



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

DIVISIÓN DEL POSGRADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**LAS ASAMBLEAS DE SABIOS EN *SENDEBAR*: PROBLEMAS Y
MANIFESTACIONES DE UN SABER TRADICIONAL**

TESIS QUE PRESENTA
JOSÉ CARLOS VILCHIS FRAUSTRO
PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES
LÍNEA: FILOLOGÍA MEDIEVAL, ÁUREA E HISPANOAMERICANA
DE LOS SIGLOS XVI AL XVIII

BAJO LA DIRECCIÓN DE LA
DRA. LILLIAN VON DER WALDE MOHENO

LECTORAS SINODALES
DRA. GRACIELA CÁNDANO FIERRO
DRA. ELOISA PALAFOX

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2016

Para Cinthya e Ian Claudio,
el corazón del universo
que mide un milímetro,
que cabe miles de veces
en mis dedos
y jamás podría abarcarlo.

Para Marcia Fraustro Alva.
Mi amada madre,
nuestro sueño anhelado,
nuestro por siempre.

Para quien por derecho es,
y siempre será mi padre,
José Antonio Fraustro Alva.

Agradecimientos.

Quiero agradecer infinitamente a mi *alma mater*, la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa por darme la oportunidad de hacer estudios universitarios y ser, en todo momento, mi Casa Abierta al Tiempo. Soy y siempre seré un orgulloso hijo de esta Casa de Estudios.

Quiero también expresar mi gratitud para mi coordinador, el Dr. Gustavo Illades por su confianza, paciencia y apoyo; a mi familia y mis queridos amigos que van siempre conmigo. Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y el apoyo incondicional de mis colegas de la Academia de CCyH.

A mi extraordinario sínodo de maravillosas hispanistas, les agradezco por su amable disposición para revisar, valorar y comentar mi trabajo de investigación:

Querida Doctora Eloisa Palafox, sobre todo deseo expresarte mi gratitud por tu enorme gentileza y generosidad. Es invaluable e increíble tener a una gran Maestra como tú en este proceso, de quien recibí lecciones en tus libros y artículos. Gracias por tu apoyo desinteresado y por estar aquí.

Querida Doctora Graciela Cándano Fierro, desde que te conocí, como la gran Maestra que eres, quise de inmediato ser tu alumno. Gracias por tus consejos y apoyo. En ti están las hermosas, exigentes y doctas lecciones que alimentaron este estudio, y a este alumno. Siempre te estaré infinitamente agradecido.

Querida Doctora Lillian von der Walde Moheno, y aquí estoy contigo, después de un largo viaje. Aquí estoy, esperando tener conmigo no sólo el honor de ser tu alumno, sino haberme ganado la dignidad de ello. Una Maestra como tú no se olvida jamás y se le ama para toda la vida; gracias por tus lecciones, tu disciplina, tu conocimiento, tu maravillosa ética, tu trabajo y generosidad que sin medida me has dado con erudición y paciencia.

Para todas ustedes, gracias por sus lecturas y enseñanzas, el orgullo infinito que siempre llevaré en el corazón.

Índice

Introducción	6
Capítulo primero: Historia y trama del <i>Sendebär</i>	9
Genealogía del <i>Libro de los engaños</i>	9
Orígenes del <i>Libro de los engaños</i> : hipótesis vigentes	16
Origen indio	17
Origen persa.....	20
Origen híbrido: indio y persa	22
Origen hebreo	23
La versión castellana	25
El manuscrito	25
El contexto castellano del <i>Sendebär</i>	29
La trama del <i>Sendebär</i> castellano.....	38
Capítulo segundo: Género y estructura del <i>Libro de los engaños</i>	40
Género	40
Estructura.....	51
Capítulo tercero: Nomenclaturas medievales del tipo de narración del <i>Sendebär</i>	55
Literatura didáctica y sapiencial.....	55
<i>Exemplum</i>	68
Capítulo cuarto: El didactismo de élite en el <i>Libro de los engaños</i>	79
Los espejos de príncipes.....	79
Antecedentes y constitución de los espejos de príncipes <i>occidentales</i> .81	
Breve anotación peregrina	88
Prolegómenos a la producción de textos de regimiento de príncipes en la España del siglo XIII	92
Antecedentes.....	92
Siglo XIII	95
Tradición oriental de los espejos de príncipes	98
Precisiones y génesis de los textos hispánicos con elementos para la educación regia en el siglo XIII	100
Capítulo quinto: El tema del saber en el <i>Libro de los engaños</i>	111
Concepciones del saber	111
Instituciones del saber medieval: notas marginales	119
El monasterio	119
La universidad.....	123
La corte	126
Capítulo sexto: Análisis de las asambleas de sabios en el <i>Libro de los engaños</i> 130	
Tres formas de detentar el saber.....	130
Consideración previa: el Prólogo en el saber como paradigma intelectual, de gobierno y cultural.....	131
Personaje de la realeza y el saber.....	132
Los sabios y el saber.....	134

A) Primera asamblea de sabios y la consulta de las estrellas en el <i>Libro de los engaños</i>	136
Concepción folclórica e idea del esoterismo de la astrología en el <i>Libro de los engaños</i>	139
La astrología en el seno de la sabiduría ortodoxa	144
Límites y alcances de la astrología: entre la herejía y ejercicio de la ciencia	148
Conclusiones al análisis de la primera asamblea de sabios	157
B) Segunda asamblea de sabios: las <i>extrañas</i> expresiones eruditas de un saber tradicional	159
El rey y sus sabios. Imagen y relación entre el saber y el poder	159
El uso de la palabra. El lenguaje metafórico en la segunda asamblea de sabios	168
Conclusiones de la segunda asamblea de sabios	194
C) La tercera asamblea de los sabios: <i>exemplum</i> y su necesidad de exégesis	195
Situación preliminar	195
Hombres <i>versus</i> mujer en <i>Sendebär</i> : ¿Consejo sin sabiduría?	196
Los relatos del Infante y la tercera asamblea de sabios	211
Conclusiones de la tercera asamblea de sabios	236
Conclusiones	241
Bibliografía general	249

Introducción

El desarrollo de la presente investigación se ha producido a lo largo de varios años, en los que he tenido oportunidad de conocer el dilatado paradigma acerca de los fenómenos de recepción que el *Libro de los engaños* genera para el hispanismo medieval, que se centra en la aceptación generalizada de tres líneas temáticas que son la columna de análisis del mismo; se trata del saber, la corte y la misoginia. La estructuración temática, rica y variada que ofrece el *Libro de los engaños*, ha dado a los investigadores posibilidades de estudio hacia la concepción medieval del saber y, por otro lado, el de la misoginia sin dejar de lado el componente cortesano. Una explicación reciente de la causa de esos énfasis distintos se produce en *Historia de la prosa medieval castellana*, donde Fernando Gómez Redondo informa al lector que se debe a dos momentos cruciales en la difusión del texto, sucedidos en el siglo XIII (donde interesó a la cultura hispánica el saber) y el siglo XV (cuando posiblemente fue de mayor importancia sociocultural la imagen e idea de la mujer medieval).

En el caso de este estudio, estoy muy interesado en recrear lo que posiblemente quiso decir el texto literario en el momento de su concepción para la traducción castellana por lo que, como seguramente otros críticos lo experimentaron, pese a que los dos momentos clave en la difusión del *Sendebär* me parecen de suma importancia para intentar descifrar e interpretar el texto, en el presente estudio me he concentrado en meditar su contenido para la interpretación del siglo XIII español, que al parecer se dedica y especializa más en la temática cortesana y sapiencial. Por ello me he centrado en el marco narrativo, donde pienso que están algunas claves necesarias para entender muchos de los paradigmas de pensamiento en la Península Ibérica en el siglo XIII. Este interés ya lo había manifestado en otros estudios que realicé en el pasado, en los que también me dediqué a estudiar el marco narrativo, específicamente de dos de las asambleas de sabios que aparecen en la narración y que son elementos de sumo interés para el estudio del saber y la corte medieval. Como resultado había logrado problematizar

la ciencia medieval inmutable, expresada en la astrología, y la paremiología tradicional, expresada por hombres sabios en el texto.

Hasta ahora, que he retomado esas investigaciones y he incluido el análisis de una tercera asamblea de sabios con un componente político, cifrado en el Infante, he logrado concebir que podrían estudiarse fenomenologías de la sabiduría y su transmisión a través de las tres asambleas, ya que al observarlas como un conjunto, el lector puede ser testigo de herencias, transiciones e innovaciones para la transmisión del saber medieval. Mis estudios anteriores me trajeron, sin duda, a concebir que lo revolucionario del *Sendebär*, para el mundo intelectual del Medioevo, es que el saber se manifiesta de tres formas distintas y que para su uso hay personajes de suma autoridad que podrían no ser excluyentes: por poder político y por sabiduría, y todos confluyen en estas paradigmáticas asambleas sucedidas en el texto.

El resultado de estas indagaciones e hipótesis es el presente trabajo, donde su contenido se centrará en acercar al lector a los paradigmas sapienciales inherentes al texto, haciendo una breve revisión a sus orígenes, una presentación del argumento de la obra, algunos problemas conceptuales que han surgido históricamente en el análisis del mismo y, por último, examinar los tres momentos que en esta tesis interesan: las reuniones de los sabios. Debo advertir, al tenor de esta dinámica, que por evidente necesidad de un progresivo análisis y estudio, y ante lo complejo de la propuesta, me he valido de mis anteriores análisis de asambleas de sabios, recogidos en el capítulo sexto, revisados y reelaborados en lo necesario para realizar esta investigación, debido a que hasta ahora he logrado analizar las tres asambleas en un conjunto, correlacionándolas y dinamizándolas en una obra donde personalmente observo una propuesta medieval de transiciones de las formas del saber y su transmisión.

La temática del saber, desde la perspectiva de este trabajo, es el motor mediante el cual los siete sabios y Çendubete delinean una visión que el libro ofrece para el lector. Es decir, en esta tesis se mostrará cómo el elemento de la sabiduría y los conocimientos, así como las *formas* en que son manifestados por

aquellos que lo detentan y demuestran poseerlo, inciden directamente sobre una visión del mundo, vertida en una narración cuyos propósitos didácticos se verán revelados a lo largo de sus páginas, ya que el *Libro de los engaños* presenta un particular progreso de la concepción y expresión del saber; cuestión que se ejemplifica con mayor claridad cuando en el relato se realizan transiciones del dicho erudito hacia el relato corto; es decir, intento exponer que el *exemplum* no sólo es un componente de entretenimiento o que su uso está restringido a la ilustración de una situación específica, sino que puede servir como vehículo del saber: cosa que ya han dicho y trabajado otros investigadores y cuyas observaciones son importantísimas en esta cosmovisión sapiencial.

Debo advertir que, de manera algo arriesgada, este estudio propone que el ejercicio de la transmisión del conocimiento medieval, en la modalidad fabulada del *Sendebär*, no es totalmente estática, que conoce una tradición sapiencial y que explora, desarrolla y ejerce una evolución innovadora en las *formas* de transmisión y que pueden verse a través de la interacción del rey Alcos, los *quatro* sabios, Çendubete y el Infante en tres encuentros especializados para hombres de saber a lo largo del marco narrativo: toda esta fenomenología del relato, enmarcada en momentos coyunturales de transición política en la Península ibérica.

Capítulo primero: Historia y trama del *Sendebār*

Genealogía del *Libro de los engaños*

El *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres*¹, o *Sendebār*, y que a lo largo del presente documento será referido mediante cualquiera de los dos títulos, es una narración de origen oriental que fue traducida a la lengua romance en la Península Ibérica durante el siglo XIII, en el marco del desarrollo de la guerra de Reconquista y de las traducciones de obras escritas en lengua árabe al castellano, algunas patrocinadas por la nobleza. Han existido numerosos estudios e investigadores de los orígenes del *Sendebār* que han arrojado mucho conocimiento sobre la cuentística oriental, las formas narrativas, las culturas hipotéticas de proveniencia del texto, las inserciones de elementos narrativos comunes, etc., pero que no han resuelto definitivamente cuál es la génesis del libro. María Jesús Lacarra atribuye este conocimiento pendiente a la ausencia de datos objetivos que contribuyan a establecer claramente el sitio donde fue compuesto el *Sendebār*. También explica que la única manera que ha podido tener la comunidad de estudiosos del *Libro de los engaños* para imaginar o modelar una historia aproximada del texto, ha sido realizando un paralelismo con la historia de la traducción del *Calila e Dimna*; obra coetánea que cuenta, en comparación, con mayores referencias, anécdotas y datos para establecer en ella una probable historicidad.

La crítica especializada ha situado la narración, con las numerosas versiones que se conservan en la actualidad, en dos ramas denominadas como oriental y occidental. Sofía Kantor, en su "Introducción" en *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático "engaño-error"*, explica que usualmente se denomina como *Libro*

¹ Como también lo han explicado diversos críticos, así titula la obra J. Amador de los Ríos cuando, en 1863, da la noticia de su existencia atribuyendo el descubrimiento a Florencio Janer. Por su parte, la primera edición que denomina el texto como *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres* es la de 1904 de Adolfo Bonilla y San Martín.

de *Sindibād* al conjunto aglutinado de las versiones de la rama oriental, mientras que es de uso común indicar como *Libro de los siete sabios de Roma* (o simplemente *Siete sabios*, como por su lado lo indica María Jesús Lacarra)² al conjunto de textos de la rama occidental;³ tales locuciones sirven para identificar con mayor facilidad las obras que se suscriben en ambas ramas para el interés del estudio del origen del texto. Como dato esencial, la crítica especializada da razón de la notoria antigüedad de la rama oriental debido a que existen varias menciones del *Libro de Sindibād* en textos eruditos árabes que datan alrededor de los siglos IX-X⁴; sin embargo, las versiones existentes son bastante tardías a estas referencias.

Para esta rama oriental, en el más elaborado Estado de la Cuestión vigente, se han clasificado ocho versiones conservadas, según las fuentes que se han consultado para esta investigación, y que aquí se sintetizan:

Tres de ellas son persas y fueron escritas en lengua pahlevi:

² Vid. Lacarra, Ma. Jesús. *Cuentística medieval en España: los orígenes*, p. 22.

³ Kantor menciona que los dos títulos genéricos a los que se refiere “reflejan uno de los grandes cambios que sufre la historia-marco al pasar del Medio Oriente a Europa” (Kantor, *El libro de Sindibād*, 9).

⁴ Lacarra informa, al respecto, que:

Las referencias de autores árabes prueban la existencia de versiones anteriores a las conservadas, aunque sus testimonios sean también contradictorios, dada la distancia que los separa del tema. Según el historiador árabe Ya'qubi (s. IX), uno de los reyes de la India fue Kush, coetáneo del sabio Sindbad, y autor del *Libro de las astucias de las mujeres*. Por el contrario Mas'ūdī (s. X) afirma que durante el reinado de Kurush vivió Sindbad, “autor del libro de los Siete Visires, del maestro, del joven y de la mujer del rey. La obra se titula *Kitāb-es-Sindbad*”. Ambas afirmaciones resultan confusas al atribuir la autoría de la obra a dos personajes: Kush (nombre del rey en algunas versiones) o a Sindbad (el sabio instructor del príncipe).

Más explícito es Muhammad b. Ishap (s. X), quien en su *Kitāb-al Fihrist* nos habla ya de las discusiones de la época en torno a esta colección: “Del libro del sabio Sindbad existen dos copias: la mayor y la menor. Las discrepancias que sobre el mismo existen son similares a las del *Kalila y Dimna*, pues la opinión imperante y más próxima a la verdad asegura que fue compuesto por los indios”. En la cita se establece expresamente por vez primera el paralelismo entre el *Calila* y el *Sendebār*, repetido después en tantas ocasiones. Hoy nos resulta imposible saber lo que quería decir b. Ishāq al aludir a las dos copias existentes y si alguna coincide con las versiones conservadas. En torno a este problema sólo existen algunas hipótesis. Así, según Th. Nöldeke no se ha conservado más que la menor; la mayor sería una composición de un tal Asbagh, probablemente más extensa. Por el contrario, D. Comparetti creyó identificar en la octava noche de *Touti-Nameh* la copia menor, dado que en esta versión cada privado narra sólo un cuento. También se tienen noticias de la existencia de una versión en verso realizada por Aban Lahiqui en el siglo IX. Por último, en el segundo prólogo a la versión griega (*Syntipas*), su autor, Andreopulos, afirma que siguió un original siríaco, traducción a su vez de un texto árabe atribuido a un tal Musa (Lacarra, *Cuentística*, 22-23).

A) La versión en prosa, llamada *Sindibād – Nāmeḥ*, escrito por Zahiri as-Samarqandi (hacia finales del siglo XII ó 1160), cuyo manuscrito se encuentra en el British Museum,

B) El poema *Sindibād – Nāmeḥ* (1375) (o versión versificada) y que la crítica especializada refiere fue elaborado en vista de otro texto persa no conservado pero que fue escrito en prosa,

C) La tercera versión, *Tūti-Nāmeḥ*, también escrita en prosa, que es la de Nachshēbi (ca. 1300),

y las cinco restantes en una sola lengua cada una:

D) Siríaco (*Sindban* post. 750, ant. 1050, aprox. siglo X),

E) Griego (*Syntipas*, siglo XI),

F) Hebreo (*Mishle Sindibar*, siglo XII ó XIII)

G) Árabe (que se denomina de manera global como *Los Siete visires* y que según Orazi, en el “Prólogo” a su edición, el nombre completo del texto es *Historia del rey, de la favorita, del hijo y de los siete visires*) en cuyo caso distintas versiones quedaron insertas en *Las Mil y una Noches*⁵ aproximadamente en el siglo XIV; este relato fue hallado en cuatro manuscritos: el del Cairo o “texto de Bulaq”⁶, el de Túnez, el de Bengala y el Nro. 2.743⁷ de la Biblioteca Sehīd Ali Pasa de Estambul.

y por último,

H) La versión castellana (el *Libro de los engaños*, siglo XIII), cuya probable fuente original árabe, según la información y el material recopilado por la crítica hasta el momento, se encuentra perdida.

⁵ Verónica Orazi informa que el relato también se encuentra en las “*Cien y una noches* –de mediados del siglo VIII)” (Orazi, “Prólogo”, 21). Lacarra menciona, sin embargo, que la versión incluida en *Las Ciento y una noches* “fue editada en 1911 por el orientalista francés M. Gaudefroy-Demombynes a partir de cuatro manuscritos magrebíes del XVIII: los números 3660, 3661 y 3662 de la Biblioteca Nacional de París, más un cuarto, al que el editor denominó B, porque se lo comunicó su amigo y colega René Basset” (Lacarra, “Entre el *Libro de los engaños*”, 55).

⁶ Lacarra, parafraseando a Juan Vernet, explica que el nombre de Bulaq es “una denominación que designa la edición publicada en 1835-36 a partir de un manuscrito de El Cairo, probablemente de la segunda mitad del XVIII, y de la que derivan todas las impresiones egipcias” (Lacarra, “Entre el *Libro de los engaños*”, 54)

⁷ Huelga decir que es así como lo llama Sofía Kantor en 1988, en su “Introducción” en *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático “engaño-error”*.

