup> Y desde la cual la tradición doctrinaria cristiana le comenzaría a considerar como pueblo deicida.<sup>16</sup>

A causa de lo anterior, durante la Edad Media, los judíos que habitaban la Península Ibérica se comprendían como los herederos de aquellos que se presentaron en la casa del cónsul romano. Claramente, es inverosímil que estos fueran los descendientes directos de los judíos que condenaron al Redentor. El vínculo, en dicho caso, es por pertenencia a la tribu de Judá y no por descendencia sanguíneo-lineal.<sup>17</sup> Toda vez que el linaje se entiende como una forma determinante de la adscripción al orden jerárquico, por cuanto era la representación del entorno sociofamiliar, adicionado en este caso con la práctica de la Ley de Moisés.

En la primera parte de la Ley I se demuestra lo anterior cuando se menciona “judíos es dicho aquel que cree e tiene la ley de Moysen segund suena la letra della e que se circuncida e faze las otras cosas que manda essa su ley”. Y en la misma línea de historicidad se mencionan los portentos de la “mas noble e mas esforçado de todos los otros tribus” (Alfonso x, 1555: 7.24.1).

La imputabilidad del cautiverio de los judíos de Castilla apareció expresada con complejos elementos compositivos, los cuales funcionaban en diversos niveles interpretativos. En primer lugar, el enunciado mismo demuestra

<sup>15</sup> “Et respondens universus populus, dixit: *Sanguis eius super nos, et super filios nostros*” (San Mateo, 27:12).

<sup>16</sup> La noción de pueblo deicida prevaleció hasta después del Concilio Vaticano II, con la *Encíclica Nostra Aetate*, de 1965. Ahí se confirma la pervivencia de la criminalización a causa del deicidio. “Aunque las autoridades de los judíos, con sus seguidores, reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios”.

<sup>17</sup> Sobre la sangre se han desarrollado diversos debates desde inicios de siglo xx. Por un lado, hay una atribución a una cuestión racial como fundamento del antisemitismo, lo que a su vez revela la animadversión en contra de los judeoconvertos. Dicha tesis fue expuesta por Ben Zion Netanyahu, empero algunos autores como David Nirenberg han desestimado esta tendencia. Las coyunturas políticas sobre el judaísmo europeo en las décadas centrales del siglo xx llevaron a este tipo de interpretaciones. Sin embargo, los testimonios heurísticos permiten observar que este fenómeno apareció hasta bien entrado el siglo xv, cuando se comienza a experimentar un cambio de sensibilidad en las formas asociativas de las casas aristocráticas, junto a otras variables (véase Nirenberg, 2000: 40; y específicamente sobre la sangre Rucquoi, 1997).

una separación entre las comunidades confesionales. Los judíos se representan en “ellos venían del linaje”, cuando se trata de atribuir responsabilidad por la crucifixión de Jesús de Nazaret; por otro lado, la sociedad bautismal se identifica con el adjetivo posesivo de “nuestro Señor Iesu Christo”.

Por otro lado, en la ley se encuentra una actualización del relato fundacional al identificar a los judíos del reino con el episodio de la pasión de Cristo (Cavallero, 2016: 28). Se trata de un argumento que pone en sincronía dos tiempos históricos en tanto análogos.<sup>18</sup> Dicho recurso retórico era común en la Edad Media,<sup>19</sup> los personajes políticos y sociales solían representarse en paridad a figuras prototípicas de la Antigüedad, además de ser una herramienta habitual del *ars praedicandi*.<sup>20</sup>

Asimismo, se puede asumir como un rasgo de lo que se ha denominado como “era alfonsí” (Rodríguez-Velasco, 2010: 109), pues además de estrechar las semejanzas de su época con las de Jesucristo, tiene su referente con los tiempos del *Antiguo testamento* por medio de la noción de *cativerio*. Las referencias directas a la noción lata de *cativerio* se encuentran en la narrativa del propio “Pentateuco”, al remitir de manera cuasi directa a los cautiverios que padeció el pueblo de Israel en los tiempos antiguos, en Egipto y Babilonia.

Por consiguiente, la ley I contiene un trasfondo de historicidad bíblica, lo que a su vez permite estrechar lazos con el taller historiográfico, el otro gran proyecto escriturístico de Alfonso X el Sabio (Fernández-Ordoñez, 1999: 3). En sentido panorámico, la *General estoria* tenía la pretensión de presentar, en una sola narrativa, el devenir del mundo desde su creación, con una clara alusión a la historia sagrada de los padres del *Antiguo testamento*. De tal forma, se presentaron los pasajes bíblicos con sus debidas traducciones, añadiendo además autores de referencia como Flavio Josefo, San Jerónimo, Paulo Orosio y Eusebio de Cesárea (Alfonso X, 2009: I.1.1). Es claro que la atención al mundo hebraico tenía una prioridad en dicha historia, pues si bien había secciones dedicadas al resto de los pueblos mediterráneos, no serían en sentido alguno prioritarios en el orden discursivo.

<sup>18</sup> Nirenberg (1996) ha estudiado la violencia ritual como parte de las dinámicas de integración de los judíos en la sociedad cristiana de la última Edad Media.

<sup>19</sup> Los elementos retóricos eran trascendentes en toda clase de argumentación durante la Edad Media, de ahí la importancia de la pervivencia de la *Ῥητορικὴ* de Aristóteles, la cual tenía un propósito argumentativo en el ordenamiento de las expresiones políticas y jurídicas (véase Murphy, 1986: 18).

<sup>20</sup> Desde los primeros tiempos de la cristiandad tuvo aplicación este principio, incluso en la carta a los Gálatas, señalada arriba, se utilizó la alegoría y la analogía para explicar la sucesión de las dos Leyes.

De tal forma, el *cativerio* aparece extensamente enunciado en la otrora obra alfonsí. Esto corresponde a la narración episódica del rapto de los hijos de Israel en Egipto, mismo que se entiende bajo las nociones de *catividad* y *servidumbre*.

Otrossi porque cayeron los fijos de Jacob o de Israel en aquellos tiempos en servidumbre e les cuentan y algunas de las estorias más años de catividad que ellos non fueron mal cativos, departir vos emos agora aquí toda la su servidumbre d'aquel tiempo e la catividad cuál fue e en cuántos años fueron dados mal cativados, però que en los más d'aquellos que vos nós aquí departiremos non ovieron catividad mala ninguna e diremos cuantos años yoguieron cativos en que ovieron catividad muy mala (*ibid.*: I.10.7).

Como se puede apreciar, dicho fragmento tiene una pretensión de periodización, como bien lo demuestra el propio prólogo “Este x libro d'esta *General estoria* fabla de los departamentos que á y de los años d'esta servidumbre” (*ibid.*: I.10.0). De ahí que se cuenten los años de cautiverio, en distinción a los que se sometieron a servidumbre, pues los últimos solo refieren a la época que devino tras la muerte de José y que concluyeron con el éxodo encabezado por Moisés.

Llama la atención que en la *General estoria* se mencione una mala y una buena *catividad*. En el primero de los casos se ejemplifica con la opresión ejercida por los egipcios al pueblo de Israel (*ibid.*: I.10.11), la que se ejecutó por medio de la servidumbre; la buena, únicamente implica el rapto en las tierras del faraón durante los primeros años bajo el gobierno de José, como se señala a continuación “e en estos ciento e cuarenta e cuatro años yoguieron los ebreos en la verdadera servidumbre e catividad, e muy apremiados e de mucha guisas” (*ibid.*: I.10.9).

De forma general, se comprende que el cautiverio era la consecuencia moral a causa de una acción negativa. En particular, a partir de la narrativa bíblica, se percibe que los hebreos realizaron acciones que serían punidas con la restricción de su libertad. La causa de dicho cautiverio fue la venta de José por sus hermanos y el castigo fue su sometimiento durante tres siglos. En la enunciación jurídica castellana se ejemplifica también el binomio crimen-castigo que se traduce en el cautiverio como consecuencia de la crucifixión. En los dos casos se trata de connotaciones que implican sometimiento y dependencia.

Ambas obras alfonsíes se inscriben en un monumental programa cultural que, además del derecho y la historia, consideraría las artes, la ciencia y la religión. Como se ha debatido en diversas ocasiones, estos proyectos se conformaron en etapas de elaboración y reelaboración (Fernández-Ordoñez, 1999: 4), pero en ellas es posible encontrar una base común de fuentes e interpreta-

ciones. Por ello, en la segunda redacción de las *Siete Partidas*, compuesta en la década de 1270, se incorporó un grueso contenido sapiencial (Paneteri, 2018), lo que estaría acorde con los preceptos del propio taller historiográfico.

Lo anterior propone una explicación a que se apele a un *cativerio* y no a la servidumbre que se explicita en otros textos jurídicos sobre los judíos, como lo fueron las *Decretales* gregorianas emitidas unas décadas atrás. La lógica doctrinal de las *Siete Partidas*, que al ser una *Summa* se enriquecía de un amplio bagaje histórico-bíblico, marcaba la diferencia en la forma de fundamentar los aspectos legales. De esta forma, resultan naturales las referencias tácitas y análogas, como la ya señalada del *cativerio*. Pero que en ambos casos se refería a condicionales de dependencia y sujeción.

Como propuesta interpretativa, se puede afirmar que entre ambas obras están presentes las pretensiones alfonsíes por demostrar las distinciones entre *cativerio* y servidumbre. Con lo cual se afirma un tratamiento específico de los judíos del reino. Aunque no hay elementos suficientes para aseverar que en las *Siete Partidas* hay diferencias explícitas entre el buen y el mal *cativerio* en los términos de la *General estoria*, sí se tenía presente una variación al modelo de sometimiento que se explicitaba en los documentos jurídicos de otras latitudes de la cristiandad. Cabe señalar que el *cativerio* no correspondía a un tipo de esclavismo, pues en dicho supuesto no serían acreedores de derecho alguno. En el sentido legal dotado por Alfonso x, significaba la más severa de las opresiones, así se señala en la *Segunda partida*: “Onde por todas estas cuitas et por otras muchas que sufren son llamados por derecho *cativos*, porque esta es la mayor malandancia que los homes pueden haber en este mundo” (Alfonso x, 1555: 2.29.1).

La instrumentación de los presupuestos del *cativerio* fue asimilado en términos prácticos a pesar de que las *Siete Partidas* no se aplicaron de manera general en el reino, por cuanto se manifestaron diversos casos en que el rey cedió sus prerrogativas sobre los judíos en calidad de *cativos* a las autoridades eclesiásticas (Soifer, 2013: 534-566). Además, se demuestra dicho matiz mediante el estudio de la línea política seguida por la Corona en torno a los judíos durante el resto del siglo XIII. Se trataba de una etapa en la que si bien hubo algunas manifestaciones discursivas de hostilidad, no existía una violencia real (Monsalvo, 1985: 208).