En este universo de obras, se debe insistir que “ninguno de estos textos es el original, por lo que los críticos han intentado una hipotética reconstrucción de los pasos perdidos. La historia del *Calila* ha sido el modelo seguido para reelaborar el origen y difusión del *Sendebār*” (Lacarra, *Cuentística*, 22. El subrayado es mío). Los ejemplares son muy próximos en su contenido y rasgos estructurales; son los detalles específicos de las coincidencias y divergencias entre los libros los que marcan una distancia conceptual del original, pero a su vez acercan a una posible concepción del contenido del relato del que todos provienen; es decir, el arquetipo hoy perdido, razón por la cual “estas versiones difieren unas de otras en *diversos detalles* del marco narrativo, así como en el número, orden y contenido de los cuentos” (Navarro, “Introducción”, 19. El subrayado es mío).

Adyacente a esta genealogía de las versiones orientales que he referido, y que significan el conjunto más aceptado por la crítica especializada, hay otros autores que mencionan la existencia de un texto en lengua turca. En este caso, para que González Palencia considerara su colocación en la rama oriental, dentro del esquema de las versiones orientales en el estudio previo de su edición, se debe a que es una traducción del *Sindibād – Nāmeh* y la llama “edición [de Jean-Adolphe] Decourdemanche (en *Rev. Des Trad. Populaires*, XIV, páginas, 321, 405)” (González Palencia, “Introducción”, VIII). Este crítico, en nota al pie de página, refiere que la elaboración y orden de su cuadro sinóptico sigue las indicaciones de Chavin en el fascículo VIII de su *Bibliographie des ouvrages arabes*.⁸

Una investigación publicada más recientemente propone la existencia de una versión judeocristiana del *Sendebār* en lengua sefardí, pero en cuyo caso sólo se cuenta actualmente con dos fragmentos. El autor de la investigación, Jesús Antonio Cid, explica que en 1916 el hebraísta Moïse Schwab publicó una traducción propia de fragmentos manuscritos que se conservan en la biblioteca del *Consistoire israélite* de París, pero cuya revisión inicial no fue interpretada para relacionarla con el

⁸ Debe informarse en este caso específico que González Palencia cuida no llamar “versión” al texto turco, sino que mantiene su estatus como traducción directa de la versión persa ya referida. De los cuadros sinópticos para este estudio es el único que la incluye y me ha parecido de interés dar cuenta de su mención, ya que atestigua las variedades lingüísticas de la rama oriental.

Sendebār; quizá (nos señala Cid) porque Schwab no era hispanista. Un siglo después, y explicando las diversas dificultades que Cid encontró para su interpretación y lectura, expresa que “los dos fragmentos pertenecen a una versión judeoespañola del *Libro de Sendebār* o *Sindbad* de la que no se conocía ningún otro testimonio. Se trata sin duda alguna de un derivado de la rama oriental” (Cid, “Un *Sendebār*”, 317). Tal conjetura sienta sus bases en que la supervivencia de los dos folios que se revisan en la investigación, permiten realizar una hipotética reconstrucción de la versión completa; además ambos fragmentos, a juicio del investigador, conservan rasgos de otras versiones de la rama oriental del *Sendebār*: se trata de un escrito sefardí en verso, cosa que es posible si se le emparenta con la forma del *Sindibād – Nāmeh* persa de 1375. Los fragmentos, a su vez, contienen dos cuentos de amplia difusión en las versiones orientales, que son *Lavator* y *Gladius*⁹ que, mediante el trabajo de análisis de Cid, pueden confrontarse con algunas versiones del resto de la tradición oriental del *Sendebār*. Otro criterio es la idea de que la versión hebrea pudiera ser la fuente de composición, ya que Cid explica que las posiciones de los cuentos, en una hipotética reconstrucción del ms. sefardí, serían similares a las del *Mishle Sindibar*. La propuesta, sin embargo, atraviesa dificultades técnicas, metodológicas y teóricas de las que su autor establece límites y alcances, siendo una de ellas la fecha de composición de los fragmentos. Nos informa, al respecto, sus análisis de los documentos y sus razones para explicar que el texto no es medieval y que fue redactado entre los siglos XVI y XVIII; con ello ofrece la novedosa hipótesis de que sería la versión más tardía, encontrada hasta el momento, de la tradición oriental de la obra.¹⁰

⁹ Siguiendo los criterios de María Jesús Lacarra, mantengo para el presente estudio los nombres latinos de los relatos del ciclo del *Sendebār*, que en palabras de la investigadora se hace “siguiendo así una tradición establecida entre los estudiosos de esta colección desde el trabajo de J. Gorres, *Die Deutschen Volksbücher*, Heidelberg, 1807” (Lacarra, “Entre el *Libro de los engaños*”, 69).

¹⁰ Este breve listado con los datos generales de las ocho versiones conservadas de la rama oriental de *Sendebār* ha sido obtenido de las descripciones y estudios previos de las ediciones de John Esten Keller, María Jesús Lacarra, Verónica Orazi, Graciela Cándano Fierro, José Fradejas Lebrero y Ángel González Palencia, además de la edición de *Misle Sendebār* de Ángeles Navarro Peiró. A su vez, he utilizado información del estudio *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático “engaño-error”* de Sofía Kantor, de *Cuentística oriental en España: los orígenes*, de Ma. Jesús Lacarra y de “Un *Sendebār* Sefardí” de Jesús Antonio Cid.

Por su parte, la rama occidental emana, según la edición de González Palencia, de la historia oriental de *Los Diez Visires* o *Bāhtyar-Nameh*. En esta investigación, el crítico identifica que el relato que se difunde bajo esta segunda forma (cuyas versiones están escritas en árabe, persa, dos turcas, malaya y siríaca) que dio como resultado las traducciones latinas *Dolophatos sive de rege et septem sapientibus* (Juan de Alta Silva, finales del siglo XII) y *Liber septem sapientibus* (ca. 1135), siendo éstas “los núcleos principales de penetración [del texto en Europa, donde alcanzó gran éxito]” (Lacarra, *Cuentística*, 29). Después de estas dos fuentes, a su vez, surgieron las versiones en lengua francesa, catalana, dos italianas, alemana, inglesa, neerlandesa, sueca, húngara, gala, armenia, eslava y castellana.¹¹ De la versión *Liber septem sapientibus*, según el estudio de Graciela Cándano,

proceden tres versiones castellanas: a) Versión de Diego de Cañizares (siglo XV), tomada del *Scala Coeli* de Juan Gobio; b) *Libro de los siete sabios*, traducción del famoso texto latino que desde 1530 circulaba impresa, y c) la traducción que Pero Hurtado de la Vera hiciera de la versión italiana con el título de *Historia lastimera del príncipe Erasto, hijo del emperador Dioclesiano* (Amberes, 1577) (Cándano “Introducción”, 11)

El relato de la versión occidental presenta, en relación con la rama oriental, diferencias tanto en los elementos de contenido como de partes estructurales. Sobre ello, Ventura de la Torre Rodríguez nos explica que:

Estas marcas, como la introducción de la leyenda de los Siete sabios, la narración de un cuento alternativo por parte de la madrastra y de los sabios, la diferencia del número, orden, reescritura de cuatro (los clásicos *Aper*, *Avis*, *Senescalcus* y *Canis* y parcialmente de *Amatores*) y conmutación de los restantes, y la propia identidad entre los narradores y los sabios preceptores, hacen que estas variantes textuales configuren un grupo antológico de *exempla* distinto de

¹¹ Lacarra refiere la conservación, de esta rama occidental, de “más de cuarenta versiones diferentes, conservadas en doscientos manuscritos y aproximadamente doscientos cincuenta ediciones” (Lacarra, *Cuentística*, 29). Una información muy ilustrativa de las versiones occidentales, puede encontrarse también en el estudio introductorio de Ángel González Palencia, cuyo cuadro sinóptico resume datos y descripciones generales de los textos.

cualquiera de las ocho versiones orientales. (Torre, “Filiación de las versiones”, 103)

Buena parte de la crítica explica que de los rasgos más llamativos de los cambios del *Sendebär* entre las dos ramas existentes, es de especial atención el número de sabios que intervienen en el texto y los estratos sociales que participan. Por ejemplo, para abundar en la opinión de Ventura de la Torre que se acaba de citar, Ángel González Palencia ya había expresado en su edición que la rama occidental tiende a realizar un menor uso de personajes de la nobleza en el relato y Ángeles Navarro menciona que “se puede decir que [...] sólo conservan el original del marco narrativo y algún cuento. [Además] la forma occidental no hace mención del sabio Sindibad y su función es asumida por siete sabios (de ahí el cambio del título)” (Navarro, “Introducción”, 19). Ambas cuestiones han sido también recogidas por Fernando Gómez Redondo en el primer volumen de su *Historia de la prosa medieval castellana*, al informarnos que

[hay] un tratamiento narrativo, que no argumental, diferente; la rama oriental [...] se distingue por utilizar un sólo sabio instructor, ese “Sendebär”, también de extraña etimología, que da lugar al “Çendubete” castellano; la rama occidental, en cambio, para la que tan importante resulta la recreación hebrea, muestra ya la nueva orientación en el título de la versión latina del siglo XII [...] [de] Juan de Alta Silva [...] puesto que, en efecto, serán siete y no uno los preceptores del infante; a la par, en esta versión occidental, desaparecerán la mayor parte de los cuentos de carácter oriental, abriéndose a otras preocupaciones temáticas y orales más cercanas al cristianismo (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 215)

En buena medida, pues, merecen realce tanto el hecho de que cambia el número de sabios que educan al hijo del rey y la desaparición paulatina de los estratos nobles, así como de los rasgos orientales de los relatos, porque son observaciones que se decantan por evidenciar que posiblemente hay códigos ideológicos y aspectos narrativos que, como lo señala Gómez Redondo, ofrecen otros paradigmas de recepción de la obra, quizá para un público más extenso que

ofreció otras complejidades en materia de difusión y lectura de un texto que se propagó ampliamente por occidente: muestra de ello, y como lo ha señalado Lacarra, es la cantidad de versiones occidentales que aún perviven y que ella, como investigadora, nos explica que se trata de una muestra de la popularidad que el texto disfrutó en su momento.

Orígenes del *Libro de los engaños*: hipótesis vigentes

Debido a varias problemáticas derivadas de las versiones orientales conservadas y que hasta la fecha se consideran las de mayor antigüedad, ha sido complicado para la crítica especializada establecer la génesis del *Libro de los engaños* y no se tiene, en la actualidad, ninguna certeza y los estudios filológicos que se han realizado para determinar una lengua o sitio de origen del texto no ofrecen, hasta el momento, conclusiones definitivas. Como ya se ha visto, varios críticos coinciden en que estas problemáticas sientan sus bases, primordialmente, en que los autores árabes cuyas referencias del texto son las más añejas, hablan de la existencia de versiones anteriores desaparecidas y que no están en el catálogo de las que actualmente se conservan. En esas notas, los árabes no concuerdan con la autoría del texto al atribuirlo a distintos escritores; otro dato confuso y de gran importancia es que Muhammad b. Ishap, alrededor del siglo X, refiere que existieron dos copias de la historia, denominadas como la mayor y la menor (*vid.* Nota 5). Como dato relevante, éste autor establece un paralelismo, en las discrepancias de la autoría ya imperantes desde aquella época, con el *Calila* y que ha sido la herencia directa para la metodología de los investigadores actuales para disertar, pensar y analizar un probable origen de la narración.

Del mismo modo, los datos que se desprenden de estas copias referidas ofrecen antecedentes confusos y no hay un hilo conductor para saber de cuál vertiente proviene el *Sendebar*. Sin embargo, con la información que se tiene, se han podido crear diversas hipótesis, de donde se derivan tres posibles orígenes para

determinarlo: persa, indio y hebreo, además de una cuarta conjetura cuyos postulados sugieren conciliar las teorías india y persa.¹²

Origen indio

Verónica Orazi, en su edición del texto, menciona que “para un grupo de estudiosos, el núcleo originario del texto habría que buscarlo entre las parábolas de los monjes budistas, que confluyeron en obras como el *Panchatantra* y el *Hitopadeza*, de la que procederían varias colecciones, como el *Calila e Dimna*” (Orazi, “Prólogo”, 20). En este sentido, cobra realce que históricamente, y a falta de datos, los críticos han intentado reconstruir para el *Sendebär* en esta teoría el periplo de transmisión efectuado por el *Calila*. Todo esto, mencionan varios autores, derivaría en que, a partir de un original sánscrito, se realizaría la traducción en lengua palhevi que serviría de insumo a posteriores traducciones en griego (habiendo llegado ahí a través de Siria) y después en árabe. Ésta última versión es, desde este punto de vista, probablemente el modelo original del texto con el que se tradujo el libro castellano. De hecho, es toda una escuela de investigadores, llamada de manera genérica como escuela indianista, la que postuló la idea de que el material narrativo se originó en la India.

Específicamente la teoría indianista para *Sendebär* se produjo indirectamente de los estudios de Silvestre de Sacy, quien realizó un estudio sobre el *Calila e Dimna* en el que

se analizan minuciosamente todas las fuentes y las distintas redacciones de esta recopilación de cuentos orientales. La conclusión a la que llega Silvestre de Sacy es que la más antigua fuente de cada uno de estos cuentos no es árabe o persa, sino india. El propósito único de este trabajo se muestra claramente recogido en su subtítulo: *Memoria sobre el origen de este libro y sobre las diversas traducciones que de él se han hecho en Oriente*. [...] la intención del autor era puramente bibliográfica, y es por ello que se apuntaba antes que quizás

¹² La abundancia y complejidad de las investigaciones que se han derivado de las teorías del origen del texto sobrepasan los alcances del presente estudio, por lo que sólo nos limitaremos, para respetar y difundir su interés, a observar un panorama general en el que, a su vez, se remitirá al lector a los estudios y/o críticos indispensables que pueden consultarse para mayor información.

involuntariamente Silvestre de Sacy abre este apartado de la escuela indianista. El propio autor evita pronunciarse sobre el problema del origen de los cuentos y no cree demostrada teoría alguna sobre el tema a partir de su profuso estudio [...] En verdad, no aparece a lo largo de la obra ninguna referencia a que este descubrimiento pudiera llevar a conclusiones generales sobre el origen de los cuentos. (Aína, *Teorías*, 71-72)

Lacarra explica que los primeros datos sólidos que razonan sobre el origen indio del *Libro de los engaños*, fueron realizados por A. Loiseleur-Deslongchamps¹³, alumno de Silvestre de Sacy, quien trabajó en los antecedentes sánscritos de ocho de sus historias; el crítico revisó comparaciones y paralelismos, principalmente, de los cuentos 5, 9, 12, 16, 17, 18 y 19 de la versión castellana entre distintos textos, como los ya mencionados *Panchatantra* e *Hitopadeza*, además del *Sukasapatati*, el *Brhatkatha*, el *Vetalapanchavinsati* y el *Bahar-i-Danish*. En sus investigaciones consideró que, a partir de varias coincidencias, *Sendebār* se originó en la India.

Es necesario insistir que la escuela indianista en general sienta sus bases teóricas en que existe la posibilidad de que el *Sendebār* haya seguido un camino de difusión muy similar al del *Calila e Dimna* para su traducción al castellano, en concordancia con los comentarios de los historiadores árabes de la antigüedad. Theodor Benfey es el principal defensor de esta teoría y en su traducción al alemán del *Pantschatantra*¹⁴ determina que todos los cuentos, sin contar las fábulas de Esopo, se originaron en la India y fueron difundidos hasta Europa, probablemente mediante los mongoles quienes, desde el punto de vista de este investigador, fueron artífices de la difusión de la tradición literaria de la India. El modelo, según los principales postulados de esta teoría, fue que los cuentos tuvieron una amplia difusión oral y después fueron recogidos de manera escrita y traducidos en

¹³ En *Essais sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe*, Paris, Techener, Librairie, 1938.

¹⁴ Th. Benfey. *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchend und Erzählungen. Aus dem Sanskrit überetzt mit Einleitung und Anmerkungen versehen*, Leipzig, 1859, 2 vols. Lacarra menciona que lo sustancial de este texto, considerado como imprescindible, es que en él Benfey asume que en los cuentos indios “estaba la cuna de gran parte de la narraciones occidentales” (Lacarra, “Introducción”, 14). Para documentarse con más detalles acerca de los métodos de Benfey, hay que remitirse, también, a *Cuentística medieval en España: los orígenes*, de María Jesús Lacarra pp. 22-24.

diversas lenguas,¹⁵ por ello Fradejas Lebrero, a su vez, señala que esta posibilidad queda reforzada debido a “la realidad de las migraciones humanas y culturales por el mismo camino” (Fradejas, “Introducción”, 9). Para datos más concisos de los principales postulados de la teoría indianista, Lacarra explica y resume la labor de Benfey en tres puntos fundamentales:

- 1) [Theodor Benfey] Realizó ingeniosas investigaciones en torno al origen de los nombres propios de la colección hasta encontrar semejanzas con voces sánscritas. Por ejemplo, para “Sindbad” supone una forma “Siddhapati” que significaría “sabio” en sánscrito. Sin embargo, frente al *Calila*, el *Sendeban* destaca en la mayoría de sus versiones por la escasez de nombres propios.
- 2) Estableció un paralelismo entre el marco narrativo de la obra y la historia del emperador budista Asokas; semejanza sólo aceptada posteriormente por Clouston y Cassel. De ser cierta podría relacionarse el *Sendeban* con el folklore búdico, aunque ambas narraciones no parecen tener demasiados puntos en común. No debe olvidarse que, desde el cuento egipcio de “Los dos hermanos”, fechado en el 1200 a. J. C., pasando por la literatura clásica y bíblica, la tradición literaria y folklórica abunda en acusaciones semejantes.
- 3) Por último, señaló la relación existente entre la introducción al *Panchatantra* y el marco del *Sendeban*. Las analogías son evidentes, aunque falta probar la prioridad de un texto sobre otro. (Lacarra, *Cuentística*, 24).

Visto desde una perspectiva general, todos los datos con los que ha trabajado la escuela indianista tienen que ver con el rastreo de muestras y elementos comunes de material narrativo que posiblemente se originó en la India y que fueron ampliamente difundidos con cierta ductilidad en otras latitudes de Oriente. De ahí, se definen las hipotéticas relaciones de lugares de creación y divulgación y después los posibles fenómenos de transmisión, en un marco donde puede pensarse sucedió el origen del *Libro de los engaños*.

¹⁵ En este sentido, una problemática que Lacarra explica es que un original sánscrito “que responda exactamente al *Calila* [...] no se ha encontrado y hasta es probable que no haya existido” (Lacarra, *Cuentística*, 12). Sin embargo, el material del *Calila*, según esta autora, probablemente es de orden acumulativo, cuestión que según la teoría indianista puede aplicar para el *Sendeban*.

Origen persa

Una primera e importante objeción hacia la teoría indianista fue establecida por Carra de Vaux,¹⁶ quien sin embargo no logró definir, como respuesta, un probable origen del relato del *Sendebār*. La observación de de Vaux consiste en relacionar el texto con la tradición pitagórica, debido al motivo del silencio en *El libro de los engaños*. Esta observación que en su momento no contaba con bases más sólidas para sostenerse, ha sido reconsiderada por los críticos a la luz de las investigaciones hechas por Ben Edwin Perry,¹⁷ quien ha refutado las teorías indianistas. Perry estableció como principal postulado de su teoría que, ante la notable ausencia de un original sánscrito, concluye que “éste no existió nunca” (Lacarra, “Introducción”, 16). Bajo esta perspectiva,

algunos estudiosos [de los cuales Perry ha sido el principal exponente] pensaron que el origen de la obra podía ser persa: la colección [obtendría sus insumos de la tradición oral y] se redactaría alrededor del siglo VI en pahlavi y sucesivamente se traduciría al árabe y luego al castellano (Orazi, “Prólogo”, 20).

Esta teoría en particular, según Lacarra en sus estudios utilizados para este trabajo, tiene dos vertientes de interés para la crítica: por un lado, existe cierta polémica con respecto al debate generado con la teoría indianista, siguiendo como método la discusión que pone en duda las similitudes entre cuentos de otras colecciones y los de *Sendebār*. El problema en realidad reside en las narraciones cortas, que son ineludibles en el estudio del *Libro de los engaños*; esta cuestión ha sido revisada por Lacarra, quien menciona que “primero hay que demostrar la prioridad de unos textos sobre otros, cosa harto difícil, y luego, dada la facilidad

¹⁶ La observación íntegra que pone en duda el origen indio es la siguiente:

L'Inde possède des contes du même genre, et Benfey a voulu faire dériver le Syntipas d'un prototype indien, le Siddahappati, que nous ne possédons pas; toutefois la filiation indienne n'a pu être rigoureusement établie. On peut remarquer d'autre part que la morale de ces contes, et le trait caractéristique de l'épreuve du silence, rappelleraient plutôt la tradition pythagoricienne (Vaux, cit. en Lacarra, *Cuentística*, 24)

¹⁷ Para su consulta, léase B. E. Perry, “The origin of the Book of Sindibad”, en *Fabula*, 3 (1959-1960), pp. 1-94. A su vez, Lacarra en *Cuentística* pp. 26-28) ofrece una explicación detallada de los métodos de Perry.

con la que se intercambian las formas narrativas breves, no resulta un dato de tanto peso” (Lacarra, “Introducción”, 16). Por su parte, Stephen Belcher en “The Diffusion of the Book of *Sindbād*”, coincide con la idea al mencionar que

the thrust of his argument was to disprove theories of Indian origin of the Book, and to place it firmly in the sphere of medieval Near-Eastern fiction; in my opinion, [Perry] succeeded in his purpose, although a number of his conclusions should be revised” (Belcher, “The difussion”).¹⁸

Adyacente a esto, existe la cuestión donde Perry busca “otra etimología para la voz Sindbad” (Lacarra, “Introducción”, 16) y hace especial énfasis a la ausencia de nombres indios y, consecuente con esto, “analiza algunos de los nombres propios usados en las versiones más antiguas que él remonta a voces persas; señala asimismo la notable ausencia de nombres indios, tan frecuentes en el *Calila*” (Lacarra, *Cuentística*, 27). Lacarra observa que Perry rechaza múltiples aspectos que él consideró menores en comparación al propósito de su tarea, y explica que el estudio del investigador se centra en la historia-marco del texto, donde no acepta su probable origen indio y sostiene que “el libro que más influyó en el *Sendebār* fue la *Vida de Secundus* inspirada en las nociones del ascetismo pitagórico. Esta obra es una biografía de un autor anónimo que relata la historia de un desconocido filósofo contemporáneo de Adriano” (Navarro, “Introducción”, 18). En este sentido, se hace bastante notoria y sólida la conexión de la teoría con la sugerencia de Carra de Vaux, ya que el estudio que realiza Perry postula que en la historia-marco y particularmente en el motivo del silencio, tanto en *Vida de Secundus* como en *Sendebār*, se encuentran grandes coincidencias. Por otro lado, se debe subrayar el hecho de que el libro de *Vida de Secundus* tiene su origen en el siglo II y que tuvo una muy amplia difusión en Oriente, ya que se conservan versiones “siriacas, armenias, árabes y etíopes [...] prueba de la gran popularidad de que gozó” (Navarro, “Introducción”, 18); cuestión que, desde esta perspectiva, orilla a pensar

¹⁸ Este artículo puede encontrarse en la dirección de Internet: <http://www.deepdyve.com/lp/de-gruyter/the-diffusion-of-the-book-of-sindb-d-7hKZ7mEFJT> revisada para este trabajo el día 9 de enero de 2016.

a la comunidad de investigadores, defensores de estos postulados, que la narración en su versión final se configuró realmente en ese transitar dentro de las culturas orientales. De esta manera, todos estos elementos derivarían, de manera conjunta, en un probable origen persa del texto.¹⁹

Origen híbrido: indio y persa

La tercera teoría vigente en la actualidad para intentar establecer un posible origen del *Sendebār* fue definida por George Artola²⁰, quien ha postulado la idea de que el texto tuvo una peripecia fundamental para su génesis: “an anonymous Iranian (or perhaps several anonymous Iranians) living in the latter years of the Sassanian Empire or afterwards, composed in Pahlavi [...] the *Sindbād*” (Artola, cit. en Belcher, “The difussion”). La idea es comentada también por Lacarra cuando menciona que la explicación descansa en que quizá la mitad del material del que el o los hipotéticos autores pudieron haberse valido para construir la narración, era de origen sánscrito.²¹ Es decir, las fuentes originales eran pertenecientes a la India y quizá gozaban de amplia difusión en lugares que no se han podido establecer puntualmente, ni se han logrado crear afirmaciones de los caminos de transmisión.

¹⁹ Para abundar en esta idea, es menester subrayar el hecho de que en esta teoría B.E. Perry se ve obligado a explicar la conexión pitagórica y oriental de una manera que, aunque lógica, aún es susceptible para discutirse en los análisis de los críticos; Belcher menciona, al respecto, que

[Perry] argued strongly for a connection between the story of *Secundus* the Silent Philosopher and the motif of the Prince's silence; when he later edited *Secundus*, however, he admitted that the Arabic translation had been influenced by *Sindbād*, which would make the Greek *Secundus* at best an indirect source. Despite this minor correction, the general point that there was a Near-Eastern crop of tales dealing with kings, wise men and philosophers remains valid. Perry also left open a number of questions. Although he pointed to the Persian tradition as the most probable source of the book, he provided no direct Persian analogue, and while noting strong resemblances between the *Sindbād* and the Book of Šimās, he reached no conclusion as to their exact relation. (Belcher, “The difussion”)

Cabe mencionar que estas observaciones de Belcher mantienen la postura de seguir discutiendo la teoría del origen persa, y la intención de su texto, en general, es analizar y refutar muchas de las ideas de Perry. Sin embargo, sus explicaciones y comparaciones son de mucha utilidad en la discusión filológica.

²⁰ G. Artola, “The Nature of the Book *sindbad*” en *Studies on the Seven Sages of Rome and other essays in Medieval Literature*. Dedicated to the memory of Jean Misrahi. Edited by H. Niedzielski, H.R. Runte y W.L. Hendrickson, Honolulu, Hawaii, Educational Research Associates, 1978, pp. 7-31.

²¹ Al respecto, Lacarra menciona que pudieron ser libros del tipo de *Hazar Afsaneh* o *Kalila e Dimna*, mientras que Orazi, piensa que el material aún estaba en etapa oral de difusión. De acuerdo con diversos estudiosos no hay indicios, sin embargo, para pensar que un tipo de material excluya al otro.

Por ello, ya en territorio Persa, el material condensado fue redactado al pahlevi,²² dando como resultado la narración que hasta hoy se conserva.

Origen hebreo

La hipótesis de que el *Sendebār* es de origen hebreo es autoría de Morris Epstein.²³ En general su postulado comienza con la idea de que el *Misle Sendebār* probablemente sea la versión más antigua del texto. A su vez, el autor especula que probablemente sea ésta la que haya servido como puente para su transmisión de Oriente a Occidente. Entre varios elementos de esta teoría que recogen los críticos consultados en sus ediciones y estudios para el presente apartado, son de especial atención que: A) en esta versión los sabios tienen nombres propios, cosa que emparenta de manera más directa, según Epstein, con las versiones occidentales; B) Epstein formula la hipótesis de que han existido en el pasado textos hebreos originales cuya aparición se ha retardado hasta dos mil años después de su difusión (cuestión que este autor acepta con cierto cariz esperanzador y que, según él, estaría latente para obtener el original de *Sendebār*)²⁴; C) la idea de que Cosquin en *Les mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des*

²² Stephen Belcher, en su estudio, examina diversos datos para determinar el alcance de la difusión del *Sendebār*. Muestra las posturas indianista y persa, además de la híbrida, para analizar motivos, situaciones y especificidades que las versiones orientales y occidentales comparten. Analiza, comenta y confronta todas las teorías para informar más ampliamente al lector sobre las discusiones de la crítica especializada. No deseo hacer un comentario peregrino al respecto, pero me parece, con ciertas reservas, adecuado que concluya que finalmente, la narrativa, proviene de una tradición oral más amplia:

I share with Comparetti the belief that no book was the link between the Eastern and Western branches of the tradition; I believe, as he did, that oral tradition linked them, and I differ from him only in my definition of the breadth of that tradition. It seems conceivable, after all, that a teller of tales would know more than one story, and even more conceivable that, knowing the Seven Sages, he would also be aware of a possible sequel with which to satisfy popular demand. (Belcher, "The diffusion").

²³ Este autor en general escribió varios artículos relacionados con el tema. Principalmente su texto *Tales of Sendebār. An Edition and Translation of the Hebrew Version of the Seven Sages based on Unpublished Manuscripts*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967. Para la consulta de esta teoría en el presente estudio, sin embargo, se ha recurrido a la traducción de Angeles Navarro Peiró, *Los cuentos de Sendebār*, Sabadell, Ed. AUSA, Orientalia Barcinonencia, 1988.

²⁴ De hecho, en este sentido es de especial interés la noticia de la hipótesis de la existencia de un *Sendebār* sefardí, donde el artículo explica que los dos fragmentos supervivientes no fueron revisados a fondo en su momento, como ya lo he referenciado en páginas anteriores. Obviamente las primeras conclusiones del estudio de Juan Antonio Cid deben revisarse y contrastarse pero nos ilustra la necesidad de buscar, leer y comparar textos antiguos que al ser revisados han proporcionado paradigmas aún vigentes en materia de investigación del origen de *Sendebār*.

contes indiens vers l' occident européen ha desestimado a los mongoles como transmisores de la tradición literaria India;²⁵ D) los paralelismos que encuentra en el libro de *Esther*, en la *Biblia* y, por último, E) un par de aforismos cuyo origen, en la interpretación de Epstein pertenecen indiscutiblemente a la tradición hebrea.

Para finalizar este sucinto apartado panorámico es necesario invitar al lector a consultar las fuentes y autores de todas las hipótesis referidas. Resultará muy ilustrativo revisar también los estudios introductorios de las distintas ediciones consultadas para el presente documento que dan cuenta, en mayor o menor grado, de la información aquí recogida: especialmente de las ediciones de John Esten Keller (pp. XI-XII), María Jesús Lacarra, (pp. 13-18), Graciela Cándano (pp. 11-13), José Fradejas (pp. 9-15), Verónica Orazi (pp. 20-25), Ángel González Palencia (pp. VII-XII), Ángeles Navarro Peiró (pp. 17-24) y Adolfo Bonilla y San Martín (pp. 7-17). Además los estudios de Sofía Kantor “Introducción” en *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático “engaño-error”* (pp. 9-21) y, también de Lacarra, *Cuentística medieval en España: los orígenes* (pp. 22-28). En algunas de las fuentes consultadas estas posibilidades sobre el origen del texto se encuentran acompañadas por ilustrativos esquemas breves que sirven para ofrecer una idea de

²⁵ Cosquin ha planteado también otras problemáticas para las teorías indianistas en materia de difusión, autoría y compilación del material narrativo originado en Oriente. Como muestra, Pablo Aína Maurel comenta que

[...] la ortodoxia indianista concluye respecto al problema [del] origen [de la cuentística postulando] que la mayor parte de los cuentos folclóricos han nacido en la India y que han sido inventados por los primeros seguidores de Buda, que creían en la necesidad de transmitir su doctrina con historias, como algo inherente a la propia religión. Para esta corriente dentro de la escuela, la proliferación de cuentos está provocada por una especial coincidencia de genios creativos de una imaginación inigualable. Esta postura se corresponde punto por punto con las ideas de Benfey; sin embargo, existen distintos planteamientos dentro de la escuela que defienden otros pensadores, como Cosquin o Köhler. Estos investigadores matizan la importancia de este grupo de budistas y de la posibilidad de que fueran ellos los creadores de los cuentos populares conocidos. Se plantean que pudieran ser, más que inventores, recolectores de estas historias que luego habrían asimilado y modificado en función de sus intenciones religiosas. De hecho, se plantean incluso que estos cuentos de los que se apropian pudieran tener su origen no necesariamente en la India, aunque sí dentro del área oriental, en países como Persia o Siria. El propio Cosquin, ante el descubrimiento de antiguos cuentos egipcios, demasiado primitivos para haber tenido su origen en la India, abre esta posibilidad como más acertada que la sostenida por Benfey (Aína, *Teorías*, 74)

los posibles senderos que tomó *Sendebbar* antes de llegar a la primitiva traducción castellana.

Cabe recordar que no hay indicios fiables que ofrezcan una conclusión definitiva para afirmar que alguna de estas hipótesis sea la acertada, o que acerque a la comunidad crítica a una respuesta objetiva, documentada y sustentada de manera contundente, por lo que saber el origen del texto es un tema que, por el momento, continúa en proceso de investigación y análisis; por este motivo es un problema al que todavía resta tiempo y trabajo para solucionar o bien, siguiendo un razonamiento como el propuesto por Epstein, aunque con reservas, la crítica estaría a la espera de hallazgos que arrojen mayores datos para desentrañar el enigma del origen del *Sendebbar*.

La versión castellana

El manuscrito

La versión castellana de *Sendebbar* se lee en el prólogo, ya que contiene el dato de que fue “trasladado en noventa e un años” (*Sendebbar*, 64)²⁶ La interpretación de este dato tiene la hipótesis de que la traducción se produjo alrededor del año 1291 de la era hispánica a la que, en términos de la era cristiana, hay que restar 38 años, lo que nos da como resultado el año de 1253. Sin embargo, aparentemente esa fecha de datación no es la que corresponde materialmente al códice conservado, ya que a partir del análisis de varios elementos que lo componen, sobre todo el tipo de letra, se ha determinado que es posterior.

La primitiva versión castellana que, dicho sea de paso, carece de título²⁷, se encuentra en el manuscrito 15 de la Biblioteca de la Real Academia Española (denominado también *P.*, en honor a su antiguo propietario, el Conde de

²⁶ Para las citas y referencias del *Libro de los engaños*, se utilizará la edición de Lacarra publicada por Cátedra, y en algunas precisiones que este estudio exige, previamente señaladas, el facsimilar de la Real Academia Española.

²⁷ José Manuel Blecua nos informa que Don José Amador de los Ríos en el tomo III de su *Historia crítica de la literatura española*, dice en nota la existencia de “el único Ms. que existe de este precioso monumento literario [y lo llama] el de los *Assayamientos et Engannos*” (Amador, cit. en Blecua, “Prólogo”, XI)

Puñónrosto). Consta, a la vista de la numeración y actualización de la edición facsimilar de la RAE²⁸, de 159 folios de 25.5 x 19.8 cm., escrito con letra minúscula a dos columnas, “salvo el final del texto de la carta de San Bernardo” (Lacarra, “*Sendebat*”, 948); está copiado en letra semigótica con elementos de cursiva, quizá de principios del xv (aunque hay una vertiente de la crítica que piensa que es del xiv). Las rúbricas, letras capitales y señalamientos de separación de párrafos (o, mejor dicho, indicaciones de punto y aparte) están escritos en color rojo.²⁹ La versión castellana está enmendada en numerosos pasajes por una mano posterior; estas correcciones están situadas entre líneas o al margen y todo parece indicar que fueron hechas hacia finales del siglo xv o principios del xvi.³⁰ Keller aproxima a 270 las modificaciones de la mano posterior mientras que Lacarra menciona más de trescientas.³¹

Los folios han sido numerados varias veces, tres por lo menos y en diferentes épocas. Le faltan los folios 2, 3, 63³², 116, 136, 144 y 145³³; según las ediciones consultadas para este apartado, se notan lagunas después de los folios 37, 85, 135 y, probablemente, del 63. El *Sendebat* está encuadernado en pergamino junto con otras obras en un volumen que lleva por título *El Conde Lucanor*,

²⁸ La edición facsimilar con la que he trabajado ya no numera, en el último folio con información manuscrita, lo que sería el 160v, ya que sólo hay caracteres en la zona de vuelto, pero en recto está en blanco.

²⁹ Me veo en la necesidad de interpretar el signo (con una ligera semejanza al radical simple, y que describo así para acercar al lector al *concepto* que está muy apegado al punto y aparte que se utiliza en la corrección ortotipográfica actual) que, en todo el códice, indica la separación de párrafos en punto y aparte. No hay que olvidar que

Aunque no de un modo siempre regular, los textos medievales presentan sistemas de puntuación coherentes que intentan reflejar los tonemas de la entonación. Como estos signos varían en cada época y zona y no se corresponden con los actuales, los editores tienden, con gran uniformidad en este caso, a puntuar con el actual sistema de signos y normas, acomodándolos al peculiar ritmo de la frase medieval (Blecuca, *Manual*, 140)

³⁰ Keller, en excepción a la opinión editorial generalizada, afirma que las fechas pueden modificarse por los siglos xiv – xv.

³¹ Obtengo la mayoría de estos datos de los estudios preliminares de las ediciones de John Esten Keller xiv – xv, María Jesús Lacarra 49-51, Ángel González Palencia xiii – xv, Verónica Orazi 63-66, del *Diccionario Filológico de literatura medieval española*, pp. 948-950, editado por Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías y por último del facsimilar *Códice de Puñónrosto*, xi – xiii, editado por la Real Academia Española. Advierto que realizo también algunas observaciones personales a la vista de esta última fuente.

³² Bonilla y San Martín refiere que el faltante es el folio 62.

³³ Una nota al margen inferior del primer folio “probablemente de Argote de Molina [...] que dice ‘Faltan en este libro quando yo lo recibo, a primero de enero del 7[4] la hoja 2, 3, 63’” (s/a. Sección de Reseña en *Códice de Puñónrosto*, Madrid, 1992). Los demás folios faltantes han sido considerados a partir de las fuentes consultadas.

manuscrito antigua.³⁴ *El Libro de los engaños* ocupa, de acuerdo con la descripción de la edición de Lacarra, los folios 64r a 80v, según la numeración más añeja.³⁵

La crítica ha dividido el manuscrito en *A* para el texto base y *B* para las correcciones. El texto *A*, según la edición de Lacarra, tiene numerosos pasajes oscuros o carentes de sentido y Keller, por su parte, afirma que la mayoría de las correcciones del texto son innecesarias (Keller, "Introducción", XV). Creo, sin embargo, que no debe dejarse en soslayo que tal vez una nueva revisión podría arrojar nuevas perspectivas de las correcciones hechas por la mano posterior.³⁶ Las especulaciones no dejan claro el motivo por el que fueron hechas pero, en general, algunas de las interrogantes y suposiciones de la crítica giran en torno a la figura del copista anónimo, sobre quien se cree que tenía poca pericia para transcribir el texto.³⁷ En este sentido, hay hipótesis que indican que el lector posterior lo

³⁴ En el *Catálogo de Manuscritos de la Real Academia Española*, Editado en Madrid en el año de 1992, y obedeciendo a una numeración más reciente, las obras del Ms. 15 son las siguientes:

[I] Ff. 1-62v. JUAN MANUEL [*El Conde Lucanor*]. [...] [II] Ff. 63-79v. *Libro de assayamientos et engaños de las mugeres*. [...] [III] Ff. 80-85r [San Pedro Pascual: *Explicación del Padre Nuestro*] [...] [IV] Ff. 85r-85v *Testamento de maestro Alfonso de Cuenca, fisigo del rey*. [V] Ff. 85v-86v. Emp.: (F. 85v) "Un cavallero que llamaron don Rremón, señor del castillo de Santo Ambrosio envió a rrogar a San Bernaldo que le enviase desir la manera como rrigiese su casa... e envíole [San Bernardo] una epístola escrita en esta manera..."- Acaba: (F. 86v) "...faz testamento ante que sea siervo fecho de la enfermedat abastante las cosas que a ti son dichas". [VI] Ff. 87-159v. [Lucidario] [...] (s/a. Sección de Reseña en *Códice de Puñónrostro*, Madrid, 1992, *El subrayado es mío*).