### 3) ¿Cuáles son las implicaciones jurídicas?

Como se ha podido observar, hay un paralelo entre la servidumbre y el *cativerio*, toda vez que la primera surge como consecuencia de la segunda, es

decir, aunque hay contrastes entre ambas, son condiciones inseparables en un esquema que arroja a los judíos en un estado de dependencia e inferioridad (Kriegel, 1979: 14).

Las implicaciones jurídicas del cautiverio y la servidumbre de los judíos se expresaban principalmente en la limitación de sus actividades cotidianas, en el ejercicio jurídico y en el desempeño de funciones públicas. Por lo cual tendrían que vivir de modo servil, o sea, súbditos de reyes cristianos y no de potestades propias, por lo que de modo alguno podrían ser considerados señores. Esto se expresa en la Ley III del mencionado Título: “Que ningún judío nunca oviese jamás lugar honrrado, nin oficio público, con que apremiar a ningún Christiano en ninguna manera” (Alfonso x, 1555: 7.24.3).

A su vez, en la *Partida* IV, título XXI, se clarifica que la servidumbre es una condición que se estableció por los antiguos para aquellas personas que se hicieron siervas a causa de meterse en el señorío de otro (*ibid.*: 4.21.1). Si bien no se manifiesta explícitamente en dicha ley a los judíos, se puede comprender que esta condición les concernía, puesto que todo señorío en que habitaran sería ajeno, pues les estaba vedado tener posesión y poder sobre cristianos (*ibid.*: 7.24.2). En términos jurisdiccionales, los judíos se habían comprendido como siervos desde el siglo VII, lo que implicaba que debían servir al monarca. Esto mismo se reiteró en la Plena Edad Media por medio de los *Utsages de Barcelona*, donde se mencionaba que los judíos eran siervos del Rey (Riera i Sans, 2006: 26).

Conjuntamente, el cautiverio estaba cargado de la noción de traición, la cual se explicita en el título V de la *Partida* VII, pues se considera una forma para que los hombres valieran menos (Alfonso x, 1555: 7.5.1). La condena al Redentor se interpretó como una traición y por ello era un crimen. Con lo cual se explica que el título de los judíos se ubique en el compendio de derecho penal de las *Siete Partidas*.

## Conclusiones

El *cativerio* de los judíos fue, discursivamente, el principio rector del ejercicio jurídico de la población hebrea en la Castilla de Alfonso X, toda vez que en aquel momento se condicionó a los reyes cristianos la implementación de categorías jurídicas similares para permitir la residencia de los judíos entre la comunidad bautismal. Se tiene constancia de enunciaciones canónicas legisladas en el mismo sentido por Inocencio III y Gregorio IX algunas décadas antes (Martínez, 2006: 145). Asimismo, la configuración del “Título XXIV” de las *Siete Partidas* recogió los postulados apostólicos señalados; con la partici-



pación de denotados teólogos y juristas de la época se conformó un programa secuencial que se ligaría con la perspectiva historiográfica alfonsí. Los referentes bíblicos y de los padres de la Iglesia impactaron en el orden discursivo, el pasado hebreo antiguo tenía una validez presentista en función de las formas de regulación de la población judía del reino en las décadas centrales del siglo XIII.

Esto se insertó en la proyección política de Alfonso X, en tanto la narrativa jurídica se restringió de ocupar el término ‘servidumbre’, con lo cual se categorizó en otras latitudes, en cambio se trataba de constituir un tratamiento preciso de la Corona sobre los judíos, que a su vez revela la especificidad del innovador proyecto de derecho castellano.

## Bibliografía

- Abulafia, Anna Sapir. 2011. *Christian-Jewish Relations 1000-1300. Jews in the Service of Medieval Christendom*, Harlow, Pearson.
- Abulafia, David August. 2000. “The Servitude of Jews and Muslims in the Medieval Mediterranean: Origins and Diffusion”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen-Age*, vol. 112, núm. 2, pp. 687-714.
- \_\_\_\_\_. 2004. “The King and the Jews. The Jews in the Ruler’s Service”, *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the International Symposium*, Tournhout, Brepols, pp. 43-54.
- Agustín, San. 1990. “Carta 196”, en *Obras completas*, t. XI, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- Alfonso X el Sabio. Ca. 1340-1360. “Bifolios de un códice de *Las Partidas de Alfonso X*”. *Archivo de la Real Chancillería de Valladolid*, pergaminos, carpeta, 121, 13, reproducción digital del manuscrito, en <<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/542597>>. [Fecha de consulta: 12 de mayo de 2021.]
- \_\_\_\_\_. 1491. *Las Siete Partidas que mando collegir el Catholico Rey Don Alfonso el nono, Rey de Castilla y León*, Alonso Díaz Montalvo (prol., adic. y concord.), Sevilla.
- \_\_\_\_\_. 1555. *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López*, 3 vols., Salamanca, Andrea de Portonaris, (ed. facs. de 2011, por el Boletín oficial del Estado).
- \_\_\_\_\_. 1807. *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos*, 3 vols., Madrid, Real Academia de la Historia.
- \_\_\_\_\_. 1836. *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, 2 vols., Madrid, Real Academia de la Historia.
- \_\_\_\_\_. 2009. *General estoria*, 5 vols., Madrid, Fundación J.A. de Castro.
- Baer, Yitzhak Fritz. 1981. *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., José Luis Lacave (trad.), Madrid, Altolana.



- Blumenkranz, Bernhard. 1958. "Agustin et les juifs, Agustin et le judaïsme", *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, no. 1, pp. 225-241.
- Caldwell Ames, Christine. 2012. "Medieval Religious, Religions, Religion", *History Compass*, núm. 10, pp. 334-352.
- Carpenter, Dwayne E. 1986. *Alfonso x and the Jews: An Edition and Commentary on Siete Partidas 7.24 "De los judíos"*, California, University of California Press.
- Castro, Américo. 2001. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica.
- Cavallero, Constanza. 2016. *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo xv)*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Cohen, María Antonieta. 2014. "Jews and Moors in Alfonso x's *Las Siete Partidas*", *Journal of Sefardic Studies*, núm. 2, pp. 1-9.
- Colunga, Alberto y Lorenzo Turrado (eds.). 1946. *Biblia Sacra Vulgata*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, en <<http://www.biblegateway.com>>. [Fecha de consulta: 13 de mayo de 2021.]
- Craddock, Jerry R. 1981. "La cronología de las obras legislativas de Alfonso x", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 51, pp. 475-516.
- \_\_\_\_\_. 1990. "The Legislative Works of Alfonso el Sabio", *Emperor of Culture. Alfonso x the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Burns, University of Pennsylvania Press.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Palabra de rey: selección de estudios sobre legislación alfonsina*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.
- Donaldson, Terence L. 2010. *Jews and Anti-Judaism in the New Testament. Decision Points and Divergent Interpretations*, Londres, Baylor University Press.
- Dos Anjos, Ma. de Fátima S. C. 2010. "Os judeus em *Las Siete Partidas* de Afonso, x, o Sábio", *Revista de Estudos Judaicos*, núm. 8, pp. 134-142.
- Fernández-Ordóñez, Inés. 1999. "El taller historiográfico alfonsí la 'Estoria de España' y la 'General estoria' en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio", en Ana Domínguez Rodríguez y Jesús Montoya Martínez (coords.), *Scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Madrid, Complutense, pp. 105-126.
- Fernández-Viagas E., Plácido. 2017. "Las relaciones sexuales entre miembros de minorías religiosas y mujeres cristianas en la 'Séptima partida'. Un estudio interdisciplinar de las leyes 7.24.9 y 7.25.10", *En la España medieval*, vol. 40, pp. 269-308.
- Fradejas Rueda, José Manuel. 2015. "Cuatro nuevos testimonios manuscritos de *Las Siete Partidas*", *Revista de Literatura Medieval*, núm. 27, pp. 13-52.
- Fredriksen, Paula. 2010. *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, Yale, Yale University Press.
- García-Gallo de Diego, Alfonso. 1976. "Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso x", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 46, pp. 609-670.
- González Salinero, Raúl. 2000. *El antijudaísmo cristiano occidental, siglos iv y v*, Madrid, Trotta.

- Grayzel, Solomon. 1968. "The Jews and Roman Law", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 59, núm. 2, pp. 93-117.
- Kriegel, Maurice. 1979. *Les juifs à la fin du moyen âge dans l'Europe méditerranéenne*, Francia, Hachette.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Judíos", en *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal.
- Langmuir, Gavin I. 1980. "Tanquam Servi, The Change in Jewish Status in French Law About 1200", en Miriam Yardini (ed.), *Les juifs dans l'histoire de France*, Leiden, E.J. Brill, pp. 25-54.
- Lida de Malkiel, María Rosa. 1959. "Josefo en la *General estoria*", *Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera*, Oxford, Dolphin, pp. 163-181.
- Martínez, H. Salvador. 2006. *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, España, Polifemo.
- Monsalvo Antón, José María. 1985. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI.
- Murphy, James J. 1986. *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Netanyahu, Ben Zión. 1999. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica.
- Nirenberg, David. 1996. *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Nueva Jersey, Princeton.
- \_\_\_\_\_. 2000. "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval", *Edad Media: Revista de Historia*, núm. 3, pp. 39-60.
- Oliver, Antonio y Javier Fernández Conde. 1983. "Aplicación de las reformas del lateranense IV en la Iglesia española", en *Historia de la Iglesia en España*, vol. 2, núm. 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 47-58.
- Ortí Belmonte, Miguel Ángel. 1955. "Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias*, núm. 26, pp. 41-66.
- Paneteri, Daniel. 2018. "Sapiencialismo y legalismo, una distinción útil para las *Siete Partidas*", *7 Partidas Digital Edición crítica de las Siete Partidas*, Universidad de Valladolid, 4 de abril, <<https://7partidas.hypotheses.org/1170>>. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2021.]
- Ratcliffe, Marjorie. 1985. "Judíos y musulmanes en la jurisprudencia medieval española", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, núm. 9, pp. 423-438.
- Ray, Jonathan. 2018. "The Jews of Medieval Spain: Community, Marginality and the Notion of a Mediterranean Society", en F. Francesconi, S. Mirvis y B. Smollett (eds.), *From Catalonia to the Caribbean: The Sephardic Orbit from Medieval to Modern Times. Essays in Honor of Jane S. Gerber*, Boston, Brill, pp. 60-82.
- Real Academia. 1861-1906. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. II, Madrid, Imprenta de los sucesores de Rivadeneyra.
- Rico, Francisco. 1984. *Alfonso el Sabio y la "General estoria": tres lecciones*, Madrid, Ariel.
- Riera i Sans, Jaume. 2006. *Els poders públics i les sinagogues segles XIII-XV*, Girona, Patronat Call de Girona.