Hay que hacer la precisión de que Amador de los ríos describe los fol. 85v-86v, que en esta numeración corresponden al texto V, como "una epístola de San Bernardo a Ramón de San Ambrosio" (Amador, cit. en Bleuca, "Prólogo", XI).

³⁵ José Amador de los Ríos menciona que son los fol. 62v. al 79v (Amador, cit. en Bleuca, "Prólogo", XI), Keller numera 63r a 79v, *Loc. cit.*, XIV, coincidiendo con la información del *Catálogo* mencionada en la nota anterior; Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías también numeran así el ms. para su *Diccionario Filológico de literatura medieval española*, p. 948. La edición del facsimilar de la RAE se decanta por realizar una numeración más reciente, como he mencionado en la nota anterior.

³⁶ Para esta opinión deseo resaltar una particularidad en especial, que consiste en que en el texto *A* se aprecia la mención a una mujer con título nobiliario ("*rreyna*"), y en el texto *B* se omite mediante la tachadura de la palabra. Esta enmienda es, de hecho, notoria dentro del conjunto y bastante llamativa, cuestión que trabajé en el estudio "Una omisión en *Sendeban*". Es evidente el cambio de sentido que provoca en la narración, por lo que, en mi opinión, merece tomarse en cuenta para una nueva revisión y estudio interpretativo porque ofrece un sentido particular y distintivo en la narración con respecto a las figuras femeninas.

³⁷ Hay, en materia de hipótesis, una que particularmente me llama la atención: "[no] hay que olvidar las diferentes circunstancias que rodearon la traducción de *Sendeban* al castellano. Sólo sabemos que se realizó 'por mandato de don Fadrique', sin especificar más detalles. Es fácil suponer que el hermano de Alfonso X *no contara con un equipo tan competente* como el que después dio origen a la 'escuela de traductores alfonsies' (Lacarra, "Algunos errores", 56. *El subrayado es mío*). En otras palabras, mediante esta cita, y en general por un halo poco claro en las circunstancias de traducción, uno de los elementos de realce es que no existe un registro más puntual, históricamente, que nos aclara la calidad de los traductores al servicio de don Fadrique.

modificó para obtener una mejor lectura y una mayor comprensión, siendo el manuscrito que se conserva actualmente el resultado. Una opinión diferente es la de Alberto Blecua quien, en *La transmisión textual de El Conde Lucanor*, defiende la postura de que estas enmiendas (que pueden verse, aunque en menor medida, en el resto de códice) estuvieran destinadas a preparar dicho texto para la imprenta: “Una mano posterior, de finales del siglo XV o principios del siglo XVI, moderniza regularmente varias voces y construcciones sintácticas de P. Es posible que las correcciones tuvieran por objeto disponer del texto para la imprenta” (Blecua, *La transmisión*, 14).

A la luz de la información antes expuesta, por el momento es un hecho que no se puede contar con la fuente directa de la que se valió el copista para la versión castellana y, en su caso, el lector posterior para hacer la traducción que existe en la actualidad. Por esta razón el ms. castellano plantea dudas a la crítica porque su caligrafía, en opinión de algunos de los autores de las ediciones consultadas, denota la ausencia de un original del siglo XIII. Ángel González Palencia hace suponer que el manuscrito fue modificado “probablemente a la luz de otro manuscrito, hoy no conocido” (González Palencia, “Introducción”, XIV); tal afirmación sigue la línea de pensamiento que ya expresaba Bonilla y San Martín quien comenta en sus criterios editoriales que

Un lector del siglo XVI, que probablemente tenía á la vista algún otro texto del mismo opúsculo, introdujo modificaciones en él, que hemos creído prudente seguir, anotando siempre el vocablo primitivo. Las modificaciones se reducen unas veces á modernizar ciertas palabras, y otras á corregir el sentido del texto, cuando resulta ininteligible ú oscuro. Estas correcciones, por lo general atinadas, son las que nos llevan a suponer que su autor tuviese á la vista otro texto distinto del códice Puñónrostro, hoy único conocido. (Bonilla, “Advertencia”, 10)

No sabemos si hubo un nivel de especialización similar al de los equipos de traductores que trabajaron bajo el auspicio de Alfonso X. Lo que nos queda es una dudosa calidad de traducción donde el copista anónimo ha dejado un producto que posiblemente tiene una calidad inferior.

De este hipotético ms. no se conoce nada, ni siquiera la datación exacta de elaboración, por lo que no se puede saber si se trataba o no del original e ignoramos si, en su defecto, era una copia mucho mejor conservada.³⁸ Bajo esta perspectiva, se debe subrayar que, además de la falta de un manuscrito más antiguo, no se conserva tampoco ninguna versión árabe que haya podido ser la fuente de la traducción castellana hecha en el s. XIII. Cualquier copia de ese siglo, pero específicamente escrita en lengua árabe o castellana, sería una pieza clave para trabajar en aclarar muchas interrogantes que se desprenden del *Sendebär* castellano que ha llegado a nuestras manos. A la espera de hacer nuevos hallazgos de manuscritos y material tendremos incógnitas, también adyacentes a su origen, que aún no tienen solución definitiva.

El contexto castellano del *Sendebär*

Como nota previa de este apartado, no puedo dejar de pensar en lo importante que es en el medievalismo la contextualización de una obra literaria. Obvio esta apostilla pensando en meditaciones de Alan Deyermond, quien nos informa que

Nuestros colegas especializados en la literatura del siglo XX no se preocupan de la fecha de una obra porque, con contadas excepciones, es muy obvia. Para nosotros, en cambio, es una categoría a la vez importante y problemática: un cambio radical en la fecha que atribuimos a una obra puede afectar profundamente nuestra valoración de ella. (Deyermond, "De las categorías", 17)

El sentido de este comentario inicial acompaña la explicación de Fernando Gómez Redondo al situar el *Libro de los engaños* castellano en dos momentos importantes para su difusión en la Península Ibérica, y de ahí al resto de Occidente. Tal apreciación descansa en las versiones orientales y occidentales del relato, ya que ambas ramas arrojan, al parecer, intereses distintos: la rama oriental, apartado

³⁸ *Loc. cit.*, XV. La suposición de González Palencia o el criterio editorial de Bonilla y San Martín nos facilitan la idea de que a través de los siglos pudieron haberse perdido, además del original, la(s) copia(s) al castellano, tal vez mejor traducida(s) o con menor índice de deficiencias narrativas. Imposible saberlo por el momento.

en donde pertenece la versión castellana, se considera que está más encausada en cuestiones sapienciales y la rama occidental no; es decir:

[la rama oriental] se encuentra más cerca de los tratados sapienciales y de los libros de formación cortesana, mientras que la occidental deriva en los manuales de predicación aprovechando la línea de la misoginia o, en una clara vulgarización de sus elementos, sacando partido al triángulo entre el rey, el Infante y la madrastra (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 215).

Gómez Redondo opina por ello que existen dos contextos que son fundamentales en la transmisión del texto castellano y que se cruzan en sus paradigmas de difusión:

por una parte, la Castilla del siglo XIII, momento en que ocurre la traducción de la obra, por otro, el siglo XV, período en el que se realiza la copia en la que se conserva el libro; dos preocupaciones definen cada uno de estos ámbitos: el primero valoraría la relación que se establece entre “saber” y “cortesía”, mientras que el segundo atendería, sin duda, a la vertiente de misoginia que atraviesa los cuentos y que es visible en tantas producciones que atraviesa ese periodo” (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 215-216).

Esta observación de Gómez Redondo resulta de sumo interés para intentar explicar ampliamente el *Sendebat* en su impacto cultural para la España medieval. Estos dos momentos posicionarían al investigador interesado en el *Libro de los engaños* ante dos visiones para estudiar el texto, y cuya complejidad reside en que posiblemente *el mismo producto* estuvo presente en dos contextos históricos distintos, lo que nos lleva a conceptualizar también al texto en su recepción histórica. Es decir, siguiendo este razonamiento, deberíamos ubicar que el marco narrativo, desde mi punto de vista que concuerda con Gómez Redondo, obedece a una realidad cultural e histórica vigente en la España del siglo XIII, y resultaría ser una pieza de interés para los receptores de aquella época. Si este razonamiento es correcto, los relatos insertos abonarán a la tensión y el contenido de este marco para entender las intenciones de interpretación sapiencial y política que se buscaban

generar durante el siglo XIII por los procesos sociales y culturales devenidos de la guerra de Reconquista y la intensa actividad cultural que atravesaba España en aquellos momentos. En cambio, en los siglos posteriores, son los relatos insertos el centro y matriz de una interpretación que bien podría identificarse con otras necesidades y realidades sociales, como la misoginia, y que por ello hay investigadores y corrientes que los ubican, por ejemplo, en el ejercicio de la homilética. Si tomamos en cuenta que Gómez Redondo informa que “varias son las temáticas que atraviesan la obra (la valoración del “saber”, los engaños de la mujer, las obligaciones de los privados, la educación principesca), pero sólo una da sentido a todas: el análisis del espacio cortesano como asiento de la conducta del rey” (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 218), entonces el estudio del prólogo y del marco narrativo ofrecerán bases muy particulares para la interpretación del texto como sapiencial. Con ello, no quiero decir que se debe o puede restar importancia al estudio específico de los relatos que atraviesan el *Sendebär*; como tema es muy complejo y está dotado de una riqueza que me parece fundamental, sino que me ciño a la apreciación de que los paradigmas de difusión obedecen a momentos distintos y que, como lo dije ya, el problema sustancial de ello se debe a que se trata del mismo producto: una copia conservada cuya variedad de temas impactó en realidades sociales que se modificaron con el tiempo. Quizá, como un argumento para tomar en cuenta esta opinión, el paradigma descansa más visiblemente en la progresiva modificación del texto, de su título, del marco, de los personajes, de los relatos y de todos los elementos que se asentaron en las versiones de la rama occidental, y que se refirieron con anterioridad (*vid. supra*).

Debe observarse de forma inevitable que la traducción original del arábigo al castellano del *Libro de los engaños* se produjo durante un momento crucial en la historia de la Península Ibérica, que es la guerra de Reconquista.³⁹ Este

³⁹ Ante el panorama político de la España medieval, la anécdota del texto resulta interesante porque *diste de ser una narración nacionalista y guerrera*. Los autores revisados para el presente trabajo hacen énfasis en los acontecimientos que se suscitaron, durante aquellos años, en la Península Ibérica, en donde había un sentimiento general de la población para afirmarse como poseedores de un territorio y una identidad propia. De este modo, *Sendebär* resalta por su contenido temático que bien puede sugerirnos que en las esferas de gobierno del reino Castellano hay una necesidad de reflexionar el ejercicio del poder real. Gómez Redondo da

acontecimiento político, cultural, económico y social en la España medieval es de gran trascendencia por los eventos que derivaron en la repoblación cristiana del territorio que, durante ocho siglos, estuvo bajo el dominio de los árabes.⁴⁰ Este hecho histórico, desde luego, abarca un largo periodo de tiempo. Huelga explicitar que “se admite que la reconquista del territorio [...] empezó en 718 y se prolongó hasta la toma de granada en 1492” (Foz, *El traductor*, 21) y, para esta investigación, sería difícil recabar en su totalidad la gran cantidad de datos que existen alrededor de un tema de esta envergadura. En cambio, la idea es tratar de aproximarse de una manera exclusivamente panorámica al contexto que rodea la versión castellana del *Sendebār*. De este modo, en el año de 1253 la Reconquista se encuentra en un periodo decisivo considerado por los estudiosos como “la conclusión de la Reconquista [que] se lleva a cabo entre 1220 y 1264” (García, *Historia de España*,

cuenta de ello al documentar un panorama de las primeras formas de ficción traducidas del árabe y describe de manera general la situación política encabezada por Alfonso X, quien incesantemente intentó “expandir su modelo de pensamiento político a través de los libros de leyes y afianzar la realidad cortesana en las traducciones de libros científicos y de narraciones orientales” (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 181). Pero, en este sentido, Gómez Redondo deja un valioso comentario para este panorama, porque los orígenes de la ficción en prosa:

deben ligarse a la construcción de líneas de comportamiento que convienen a unos determinados marcos sociales. De ahí que la Castilla de mediados del siglo XIII requiera la tradición del *Calila* y el *Sendebār* o de la *Escala de Mahoma* para asimilar dos ideas claves en la formación del pensamiento cortesano: cual es el grado de “saber” con el que se han de normar unos concretos modos de convivencia y cuales las pautas o los mecanismos conceptuales con que tal conocimiento debe desplegarse. Esta preocupación es la que promoverá la pesquisa que, sobre estas ideas, se va a llevar a cabo en los tratados sapienciales. (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 181-182).

⁴⁰ Sin embargo, pese a esta generalización, entre los distintos reinos de la Península hacia la causa de Reconquista como un tópico común, según las fuentes históricas consultadas, el territorio de Cataluña significó un caso especial:

Hay una excepción [...] y es monumental. Los antiguos condados de los Pirineos orientales reunidos por el conde de Barcelona, que se habían creado una identidad bajo el nombre de Cataluña a raíz de la unión con el reino de Aragón, no participaban de este proyecto. Fieles a una larga tradición, sus intereses los llevaban hacia el norte de los Pirineos y a la cuenca mediterránea. [...] no se integraron en el conjunto hispánico; la Reconquista como tal les fue ajena y no desempeñó ningún papel en la estructura social o en el conjunto de poder, tal como se definieron en el siglo XIII (Rucquoi, *Historia*, 248).

Esto significa que el entramado ideológico que está cernido sobre el concepto de Reconquista nos revela, desde mi punto de vista, que cada reino peninsular experimentó de diversas maneras el hecho histórico de recuperación de los territorios en poder de los árabes. Castilla y Aragón se avocaron al tema guerrero, pero el matiz de Castilla está cifrado en la idea de reformar el sistema de gobierno. Otras regiones se concentraron en la repoblación y Cataluña “desdeñó” de cierto modo el matiz guerrero del movimiento armado.

145). Este libro aparece cuando los ejércitos cristianos ya se han apoderado de gran número de territorios y ciudades que habían sido gobernados por los árabes, y cuya importancia capital residía en el hecho de que eran algunas de las plazas con mayor trascendencia económica, política, social y cultural en la España musulmana. Por este motivo, el contexto de la aparición de la versión castellana del *Sendebār* tiene como elemento significativo los años anteriores a 1253 (fecha hipotética de traducción y manufacturación del texto), momento en el que Fernando III de Castilla y León y Jaime I de Aragón ocuparon mediante las armas tres ciudades que fueron centros políticos y culturales muy importantes del Al-Andalus: Córdoba en 1236-1237, Valencia en 1238 y Sevilla en 1245-1248. Esta última ciudad, precisamente, cobra relevancia en relación con el contexto histórico de la versión castellana, ya que es el sitio donde el Infante don Fadrique instaló su residencia por largos periodos, y hay que recordar que la orden de traducción “del aravigo al castellano” (*Sendebār*, 64) del *Libro de los engaños* está atribuida él.

En este sentido, numerosos investigadores, entre los cuales deseo destacar a Adeline Rucquoi, mencionan que precisamente durante las campañas militares hechas por Fernando III y Alfonso X se produjo una cantidad considerable de traducciones de textos a la lengua romance española. En *La historia medieval de la península Ibérica*, Rucquoi subraya, de inicio, el *Fuero Juzgo* (un antiguo código de leyes visigóticas) que fue trasladado a la lengua vernácula por orden de Fernando III, y el *Fuero Real* por orden del Rey Sabio; estos compendios de leyes nos hablan de una nueva manera de ver el ejercicio del poder, de una necesidad de “[proporcionar] a los soberanos los medios necesarios para la afirmación de su poder en el seno de un reino organizado por y en función de la corona” (Rucquoi, *Historia*, 205). Al margen de esto, la obra literaria que se produjo bajo el auspicio de Alfonso X no sólo se interesó en lo legislativo⁴¹ ya que, previamente a su coronación y durante su reinado, incentivó la traducción de obras de distintos géneros, de las lenguas árabe y latina a la lengua vulgar; situación que es consecuencia del paradigma intelectual de la Península Ibérica donde tres culturas

⁴¹ Que es lo que mayormente realza la nota de Rucquoi.

convivieron plenamente durante siglos: judía, árabe y cristiana. La cuestión trascendental de estos ejercicios de traducción es que el lenguaje de la ciencia, el del *saber*, empieza a quedar fijado en una escritura y una lengua con la que tradicionalmente no era conservado ni difundido y por lo que, como apuntan numerosas investigaciones, un público más nutrido tuvo un mejor acceso a él. La revolución intelectual del rey Sabio se entiende de mejor manera al recalar en el hecho de que él mismo entiende que el saber y su aprendizaje son una necesidad, un artículo trascendental cuya posesión es de suma importancia. Verónica Orazi dimensiona esta afirmación valiéndose de un extracto obtenido de las *Partidas*, II, Título V, Ley XVI, donde se nos informa que “El rey que despreciase de aprender los saberes, despreciaría á Dios, de quien vienen todos, segunt dixo el rey Salomon, que todos los saberes vienen de Dios, et con él son siempre, et aun despreciaría á sí mesmo: ca pues que por el saber quiso Dios que se extremase el entendimiento de los homes de las otras animalias” (Alfonso X, *Las siete*, 44). Sabemos que el rey, en este sentido, se ocupó tenazmente en fomentar la producción de textos científicos, líricos, jurídicos, históricos y de recreación en lengua vernácula, además de que incentivó en gran medida que la escuela de traductores de Toledo continuara con su labor intelectual que había comenzado desde el siglo XII.

En este marco es en donde se ubica la figura de Don Fadrique, hermano de Alfonso X y patrocinador, como habíamos dicho, de la traducción de *Sendebär*. De él tenemos, por parte de la crítica, apenas algunos esbozos biográficos, sólo unas pocas líneas marginales. Cito un par de menciones:

Don Fadrique [...] nació en 1223, probablemente en Guadalajara. Posiblemente su madre soñaba con que heredara el ducado de Suabia y le puso, castellanizado, el nombre del abuelo (Friedrich) aunque todo esto fracasó. Pasó largas temporadas en Sevilla, tras su reconquista en 1247. Dos años después, en 1255 [sic.], Fadrique estuvo implicado, con su hermano Enrique, en un intento de rebelión contra Alfonso X y, de resultas de ello, fue desterrado. A su regreso volvieron a empeorarse las relaciones y en 1277 el Rey [...] lo mandó matar. (Lacarra, “Introducción”, 19)

Por su parte, José Fradejas Lebrero, en su “Introducción” al *Sendeban* nos ofrece unas líneas más:

Era valiente, gran jinete y amante de administrar justicia, buen cazador y tenía un labio partido por un accidente de caza.

Fue señor de Guadalajara y tenía extensas posesiones en Sevilla de las que queda algún recuerdo arquitectónico. [...] Estuvo al lado de Federico II, en Italia, en 1240, pero al emperador no le debió agradar y además, su hermano mayor, Alfonso, aunque rey de Castilla, tenía mejores derechos. Por ello quizá se enfrentaron, ya que en 1259 hubo de desterrarse a Túnez, junto con su otro hermano [...] don Enrique, el senador de Roma. Y cuando don Enrique emigró a Italia parece ser que don Fadrique permaneció en África.

Usaba como blasón, primeramente, el castillo solo; luego águilas y leones y así aparecen en el cenotafio de las Huelgas de Burgos, que se supone es del infante. (Fradejas, “Introducción”, 8-9)

Sobre los motivos por los que Fadrique ordenó traducir el *Sendeban* se especula que, siendo aún Infante, posiblemente compartió el interés de su hermano Alfonso X por la vida cultural arraigada en los territorios recuperados (el *Calila e Dimna* fue traducido posiblemente dos años antes). Por eso, hipotéticamente, en esa revolución cultural e intelectual que tenía lugar en la Península Ibérica, queda suscrito como un miembro de la familia real que quizá tuvo un interés genuino por conocer la cultura de Oriente. Otra hipótesis es la que menciona Lacarra en su “Introducción”, refiriéndose al hecho de que Alan Deyermond sugiere que el texto realmente le interesó al Infante por una situación personal, ya que

vería en él [texto] reflejadas las mismas tensiones que le tocaba vivir. En la obra se plantean los límites del poder real, los conflictos surgidos por la debilidad de los reyes que pueden llegar hasta la condena de sus más directos familiares, la capacidad de influencia sobre el monarca, el rechazo de la relación amorosa con la madrastra, etc. (Lacarra, “Introducción”, 20)⁴²

⁴² Lacarra señala dos situaciones fundamentales para considerar esta teoría: 1. La hipótesis de Maurice Molho que sugiere que el texto realmente pudo ser traducido en 1291 en memoria del Infante don Fadrique, lo que resolvería la metáfora náutica donde el patrocinador del libro se “embarca” en una nave para dejar un testimonio de existencia, a través del saber, donde permanezca en la memoria y su figura perdure a través del tiempo que se aprecia en el prólogo del texto:

Esta orden de traducción está rodeada de incógnitas para la crítica a falta de documentos que aclaren su motivación; los propósitos e intereses sustanciales de Fadrique son, hasta el momento, desconocidos. De cualquier forma, y al margen de las observaciones de Deyermond y Lacarra, este personaje estuvo claramente inmerso en la proximidad entre una cultura oriental y otra occidental, donde se produjeron interacciones trascendentales. En Don Fadrique se percibe el interés de la gente del norte de la Península por conocer otro ámbito ideológico: el de los sitios que habían vuelto a manos de la población cristiana. Podemos pensar, con la orden de traducción de Fadrique, que los personajes de la nobleza fueron protagonistas en la tarea de traducir textos, y es en estas personas sobre quienes recae el papel de promotores de ciertos valores literarios, culturales y morales. Si nos atenemos a esta idea, debemos también conferirle toda la importancia que se merece al *Sendebär* como un texto de interés cultural que posiblemente circuló entre la élite de poder durante el siglo XIII.

Es evidente que el contexto histórico del *Libro de los engaños* es convulso y está supeditado a los cambios radicales por el estado de excepción que generaba la Reconquista en la Península Ibérica. Esta guerra aparece, en el horizonte medieval de España, como un proyecto eminentemente militar en aras de la soberanía de un pueblo que se sintió con el derecho de reclamar un territorio perdido siglos atrás, cuando los árabes lo invadieron. Esta psicología en las sociedades cristianas de la Península Ibérica fue, en gran medida, aceptada y difundida gracias a que se sentían muy identificados y comprometidos con la noción de una identidad propia:

por quanto nunca se perdiese el su buen nonbre, oyendo las razones de los sabios, que quien bien faze nunca se le muere el saber, que ninguna cosa non es por aver ganar la vida perdurable sinon profeçia, pues tomó él la entençion en fin de los saberes. *Tomó una nave enderesçada por la mar en tal que non tomó peligro en pasar por la vida perdurable.* (*Sendebär*, 63, el subrayado es mío).

Sin embargo, Lacarra menciona la improbabilidad histórica a la que estaría sujeta la observación de Molho. y 2. La leyenda de los amores de la reina doña Juana con el Infante don Enrique, como posible influencia de la traducción del texto.

las crónicas medievales conservaron el recuerdo de los tiempos romanos y visigodos, la mayor parte de la población de Andalucía hablaba un dialecto romance, y la Iglesia había conseguido su firme propósito de inculcar en la población de los reinos del norte la idea de que toda la Península debía de estar bajo el gobierno cristiano. (Jackson, *Introducción a la España*, 70)

Los estudios históricos señalan que las poblaciones del norte de la Península Ibérica tenían un recuerdo del reino visigodo que había sido pulverizado por los musulmanes, acrecentando un deseo de desquite, de oponer resistencia y de recuperar el territorio perdido.⁴³ En este proyecto participaron todas las esferas sociales cristianas de la España medieval, y es en la nobleza en quien recayó un papel protagónico para la realización del mismo. En este sentido, la traducción de *Sendebar*, vista como una actividad de los círculos de poder de Castilla en el medioevo, estaba inmersa en una etapa de cambio permeada, entre otras cosas, por una seria reflexión en torno al ejercicio del poder de la realeza; afirmación que cobra relevancia si pensamos en que “los reinados de Fernando III y Alfonso X [...] sentaron indudablemente las bases de la hegemonía castellana en la Península” (Rucquoi, *Historia*, 204). Rucquoi insiste en que las bases de la Reconquista de España están muy arraigadas en la memoria; una memoria colectiva, orgullosa de su pasado y necesitada de cambios radicales y por ello en la obra literaria, principalmente de Alfonso X, se contribuye a “promover un ‘sentimiento nacional’ que se fundamentaba en la misión, en el deber de los castellanos de ‘restaurar’ la España Visigótica” (Rucquoi, *Historia*, 205). En este sentido, si pensamos que en la memoria de los cristianos del norte estaba el orgullo de su pasado visigótico,

⁴³ Los efectos de esta mentalidad son analizados por Rucquoi de manera exhaustiva. Sobre esta configuración simbólica de una identidad propia en la guerra de Reconquista, nos ofrece una anécdota muy ilustrativa:

El 25 de mayo de 1085, cuando Alfonso VI de Castilla y de León entró en Toledo, *el impacto del acontecimiento fue más simbólico que decisivo en el campo militar* [...] No obstante, para los cristianos Toledo desempeñaba un papel altamente emblemático: era la capital del antiguo reino visigótico del cual se valían, para legitimar su poder, unos soberanos que, veinte años antes, habían obtenido del emir de Sevilla los restos del gran santo visigótico, Isidoro, a fin de trasladarlos a León, su capital” (Rucquoi, *Historia*, 191. El subrayado es mío)

posiblemente tenían muy presente que su estirpe, por luchas intestinas, por un pensamiento y actos generalmente viscerales, perdió su territorio en el pasado. A las líneas de investigación actuales sobre *Sendebbar* y obras similares, y la reflexión sobre cómo evolucionaron las esferas de poder durante la Reconquista, en el trabajo de traducción del saber está ciertamente retratada la necesidad de redefinir la ideología de todo un pueblo y, desde mi punto de vista, en un texto como el *Libro de los engaños* se denota el deseo de reconfiguración de la educación regia, porque en este proceso de cambio, tomando como insumo el aprendizaje histórico vivido en el recuerdo visigótico, el ejercicio del poder debía ser reestructurado desde sus raíces.⁴⁴ Cabría entonces la posibilidad de que, en la época en que es traducido el *Libro de los engaños*, el Infante don Fadrique haya sido partícipe de esta reflexión, cosa que acentúa, desde mi punto de vista, ese interés subrayado de los gobernantes reconquistadores por conocer la cultura oriental.

La trama del *Sendebbar* castellano

En el argumento de *Sendebbar* se relata al lector la historia de un aprendizaje, donde un rey de Judea, cuyo nombre es Alcos, es incapaz de conciliar el sueño debido a su imposibilidad para tener hijos. Ante esto, una de sus mujeres, la que él apreciaba más que a todas, se allega a él para consolarlo y resolver su cuita; haciendo plegarias a Dios yacen juntos; la mujer queda preñada y tiempo después se produce el nacimiento del hijo único del rey. Éste convoca a una asamblea de sabios para catar las estrellas y predecir el futuro de su vástago; el augurio

⁴⁴ Entre las fuentes históricas consultadas en esta investigación, ha sido fundamental observar cómo a la lógica de la política de recuperación, por parte de los reyes cristianos, de las ciudades y territorios ocupadas por los árabes, subyace una necesidad de afirmar una identidad visigótica. En la etapa de los reinados de Fernando III y Alfonso X se hace un trabajo legislativo arduo para cohesionar jurídicamente los territorios recuperados. Con esto como insumo deseo subrayar una hipótesis, un tanto arriesgada, según la cual justamente esta memoria en los reconquistadores, desde mi perspectiva, no puede soslayar que los visigodos fueron vencidos, hay que repetirlo, debido a su debilidad en el gobierno, donde las sucesiones se producían principalmente por divisiones internas, por actitudes viscerales y luchas intestinas. Por eso cabe la posibilidad, muy lejana, de que en la necesidad de replantear las formas de gobierno, precisamente textos como el *Calila* o *Sendebbar*, aún en sus formas narrativas, orientan el pensamiento de la nobleza a una reestructuración de las formas de regir. Por eso, en una problemática así, el saber, cualquiera que sea su fuente, cobra especial importancia; más aún cuando un rey como Alfonso X admite que la ciencia, la educación, las formas de aprender el saber no pueden conocer fronteras y sobre todo no deben despreciarse.

resultante es que estará en peligro de muerte a la edad de veinte años.⁴⁵ Pese a ello, Alcos encarga, a los nueve y quince años que el Infante sea instruido. Sin embargo, no hay resultados satisfactorios, por lo que vuelve a llamar a los hombres más sabios del reino para determinar quién de ellos sería el encargado de llevar a cabo la educación del Infante, luego de esos dos intentos infructuosos de que aprendiese el saber. En esa segunda asamblea se decide, mediante un pacto de honor, que uno de ellos, de nombre Çendubete, será el responsable de proporcionar una educación de élite al Infante. Éste, luego de terminar su formación especializada con un Çendubete de vastos recursos, regresa a palacio con la consigna de su maestro de guardar siete días de silencio, como resultado de haber consultado previamente las estrellas. La ausencia de habla del Infante causa un profundo pesar al rey, y empiezan las especulaciones de la causa de ese aparente mal. Aprovechando este escenario, la madrastra se presenta ante Alcos pidiéndole que la deje estar a solas con el Infante, argumentando que quizá con ella sí se produzca alguna comunicación. Sin embargo, una vez con el hijo del rey la mujer le hace insinuaciones sexuales y le sugiere el parricidio. Al verse rechazada por el Infante lo acusa falsamente de intento de violación, por lo que es condenado a muerte por Alcos. Ante esto, siete privados del palacio acuden, uno por día, para disuadir a Alcos de ejecutar la sentencia mediante narraciones cortas que demuestran los engaños de las mujeres. La madrastra, a su vez, se presenta para exigir al rey que mate a su vástago a la vista de la falta cometida y en pleno argumento de respeto de la ley imperante. Al finalizar los siete días, finalmente es descubierto el engaño y la situación es analizada por una nueva asamblea de sabios con Çendubete, el Infante y el rey Alcos. Al saberse la verdad y disolver la tensión de los siete días del silencio, la falsa acusadora es condenada a morir en una caldera al fuego.

⁴⁵ Existe una posible deturpación del texto, ya que el peligro de muerte se produce, siguiendo la cronología propuesta por la misma narración, cuando el infante cumple quince años y medio. Otra lectura más actual, señalada en la edición de Verónica Orazi, determina que esta aparente contradicción representa en realidad un aspecto cualitativo del uso del horóscopo: el Infante, mediante este filtro de la ciencia medieval, es un sujeto en la primera lectura de las estrellas, un heredero al trono cuya línea del destino le depara un futuro conciso y fatídico, en un tiempo determinado. Cuando Çendubete cata su estrella antes de presentarse frente al padre, lee el presagio ante un sujeto nuevo, un joven que ha pasado por un aprendizaje elevado que lo convierte en un sabio con poder regio, por lo que el sujeto en el futuro, y el tiempo, en relación a la primera lectura astrológica, cambian, más no así el peligro de muerte.

Capítulo segundo:

Género y estructura del *Libro de los engaños*

Género

Uno de los debates filológicos en torno al *Sendebär* es el del género literario al que pertenece, o al que distintos críticos han intentado acomodar con razonados argumentos sin que esto signifique que se haya logrado todavía un consenso entre las diversas posturas y opiniones. Debe tomarse en cuenta la dificultad de clasificación de una obra medieval que un crítico enfrenta en este campo de estudio y la discusión, en los términos más generales, atraviesa principalmente (que no de forma exclusiva) dos visiones o vertientes que la comunidad filológica medieval ha expresado: el dilema de utilizar terminologías actuales para definir géneros literarios en la Edad Media, o rastrear y adecuar en el material narrativo diversos recursos detectados (autoría, fechas de composición, estructuras, tipologías, compilaciones, locuciones que ofrecen datos referenciales, florilegios, etc.) que acerquen al investigador a una cosmovisión del probable género de una obra literaria medieval. Cuando Alan Deyermond publica su artículo “De las categorías de las letras: problemas de género, autor y título en la literatura medieval española” expresa tales dificultades y asienta una visión general para el tratamiento del problema, que no excluye mutuamente ninguna de las dos posibilidades sino que plantea la necesidad de que la investigación sea desarrollada y comentada denodadamente debido a la ausencia de etiquetas, términos o definiciones para el género de una obra literaria medieval; problema de origen en la propia época de la obra. Fernando Gómez Redondo explica que:

Averiguar si existieron o no —y, en caso afirmativo, cuándo— géneros literarios a lo largo de la Edad Media constituye uno de los principales problemas que ha de afrontar una teoría crítica de la literatura mínimamente seria. Cualquier empeño de historiar este período debe de partir de esta problemática previa y considerar a la

obra escrita no sólo como objeto que debe ordenarse con mayor o menor acierto, sino, sobre todo, como sujeto de una consciente voluntad de autoría que, en la mayor parte de las ocasiones, habrá de verse obligada a inventar los recursos formales que le permitan reconocerse en el signo textual propuesto. (Gómez Redondo, "Géneros Literarios en", 87).

Esta nota sobre la incertidumbre genérica literaria medieval nos sitúa en un problema añadido para nuestro *Libro de los engaños*, y es que para la producción de textos narrativos en la España del siglo XIII posiblemente no existió una categorización, si no puntual, por lo menos referencial que delimitara o intentara definir de manera más clara su constitución; este escenario al parecer no sucede de manera tan marcada en la literatura medieval de otras lenguas.⁴⁶

Alan Deyermond, como se ha comentado, realizó unas importantes observaciones en relación con el problema del género para la producción literaria en la época medieval, al explicar que la elaboración de los textos españoles en el medioevo estaba sujeta a una ejecución estilística en la que los autores "no sólo sabían muy bien qué metros, qué recursos retóricos empleaban, sino que sabían describirlos de una manera coherente y fácilmente comprensible" (Deyermond, "De las categorías", 22). Gómez Redondo habla de una "teoría del autor" cuando alude a esta noción de *usus scribendi* que aquí se refiere, cuando hay que pensar una posible conciencia de autoría, técnicas, recursos y situaciones en la escritura de los textos que podrían considerarse el material prototípico para hablar de géneros literarios medievales:

Sólo cuando los autores logren apropiarse de la normatividad clásica y de sus componentes de textualidad, adaptándolos a su particular visión del mundo, cabrá configurar un preliminar cuadro de relaciones genéricas. Siempre podrá, desde luego, trazarse un útil

⁴⁶ Juan Paredes Núñez en "El término 'cuento' en la literatura románica medieval", explica que otros autores de distintas lenguas a la hispánica fueron más cuidadosos en la utilización de términos para su narrativa. Destaca, en su artículo, la cantidad de vocablos franceses para determinar *las obras literarias*, de corta extensión, cobijadas en el termino *conte*, y resalta la existencia del termino *nouvelle* para ciertas creaciones literarias. El autor también especifica que los portugueses y los italianos ponderaron la idea de clasificar sus obras bajo terminologías mejor definidas y que estas particularidades no sucedieron, en general, en la literatura medieval española.

inventario de las retóricas de la antigüedad presentes en las bibliotecas medievales, pero lo que no podrá es fijarse, con ellas, un modelo estético de esa época y, mucho menos, una consecuente reconstrucción de posibles géneros literarios. Éstos comienzan a determinar sus rasgos de formalización en el momento en que el autor reflexiona sobre las distintas posibilidades de contar – reescribiéndola – una materia argumental, asegurada, por lo general, por una larga tradición. (Gómez Redondo, “Géneros literarios en”, 88-89).

Esa conciencia de la escritura, organización y manufactura de las obras, por parte de los autores medievales, no elimina la problemática actual en lo concerniente a los estudios para una especificación genérica de los productos literarios, por ello Deyermond nos informa que “la terminología medieval es muy vaga y contrasta con la precisión y la amplitud del léxico retórico o métrico [...] En cuestiones genéricas [los autores] parecen haber carecido del léxico necesario [para determinarlas]” (Deyermond, “De las categorías”, 22). Este autor, además, retoma unas observaciones de Juan Paredes Núñez quien menciona que, al parecer, el público lector y los autores de la época

tenían sólo una conciencia aproximativa de los géneros literarios. Las fronteras entre ellos distaban mucho de estar claramente diferenciadas, debido fundamentalmente a la ausencia de una rigurosa terminología y a la dificultad de clasificación de algunas producciones, sobre todo cuando no existen unas reglas constitutivas específicas de cada género, que se mantienen en zonas fluctuantes de no fácil delimitación. (Paredes, cit. en Deyermond “De las categorías”, 22).