- Rodríguez-Velasco, Jesús. 2010. “La urgente presencia de las *Siete Partidas*”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, vol. 38, núm. 2, pp. 99-135.
- Romano Ventura, David. 1983. “Marco jurídico de la minoría judía”, *Actas del II Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo.
- \_\_\_\_\_. 1985. “Alfonso x y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo”, *Anuario de Estudios Medievales*, núm. 15, pp. 151-178.
- \_\_\_\_\_. 1991. *De historia judía hispánica*, Barcelona, Eunibar.
- Rubio Moreno, Laura. 1991. *Leyes de Alfonso x. Contribución al estudio de las definiciones léxicas de ‘las Partidas’ de Alfonso x el Sabio*, vol. 3, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz.
- Rucquoi, Adeline. 1997. “Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo xv”, *Os “últimos fins” na cultura ibérica dos séculos xv-xviii*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, pp. 113-135.
- Shoval, Ilan. 2004. “‘Servis Regis’ Re-Examined: On the Significance of the Earliest Appearance of the Term in Aragón 1173”, *Hispania Judaica Bulletin*, núm. 4, pp. 22-69.
- Simon, Larry. 1987. “Jews in the Legal Corpus of Alfonso el Sabio”, *Comitatus*, núm. 18, pp. 80-97.
- Soufer Irish, Maya. 2013. “*Tamquam domino proprio*: Contesting Ecclesiastical Lordship over Jews in Thirteenth-Century Castile”, *Medieval Encounters*, núm. 19, pp. 534-566.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Jews and Christians in Medieval Castile. Tradition, Coexistence and Change*, Washington, The Catholic of America Press.
- Souza Rodrigues, Marcos. 2018. “As representações dos judeus na primeira parte da ‘General Estoria’ do rei Alfonso x”, tesina, Universidad Federal de Río Grande del Sur.
- Suárez Bilbao, Fernando. 2000. *El fuero judiego en la España cristiana: las fuentes jurídicas, siglos v-xv*, Madrid, Dyckinson.
- Tomás de Aquino, Santo. 2019. *Summa theologiae. Corpus Thomisticum*, Pamplona, Universidad de Navarra, <<https://www.corpusthomisticum.org/sth3001.html>>. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2021].
- Vaticano. 1965. *Encicla Nostra aetate*, en <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html)>. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2021.]
- Vives, José. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez.



# Del mundo simbólico y el conocimiento del hombre. Análisis de arquetipo del sí-mismo en “El libro de Esculapio” de la *General estoria*

Edgar Vargas Oledo\*

## Resumen

El presente estudio aborda la historia de “El libro de Esculapio”, de Alfonso X, particularmente sus elementos y tradición folclóricos, bajo el esquema junguiano de los arquetipos y del inconsciente colectivo. La aplicación de este modelo psicológico en la obra expone de qué modo los arquetipos se adaptan a la realidad específica de la Edad Media y conforman elementos narrativos propios de los cambios sociales y antropológicos de la época.

**Palabras clave:** Jung, arquetipos, prosa histórica alfonsí, Hermes.

Bajo el encuentro de tradiciones semíticas y occidentales, el proyecto cultural de Alfonso X abarcó los tres ejes primordiales del tiempo: su prosa histórica estableció un orden claro de su pasado;<sup>1</sup> los textos científicos, jurídicos y sapienciales<sup>2</sup> procuraron comprender y modelar el presente y, del futuro, los libros astrológicos buscaban prever las circunstancias y contingencias.<sup>3</sup>

La reunión de todos estos saberes implicó un trabajo de orden y composición de los textos (*compilatio*) (Bohdziewicz, 2014: 95-100), toda vez que

\* Universidad Nacional Autónoma de México

<sup>1</sup> *Estoria de Espanna, General estoria y Repartimientos.*

<sup>2</sup> *Lapidario; Libro de los cien capítulos*, traducciones de opúsculos árabes (*Poridad de poridades, Calila e Dimna, Bocados de oro*, etc.); *Espéculo, Fuero real, Septenario*, las *Siete Partidas*.

<sup>3</sup> *Libro del saber de astronomía, Tablas astronómicas, Libro de las cruces, Libro de los juicios de las estrellas.*



la tarea principal de los escritores residía en generar un medio óptimo para la transmisión del conocimiento que había logrado perdurar hasta su época: había que desterrar “el desden de non querer los omnes saber las cosas y la olvidança en que las echan después que las saben”, puesto que “fazen perder malamien-tre lo que fue muy bien fallado et con grand estudio” (Alfonso x, 2009: 46).

En estos nuevos ordenamientos, el estudio del pasado mitológico se brinda en nuevos ropajes: por medio de una *demythologisation partial and interpretative*,<sup>4</sup> los mitos latinos de Ovidio y las narraciones legendarias orientales reflejan diferentes niveles de la estructura cultural, de la recepción del pasado y de la conciencia del hombre en la Edad Media. El análisis de los numerosos elementos simbólicos en estas historias no solo permite una comprensión profunda de los vínculos entre los estamentos y la posición que Alfonso x otorga a la Corona real, sino que también muestra estructuras narrativas folclóricas y, por medio de ellas, los mecanismos del inconsciente colectivo, propuestos por el psicoanalista suizo Carl Jung<sup>5</sup> como una tipología para los elementos repetitivos en esta clase de narraciones.

La mayor parte de esta prosa se conserva en la *General estoria* y la *Estoria de Espanna*, las dos obras que representan el saber histórico alfonsí. Dentro de ellas, se conglomeran una gran cantidad de fuentes cuyo estudio desbordaría

<sup>4</sup> De manera general, de acuerdo con Lauri Honko, la *demythologisation* consiste en un proceso hermenéutico del mito que lo sustrae de sus funciones rituales-religiosas. De esta forma, se reinterpreta de acuerdo con una cultura o creencia diferente. Ahora bien, “advocates of this line of thinking [demythologisation partial and interpretative] explain that there is no justification for believing myths quite literally. Myths [...] are symbols or representations: it is insight into what lies behind them that is important. In order to gain this insight we need the help of an interpreter who can explain what we shall believe” (Dundes, 1984: 43). Dentro de la obra de Alfonso x, se presentan el “Evemerismo” y la interpretación pre-científica de varios mitos; ambos forman parte de este tipo de *demythologisation*.

<sup>5</sup> Las estructuras narrativas folclóricas han sido estudiadas de forma prolija desde el siglo pasado bajo diferentes perspectivas: William Bascom define claramente las características que las ordenan entre mito, leyenda y cuento folclórico; Aanti Aarne comienza un sistema temático de clasificación para estas narraciones, modificado posteriormente por Stith Thompson, y revisado en 2004 por Hans-Jörg Uther (*ATU Tale Type Index*); Stith Thompson propone también un índice de motivos de estas estructuras (*Thompson Motif Index*); Propp analiza los cuentos mágicos rusos y los divide en esferas de acción y en funciones de los personajes; basados en estos estudios, Barthes, Greimas y Bremond desarrollan teorías sobre las estructuras y tipos de la narración; bajo una perspectiva antropológica, Lévi-Strauss se avoca a desentrañar los elementos constitutivos en el mito (mitemas); en el ámbito psicológico, Carl Jung propone una tipología de personajes basada en las estructuras mentales más profundas, los arquetipos y el inconsciente colectivo, mientras que Joseph Campbell se centra en el estudio de las historias que acompañan los ritos de paso (“el mito del héroe”) y elabora una clasificación de sus episodios. Cada uno de estos investigadores elabora una clasificación *a posteriori* de estas narraciones folclóricas; en el caso de Campbell y Jung, la interpretación aborda también las funciones prácticas que desempeñan estas historias en el desarrollo personal del ser humano.

los propósitos del presente ensayo. Por ello, este trabajo se limitará al análisis de una de las narraciones: el “Libro de Esculapio”, contenida en la segunda parte de la *General estoria (GE)* (Alfonso x, 2009: 48-55), en la cronología de Josué. En el presente análisis se demostrará que, bajo el esquema junguiano del principio de individuación<sup>6</sup> y el arquetipo del sí-mismo, el libro en el que está centrada la narración reúne la totalidad de la “personalidad”. La aplicación de este modelo psicológico tiene el objetivo de explicar, bajo la perspectiva de los arquetipos del inconsciente colectivo, los elementos narrativos de esta historia alfonsí y su relación con los cambios sociales y antropológicos que conformaban la realidad específica de la Edad Media.

En el primer apartado de este trabajo se examinarán los conceptos principales del inconsciente expuestos por Jung: el inconsciente colectivo, los arquetipos y las representaciones arquetípicas. Después, junto con una contextualización de la obra, se explicará la pertinencia de la *GE* como texto para el estudio de los arquetipos junguianos, mediante su clasificación en las narraciones folclóricas. Finalmente, por medio del análisis del “Libro de Esculapio”, se identificarán los principales arquetipos en esta historia y el mecanismo mediante el cual adaptaron los elementos narrativos; a manera de conclusión, se establecerán las implicaciones de su aparición en la historia de Esculapio.

En primera instancia, conviene comprender a qué se refiere Jung con el término “inconsciente”. En términos generales, este concepto se encuentra relacionado mayormente con los postulados freudianos, en los cuales se presenta como un depósito de contenidos olvidados o reprimidos; sin embargo, para Jung, el inconsciente:

Circunscribe una realidad extremadamente fluctuante: todo lo que sé, pero en lo cual momentáneamente no pienso; todo lo que alguna vez fue para mí consciente, pero que ahora he olvidado; todo lo percibido por mis sentidos, pero que mi conciencia no advierte; todo lo que, sin intención ni atención, es decir, inconscientemente, siento, pienso, recuerdo, quiero y hago; todo lo futuro que en mí se prepara y solo más tarde llegará a mi conciencia; todo eso es contenido de lo inconsciente (Jung, 2015: 206).

<sup>6</sup>“La armonización de la personalidad humana, el proceso de diferenciación de todas las funciones psíquicas, la instauración de nexos vitales entre la conciencia y el inconsciente —con la mayor ampliación posible del ámbito del autoconocimiento—, todo esto fue definido por Jung como ‘individuación’. A través de esta vía se consigue la consolidación axiológica de la personalidad y se produce el paso de la persona —máscara— al nivel superior de sí misma, el cual supone la síntesis definitiva de consciente e inconsciente, lo personal y lo colectivo, lo interior y lo exterior” (Meletinski, 2001: 56).