Por su parte, Gómez Redondo ha sostenido que, si bien no existía una idea de los géneros literarios en los siglos XIII y XIV, no significa que esta problemática quedara fuera del interés de los autores, sino que éstos, “aun no hablando de géneros, asumen la tradición retórica latina para transformarla, adecuándola a sus necesidades lingüísticas” (Gómez Redondo, cit. en Deyermond “De las categorías”, 22). Carmen Marimón Llorca, por su parte, en “La teoría literaria y los estudios

medievales” habla de la complejidad del uso de la teoría literaria actual (tras una revisión de una larga tradición) para los estudios medievales: aportaciones y elementos que aclaran o contribuyen para el entendimiento de un texto medieval, pero en cuanto a género también participa de la necesidad de establecer nuevas rutas de comprensión del producto literario del medioevo:

El siempre controvertido problema de los géneros literarios ha tenido también repercusiones sobre los puntos de vista desde los que abordar el heterogéneo conjunto de las obras medievales. *En los últimos años se han abandonado las posturas que veían en los géneros medievales el origen de los modernos, para centrarse en estudios que aborden las características del sistema genérico medieval de acuerdo con sus propios códigos. Parece unánime la opinión de que la clásica división tripartita [exegemática, dramática y mixta] no es aplicable al sistema literario medieval; de ahí que haya habido que buscar otros criterios más ajustados a la realidad de la producción medieval. Algunos trabajos se han centrado en el estudio de la noción de ‘género’ que las obras teóricas -como las artes poéticas- dejan entrever. Esta tarea, aunque muy positiva, pues nos ayuda a conocer el nivel de reflexión sobre el sistema literario del que eran capaces los teóricos de la Edad Media, es infructuosa si lo que se pretende es encontrar una correspondencia con la realidad de la producción literaria medieval. Como señalan Antonio García Berrio y Javier Huerta Calvo, «a una práctica literaria extraordinariamente renovadora y viva en lo que a la creación de nuevos cauces y modelos se refiere, corresponde una muy pobre teorización». Otra línea de estudio la ha constituido el intento de hacer una clasificación genérica basada en la presencia o ausencia de unos determinados rasgos funcionales. Para la literatura francesa realizó esta empresa Paul Zumthor y para la española, siguiendo el modelo anterior, Francisco López Estrada. Finalmente, están los trabajos que intentan definir el género al que pertenecen algunas obras que, por sus características estructurales o temáticas, son de difícil clasificación. A este grupo pertenecerían, en el caso de la literatura española, un buen número de trabajos encaminados a definir el género de *La Celestina*, los libros de viajes, las novelas sentimentales, la historiografía, etc. (Marimón, “La teoría literaria”, 169-171. El subrayado es mío).*

El resultado de las últimas observaciones al problema, hay que insistir, es la especial atención del uso que los autores medievales hacían de las formas, la

aplicación de métodos, la concepción de estructuras y modelos bien establecidos en la manufactura de un texto, pero *no una explícita clasificación* del producto narrativo. Ante tal panorama, la crítica ha buscado establecer una catalogación genérica para los textos medievales cuya efectividad sea comparable con la actual; de resultas de lo complejo del planteamiento aún permanece vigente que, tomando el juicio de Deyermond, sería absolutamente necesario no renunciar a “emplear la terminología moderna para describir un género medieval” (Deyermond “De las categorías”, 24).⁴⁷ Sería adecuado decir, en este sentido, que mientras el problema siga vigente, y tomando como ejemplo los razonamientos del Maestro Deyermond, sería muy complejo no hacer un ejercicio donde ambas posturas en realidad tendrían que ser herramientas de análisis y que en sus respectivas posibilidades han arrojado mucho material de estudio, investigación y discusión sobre los géneros literarios medievales. Tal vez seguir el camino de diálogo podría convertirse eventualmente en el principal recurso para que en nuestro medievalismo podamos lograr conocimientos necesarios en materia del apasionante debate de los géneros literarios. Sólo el tiempo y la investigación constante podrán determinar los resultados.

Teniendo presente que es importante examinar los recursos, formas o características en las letras medievales; reconocer en ello convenciones literarias

⁴⁷ Una mejor apreciación de la intencionalidad y trasfondo de la idea de Deyermond puede consultarse en las siguientes líneas:

La práctica que condenan [algunos autores que descalifican el uso de términos actuales en materia de géneros literarios] es la [terminología] que empleamos para describir el sistema fonético del latín vulgar (ningún habitante de Roma en el siglo IV empleó las palabras «fonema», «oclusiva», y «labiodental»), o el feudalismo, o la Edad Media (el término es un neologismo peyorativo del Renacimiento), o la época neolítica (ningún antepasado nuestro habría dicho, ni hasta pensado, «Soy hombre neolítico»). Es casi inevitable que la descripción histórica forme su léxico a posteriori. No niego el interés ni la importancia de saber (si conseguimos saberlo) cómo veían los autores medievales el género de sus obras, y qué palabras utilizaban para describirlas. Es igualmente interesante saber cómo veían los hombres y las mujeres medievales el sistema socioeconómico de su época, y si pudiéramos saber lo que pensaban nuestros antepasados neolíticos de sí mismos y de su época, sería un descubrimiento de máximo interés. Pero no veo por qué debemos imponernos, como historiadores y críticos de la literatura, una restricción que no se les ocurre a los colegas que estudian la historia lingüística, la historia económica y social, o la prehistoria. Si renunciamos a la responsabilidad de clasificar los objetos que estudiamos, o si tratamos de adivinar la clasificación medieval a base de una terminología imprecisa e inestable, nos privamos de la posibilidad de estudios comparativos (Deyermond “De las categorías”, 26).

específicas, pero además replantearse los alcances de la utilidad de aplicar terminologías actuales como herramienta para explicar el género de una obra literaria medieval, en el caso del *Libro de los engaños* Graciela Manjarrez recoge el problema en “etiquetas genéricas” y las divide en las distintas vertientes en las que la crítica ha colocado el *Sendebat* de la siguiente forma: “colecciones de ejemplos”, “colección de cuentos”, “novela marco” y, de acuñación de la autora, aunque ella explicita que no es estrictamente de género, “narración ejemplar”.⁴⁸

En estos estudios, que se parafrasearán y citarán reiteradamente en el orden del contenido escrito por la autora, Manjarrez explica que si se opta por el término de “colecciones de ejemplos”, “[Compartido por] Alan Deyermond, (*Historia y crítica de la literatura española*, v.1, Barcelona: Crítica, 1980, p. 124, 132-134), Fernando Gómez Redondo (*Historia*, p. 124), Martha Haro Cortés (o.p. cit., p. 13) y Graciela Cándano Fierro (*Estructura, desarrollo y función de las colecciones de “exempla” en la España del siglo XIII*, México: UNAM; 2000, p. 11)” (Manjarrez, *Un modelo regio*, 25) el investigador en filología medieval se encontrará con varios problemas surgidos de los materiales y obras que se ciñen al concepto (Manjarrez menciona, entre otros, el *Disciplina Clericalis*, el *Libro de los gatos*, el *Calila*, etc.), donde identifica que

Esta taxonomía reúne obras con diferentes exigencias y funciones: el que se incluyan en un mismo apartado obedece a que se encuentran constituidas por los mismos materiales (narraciones que en algunos casos se intercalan en un discurso mayor, en otros sólo se ordenan o se comentan). Si bien es cierto que esta categoría describe la constitución de estos textos, identificando en las narraciones un valor ejemplar, pues la función que se les otorga es la de una prueba o testimonio de argumentación (o apoyo), no es suficiente a la hora de explicar específicamente la función, uso y tratamiento que se le da a los ejemplos en cada una de estas obras. (Manjarrez, “Género y estructura”, 181).

Derivado de esto, Manjarrez explica que esta corriente de uso del término se

⁴⁸ Se toma la información de sus estudios “Género y estructura en el *Libro de los engaños*” y *Un modelo regio: a propósito del infante en el Libro de los engaños e assayamientos de las mugeres*.

apoya principalmente en “L’ esemplo medievale. L’ esemplo nella retorica antica” de Salvattore Battaglia y *L’ exemplum* de Claude Brémond, Jacques Le Goff, y Jean Claude Schmitt, quienes han establecido que el ejemplo tiene su origen en la Antigüedad grecolatina. Más allá de las diferencias que encuentran entre los ejemplos medievales y los clásicos, para Manjarrez estos autores “mantienen la función (de prueba o testimonio) que se le otorgaba en las retóricas clásicas al ejemplo” (Manjarrez, “Género y estructura”, 181). Así, en la definición de estos investigadores, el ejemplo se reviste de cualidades, entre las cuales la más importante es su carácter narrativo (lo cual, nos informa Manjarrez, representa un problema porque “esta propiedad le confiere la suficiente autonomía como para colocarlo en el estudio de los géneros y las formas narrativas en la Edad Media” (Manjarrez, “Género y estructura”, 182). Otras cualidades características del ejemplo serían la brevedad, el propósito didáctico inserto en su mensaje (incluidos los criterios de veracidad o autenticidad), la reiterada frecuencia con que se encuentra inserto en un discurso globalizante (en este caso, mayoritariamente en un sermón) del que tienen una relativa dependencia, y “la presencia de un emisor y un receptor particulares y la preocupación por el bienestar espiritual del receptor” (Manjarrez, “Género y estructura”, 182). Esto, en la opinión de Manjarrez, representa más bien un problema fundamental, debido a que sólo se explicaría vinculándolo con la homilética y su amplia difusión. Sin embargo, en este sentido, la autora señala que es difícil ceñir al *Libro de los engaños* o al *Calila* a esta definición, porque “ideológicamente no están orientados con un fin doctrinal y mucho menos contienen una enseñanza religiosa encaminada a la salvación del receptor” (Manjarrez, “Género y estructura”, 181). Finalmente la autora menciona que María Jesús Lacarra coincide con los autores franceses, además de que logra ampliar la variedad de formas literarias breves bajo la característica primordial de que al ser “insertadas en un discurso que las orienta adquieren una utilidad (es decir, un valor ejemplar)” (Manjarrez, “Género y estructura”, 181).⁴⁹ Pero de todas

⁴⁹ Mariano Baquero Goyanes, en sus esfuerzos por entender la sustancia de las modalidades narrativas breves de la Edad Media, identifica también estas evoluciones históricas. Sin embargo, sus estudios participan del

formas desestima la clasificación “colecciones de ejemplos” debido a que un aspecto central es la enseñanza espiritual y/o religiosa.

La segunda clasificación en materia de género que examina Manjarrez es el de “Colección de cuentos”, y comenta que en esta línea trabajan Alan Deyermond (“El heredero anhelado, condenado y perdonado”, en *Tradiciones y puntos de vista de la ficción sentimental*, Mexico: UNAM, 1993, p. 106), José Fradejas Lebrero (“Un cuento del *Sendebär*”, *Epos*, 4 (1988), p. 389), Gómez Redondo (*Historia*, p. 216), Fco. González Palencia (op. cit., p.VI1) y Fco. López Estrada (*Introducción a la literatura medieval española*, Madrid: Gredos, 1979, p.151)” (Manjarrez, *Un modelo regio*, 32).

La autora explica que, bajo esta óptica, *Sendebär* está constituido por unidades narrativas de carácter autónomo. Para ella, el problema radica en que esta autonomía de las narraciones en realidad desarticula su funcionalidad ejemplar. Alude a Juan Paredes Núñez, quien explica que el término “cuento” al parecer no es un concepto existente en la literatura castellana medieval. Es conveniente, en este punto, remitirnos directamente a dicho estudio (“El término ‘cuento’ en la literatura románica medieval”) donde se analiza que este sustantivo no aparece en varias obras medievales. Paredes Núñez menciona que “*Contar*, en el sentido de relatar, narrar, es frecuente en los más antiguos textos castellanos de narraciones breves” (Paredes, “El término”, 438), pero que, como tal:

la voz **cuento** [...] no aparece. Encontramos los términos *fábula, fabla, fabliella, ensiemplo, apólogo, proverbio, castigo, estoria, etc.*, – términos que encuentran sus equivalentes en otras lenguas románicas, como el francés *fable* o *apologue*, y los italianos *fiaba, fávola, cantafávola, apólogo*, etc. – pero no cuento [...] todo parece indicar que el término cuento no fue usado de una manera explícita en la literatura española medieval. (Paredes, “El término”, 439. El subrayado es mío).

Años después de esta investigación, Paredes Núñez ha publicado “De

análisis de lo que es el cuento, y ceñido en ese concepto como su objetivo principal, sólo identifica como *especie* el relato ejemplar, ceñido a un marco narrativo “en sus más primitivas manifestaciones, dentro de nuestras letras y, en general, en las europeas del Medioevo, el cuento entendido como ejemplo o apólogo adoctrinador no existe en forma independiente, sino en la de colecciones o conjuntos narrativos, caracterizados frecuentemente por la presencia de una trama-marco o pretexto” (Baquero, ¿Qué es...?, 145).

términos y géneros: 'Cuento' en la literatura medieval (primeras documentaciones)", donde rastrea el uso del término *cuento* que queda asentado en algunas obras medievales hispanas; Paredes Núñez explica a la sazón el sentido de varios casos que documenta, relacionados con hacer cálculos y cómputos, y con ello da cuenta de que su primera hipótesis, expresada en "El término 'cuento' en la literatura románica medieval" queda de hecho intacta: "*cuento no fue usado de una manera explícita, es decir para designar un concreto género literario, en la literatura española medieval*" (Paredes, "De términos", 1131. El subrayado es mío). Por último, una complejidad mayor recae en que el cuento medieval, si lo clasificamos de tal forma, nos llevará irremediabilmente a los problemas que se expusieron al iniciar este capítulo: la heterogeneidad del material narrativo medieval es muy abundante:

Desde una óptica cuantitativa, puede el cuento confundirse con géneros tan breves como él (leyendas y tradiciones, artículos de costumbres, poemas en prosa y verso), y en esos casos las diferencias son exclusivamente temáticas; una de las características del cuento es su capacidad de recoger los más variados asuntos y adaptarlos a sus características propias (Baquero: El cuento español); las fábulas, por ejemplo, no se distinguen del ejemplo medieval, con el que coincide en su función didáctica y con el que conviven en todas las colecciones de cuentos medievales. Desde una óptica cualitativa puede relacionarse peligrosamente con la novela por presentar ambos forma narrativa y ser el cuento en definitiva el antepasado más breve de la narración; también es fácil la confusión con la novela corta, porque coinciden no solo en su forma sino en la brevedad. No obstante, los esfuerzos de algunos autores (Thibaudet, Shipley, Wells, etc.) y especialmente la sistematización de Baquero Goyanes en *¿Qué es el cuento?* han ayudado a clarificar si no los límites, (que no existen nítidamente diferenciados en algunos casos), sí los rasgos diferenciadores de cada género. (Hernández, *El cuento*, 13).

Así pues, regresando a las características particulares de nuestro *Libro de los engaños*, Manjarrez concluye que

El empleo del término cuento describe a estas unidades en forma

adecuada desde el punto de vista estructural, pues se trata de narraciones con un desarrollo completo (es decir, con un principio, nudo y desenlace), poseen la cualidad de que su contenido es didáctico, sin embargo, dándoles el tratamiento de cuento se les extirpa todo uso que puedan llegar a tener, pues *ideológicamente* hablando, estas narraciones se insertan en función de un propósito determinado que se encuentra contenido en el discurso que las propicia. (Manjarrez, “Género y estructura”, 185. El subrayado es mío).

El concepto “novela marco” aparece, en este recuento, como la tercera categoría genérica que examina Manjarrez y que “[...] estudian Lacarra [...] y Graciela Cándano” (Manjarrez, *Un modelo regio*, 34). Esta categoría para *Sendebarr* surge de una arquitectura donde un relato principal enmarca otros relatos y que Lacarra en su edición señala que se trata de “La organización de una serie de temas dentro de un marco general, mediante el cual se obtiene la unidad del conjunto” (Lacarra, “Introducción”, 21). Baquero, visto en la nota anterior, también observa que esa estructura superior es importantísima *en la evolución histórica* del género del cuento, mientras que Carmen Hernández Valcárcel retoma la idea de que se trata de un argumento-eje o tema-pretexito para los relatos. Hernández, al igual que Baquero, se esfuerza sólo por explicar la naturaleza, concepción, y constitución del cuento por lo que en estas estructuras con marcos narrativos también llamados “‘de caja china’ o ‘estructura en abismo’”, que puede llegar a formas complejas de hasta cinco niveles narrativos [...] [su] interés generalmente radica en los cuentos más que en el marco, aunque no faltan las excepciones (*Sendebarr*, por ejemplo [ya que su marco es importantísimo])” (Hernández, *El cuento*, 19). Justamente Manjarrez observa como Cándano⁵⁰ y Lacarra *valoran en buen grado el hecho excepcional* de la importancia, dependencia y dinamismo del marco narrativo del *Libro de los engaños* para los relatos insertos⁵¹; pese a esta innegable cualidad, el

⁵⁰ Graciela Cándano también llama a la manufactura aquí descrita “encuadre novelesco” (Cándano, *Estructura*, 12). Lo importante de la reflexión de Cándano se cierne en su apreciación de que se trata de un marco de referencia con un mensaje unívoco: cualidad calificada como *perfecta*, por varios críticos especializados, en el *Sendebarr* y sus relatos insertos.

⁵¹ Ahora bien, pienso que la definición “novela marco” en realidad surge de la insistente observancia al importante relato principal del *Libro de los engaños*. En estas paradojas clasificatorias existe actualmente otro

término “novela marco”, para Graciela Manjarrez emplearlo podría ser una inexactitud para etiquetar genéricamente la obra. Para ello se vale de las ideas de Bajtín, que explica que la novela en realidad es un producto dinámico que se vale de distintos materiales de múltiple índole para su manufactura. Bajtín propone que la novela incluye el dialogismo como un elemento fundamental, por lo que una novela es en realidad un producto de un género inacabado. Manjarrez recuerda que Bajtín hace el comparativo con la épica, cuyas fuentes y materiales son tan concisos que no permiten la entrada de “puntos de vista ni valoraciones individuales” (Bajtín, cit. en Manjarrez, “Género y estructura”, 185). Así pues, la autora concluye que la característica cerrada del saber en la Edad Media, carente de necesidades de investigación a favor de las de transmisión, excluiría el término “novela” en *Sendebār*, debido a que no podría pensarse que esta obra permitiría valoraciones ni juicios personales. Explica, con esto, que

Desde esta perspectiva, el término novela describiría de forma adecuada las características y funciones de los elementos constitutivos del *Libro de los engaños*; sin embargo, no representa un medio viable para entender completamente los códigos, pues no permite ni juicios, ni perspectivas, es decir un diálogo, el texto se presenta como un sistema cerrado y perfecto de valores. (Manjarrez, “Género y estructura”, 185. El énfasis es mío para señalar que esta última frase se encuentra en la versión del estudio impresa en *Un modelo regio*, p. 36, también de su autoría).

Como puede observarse, la categoría genérica del *Libro de los engaños* en realidad presenta problemas interesantes por su complejidad de clasificación. Se revela con fuerza el sentido de la necesidad de establecer líneas claras y objetivas

análisis del recurso narrativo que aquí se ha comentado que no puedo dejar de mencionar y remitir y que actualizaría las observaciones de Manjarrez. Su autora, Marta Haro Cortés, entiende la importancia del relato principal de una colección para analizarlo en sus dinámicas y relaciones con los relatos que en él subyacen. Sus observaciones, expresadas en su libro *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, arrojan dos modelos principales que en sí mismos tienen variantes: el primero es *Marco Narrativo*, del que diferencia Marco narrativo completo y Marco narrativo ubicador. El segundo es *Marco Enunciativo* del que identifica como variantes Marco narrativo dialógico, Marco narrativo dialógico figurado y marco discursivo. Nos interesa del estudio de Haro el que denomina Marco narrativo completo, cuyos ejemplos, calificados como los más perfectos, son el *Sendebār* y el *Calila e Dimna* por ser ambos ejemplos de un modelo principal donde se engastan otras historias de una manera tal que se propicia un dinamismo narrativo notable.

en las obras literarias españolas medievales al momento de pensar en clasificarlas o acomodarlas por géneros literarios, o pensar nuevas perspectivas de estudio, como lo ha exigido cada vez más el análisis de la literatura y el pensamiento de la Edad Media⁵².