Aunque el gran abanico de elementos insertos en el inconsciente junguiano lo hace diferir del expuesto por Freud, será la actividad que desempeña en el hombre lo que realmente revolucionará este concepto; el suizo propone que el inconsciente debe considerarse como una fuerza psíquica que regula la mayor parte de nuestras decisiones, sentimientos y, principalmente, invenciones y creaciones artísticas. Esta gran influencia no se puede circunscribir solo a las experiencias individuales de los hombres; es decir, a los contenidos generados gracias a las vivencias personales de cada uno de nosotros; por ello, de acuerdo con Jung, el inconsciente personal es únicamente la parte superficial de un piélagos desconocido: ese estrato que llamamos inconsciente personal “descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición [del individuo], sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo” (*ibid.*:10). Por tanto, de la manera en que el inconsciente personal está compuesto por complejos de carga afectiva, es decir, memorias vividas por el sujeto y que habitan debajo del espectro de la conciencia, el inconsciente colectivo está constituido por recuerdos atávicos y primigenios que se han ido desarrollando desde el albor de nuestra propia existencia; a estos contenidos es a los que Jung coloca la etiqueta de arquetipos. El razonamiento del alumno de Freud surge a partir de la contraposición entre la evolución fisiológica y el desarrollo mental del hombre. Jung considera que en la misma medida en que yacen directrices formadas por el desarrollo fisiológico, es decir, los instintos, la mente preservó también unos propios que permanecen resguardados en el inconsciente colectivo. En éste, además, se cifran no solo contenidos reprimidos u olvidados, sino unos “que todavía no han llegado a la conciencia, es decir, contenidos subjetivamente realizados como, por ejemplo, los demonios y dioses de los primitivos o los ‘ismos’ en los que creen fanáticamente los modernos” (*ibid.*: 189). Nuestras creencias religiosas, por ejemplo, son un claro ejemplo de las grandes construcciones humanas que surgen a partir del bagaje almacenado en el inconsciente colectivo.

Por otra parte, como menciona Jung, el concepto de arquetipo se comprenderá como una especie de “energía psíquica condensada” y los “factores y motivos que ordenan elementos psíquicos en forma de determinadas imágenes (calificables de arquetípicas)” (Jacobi, 1983: 37). Debido a que un arquetipo se conserva en el espectro más inconsciente, es decir, como una sombra encerrada entre sombras, resulta imposible definirlo; sin embargo, “tiene efectos merced a los cuales son posibles sus manifestaciones” (Jung, 2015: 255). En otras palabras, un arquetipo-en-sí nunca puede localizarse en un lugar para su investigación; incluso Jung ha optado por catalogarlos como

psicóideos;<sup>7</sup> a pesar de ello, los fenómenos que produce en la psique y en la realidad humana son tangibles y, por tanto, sujetos a estudio: a estas expresiones se les denomina como representaciones arquetípicas, entre las cuales se enumeran una gran cantidad de símbolos, mitos, cuentos populares y sueños.

Es precisamente en estas representaciones donde se inscribe la *GE* de Alfonso X, en ella se condensa una serie de símbolos provenientes de varias tradiciones y latitudes. En la búsqueda por abarcar todas las parcelas que la historia proporcionaba, se reunieron en un solo proyecto los textos bíblicos, los judíos —*Antiquitates Iudaicae*, de Flavio Josefo—, los profanos —Ovidio, Virgilio, etc.—, las historias medievales —*Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy; *De rebus Hispaniae*, de Rodrigo Jiménez, arzobispo de Toledo, etc.— (Rico, 1972: 39-42; Alfonso X, 1990: 21), las reinterpretaciones cristianas de la historia —*Historia adversus paganos*, de Orosio; *Chronicon*, de Jerónimo; *Pantheon*, de Godofredo de Viterbo, etc.— y todo opúsculo que diera testimonio de los hechos acontecidos en el pasado. Su redacción probablemente inició en los años 1272-1274 e hizo abandonar el trabajo previo de la *Estoria de España* (*ibid.*: 23), cuyas fuentes, trabajo y compilación fueron la base de la redacción de la obra universal que Alfonso X se había propuesto.

Por otra parte, la pertinencia de un estudio de arquetipos en la *GE* obedece a dos razones principales. En primer lugar, a lo largo de la prosa histórica de Alfonso X, existen numerosas historias que forman parte del *folktale* o de la *prose narrative*<sup>8</sup> propuesta por William Bascom. En segundo lugar, en los capítulos de la *GE* se verifican no solo los motivos y las temáticas expuestas por Thompson y Arne en sus catálogos, sino que también se siguen los esquemas generales de los mitos —las “ideas elementales” de Bastian— e incluso las estructuras narrativas propuestas por Propp. “El libro de Esculapio”, por ejemplo, mantiene los elementos de la clasificación de “D. Magia” y “H. Pruebas” del *Thompson Motif Index*, así como la esfera de acción del héroe, del donante y del auxiliar mágico, dispuestos en los análisis de Propp.

Con todo, en este tipo de lecturas resulta necesario reconocer también los cambios propios de cada época. De hecho, estos esquemas se mantienen de forma más rígida en tradiciones ágrafas y suelen presentar mayores cambios en culturas escritas.

<sup>7</sup> “El arquetipo en sí es un factor psicóideo que pertenece, podríamos decir, a la parte invisible, ultravioleta, del espectro psíquico” (Jung, 2015: 253).

<sup>8</sup> “Prose narrative is an appropriate term for the wide-spread and important category of verbal art which includes myths, legends, and folktales. These three forms are related to each other in that they are narratives in prose, and this fact distinguishes them from proverbs, riddles, ballads, poems, tongue-twisters, and other forms of verbal art on the basis of strictly formal characteristics” (Dundes, 1984: 7).

Basado en estas recurrencias de temas y motivos en la *prose narrative* y en las terapias psicoanalíticas, Jung propone una misma fuente para ambas: el inconsciente colectivo. En palabras de Meletinski (2001), folclorista ruso discípulo de Propp: “estas comparaciones son muy interesantes y prueban, más allá de toda duda, la existencia de elementos psíquicos universales en la naturaleza humana, tanto colectiva como individual” (2001: 61). Si bien esta constante de motivos encuentra explicaciones también en las cadenas de transmisión y en la tradición literaria, las funciones que estas estructuras desempeñan en el hombre —los arquetipos, para Jung— en muchas ocasiones permanecen. En realidad, como ya apunta Curtius (1955: 153), estas clasificaciones junguianas se asimilan con algunos tópicos literarios, como el *puer-senex*, el mundo al revés o la anciana y la moza. Toda la teoría de Jung sobre los arquetipos resulta una tipología de personajes y temas en la *prose narrative*: el *ánima*, el *ánimus*, la sombra, el *ego* son roles en la narración, a los cuales el psicoanalista suizo añade un origen y una función psicológicos. Cabe resaltar que su propuesta surge *a posteriori* de la observación de mitos, leyendas, cuentos folclóricos y de sus experiencias psicoanalíticas. Bajo este entendido, la historia de Apolo se desarrolla siguiendo las pautas de las historias folclóricas que, bajo la interpretación junguiana, son reflejos del inconsciente colectivo.

Ahora bien, se presenta en la obra un entramado simbólico que se desarrolla de manera constante. Para Jung, ese tipo de lenguaje encierra una cantidad importante de representaciones arquetípicas y, por tanto, estas obras resultan especialmente útiles para ahondar en esa parte ultravioleta del “espectro psíquico”, como ocurre con los textos alquímicos en los que Jung desarrolló esta teoría. La conjunción tan grande de símbolos en la obra histórica alfonsí procede de “la concepción medieval del mundo”, que se construye siguiendo “una jerarquización orgánicamente elaborada de armonías y correspondencias” (Derymond, 1973: 154). De esta manera, el entramado de la obra mantiene como base el pensamiento analógico medieval, que supone el conocimiento cabal del universo a partir de la comprensión de una parcela de los saberes, puesto que “conocer cualquier realidad es ponerse en camino de conocer todas las demás” (Rico, 1972: 130). En otras palabras, un estudio profundo de medicina, astrología o historia conllevaba el aprendizaje de los mecanismos simbólicos para comprender el universo entero: “Mundo y saber, perfectamente homólogos, presentan el mismo diseño unitario” (*ibid.*: 128). Este tipo de acercamiento al mundo permite que un texto como la *GE* no consista únicamente en una relación de hechos que se suceden uno tras otro, sino que la convierte también en una guía práctica de comportamiento.

Un ejemplo que muestra con claridad este paradigma analógico del conocimiento se encuentra en el concepto del microcosmos. Esta idea, plasmada en la *Tabula Smaragdina*<sup>9</sup> y en el *Corpus Hermeticum*,<sup>10</sup> aparece también en el prólogo del *Lapidario* de Alfonso X (2014), donde se menciona que “todas las cosas del mundo son como trabadas y reciben virtud unas de otras” y se establece que para un estudio profundo de la naturaleza de las piedras habría que saber “cuáles eran los cuerpos celestiales con las que habían atamiento” (2014: 3). Esta idea que establece las correspondencias entre el hombre, la naturaleza y los astros, también puede aplicarse en el saber histórico medieval, toda vez que la historia se concibe “como un gran repertorio de ejemplos buenos y malos, los primeros para seguirlos, los segundos para rechazarlos” (Alfonso X, 2009: [Primera parte], XLVIII). Asimismo, “la historia del mundo [...] pasa por las mismas edades y conoce las mismas incidencias que la vida del hombre” (Rico, 1972: 128), puesto que en realidad la historia en el pensamiento alfonsí bien podría considerarse como un *μακρός ἄνθρωπος* (gran hombre). Esta serie de correspondencias simbólicas y estructuras analógicas presentes en la *GE* posicionan esta obra como un libro de múltiples lecturas y un texto óptimo para el estudio de arquetipos, ya por su pertenencia a los textos folclóricos, ya por sus múltiples símbolos y alegorías.<sup>11</sup>

Ahora bien, tras establecer los conceptos junguianos de inconsciente colectivo, arquetipo y representaciones arquetípicas y mostrar la pertinencia de la *GE* como textos de estudio para la teoría junguiana, resulta adecuado abordar el análisis del “Libro de Esculapio” para develar los mecanismos simbólicos de la obra y establecer el arquetipo del sí-mismo a partir de las acciones narradas en la historia.

La historia del “Libro de Esculapio” se encuentra en la segunda parte de la *GE*, dentro del libro de “Josué”, de acuerdo con la división bíblica en la que está estructurada la obra. En realidad, esta narración está compuesta por cinco

<sup>9</sup> *Verum sine mendacio, certum et verissimum: / quod est inferius est sicut quod est superius, / et quod est superius est sicut quod est inferius* [Es verdad sin mentira, es la certeza y la mayor verdad que lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo]. Se especula que este texto proviene de los originales griegos y árabes de la tradición hermética, si bien el texto que se conserva se remonta a una traducción del siglo XII (Atwood, 2004: 7).

<sup>10</sup> “De caelo cuncta in terram et in aquam et in aere” [Del cielo todas las cosas van a la tierra y al agua y en el aire] (Darby y Festugière, 2005: 516).

<sup>11</sup> A este mismo eslabón pertenece la tradición cuentística de la península ibérica —la *Disciplina clericalis*, de Pedro Alfonso, el *Calila y Dimna*, el *Sendebär* y el *Barlaam y Josaphat*—, así como los opúsculos sapienciales provenientes de Oriente. A partir de ellos se inició una cadena de transmisión que derivará en las *compilaciones* de los siglos subsiguientes —*Castigos e documentos del rey don Sancho*, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, *Espéculo de los legos*, etcétera.

capítulos. Vale la pena dividir los episodios para establecer una visión global del texto:

1. “xviii. Del filósofo Tat, que ovo nombre Hermes e fue fijo del otro Hermes Trismegisto, e fue Mercurio”. Se propone una genealogía de Hermes y las explicaciones al título “Trismegisto”.
2. “xix. De las razones del saber de Hermes”.
  - a) Se establece la localización del monte Parnaso.
  - b) Se introduce la historia del libro de Hermes y se expone cómo Esculapio no logra entender su escritura hasta encontrar a una mujer caldea que se lo hace entender.
3. “xx. De las razones que Esculapio ovo con aquella vieja que falló”.
  - a) Esculapio narra sus acciones al encontrar el libro —hallazgo, imposibilidad de la lectura, búsqueda para descifrar su contenido.
  - b) Se presenta la identidad de la mujer —origen, nombre, descripción.
  - c) Se establece la relación entre la mujer y Esculapio.
  - d) La mujer expone que las letras del libro pertenecen al lenguaje de los gigantes.
  - e) La mujer narra la historia de los gigantes.
4. “xxi. De los vii gigantes mayores e más sabios e de sus moradas cómo ovieron nombre ellos e ellas”.
  - a) Se descubren las identidades de algunos gigantes.
  - b) Se relacionan a los siete gigantes con siete montes.
  - c) Se expone el séptimo como el Parnaso.
5. “xxii. D’otras razones que demandó Esculapio a Gohgobón e de la respuesta d’ella”. La vieja caldea, Gohgobón, revela el contenido del libro a Esculapio.

De principio, la historia se desarrolla “andados doze años del reinado de Josué” (Alfonso x, 2009: [Segunda parte]: 48), lo que implica que forma parte de una totalidad. Esta característica sugiere que, así como del hombre se pueden exponer sus diversos elementos, ya virtudes, ya vicios, para la historia es posible ofrecer fragmentos de su propia construcción, dirigidos por el orden que el creador de la obra haya dispuesto. Posteriormente, se abre la escena a uno de los personajes más emblemáticos del conocimiento: Hermes Trismegisto. En este episodio se expone la relación canónica entre Hermes y Mercurio, de manera que se le describe como “fijo de Júpiter” y “dios de los mercaderes”; además, líneas más adelante, se relaciona el origen del apelativo Trismegisto con su maestría en los conocimientos del *trivium*. Estas exposiciones resultarían

solo de carácter enciclopédico si la identidad no se complicara con la existencia de otros dos Hermes; de uno se sabe el nombre a partir del texto: Tat; pero del tercero no se brinda ninguna noticia. Esta falta de información insinúa una carencia en la totalidad del conocimiento y predispone al lector a una historia de su búsqueda. Estas exposiciones “incompletas” ocurren también en otros textos antiguos con una finalidad similar: tanto en el *De natura deorum* de Cicerón (1986, VII, 16), como en el “Timeo” de Platón (2008: 155), la ausencia de un interlocutor insinúa las limitaciones que tendrá el discurso y establece el sentido de búsqueda. Por todo esto, los elementos de este primer capítulo establecen la necesidad de escudriñar más profundamente entre los saberes, al exaltar a uno de sus mayores cultivadores, Hermes, y al omitir la información de sus posibles identidades.

Para la aparición de una imagen arquetípica en un mito o en un cuento se suele introducir una región lejana, llena de bosques y, preferentemente, en el centro del lugar o del mismo mundo; esta representa, por lo general, una imagen del inconsciente. Esta recurrencia temática ha sido glosada por Joseph Campbell como “el ombligo del mundo” (1959: 44-49). Ejemplos de esto se encuentran en el árbol Bo, en Jerusalén para los judíos, en la Meca para los musulmanes, o en Roma para los cristianos. En este punto, la energía fluye y dota de vida al mundo. En el capítulo XIX, se detalla precisamente la localización, en primer lugar, de la ciudad de Focas y posteriormente se sitúa allí el monte Parnaso. Focas, siguiendo el verso de Ovidio citado en la *GE*, “departe a Tebas de Atenas”; su posición intermedia entre dos grandes ciudades implica ya una localización sobresaliente; sin embargo, la mención del monte Parnaso, como “uno de los altos del mundo” (Alfonso X, 2009: [Segunda parte]: 49), aunado a toda la carga simbólica propia de este lugar —fuente de los poetas y las ninfas—, establece una relación con materiales arquetípicos. Podría decirse que la posición de Focas representa una alegoría con el inconsciente, por ser un lugar establecido en un punto intermedio; ahora bien, el Parnaso, al encontrarse en este territorio, habría de ser un elemento que conforma este inconsciente. Debido a que esta montaña se distingue de las demás por su altura y las historias míticas que la preceden, se presenta un mecanismo de individuación: “representa, por tanto, un tipo central entre los contenidos del inconsciente” (Jung, 1962: 60). Al igual que los grandes árboles presentes en varios cuentos populares y en diferentes religiones, el Parnaso “es el prototipo del ‘yo’, un símbolo del origen y del fin del proceso de individuación” (*idem.*).<sup>12</sup> Por otra

<sup>12</sup> “Ha de entenderse por “yo” ese factor complejo al que refieren todos los contenidos de la conciencia y, en la medida en que éste abarca la personalidad empírica, el yo es el sujeto de todos



parte, su adscripción al mundo mineral “indica un estado profundamente inconsciente” (*idem.*). Esta introducción geográfica a la historia del libro de Hermes prefigura una narración que abordará el concepto del “yo” y el proceso de individuación.

A pesar del énfasis en la descripción geográfica, el texto solo utiliza este *excursus* para abordar la trama principal:

E fallamos en un libro que ovo nombre Esculapio que siete son los mayores montes del mundo. E ovo éll a fablar d'estos montes por esta razón: Dize que falló un libro de Hermes, el grant filósofo que vos avemos dicho, e non entendie en él ninguna cosa nin podié aver quil diesse recabdo d'el nin quien le enseñasse qué querié decir aquello que él sey escripto fasta que falló una mugier de Caldea que gelo fizo entender” (Alfonso x, 2009: [Segunda parte]: 49).

La mención de Focas y el Parnaso parecen datos que añaden poco a la narración; sin embargo, son ellos los que han planteado la directriz que seguirán los restantes símbolos. A partir de este momento, ninguna acción de los personajes ocurrirá en el Parnaso: ni la mujer de Caldea ni Esculapio parecen haber visitado alguna vez este monte. En realidad, no se menciona a lo largo del texto otro territorio en el que puedan localizarse su trato y conversación, más que la adscripción de la mujer a la región de Caldea. Esto resulta fundamental para comprender el mecanismo de los arquetipos en esta historia. Generalmente, el concepto del “yo” en este tipo de historias se presenta acompañado por el arquetipo del sí-mismo. De acuerdo con el psicoanálisis, la personalidad del hombre está conformada por factores conscientes que se determinan por medio de la voluntad —el “yo”— y de un aspecto inconsciente que cubre al propio “yo” e influye en la mayor parte de las decisiones que se toman. La conjunción de esta conciencia y de las fuerzas inconscientes de la personalidad conforman el arquetipo del sí-mismo (Jung, 1986: 17-48). El proceso de individuación, que consiste en la asimilación de todos los componentes de la personalidad, ya conscientes, ya inconscientes, alcanza su mayor cuota en el reconocimiento de este arquetipo. En la historia de Esculapio, tras haber expuesto la localización del Parnaso, no aparece otro lugar físico que hubiera sido contraparte geográfica y, por tanto, su oposición arquetípica en el plano simbólico —yo y sí-mismo. Sin embargo, el énfasis de la localización geográfica se transforma muy pronto en un cuidado especial por el libro de Esculapio. Esta focalización en la obra escrita muestra, en realidad, el único elemento

los actos de conciencia personales. La relación entre un contenido psíquico y el yo constituye el criterio de lo consciente, pues no es consciente ningún contenido que no sea una representación para el sujeto” (Jung, 1986: 17).



que puede complementar el símbolo del Parnaso y que, por ende, representaría el sí-mismo. Esta contraposición encuentra mayores argumentos cuando se comprueba que los textos herméticos estaban representados también como lugares físicos en otras historias de la tradición narrativa del Hermes Trismegistro, como la contenida en el libro *Kyranides*, “a late Antique collection of writings on astrological medicine” (Fraker, 2007: 93). El texto, traducido al latín en el siglo XII, y probablemente conocido por el Rey Sabio, cuenta una historia similar a la expuesta en la *GE*:

Tertio anno accidit, ut invenirem quemdam senem extraneis disciplinis litterisque Graecis imbutum. Dicebat autem Syrum se esse genere, captivum autem factum, et illic degere. Ipse vero omnem civitatem mecum circumiens ostendebat mihi singula. Veniens autem ad quemdam locum distantem a civitate miliaria IV columnamque vidimus cum turre magnam, quam incolae de Syria dicebant se attulisse de aedificio Salomonis, et collocasse ad sanitatem et curationem illorum virorum civitatis. Attendens ergo inveni eam scriptam esse litteris peregrinis (Kiranus, 1638: 4-5).<sup>13</sup>

En este pasaje, el contenido del texto hermético se encuentra en “columnamque cum turre magnam” y, más adelante, se expone la complejidad del lugar y de las restantes construcciones que encierran el secreto de los conocimientos de Hermes. Esta narración permite conjeturar que el soporte del conocimiento hermético, ya como un elemento geográfico, ya como un libro, representa también un *principium individuationis*. Ahora bien, en la *GE*, el libro resultaría la contraparte del “yo” y, por tanto, la representación arquetípica del sí-mismo. Por ende, siguiendo la historia bajo los términos simbólicos, la comprensión cabal de la escritura contenida en el libro redundaría en un símbolo inconsciente del desarrollo completo de la personalidad.