Estructura

Graciela Manjarrez, reconociendo sus límites para realizar una clasificación genérica que represente un ejercicio que conlleve un menor conflicto, propone que la obra se considere bajo una reflexión que definió como “narración ejemplar”. En su opinión, esto se debe a que uno de los problemas sustanciales es que cada categoría de las expuestas en el apartado anterior, en lo general logran coincidir con las descripciones utilizadas por los críticos en cuestión pero, a su juicio, también hay algunas ocasiones en las que no se logra plantear de forma objetiva para que el *Sendebear* (y los textos de los que los críticos se valen para explicar la problemática) concuerden con las etiquetas genéricas propuestas. Buena parte de eso, Manjarrez lo atribuye al *corpus* utilizado por los autores, cuya variación afecta el resultado final en el momento de intentar describir con puntualidad el género relacionado con la obra. Recuérdese que, de manera general, este último problema también lo ha observado Deyermond al proponer que debería haber un juicio universal para lograr establecer los géneros de la literatura en la Edad Media, pero los criterios pueden ser tan numerosos como ambiguos debido a cuestiones como la fecha de composición, autor, tipo y forma de escritura, etc.

Con este panorama como consideración, debemos observar que la propia Graciela Manjarrez explica sus criterios para la terminología que propone: “empleo el término ‘narración’ en el sentido más amplio, es decir el efecto o acción de contar, referir o exponer determinados hechos” (Manjarrez, “Género y estructura”,

⁵² Remito al interesante artículo de Laura Borrás Castanyer “Hermenéutica de los géneros literarios medievales” para consulta de lo vigente del problema, donde la autora hace una breve historicidad de los estudios realizados y como la comunidad filológica ha ido construyendo nuevos planteamientos: ella misma se arriesga a profundizar una propuesta de Calvino para explorar nuevas vertientes de análisis para los géneros literarios, no sin antes revisar y comentar a teóricos como Jauss, Todorov, o Gadamer.

186), porque en el *Libro de los engaños* podemos apreciar una particularidad única, en opinión de la autora:

Coincido (desde el punto de vista narrativo) en que se trata de un discurso compuesto por dos partes (historias con identidad propia), sin embargo, en el caso del *Libro de los engaños* lo que sujeta y une estrechamente a estas dos partes es el elemento ideológico que se sostiene a lo largo del discurso, pues se da pie a las narraciones con el fin de apoyar los propósitos específicos desarrollados en la historia principal. Por lo tanto, para comprender el mensaje unívoco del texto es necesario tratar a estas dos partes como un conjunto, es decir un discurso que se sirve de un marco o historia principal y otras narraciones que se intercalan para transmitir, establecer y defender códigos ideológicos [...] En el *Libro de los engaños* las narraciones que se intercalan sólo adquieren su valor real si se entienden en función del marco, los personajes que aparecen en la historia principal hacen uso de las narraciones para modificar y encauzar las acciones a su favor, lo que demuestra que los relatos insertados funcionan como argumento de apoyo para defender u objetar según sea el caso, por lo que el tratamiento que se les da es el de un argumento que se inserta para apoyar a otro, es decir que cumplen una función ejemplar. De ahí la importancia de considerar a estas partes como un conjunto ideológicamente acabado y completo. (Manjarrez, "Género y estructura", 186-187).

Obsérvese la manera en que Graciela Manjarrez propone, pues, una explicación, si no universalmente genérica en el *Libro de los engaños*, sí ligada a su estructura subrayando la fuerte relación (incluso dependencia) que existe entre el marco narrativo y las narraciones cortas del *Sendebär*, limitándose a utilizar la estructura de la obra como referente para entender la fuerte e indivisible cohesión entre los *exempla* que sirven como marco narrativo y los que se derivan de ellos, cuando los personajes narran sus historias cortas. La clasificación que propone Manjarrez, *narración ejemplar*, resulta ser una muestra de la necesidad de formular más elementos para los horizontes actuales de investigación con el fin de acercarnos a esa aún polémica visión medieval de la manufactura de textos. En este caso la acuñación de este concepto se aprecia que está pensado de manera más concentrada y específica en el *Sendebär* y no trata de explorar su acomodo en otras

obras para constatar la probidad de la clasificación o propuesta taxonómica de la autora. Para no encasillar o sujetar una sola obra a tan novedosa denominación, sería importante intentar explorar sus posibilidades en otros textos. Lo comento porque sólo puedo mencionar que el *Sendeban* es único en su especie; eso lo ha constatado reiteradamente la crítica especializada y un estudio como el de Manjarrez da cuenta de ello notoriamente; la propuesta clasificatoria resulta convincente en una obra de rasgos únicos. No puedo, sin embargo, omitir que Gómez Redondo explica que esos fenómenos de hallar obras excepcionales en el siglo XIII obedece a que

la realidad textual más que de una voluntad de autoría depende de un contexto de producción y de recepción [...] una obra se escribe cuando un alguien muy especial la encarga en virtud de unas expectativas, propias o pertenecientes a una colectividad, que deben ser satisfechas. Como en ninguna otra época, la literatura del siglo XIII se caracteriza por su precariedad: un texto se crea para transmitir [...] un contenido necesario; en cuanto desaparece el motivo que ha requerido la construcción de esa obra, o bien se produce un cambio en la ideología de ese público, ese producto literario, carente de razón de ser, deja de existir; si a esto se añade la dimensión de oralidad con que la "literatura perdida", que afecta de manera singular a los cantares de gesta y a la tradición lírica (popular y cortesana); una obra desaparece porque no ha merecido que se conservara por escrito y porque deja de ser operativa para ese grupo social al que se dirige; en realidad no es que se pierda una obra, es el público de la misma el que se pierde. De este modo, una correcta valoración de las líneas de desarrollo textual que suceden a lo largo del siglo XIII ha de tener presente esa evolución y transformación de unos contextos culturales que, para poder ser, exigen oír unas creaciones textuales, las asumen y, en virtud de esa asimilación requieren otras. (Gómez Redondo, *Historia de la prosa*, 56-57).

Para finalizar este apartado no se puede dejar de mencionar que, en los trabajos para articular el género al que pertenece el *Libro de los engaños* se han contemplado muy diversas tipologías y clasificaciones con el fin de entenderlo en el seno de su manufactura. Un consenso general a la hora de explicar el texto ha sido reflexionar en su sentido didáctico y sapiencial. El libro, desde el punto de

vista de varios investigadores, está elaborado a modo de enseñanza y es ahí donde la crítica ha encontrado los temas centrales que guían la narración pero también abundante material para reflexionar su posible taxonomía y clasificación.

Capítulo tercero:

Nomenclaturas medievales del tipo de narración del *Sendebär*

Literatura didáctica y sapiencial.

Cuando Úrsula Schulze desarrolla que la literatura medieval tiene deleite e instrucción -porque su función no se limita a la enseñanza, sino que hay géneros y formas, como “los romances y las narraciones en verso, las canciones y aforismos, [que] también tienen que distraer a su público” (Schulze, “Aspectos didácticos”, 450)- ofrece la idea de que el casi siempre presente aspecto didáctico en la literatura medieval:

se basa, al margen del objetivo planteado, en una especial comprensión del mundo, teológicamente diferenciada y popularizada. Todo lo creado era signo de la redención divina. Toda la creación se concebía como sistema de signos que podía y debía ser descifrado. [...] Para descifrarlo se requería instrucción. También las palabras de las *Sagradas Escrituras* y de la literatura, además del sentido puro de sus letras, poseían un significado que requería ejemplos, y lo mismo se podía aplicar a determinadas historias. [...] La literatura es didáctica en sus diversas manifestaciones formales y temáticas. [...] Existen enseñanzas sobre fe cristiana, historia, naturaleza, comportamiento humano en la sociedad (en especial sobre el amor, el arte y otros) (Schulze, “Aspectos didácticos”, 450)

La conciencia pedagógica de la Europa bajomedieval participaba en la conformación de textos y tratados donde el sentido educativo, en términos de fenómenos de recepción de la obra literaria, era de una importancia capital. Carmen Bobes explica que la finalidad de la obra literaria medieval tiene paradigmas de recepción en función del didactismo imperante:

La problemática de la recepción tiene también un tratamiento complejo, según el tratadista o el carácter de la composición. La influencia de la Iglesia y el carácter trascendental que el mundo

eclesiástico da a la vida se proyecta en un concepto fundamentalmente utilitarista del arte y en una finalidad didáctico-moralizante. La justificación de la obra artística dependía principalmente de su capacidad para transmitir conocimientos provechosos (históricos, jurídicos, científicos...) o para divulgar preceptos morales derivados del sentimiento religioso de la época, al mismo tiempo que permitía rechazar todo aquello que atentaba contra sus creencias. Así, de manera unánime, los tratadistas medievales postulan la necesidad de una literatura con fines didácticos y, naturalmente, este énfasis en el carácter edificante y ejemplificador es mucho más reiterativo en los comentarios sobre literatura religiosa (hagiografías, sermones, versiones e lo divino, etc.). *Pero ese mismo aspecto moralizador resulta evidente también en versiones más populares y menos cristianizadas e, incluso, en la literatura profana, sin que ello afecte el carácter hedonístico y placentero, que es una afinidad inherente también al arte.* (Bobes *et.al.*, “La poética medieval”, 183. El subrayado es mío).

Adyacente a lo anterior, Buenaventura Delgado Criado explica en “La literatura didáctica medieval” el complejo problema de clasificación y análisis de una muy vasta producción literaria de la España de la Edad Media, específicamente de obras con definidas o por lo menos expresas intencionalidades educativas y pedagógicas. Cuando este autor se pregunta ¿qué se entiende por literatura didáctica?, expone que es “toda obra escrita con arte, con una intencionalidad educativa y que utiliza determinados recursos para producir placer al ser leída. Si aceptamos esta definición será preciso desechar obras escritas para el ámbito escolar, pero que carecen del valor literario” (Delgado, “La literatura”, 403). De esta forma, Buenaventura Delgado recoge diversos puntos generales para informar al lector de algunas características importantes de la literatura didáctica producida en la Península Ibérica:

La literatura medieval hispana posee una calidad humana de la que carecen los libros científicos. Generalmente está destinada a un público concreto [que lee o escucha el libro] con el que el autor pretende comunicarse [...] Leer equivale [...] [para muchos autores] a enseñar y se utiliza con el mismo significado que lector en algunas universidades actuales, en el sentido de profesor o maestro (Delgado,

“La literatura”, 403)⁵³.

De acuerdo con Graciela Cándano, al hablar de lo que define como literatura didáctica o ejemplar de la Edad Media, refiere unos textos que “están dirigidos, esencialmente, a educar al hombre medieval, a mostrarle, con definida intención, cuál es el mal moral, digno de todo rechazo, y cuál el bien, el camino a seguir” (Cándano, “Sabiduría y ejemplaridad”, 119).

También debe agregarse que Martha Haro Cortés ha propuesto una clasificación para diferenciar tres grandes secciones de la literatura didáctica, cuestión que abona a esta cosmovisión del didactismo literario medieval:

En primer lugar las obras que participan de ese carácter doctrinario (propio del medievo) pero que no fueron concebidas con una finalidad exclusivamente didáctica; en segundo término aquellos textos en los que el adoctrinamiento es implícito, es decir, consustancial a las materias que exponen y al tipo de obra (me refiero por ejemplo a las obras hagiográficas y religiosas, historiográficas, científicas, legales, de recreación, etc.). Y, por último, todas aquellas manifestaciones destinadas a regir y modelar la conducta y el perfil humano del individuo (Haro, *Los compendios de castigos*, 15).

Bajo estas contextualizaciones, la formación de la prosa española precisa en el siglo XIII la aparición de materiales narrativos con características de enseñanza y, de acuerdo con buena parte de la crítica, hay un interés marcado por el didactismo que es acorde con la mentalidad medieval que tendía a comprender su mundo a través de la moralidad; Martha Haro comenta que “pocas obras medievales se resisten a no transmitir alguna enseñanza que cale en el ánimo del público receptor” (Haro, *Los compendios de castigos*, 15). Graciela Cándano reflexiona en esta línea, situada en el precitado siglo XIII, y nos informa que

⁵³ En el estudio de Delgado hay más descripciones generales y elementos característicos que atañen a la concepción de un probable *corpus* literario del didactismo hispánico, tales como la autoría (anónima o con la atribución controversial para un rey o un filósofo reconocido), obras de dataciones imprecisas, o la diversidad de los materiales narrativos en cuanto al público receptor: para élites, estratos específicos o para la población en general. Organizado en periodos, características y obras, el monográfico resulta ser un valioso documento que contribuye al entendimiento de la literatura didáctica de la España medieval.

la literatura española se significó, entre otras relevantes singularidades, por sus contenidos altamente didácticos. Fue una época en la que floreció –aunque con muy diversas formas y estilos, una abundante producción claramente inclinada hacia el didactismo, pasando desde el puramente doctrinal hasta el novelesco. Dentro de la tendencia doctrinaria se encuentran los catecismos político-morales, compuestos básicamente por acopio e máximas, admoniciones y sentencias dogmáticas, moralizantes o politizadoras. Por su parte la didáctica novelesca está conformada por recopilaciones de cuentos de gran imaginación que sobrepasan con mucho la típica expresión doctrinal, pero que, sin embargo, no dejan de lado la moraleja que asoma al final de las narraciones o que se induce del contenido del relato.

El común denominador de este tipo de literatura es su poder de convicción, su aptitud para transmitir una enseñanza. En el caso de la didáctica novelesca, su efectividad radicaba en la fuerza persuasiva de sus cuentos; en la capacidad que pudiera tener cada uno de ellos para instituirse en verdadero ejemplo (*exemplum*). Esta propiedad exigida a los relatos era afín a la idiosincrasia medieval, en la que el hombre estaba más habituado a razonar por métodos alegóricos, analógicos e inductivos que por caminos deductivos. (Cándano, “Estructura”, 7-8).

Juan Manuel Cacho Blecua, en la “Introducción” a su edición del *Calila e Dimna*, explica cómo en España hubo una producción de textos donde específicamente relatos y sentencias “cumplen la misma función de transmisores del saber, lo que permite encuadrar todas estas obras [colecciones de cuentos y de sentencias] bajo el título genérico de literatura didáctica. Todos los recursos serán válidos para presentar este saber de un modo grato y accesible a los lectores” (Cacho Blecua, “Introducción”, 21).

Es aceptable que el *Sendebär* puede engastarse en esta ideología didáctica medieval sumariamente comentada,⁵⁴ y muestra de ello es su inclusión en el ms. de

⁵⁴ Sobre paradigmas de situaciones históricas que provocan la adopción de una mentalidad educadora en Europa, no deje de revisarse “Reforma de la Iglesia y literatura didáctica: sermones, ejemplos y sentencias” donde Derek W. Lomax habla de un gran movimiento religioso devenido de la reforma eclesiástica del papa Gregorio VII y que se centró en una actitud pedagógica mediante el sermón como vía de la transmisión de enseñanzas. En el mismo artículo se aborda el caso español y el paradigma de las traducciones devenidas del Medio Oriente que se incardinan en la evolución histórica del didactismo en suelo ibérico.

Puñónrostro, porque se trata de un “códice facticio, cuyo contenido se distribuye de forma bastante homogénea con textos didácticos [en el ms. de Puñónrostro]” (Lacarra, “Sendebár”, 948. El subrayado es mío). Con esto en mente, hay un elemento más para su compleja conceptualización: es una obra que, derivado de las más recientes investigaciones del tema, está inserta en su más inmediato momento histórico dentro de un *corpus* de libros sapienciales provenientes del árabe y que diversos especialistas han vuelto a revisar para entender las evoluciones literarias sucedidas en la España Medieval. Es decir, en el siglo XIII en la Península Ibérica fueron traducidos y después desarrollados en variantes peninsulares varios escritos que comprenden una temprana prosa gnómica en lengua romance y en ellos “los prosistas se venían inspirando en el saber oriental para presentarlo en romance en forma de sentencias o ‘proverbios’” (Darbor *et. al.*, “Nacimiento de la prosa”, 121). Tradicionalmente, para la crítica especializada, sólo un grupo de escritos hispánicos estaban pensados en el contexto específico de la literatura del tipo sapiencial referida debido a su arquitectura y manufactura: organizados bajo la preeminencia del uso de formas gnómicas como la sentencia, el proverbio, el aforismo, el refrán, las máximas, etc. daban una organización textual, temática y estructural para un determinado número de obras que son, a saber, *Poridat de las poridades* y *Secreto de los secretos*, *Libro de los buenos proverbios*, *Bocados de oro*, *Libro de los doze sabios* o *Tractado de nobleza y lealtad*, *Flores de filosofía*, *Libro de los cien capítulos* y *Libro del consejo e de los consejeros*. Como ya lo ha afirmado Hugo Óscar Bizzarri, sólo a través del importantísimo papel del trabajo editorial en el siglo XX se han podido revalorizar los textos sapienciales, en donde los criterios y análisis han replanteado las perspectivas. Un resultado de ello es que actualmente se acepta que los autores, traductores y compiladores medievales, en un posterior desarrollo de las formas, trabajaron cuestiones relativas al saber con obras que contenían relatos, explícitamente en algunos textos de lo que algunos estudiosos llaman colecciones españolas de *exempla*: en ese cauce se ha podido incluir el *Sendebár* como una pieza con ideología sapiencial. Marta Haro Cortés, que ha explorado tal vertiente del *Libro de los engaños*, explica que en general las obras gnómicas de la

temprana prosa española son textos:

cuyo didactismo se fundamenta en enseñar, no sólo los principios básicos que rigen la conducta humana y sus consecuencias morales, sino también la acomodación de estos preceptos tanto en el ámbito individual como de cara a la colectividad en el plano cotidiano, familiar e incluso privado con el fin de formar hombres sabios y entendidos, garantizando así la consecución del bien perdurable. Por tanto, nos vamos a enfrentar con una serie de obras que regularán las relaciones del hombre consigo mismo, con su entorno y con las partes que compone ese entorno (Haro, *Los compendios de castigos*, 15).

De este modo, y bajo el concepto globalizador de “colecciones de sentencias”, Haro agrupa el *corpus* sapiencial que guarda la ideología que se ha referido de la siguiente manera:⁵⁵

A) Obras de tradición oriental:

1. *Poridat de las poridades y Secreto de los secretos*,
2. *Libro de los buenos proverbios* y
3. *Bocados de oro*.

B) Desarrollo peninsular del género:

1. *Libro de los doze sabios* o *Tractado de nobleza y lealtad*,
2. *Flores de filosofía*,
3. *Libro de los cien capítulos* y
4. *Libro del consejo e de los consejeros*.

C) Inserción de sentencias en la prosa sapiencial del siglo XIII:

1. *Calila e Dimna* y

⁵⁵ Véase *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, laberinto, 2003 (Arcadia de las letras, 23); Cada sección y obras son ampliamente contextualizadas, comentadas y descritas con abundantes referencias, citas y recursos.

2. *Sendebār*.⁵⁶

Esta es, pues, una forma de resolver la vertiente didáctica y sapiencial del *Libro de los engaños*: se acepta que es un texto donde los relatos predominan pero dada la temática del saber que se encuentra en él, se ponderan en distintos puntos de la narración formulaciones gnómicas, frases de corte proverbial y paremiológica. Estas cuestiones, que para Haro son inserciones de una forma muy difundida del saber medieval, han sido nuevos caminos críticos para entender el libro.