Antes de la decodificación del texto, en los capítulos XX y XXI se tratan otros arquetipos importantes, como el *anima*<sup>14</sup> mediante la relación con la mujer de Caldea, o el del *animus*<sup>15</sup> en la exposición de los gigantes y sus habili-

<sup>13</sup> [Sucedió en el tercer año que encontré a un anciano, estudiado en ciencias extranjeras y letras griegas. Decía que era natural de Siria y que vivía allí tras haber sido hecho prisionero. Con todo, él iba conmigo por la ciudad y me mostraba cada una de sus partes. Cuando llegó a un lugar separado cuatro millas de la ciudad, vimos una gran columna con una torre, que los habitantes de Siria decían haber traído del templo de Salomón y haber colocado allí para aliviar y sanar a los hombres de la ciudad. Presté atención a la columna por las palabras del viejo y me percaté que en ella había una escritura en una lengua extranjera.]

<sup>14</sup> Este arquetipo representa la relación primordial entre el sexo masculino y el femenino, además del dominio inconsciente de los sentidos físicos. Uno de sus símbolos más representativos se encuentra en el mito de las sirenas.

<sup>15</sup> De manera complementaria al *anima*, el *animus* señala en principio el vínculo entre el sexo femenino y el masculino. Aunado a esto, se conjuntan también en él los elementos propios del pensamiento lógico.

dades. Asimismo, se verifica posteriormente la *zizigia*, es decir, la identificación de los sexos como uno solo, episodio fundamental para el proceso de individuación.

Tras estos episodios, el capítulo xxii finalmente revela el significado que ocultaban los signos del libro de Esculapio:

E ayuntaban los puntos d'estas liñas por semejança, e fallavan que las tres liñas eran ocho señales, e éstos que eran los doze signos e los quatro elementos. E después de tod esto ayuntaban las siete planetas e la cabeça e la cola del dragón, que son las ocho señales, e los doze signos e los quatro elementos, que eran las otra diez y seis señales, e la suma de tod esto eran xxiv señales que mostraban las veint e quatro oras del día e de la noche. Desí contól que por aquello es suso en los cielos e da lumbre acá a nós que pusieron ellos punto por ello. e que compusieran d'aquellas viente e quatro señales saberes atales por que podié omne entender e saber lo que avió de venir e lo que fuera segunt que lo dava la gracia de los cielos (Alfonso x, 2009, [Segunda parte]: 54-55)

El contenido del “Libro de Esculapio” expone los fundamentos más importantes de la astrología y de la naturaleza del mundo infralunar: los siete planetas, el fenómeno de la cola de dragón,<sup>16</sup> los doce signos zodiacales y los cuatro elementos. Mientras que los movimientos del cielo ayudarían a saber “lo que avió de venir”, el fuego, el aire, la tierra y el agua permitirían la comprensión completa del mundo natural. A partir de esta reunión de conocimientos, se hace patente el símbolo de este libro como la totalidad del universo, pero también, en el plano simbólico del arquetipo, como la integración de los elementos de la personalidad. El libro, en efecto, expone el símbolo del sí-mismo: Éste “se muestra a través de sus propiedades empíricas, como el *eidós* o idea de todas las representaciones de unidad o de totalidad supremas” (Jung, 1986: 46). Esta asimilación se consolida a partir de la reunión del arquetipo del *anima* y del *animus* en los capítulos anteriores. De esta forma, una historia que narra el camino para descifrar el contenido de un libro con saberes antiguos se presenta también como la estructura de símbolos que desarrolla el proceso de individuación por medio de los arquetipos. Si bien resta mucho por abordar sobre estas representaciones, basta esta exposición para inferir algunas conclusiones sobre el concepto de libro y de conocimiento durante la época de Alfonso x.

<sup>16</sup> La *cauda draconis*, junto con la *caput draconis*, son los nombres que se les dio a “los puntos de la eclíptica donde la Luna cruza de sur a norte y viceversa.” El nodo de sur a norte correspondería al *caput draconis*, mientras que el de norte a sur, a la *cauda*. “En la astrología medieval tardía, y en la renacentista, la cabeza y la cola del dragón se convirtieron en ‘cosas’, dotadas de aspectos casi con los poderes de los planetas” (Tester, 1990: 149).

¿Qué implicaciones resultan de este análisis de las representaciones arquetípicas? Por lo general, el sí-mismo aúna grandes símbolos religiosos, toda vez que presenta el final del largo camino de individuación; Jung estudia su recurrencia en elementos importantes del gnosticismo e incluso en la propia figura de Cristo. Por tanto, su aparición en la *GE* debe mostrar rasgos fundamentales de la cultura medieval. Así sucede y el sí-mismo toma los atavíos del libro para enfatizar los mecanismos que conforman la *auctoritas* medieval, junto con la importancia de la transmisión escrita como base de la conformación de la *universitas mundi*. El hecho de elegir el libro para representar el proceso de individuación sobre una localización física, como columnas o accidentes geográficos, indica que, en la mentalidad de la época, la comprensión cabal del mundo no se hallaba tanto en su observación, como en la capacidad de escribirla y lograr que permaneciera en el tiempo. La narración, por tanto, se centra en el proceso de lectura y de apropiación de una obra escrita; los elementos que la componen se adaptan a la realidad de la época alfonsí. De esa manera, “El libro de Esculapio” expone también la relación que existe entre la oralidad y la escritura: el texto existe, pero nada puede decir si permanece callado entre signos oscuros e indescifrables; en la historia, el viaje del hombre se asimila al proceso que se debe llevar a cabo para verbalizar el sentido de las grafías: la lectura da vida y espíritu al texto, porque sin una oralidad, siguiendo las palabras de san Pablo, “la letra mata”, pero en el instante en que se le añade la voz, se verifica su sentido y entonces “el Espíritu vivifica” (Valera, 1960, *Corintios* 2:3, 6). El *scriptorium* alfonsí, finalmente, ha compilado una historia en donde el libro y su contenido señalan la ruta para la comprensión cabal del mundo y, bajo los arquetipos envueltos en la narración folclórica, del desarrollo del propio ser humano.

Esta primera aproximación muestra de forma general los elementos que comparte la prosa histórica de Alfonso x con las estructuras arquetípicas, debido a su naturaleza folclórica; sin embargo, existen peculiaridades y contextos específicos medievales que merecen ser considerados en posteriores estudios, como los niveles interpretativos de lectura durante la Edad Media, los procesos simbólicos que se verifican en las *fabulae* utilizadas durante la predicación y los numerosos tratados astrológicos de la época alfonsí.

## Bibliografía

- Alfonso x. 1990. *Prosa histórica*, Benito Brancaforte (ed.), México, Rey-México, \_\_\_\_\_ . 2009. *General estoria (Primera y segunda parte, tomo I)*, Pedro Sánchez-Prieto Borja (ed.), Madrid, Biblioteca Castro.

- \_\_\_\_\_. 2014. *Lapidario. Libro de las formas e imágenes que son en los cielos*, Pedro Sánchez-Prieto Borja (ed.), Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- Atwood, M.A. 2004. *Hermetic Philosophy and Alchemy. A Suggestive Inquiry into "The Hermetic Mystery"*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Bohdziewicz, Olga Soledad. 2014. "El *Liber Mariae* de Juan Gil de Zamora y el discurso compilatorio", *Studia Zamorensia*, vol. XIII, pp. 95-107.
- Campbell, Joseph. 1959. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Luisa Josefina Hernández (trad.), México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Cicerón. 1986. *Sobre la naturaleza de los dioses*, Julio Pimentel Álvarez (trad.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Curtius, Ernst R. 1955. *Literatura europea y Edad Media latina I*, 2ª ed., México, FCE.
- Darby Nock, Arthur y Jean Festugière (eds. y coment.). 2005. *Corpus Hermeticum*, Milano, Bompiani.
- Deyermond, Alan. 1973. *Historia de la literatura española. La Edad Media*, Luis Alonso López (trad.), Barcelona, Ariel.
- Dundes, Alan (ed.). 1984. *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press.
- Fraker, Charles F. 2007. "Hermes Trismegistus in General Estoria II", en Ivy Corfis y Ray Harris-Northall (eds.), *Medieval Iberia: Changing Societies and Cultures in Contact and Transition*, Tamesis, Boydell & Brewer, pp. 87-98.
- Jacobi, Jolande. 1983. *Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung*, Alberto Guéra Miralles (trad.), México, FCE.
- Jung, Carl Gustav. 1962. *Simbología del espíritu: estudios sobre fenomenología psíquica*, Matilde Rodríguez Cabo (trad.), México, FCE.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Aion. Contribución a los simbolismos de sí mismo*, Julio Balderrama (trad.), Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Miguel Murmis (trad.), Barcelona, Paidós.
- Kiranus, Andreas Rivinus. 1638. *Moderante Auxilio Redemptoris Supremi, Kirani Kiranides, et ad eas Rhyakini [pseud., i.e. Andreas Rivini] Koronides. Quorum ille in quaternario tam librorum, quam elementari, e totidem linguis, primo de gemmis xxiv, herbis xxiv, avibus xxiv, ac piscibus xxiv... ad tetrapharmacum constituendum agit*, Leipzig.
- Meletinski, Elezar. 2001. *El mito. Literatura y folclore*, Pedro López Barja de Quiroga (trad.), Madrid, Akal.
- Platón. 2008. *Diálogos VI*, María Ángeles Durán y Francisco Lisi (ed. y trad.), Madrid, Gredos.
- Propp, Vladimir. 2008. *Morfología del cuento*, México, Colofón.
- Rico, Francisco. 1972. *Alfonso el Sabio y la General estoria: tres lecciones*, Barcelona, Ariel.
- Tester, Jim. 1990. *Historia de la astrología occidental*, Lorenzo Aldrete (trad.), México, Siglo XXI.
- Valera, Reina [1960] 1996. *Biblia del diario vivir*, Nashville, Caribe.

# Alfonso x el Sabio y Juan Goytisolo: un encuentro insospechado

*Juan Pablo Ramos\**

## Resumen

Tomando como punto de partida los epígrafes extraídos de la “Crónica general” en la novela *Don Julián* (2001), el artículo problematiza la relación entre el escritor Juan Goytisolo (1931-2017) y la obra de Alfonso x el Sabio. A su vez, se discuten las ideas de Goytisolo, en torno al medioevo español, expuestas en su producción ensayística, con el fin de definir las nociones de historia e identidad dentro de *Don Julián*. Finalmente, se evidencia la compleja y ambivalente perspectiva de Goytisolo sobre la historia de España.

**Palabras clave:** historia medieval, Juan Goytisolo, literatura mudéjar, novela española del siglo xx, franquismo, neobarroco.

El presente ensayo rastrea los puntos de contacto entre la vida, obra y época de Alfonso x el Sabio y la obra literaria de Juan Goytisolo, uno de los narradores de mayor renombre de las letras españolas durante la segunda mitad del siglo xx. En su novela seminal, publicada originalmente en México en 1970, *Vindicación del Conde don Julián*, corregida y vuelta a publicar en 2001 bajo el título *Don Julián*, el autor se planteó una crítica al nacionalismo católico del periodo franquista. Para ello, indagó en la historia de su país y en las fuentes textuales que sustentan sus fundamentos ideológicos. Guiado por un impulso desmitificador, Goytisolo realizó una lectura de diversas fuentes históricas y literarias para criticar tanto el contexto dictatorial como sus relatos fundacionales, de ahí su interés por la cosmovisión de la España medieval. ¿Cómo

\* Universidad Nacional Autónoma de México



leyó Juan Goytisolo el contexto de Alfonso x?, ¿qué problemáticas históricas surgieron a partir de este ejercicio de desentierro arqueológico?

Para responder a las preguntas, debemos sondear en las nociones de historia e identidad que Goytisolo plantó en su obra. El novelista se caracterizó por presentar una perspectiva sincrónica de la historia española, empalmando y asociando, a veces de manera discordante, acontecimientos y personajes dispares. En 2014, al recibir el Premio Cervantes, Goytisolo enalteció ante los medios de comunicación la labor de tres jefes de estado: Pi y Margall, Manuel Azaña y Alfonso x el Sabio (Fuente, 2015). La tríada sugiere un modelo histórico alterno que desafía toda linealidad.

Juan Goytisolo escarbó el pasado histórico para obtener una claraboya que alumbrase la oscuridad del presente. De ahí que la modernidad y la medievallidad no representen para él “dos términos lejanos y antitéticos” (2005e: 902). Por el contrario, la línea ensayística que desarrolló a mediados de los años setenta constata el ímpetu por “medievalizar” la modernidad y viceversa. Su relectura crítica del periodo medieval español subraya la expresividad histórica —por no usar el término “vigencia”— de obras como *La Celestina* o *El conde Lucanor*. A su vez, el estilo ensayístico que Goytisolo puso en práctica pretendía evidenciar las lagunas de la historiografía y el canon de la cultura oficial españolas, entre cuyos exponentes podemos señalar a Marcelino Menéndez Pelayo y Manuel García Morente, por ofrecer dos ejemplos.<sup>1</sup> Subyace, no obstante, una preocupación por revalorar aspectos formales, estéticos y literarios del medievo. Recordemos que, en el contexto de producción de Goytisolo, la narrativa hispanoamericana puso en marcha un ejercicio de recuperación histórica, tanto del periodo medieval como del Barroco, en aras de cuestionar los procesos de la modernidad.<sup>2</sup> Así, Goytisolo exploró el medievo con la intención de extraer “la realidad desenterrada de la labor del historiador” (2005d: 1220). Tal empresa se desarrolla en términos creativos en la novela *Don Julián*, donde vemos epígrafes de autores de distintas épocas, como Luis García de Valdeavellano, el Marqués de Sade y Alfonso x. La agru-

<sup>1</sup> La figura de Américo Castro como historiador marginado del canon español sirvió como inspiración para generar una crítica a la historia épica de España. En efecto, Goytisolo nunca ocultó su deuda frente al historiador al leer *Cristianos, moros y judíos* y *De la edad conflictiva*. El novelista en un principio solicitó permiso a Castro para dedicarle el libro, lo cual, se deduce de su silencio epistolar, probablemente pudo haberle generado cierta reticencia en términos ideológicos. En todo caso, ambos autores plantearon en su obra una “españolidad” discordante afin, a pesar de la distancia generacional (véase López-Ríos, 2018).

<sup>2</sup> Si seguimos la línea teórica de Irlemar Chiampi, la narrativa de madurez de Goytisolo podría inscribirse en la categoría crítica y epistemológica del “neobarroco” al tratarse de una arqueología típica de la modernidad/posmodernidad (véase Chiampi, 2001).



pación epigráfica desata una tensión que, en términos históricos, desorienta al lector. No obstante, cada epígrafe sugiere una intención específica: el papel de la historia, el del cuerpo y el del mito:

Maldita sea la saña del traidor Julián ca mucho fue perseverada; maldita sea la su ira, ca mucho fue dura et mala, ca sandio fue él con su ravia et corajoso con su incha, antuviado con su locura, olvidado de lealdad, desacordado de la ley, despreciador de Dios, cruel en sí mismo, matador de su señor, enemigo de su casa, destroidor de su tierra, culpadoso et aleroso et traidor contra todos los suyos; amargo es el su nombre en la boca de quil nombra; duelo et pesar faze la sua remenbrança en el coraçon daquel quel emienta; e el su nombre siempre será maldito de quantos dél fablaren (2001: 6).<sup>3</sup>

Goytisolo recurre a la *Crónica general* de Alfonso x como fuente mítica fundacional de la misión histórica española. El declive del Imperio Visigodo en el siglo VIII será el punto de partida para edificar un corrosivo relato de la ideología católica-nacionalista durante la España tardofranquista. Pero ¿cómo se redimensiona el epígrafe alfonsí en relación con su propio contexto de procedencia? Como ha señalado Alan Deyermond, Alfonso x recuperó la historia que le antecedía 500 años atrás, considerándose fiel heredero de Pelayo, en tanto restaurador del reino (1985: 342). La estrategia le sirvió para enaltecer a sus antepasados y, simultáneamente, para legitimar su reinado al asociarlo a un pasado glorioso que feneció. El epígrafe, rescatado de la *Crónica general*, que remite directamente a un episodio de deterioro, nos obliga a preguntarnos cómo se enfrentaron los historiadores del *scriptorium* alfonsí a la caída del imperio visigodo. Fue, de acuerdo con Deyermond (1985: 356), a través de la interpretación figural. Al cotejar las escrituras sagradas, aunado al intento de reconciliar las tradiciones judaicas y cristianas, el *scriptorium* tuvo que haber leído necesariamente en clave exegética. De ahí que el pasado visigodo representara un renacer del Reino: condena y salvación, muerte y resurrección (*idem.*). Si seguimos la lectura figural de la *Crónica general*, la venganza del conde Julián contra su propio reino, suscitada, cuenta la historia, por la violación de su hija, representa el concepto medieval *flagellum Dei* (*ibid.*: 357). En ese sentido, la leyenda del Conde de Ceuta, en la *Crónica general* alfonsí, solidifica los valores nacionales y católicos a los que se opone la narración de Goytisolo. El modelo de interpretación figural que propone Deyermond resulta análogo a la interpretación alegórica de la modernidad: la “traición” de Julián, quien supuestamente contribuyó a la invasión de los moros en el territorio español, se empalma, como dos planos históricos afines, a la decadencia y censura que el narrador de *Don Julián* combate en el contexto franquista.

<sup>3</sup> Cito los epígrafes de la versión revisada por el autor, Juan Goytisolo (2001).



Al incorporar a su novela múltiples variaciones de la figura mítica del don Julián, Goytisolo halla un elemento bíblico que Deyermond pasa por alto —este último compara, por ejemplo, la similitud fónica entre “Julián” y “Judas”—, pues descubre “una variante de la fábula del pecado original y el paraíso perdido” (Goytisolo, 2001: 740). Sin embargo, pareciera que el epígrafe alfonsí conlleva ambigüedades: ¿Hasta qué punto Goytisolo incitaba a realizar una lectura alegórica del pasaje de la caída del imperio visigodo y la traición de Julián?, ¿su propuesta narrativa apela a la historia —en tanto lectura literal—, al mito o a la interpretación alegórica de la leyenda? Nos inclinamos a pensar en la tercera opción.

En otro ensayo, Goytisolo ahondará en dicho punto: “Ni el derrumbe del reino visigodo —no de España— fue obra de la traición del mítico don Julián, gobernador de la provincia Tingitana, ni se produjo conforme lo cuentan las crónicas siglos más tarde” (2005f: 1260). Así, estamos ante una compleja encrucijada entre la historia y el mito. Para Goytisolo, los patrones de dichas figuras míticas en las historias y leyendas nacionales pueden y deben ser sometidos a procedimientos de arqueología:

Los mitos se acumulan como capas geológicas sobre los elementos que originariamente los suscitan y la tarea del historiador resulta tan aventurada y fortuita como la del arqueólogo: desenterrar las ruinas de los hechos, esforzarse en reconstruirlas, remontarse a sus cimientos y fundaciones, elaborar una teoría plausible que establezca las diferentes fases de su transformación (*ibid.*: 730).

El novelista añade que “aun en el caso afortunado de que las excavaciones den con algunos vestigios la prueba material de su génesis no acaba con la fuerza del mito” (Goytisolo, 2005a: 730). Es esa dinámica del mito de Julián, su fuerza vital, destructiva y constructiva, la que inquieta a Goytisolo. Destructiva, porque va en contra de los valores de la identidad nacional española, como sostiene el narrador de *Don Julián*: “nuestras figuras gloriosas y efemérides patrias suscitan el bostezo pulcro y cortés, la amable, comedida sonrisa: ¡Trajano, Teodosio, Adriano, Don Pelayo, Guzmán el Bueno, Ruy Díaz de Vivar!” (2001: 161). Constructiva, porque erige nuevas formas disformes de la historia. Ante un panorama contemporáneo de tendencias antimusulmanas, la tentativa de Goytisolo no podría ser más contundente. Cuenta la leyenda que don Julián, al vengarse de la violación de su hija en manos de Rodrigo, abrió el paso a los moros para que entrasen a la Península Ibérica. Las connotaciones negativas del mito en las crónicas Alfonso x se extendieron en la conciencia nacionalista y católica por muchos siglos: “Los mitos integradores de la conciencia cultural y social de un país tienen la piel muy dura” (Goytisolo, 2005a:

730). En otras palabras, la recuperación de la versión alfonsí del mito de Julián trata de recordarnos una condena histórica que enaltece sentimientos antimusulmanes.

Pero no es solo la historia, sino también la identidad española lo que intenta problematizar Goytisoló. Esto será más evidente en otro epígrafe de la *Crónica general* que abre el tercer capítulo de *Don Julián*, mismo que alude directamente al episodio de la invasión musulmana. Se trata de un paisaje sumamente descriptivo, con abundantes connotaciones simbólicas mediante el uso de imaginería animal —lobos, caballos, leopardos—, en consonancia con las metáforas que abundan en la literatura sapiencial:

Los moros de la hueste todos vestidos del sirgo et de los paños de color que ganaran, las riendas de sus caballos tales eran como de fuego, las sus caras dellos negras como la pez, el más fermoso dellos era negro como la olla, así luzien sus ojos como candelas; el de su caballo dellos ligero como leopardo, e el su cavallero mucho más cruel et más dañoso que es el lobo en la grey de las ovejas en la noche (2001: 200).

La incorporación de este epígrafe nos obliga a reflexionar en torno a la relación entre el reinado de Alfonso X y la población árabe en el territorio peninsular. Como señala Francisco Márquez Villanueva: “la crítica se ha mostrado sorprendida de no hallar manifestaciones de benevolencia o simpatías explícitas hacia moros ni judíos en su obra poética, histórica ni jurídica” (2004: 101). El vínculo del reinado alfonsí con el mundo árabe fue demasiado complejo como para realizar afirmaciones concluyentes. Podemos señalar, empero, la aparente neutralidad con respecto a moros y judíos presente en las *Partidas* donde, si bien se circunscribe a dichas comunidades a partir de la primacía de la fe cristiana, al menos se pretende esbozar una vida en común civilizada dentro de una determinada estructura social (Carrión, 1997: 90). En lo que respecta a la obra histórica alfonsí, el caso no será muy distinto, pues la “*Estoria de Espanna* se negará, contra todo realismo y aun contra el peso de sus previas fuentes cristianas, a admitir una etapa histórica de señorío de los árabes por cuanto ello pudiera implicar aun una sombra de reconocimiento legal a su presencia en la península” (Márquez, 2004: 106). Ante la reticencia que implica el dominio territorial, la obra alfonsí mantendrá en discreta subordinación al musulmán. Otros testimonios históricos inclusive apuntarán los intereses de la Corona por el territorio del norte africano, proceso que coincide con el auge de las cruzadas: “Alfonso [...] no solo organizó una cruzada (la cruzada de África, llamada en los textos el ‘fecho de cruzada allende mar’), sino que en dos ocasiones (1264-1266 y 1275) recabó del Papa ayuda para combatir la amenaza musulmana” (Valdeón, 2001: 183). Tal vez con el propósito de mati-

zar la imagen exterior de aquella “amenaza musulmana”, la literatura jurídica del reino alfonsí reconocía los derechos esenciales de judíos y mudéjares, y también “permitía en la práctica a las élites intelectuales de ambas castas desenvolver su magisterio cultural y científico sin ninguna clase de trabas” (Goytisolo, 2005c: 1345).

Cabe señalar que la reconquista, en tanto lucha territorial durante el reinado de Alfonso x, implicó problemáticas relacionadas con la identidad del reino de Castilla y León, a tal grado que el lenguaje castellano sirvió como forma de unificación territorial. El castellano, en otros términos, se utilizó como arma de reconquista. Es aquí donde resulta pertinente engarzar la empresa lingüística de la novela de Goytisolo, al vindicar, no al Julián invasor, sino al lenguaje árabe invasor dentro del lenguaje castellano. El narrador evidencia las señas de autoridad que hacen del castellano un instrumento de sometimiento cultural:

falta el lenguaje, Julián  
 desde estrados, iglesias, cátedras, púlpitos, academias, tribunas los carpetos reivindican  
 con orgullo sus derechos de propiedad sobre el lenguaje  
 es nuestro, nuestro, nuestro, dicen  
 lo creamos nosotros  
 nos pertenece  
 (...)  
 depósito legal  
 marca registrada  
 (...)  
 nuestro, nuestro, nuestro  
 imagen de nuestra alma (Goytisolo, 2001: 225).

La simbiosis de España con el mundo árabe será de capital importancia para Goytisolo, para quien “la literatura castellana fue en sus comienzos una literatura mudéjar” (2005d: 1221). Una vindicación de lo mudéjar ilumina gran parte de sus valoraciones en torno a la literatura española, como si el mundo árabe la atravesase cual río subterráneo. La vindicación lingüística y estética de lo mudéjar a lo largo de las páginas de *Don Julián* refleja, a su vez, la ausencia mudéjar en la escritura alfonsí, y traza un recorrido que va del siglo VIII hasta la revuelta mudéjar en 1264. De acuerdo con Márquez: “el Rey Sabio no entra a legislar en sus *Partidas* la compleja realidad del estatuto mudéjar, que reduce allí a un mero esbozo, pero donde algunos reconocen un calco de la doctrina coránica sobre pueblos sometidos” (Márquez, 2004: 107). Esto nos lleva a repensar los relatos historiográficos que promueven la supuesta pluriculturalidad del siglo XIII, así como a replantear la posibilidad de concebir la prosa alfonsí como un espacio de cruces e intercambios: su impronta mudéjar.

## Conclusiones

El cotejo de fuentes y la lectura alegórica-figural del pasado histórico implicó un trabajo de rescate que, en el caso de Alfonso x, legitimó los intereses de su corona, mientras que, en el de Goytisolo, sirvió para atacar la ideología dictatorial. Tanto en sus ensayos como en la novela *Don Julián*, Goytisolo se propuso un concienzudo ejercicio de arqueología, abarcando ocho siglos de la tradición literaria española, a fin de cuestionar un mito que permeó la conciencia de su país. Su objetivo no fue desafiar la historia ni ponerla en entredicho. Para Linda Ledford-Miller, la visión histórica de Goytisolo no se opone por completo a la visión mítica, sino que la complementa, y añade que su novela “unifica historia y ficción, ciencia y arte, para promover la recuperación de una historia rechazada (la influencia árabe y judía en España)” (1883: 29).<sup>4</sup> La violenta operación textual de *Don Julián* sería, desde los mecanismos de la ficción, una historiografía disidente, según las ideas del filósofo Michel Onfray, para quien “frente a la historia de los vencedores, ante la dominación indiscutida de la historiografía dominante, con el fin de reducir a escombros la doctrina oficial, es menester [...] una historia de los vencidos” (2007: 21-22). Para Goytisolo, la historia está sujeta a manipulaciones por parte del discurso dominante:

Si examinamos los estratos superpuestos que integran la historia, observaremos que los periodos de olvido, manipulación y escamoteo de acontecimientos poco gloriosos y los de evocación de proezas convenientemente amañadas a fin de forjar unas esencias identitarias de índole mítica, alternan con mayor o menor regularidad en función de las vicisitudes y circunstancias (2005f: 1255).

A pesar de que Goytisolo ofreció suficientes claves para interpretar su obra novelística, persiste la ambigüedad al referirse a la figura de Alfonso x: de la admiración pública y el reconocimiento somero de sus políticas de Estado, al señalamiento de la ideología antimusulmana en su versión del mito de Don Julián. Goytisolo mismo reconoce que “la quiebra de la convivencia medieval a fines del siglo xiv, la decadencia de la cultura islámica y la lucha enconada de la Sorbona contra la ‘impiedad’ averroísta y su teoría de la doble verdad, malograron la oportunidad histórica creada por el proyecto cultural alfonsí” (2005c: 1345). La oportunidad que Goytisolo ofrece de leer la historia a contrapelo ilumina el crisol cultural que desde sus orígenes configura a la identidad española.

<sup>4</sup> La traducción es mía.

*Don Julián* plasma una visión abarcadora pero cáustica del canon cultural español, mismo que, a partir de las crónicas de Alfonso X, y con el transcurso del tiempo, ha permitido que distintas ideas antimusulmanas y antijudaicas se afiancen. La novela no desdeña el valor de la historia española; pero, al apropiarse de los fragmentos de sus ruinas, emparenta su visión con la de Walter Benjamin, para quien la historia es una acumulación de escombros tras la tormenta del progreso (Benjamin, 2007: 258). De ahí que el narrador exclame: “no esperéis de mí una elegía: vuestra ruina me exalta” (Goytisolo, 2001: 262).

## Bibliografía

- Benjamin, Walter. 2007. *Illuminations*. Nueva York, Schocken Books.
- Carrión Gutiérrez, José Miguel. 1997. *Conociendo a Alfonso X el Sabio*, Murcia, Editora Regional de Murcia.
- Chiampi, Irleamar. 2001. *Barroco y modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Deyermond, Alan. 1985. “The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos. Homenaje a Alfonso X el Sabio (1284-1984)*, vol. 9, núm. 3, pp. 345-367.
- Fuente, Manuel de la. 2015. “Juan Goytisolo: Estoy en contra de todos los nacionalismos”, *ABC*, 22 de abril, en <<http://www.abc.es/cultura/libros/20150421/abci-goytisolo-cervantes-biblioteca-nacional-201504211307.html>>. [Fecha de consulta: 26 de abril de 2021.]
- Goytisolo, Juan. 2001. *Don Julián*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- \_\_\_\_\_. 2005a. “Cara y cruz del moro en nuestra literatura”, *Obras completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- \_\_\_\_\_. 2005b. “De ‘Don Julián’ a ‘Makbara’: una posible lectura orientalista”, *Obras Completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- \_\_\_\_\_. 2005c. “El concepto cultural alfonsí”, *Obras Completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- \_\_\_\_\_. 2005d. “La singularidad artística e histórica de España”, *Obras Completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- \_\_\_\_\_. 2005e. “Medievalismo y modernidad”. *Obras Completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- \_\_\_\_\_. 2005f. “Memoria, olvido, amnesia, recuerdo y memoricidio”, *Obras Completas. Vol. 6. Ensayos literarios*, Barcelona, Galaxia Gunteberg.
- Ledford-Miller, Linda. 1983. “History as Myth, Myth as History: Juan Goytisolo’s Count Julian”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 8, núm. 1, pp. 21-30.
- López Ríos, Santiago. 2018. “La génesis de *Reivindicación del conde don Julián* a la luz de la correspondencia Américo Castro-Juan Goytisolo”, *Historia e intimidad: epistolarios y autobiografía en la cultura española del medio siglo*, José Teruel (ed.), Madrid, Iberoamericana.

- Márquez Villanueva, Francisco. 2004. *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona-Toledo, Bellaterra-Diputación de Toledo-Universidad de Castilla-La Mancha.
- Onfray, Michel. 2007. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistorias de la filosofía I*, Barcelona, Anagrama.
- Ugarte, Michael. 1979. "Juan Goytisolo: Unruly Disciple of Américo Castro", *Journal of Spanish Studies: Twentieth Century*, vol. 7, núm. 3, pp. 353-364.
- Valdeón Baruque, Julio. 2001. "Los estados europeos: monarquías, papados e imperio", en Miguel Rodríguez Llopis (ed.), *Alfonso x y su época: el siglo del Rey Sabio*, Barcelona, Carroggio, pp. 17-46.

**LETRAS EN EXPANSIÓN**

*Reflexiones en torno a la obra de Alfonso X el Sabio  
Homenaje en sus 800 años*

Editado por el Programa de Maestría y Doctorado en Letras  
de la Universidad Nacional Autónoma de México

La producción estuvo a cargo de Comunicación Integral

Agosto 2022

Archivo en formato PDF (6.7 MB)

Se grabó 1 CD

Se utilizaron en la composición tipos:

Avenir Next, Luminari y Minion Pro

La edición estuvo a cargo de:

María Teresa Miaja de la Peña  
Yalentay Olinca Olvera Hernández

Rafael Rodríguez Victoria

Ana Elvira Vilchis Barrera





UNAM