En una de las más recientes ediciones del *Libro de los engaños* Pietro Taravacci pone especial énfasis en la visión sapiencial y los contextos de realeza del *Libro de los engaños*. Sitúa el relato como parte de la literatura gnómica en una necesaria dependencia del momento histórico, político y social, cuando fue traducido al castellano. Taravacci, además, reconoce la vaguedad de los géneros literarios medievales del siglo XIII pero hace hincapié en sus funciones adoctrinantes:

Ma più precisamente si deve considerare che la cultura dell'epoca non distingueva ancora in modo tassonomico le due realtà testuali, accomunate tanto dall'esigenza di rivolgersi alla retorica delle *auctoritates* classiche quanto da quella di raccogliere gli insegnamenti depositati in una lunga tradizione narrativa orientale, orale e scritta, sia diretta e autentica sia apocrifa, a vantaggio della società aristocratica e di corte o, più esplicitamente, in relazione a un destinatario privilegiato e ideale quale il re. La vera discriminante "generica" si stabilisce, invece, a livello puramente letterario; perciò, prescindendo da ogni velleità di definire qui i due generi letterari, direi che occorre osservare che in alcuni testi, ovvero in quelli gnomici, prevale la necessità di comunicare più direttamente e in una forma che potremmo dire più enumerativa o enciclopedica i contenuti e gli insegnamenti (senza rinunciare, però, alla presenza di

⁵⁶ Limito las obras en el tercer apartado al *Calila e Dimna* y el *Sendebār* utilizando un argumento de Haro, quien explica que "son las primeras colecciones de cuentos traducidas del árabe al castellano en el siglo XIII; y guardan una estrecha relación con las primeras obras de sentencias que son versionadas en romance" (Haro, *Literatura de castigos*, 66. El subrayado es mío). Huelga decir que en el análisis de Haro se incluyen otros textos en la contextualización sapiencial que estoy estableciendo para el *Libro de los engaños* en el presente estudio.

una narratore che costruisce una premessa narrativa al *libro* stesso attraverso una sorta di racconto autobiografico); sul versante delle raccolte degli *exempla*, di contro, il materiale aneddotico (già articolato in cuentos e storielle di varia lunghezza) di ascendenza spesso oratoria, ma anche folklorica, è inserito in una struttura narrativa di cornice, molto più articolata e che, come nel caso del *Sendebär*, tende a imporsi, offrendo una qualche chiave di lettura.

La diffusione della letteratura gnomica appare dunque importante in quanto rappresenta un universo di riferimento anche per i traduttori e i *recopiladores* delle raccolte esemplari, in virtù dei temi trattati e della funzione didascalica da esse svolta. Le raccolte di *exempla* -al di là delle varie tipologie di scrittura e dei diversi gradi di letterarizzazione che esse possono raggiungere- condividono indubbiamente con la letteratura gnomica l'interesse per il tema del *saber*, della conoscenza come un patrimonio già tutto acquisito e perfezionato dai filosofi antichi, *ad usum* soprattutto dei potenti e quindi come un bene che, una volta cristianizzato, è rivolto al re, il quale per diritto divino si trova nella necessità di gestire il potere secondo giustizia. Proprio in questa prospettiva, la tematica del sapere occupa effettivamente la maggior parte degli spicilegi di massime e proverbi redatti in lingua castigliana in un periodo che, nonostante le incertezze documentarie, la critica colloca tra il regno di Ferdinando III e quello di Alfonso X. (Taravacci, "introduzione", 18-19).

Debe apuntarse que en esta línea de estudio John Esten Keller mostró su resistencia para aceptar la pertenencia del *Sendebär* en esta concepción de literatura didáctica y sapiencial. En principio hay que recordar que este crítico creó polémica al notar que la palabra "engaños" puede leerse, en el manuscrito, como "engañados". Para Keller, el texto en realidad es humorístico y por ello propone, en el estudio previo de su edición, que la finalidad del libro era de carácter más de entretenimiento. Esto lo refuerza en su artículo "The literature of recreation: el libro de *Calila e Digna*", donde asegura que "a book of recreational and hygienic intent. *Engaños* is even farther removed from what wisdom books should be; it is far more caustic in its lampooning of wisdom books and of the education of young people; it concentrates more on misogyny and the tricks women practice on their husbands and lovers" (Keller, "The literature", 97). Para dar sustento a esta idea, Keller menciona varios puntos que, en su opinión, deben tomarse en cuenta para

entender que *Sendebār* es un texto recreativo. Resulta importante tal aseveración para este estudio y me ha parecido necesario recoger sus observaciones que la fundamentan y las objeciones de Haro, que representan valiosas interpretaciones actuales, para tales postulados⁵⁷:

A) Remite al lector al olvido, en su opinión, al que se ha destinado la bibliografía y los trabajos de traducción de textos orientales de los investigadores ingleses, en cuyo seno refiere recopilar una vasta experiencia donde el resultado, y que él enfatiza, es que este tipo de literatura sirve, invariablemente, de entretenimiento; menciona que el *Katha Sarit Sagara*, con el título *The ocean of History*, texto equiparable con la extensión de la *Iliada* y la *Odisea* juntas, debería ser revisado por los críticos españoles, debido a que C.H. Tawney y N.M. Penzer ofrecen con sus traducciones y estudios (alrededor de diez volúmenes) una ilustrativa visión de la intencionalidad de la literatura oriental, y que varios colegas ingleses que refiere han podido esclarecer y explicar como de recreación. Una forma de cuestionar esta postura, desde un particular punto de vista, sería establecer que las obras sean consideradas bajo el contexto que las rodea ya que al parecer, y como ya lo ha mencionado Deyermond, es fundamental para el adecuado entendimiento de la literatura. Por eso es factible pensar que un filólogo, en busca de respuestas que expliquen la naturaleza de un texto, considere este punto particularmente y el *Sendebār* presenta muchos paradigmas en su génesis castellana, como ya he referido en capítulos anteriores, mediante los estudios utilizados en este trabajo.

B) Keller realiza, como segundo punto de explicación que rechaza el didactismo en el texto, una exégesis de prólogos de textos como *Panchatantra*, o *Las Mil y una noches*, donde especifica su naturaleza recreativa. Opinión que, además, fundamenta comparándolos con los de *Calila* y *Sendebār*, de los cuales advierte no

⁵⁷ La presente enumeración de elementos de John Esten Keller, son tomados en el mismo orden del artículo de Marta Haro Cortés "El *Calila e Dimna* y el *Sendebār*: ¿Prosa sapiencial o de recreación? Reflexiones sobre su recepción en la Castilla del siglo XIII, en 'Quién hubiese tal ventura': *medieval hispanic studies in honour of Alan Deyermond*, Beresford, Andrew M. ed., London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 87-96). Inmediatamente después de la exposición de ciertos puntos, se observarán las objeciones de Haro y algunos apuntes míos.

pueden ser tomados en cuenta, en su opinión, del mismo modo que los de los glosadores orientales donde éstos especifican que las narraciones sirven de entretenimiento. Por eso, al reflexionar sobre el *Calila y Sendebbar* como textos de procedencia y manufactura oriental, para él “Since I believe that literary intent in any book does not change when it is translated into the language of another culture, I am convinced that the solution to the intent of *Calila* and *Engaños* lies in their origins” (Keller, “The literature”, 89). En respuesta a este postulado, Marta Haro explica que

las informaciones que puede aportar un prólogo son variadas y la mayoría de las veces pueden arrojar luz sobre la historia interna del texto, es decir, contribuyen en mayor o menor medida, a una buena lectura y, por tanto, comprensión del texto. Esta característica es una de las líneas definitorias de las introducciones de la prosa sapiencial. (Haro, “Prosa sapiencial”, 86).

Esta idea sienta sus bases en que el prólogo del Infante don Fadrique tiene como rasgo principal una metáfora náutica sobre el aprendizaje del saber. En este punto, abunda la autora, es factible validar que el prólogo de *Sendebbar* esté marcado por la rúbrica de un mecenas, y que “antes de mermar su validez de cara al grueso de la obra, legitima por completo su intencionalidad didáctica [...]. Por tanto resulta factible pensar que [...] don Fadrique [sintió] la necesidad de clarificar la estrecha relación [del *Sendebbar*] con el saber” (Haro, “Prosa sapiencial”, 87).

C) Keller puntualiza que “*Engaños* is even farther removed from what wisdom books should be. It is far more caustic in its lampooning of wisdom books and of the education of young people; it concentrates more in misogyny and the tricks women practice on their husbands and lovers” (Keller, “The literature”, 97). En general, esta postura puede rebatirse pensando en que el prototipo del marco narrativo del texto bien puede presentar la posibilidad de reflejar la construcción de un modelo regio (que es el objetivo de Manjarrez, en *Un modelo regio: a propósito del infante en el Libro de los engaños e assayamientos de las mugeres*), postura con la que Haro concuerda al comentar que “El marco narrativo de *Sendebbar* más allá de la

simple peripecia es el proceso educativo del infante” (Haro, “Prosa sapiencial”, 88); aseveración que abunda, en su artículo, explicando la circunstancia del camino de aprendizaje del Infante: sus procesos de conocimiento, las modalidades y percepciones del saber que serán encausados a través del accionar del Infante y la acentuada preocupación por que lo aprenda.

D) Haro menciona que Keller “puntualiza que los cuentos imbricados en el *Sendebär* no transmiten en su mayoría un mensaje didáctico ni alegórico relevante” (Haro, “Prosa sapiencial”, 89). Haro menciona que para ello el autor se centra en el “*Enxenplo del mançebo que non quería casar fasta que sopiese las maldades de las mugeres*” (*Sendebär*, 132-134). La autora comenta que al tratarse del séptimo privado, y por tanto el último defensor del Infante, y que narra el último *exemplum*, es para cerrar con contundencia la argumentación necesaria para invalidar la figura de la mujer. Como apunta Haro, es pertinente matizar la observación de Keller porque también, desde un análisis estrictamente personal, es necesario que el lector tome en cuenta la estructura del *Libro de los engaños* y no aislar las narraciones insertas debido a su fuerte cohesión con el marco narrativo, como ya se ha mencionado antes. Para fundamentar esto, es necesario decir que entre los códigos ideológicos de los *exempla* de *Sendebär* también está incluido el del saber ya que en este sentido he observado que la participación del primer privado es fundamental en su defensa del Infante, pero también sirve en beneficio de reflejar la temática del saber como primordial en el discurso: en el primer ejemplo que narra (y que inaugura todas las participaciones de los privados), es de llamar la atención que abra su discurso no atacando o centrándose en la figura femenina, sino en un monarca. Desde esta interpretación, la intencionalidad reflejada es que Alcos sería capaz de entender la naturaleza ejemplar de las narraciones y por eso, desde esta perspectiva, el privado espera que Alcos piense que es un reflejo del rey descrito en el Cuento 1: *Leo* quien, a pesar de su deseo hacia la mujer, es capaz de entender el lenguaje de los *exempla*; por eso cuando los familiares del hombre que sospecha que el rey ha cohabitado con su esposa, le dicen “Vayamos al Rey e agora démosle enxemplo de aqueste fecho de la muger, e non le declaremos el fecho de la

muger e, si él entendido fuere, luego lo entenderá” (*Sendebār*, 80. El subrayado es mío). Con esto, la probable jocosidad del *Libro de los engaños* queda, en realidad, disminuida: con *Leo* se abre como prerrogativa, de los relatos insertos, que 1) se ilustra que el rey del primer relato, tiene la capacidad de reprimir sus pasiones en completo uso de la medida y el entendimiento y 2) pueda interpretar el saber; cuestión que, repito, concuerda de manera puntual con la situación de Alcos.

E) Por último, Haro menciona que John Esten Keller discute “La pertenencia de [las obras castellanas] a la tradición de los regimientos de príncipes, es decir, que sus enseñanzas estén dirigidas prioritariamente a hombres de Estado” (Haro, “Prosa sapiencial”, 90). Por lo mismo, se alude en el artículo referido que Keller discute la “pertinencia de la misoginia como tema de valor moral en el pensamiento político y social medieval” (Haro, “Prosa sapiencial”, 90) y, por añadidura, la educación de los gobernantes. Por eso, para matizar el comentario de que *Sendebār* es exclusivamente un relato misógino, Haro comenta que, en realidad, las “coordenadas temáticas son variadas” (Haro, “Prosa sapiencial”, 90), por lo que explica a grandes rasgos la característica ideológica de la sospecha hacia la figura femenina tan arraigada en Europa, y que no puede ser ignorada en un marco contextual de la obra: perfiles ideológicos que se generan en las sociedades medievales para entender el mundo en donde la mujer es un concepto ineludible; efectivamente, la autora menciona que la observación de Keller debe ser replanteada ante el hecho de que

los temas tratados tanto por los textos didácticos persas como por la literatura *adab* árabe eran coincidentes; los principales: consejos a los gobernantes, la amistad, los temas religiosos y ascéticos, consejeros, secretarios, cualidades morales, vicios y faltas y, también, las mujeres (Haro, “Prosa sapiencial”, 91).

Todos los puntos anteriores nos sirven para observar, con todo lo expuesto, varias de las posturas que puntualizan el perfil didáctico de *Sendebār*: la preocupación por el saber está presente en sus páginas. Si volvemos la atención a

Carmen Hernández Valcárcel, en su estudio sobre el cuento medieval español, veamos que el *Sendebär* puede entenderse como una literatura educativa, ya que esta autora menciona sobre los relatos breves que

bien es verdad que *ciertos sectores* de dicha cuentística *parecen* presentar una intención estrictamente jocosa. Aunque pueda verse tras ella elementos satíricos (en los *fabliaux* y ciertos cuentos italianos); pero la inmensa mayoría de las colecciones de cuentos medievales tiene una declarada finalidad didáctico-moral (Hernández, *El cuento*, 15. El subrayado es mío).

Se debe insistir en que este tipo de literatura para enseñar, ilustrar, prevenir, ejemplificar, aleccionar, etc., circuló de manera importante tanto en la España de la Edad Media como en el resto de Europa. Pienso que esta catalogación generalizadora aplica, bajo esta visión, para la génesis, manufactura y difusión del *Libro de los engaños* en su versión castellana.

Por último, es importante decir que para Haro el *Sendebär* “en cuanto a libro de cuentos, entra dentro de la literatura de recreación, pero hay que superar esta envoltura formal” (Haro, “Prosa sapiencial”, 92).⁵⁸ Este apunte toma en consideración, principalmente, los factores de traducción que rodean la obra: la decisión de utilizar la lengua vernácula de la Península Ibérica como la oficial; la evolución del *exemplum* en territorio Español; la pluralidad étnica y cultural

⁵⁸ Pensando en esta envoltura formal a la que Haro refiere, no puedo dejar de remitirme a Carmen Hernández Valcárcel, cuando explica en su estudio sobre el cuento la heterogeneidad de la narrativa corta medieval española, y habla de su *cualidad esencial*, que es la enseñanza:

No es tampoco fácil sintetizar los variadísimos temas que el cuento medieval recoge; desde fábulas hasta milagros, el recorrido temático es extraordinariamente amplio: engaños de mujeres, cuentos de bobos, de ladrones, de defectos humanos, cuentos ingeniosos, etc. Pero más importante que intentar desenredar esa maraña temática es determinar la intención que preside estos cuentos, mucho más coherente y compacta de lo que cabría esperar. *La tendencia que la Edad Media tiene de enfocarlo todo bajo el prisma del didactismo*, proporciona a la mayoría de los cuentos medievales una unidad de intención sorprendente (Hernández, *El cuento*, 15. El subrayado es mío).

Sólo me interesa concentrar la atención en la idea del didactismo pergeñada en los estudios en literatura corta medieval, y la tendencia a pensar de otras maneras las formas de la literatura didáctica. Insisto en que Hernández se concentra en el estudio del cuento, pero muestra este subrayado y cada vez más presente interés en el componente sapiencial, didáctico y gnómico de la producciones literarias medievales, especialmente en los relatos cortos; cosa que la propia Haro al parecer visualiza en el *Libro de los engaños*.

presente en el siglo XIII en ese sitio (con musulmanes, judíos y cristianos en plena convivencia); y, por último, su innegable relación con los círculos de poder castellanos: su génesis, al igual que el *Calila*, está ligado ineludiblemente a la figura de un príncipe de un reino cristiano.

Exemplum

Cuando Eloísa Palafox explica que:

cada individuo, cada civilización y cada época tienen su manera de relacionarse con el legado que les llega, en forma de canciones o textos, de pinturas, de estatuas o de monumentos arquitectónicos, de aquellos a quienes consideran sus ancestros: la Edad Media eligió el *exemplum*. Más que un género en sí, más que un conjunto finito de historias y motivos, el *exemplum* fue para la sociedad medieval, una manera particular de pensar el pasado y de utilizarlo, de distintos modos, para influir en su propio presente (Palafox, *Las éticas*, 9).

Sirva la cita anterior como colofón para ilustrar la importancia del *exemplum* en la obra que nos concierne. Con relación con la ya comentada imprecisa noción “genérica” de la Edad Media, justamente encontramos que buena parte del *Libro de los engaños* está compuesto por *enxemplos*, un término castellanizado que podemos reconocer en el sentido de una mentalidad y cosmovisión medieval de la manufactura de textos. En esta claridad nuestro problema es que el propio término no es comprensible del todo en la actualidad debido a que está sujeto a tantos usos, modelos y estructuras, a veces a tantas formas disímiles en los testimonios literarios con los que contamos que, en realidad, *el análisis de su uso* no hace más que arrastrarnos irremisiblemente a esa concepción sobre el ejercicio de relatar del medioevo aparentemente llena de matices generalizadores; nos lleva a al problema de la necesidad de categorización de la literatura medieval ya dicho en el capítulo segundo de esta investigación.⁵⁹

⁵⁹ Alan Deyermond, en “¿Es posible escribir la historia de la literatura española?”, analiza una vertiente del

Partamos, pues, del hecho textual del *Sendeban* donde la aparición del concepto *enxemplo* se repite cuarenta y cinco veces a lo largo de las páginas que conforman el texto, de las cuales veintisiete están escritas en color rojo (dentro de los varios subtítulos del relato) y dieciocho en tinta negra. Todos los casos pueden consultarse en el códice de Puñónrostro (o en su facsimilar, como ha sido mi procedimiento); adyacente a esto se verá que son usados por diferentes voces narrativas y, en su caso, distintos personajes;⁶⁰ es evidente que en la traducción castellana del *Libro de los engaños* hay una muy marcada conciencia del nombre medieval de la principal forma narrativa utilizada para el relato corto, que sería *exemplum*.⁶¹ Tal testimonio del concepto resulta importante ya que sugiere que el autor implícito (¿traductor? ¿copista?) de la versión castellana del *Sendeban* posee en su acervo una conciencia y vigencia de su utilización; heredado de la cultura grecolatina, donde su uso fue recurrente en el arte retórico y la oratoria, así como en ámbitos educacionales e incluso jurídicos, en la Edad Media el *exemplum* se

problema de la vaguedad medieval en materia de clasificaciones genéricas literarias y su probable circunscripción a una historia de la literatura española, a través de una discusión que entabla con Keith Whinnom, cuando éste, en una ponencia leída en 1967 (Deyermond no puntualiza el lugar) dice:

we must not for a moment, even if we spend time in tracking down the sources of our Spanish texts, deceive ourselves into believing that we are historians of literature. I certainly don't mean that it is impossible to write a history of medieval literature. Curtius and Peter Dronke, among others, have shown us how it might be done. But I am more and more convinced that a "history of Spanish medieval literature" is almost a contradiction in terms. (Whinnom, cit. en Deyermond "¿Es posible escribir?", 8)

Deyermond analiza la posibilidad de reorganizar su *Historia de la literatura española* tomando en cuenta la cronología de los textos, su uso, moda, la posibilidad de que haya una línea rectora para lograr una organización más adecuada a las exigencias de la crítica literaria. Sin embargo, reconoce que no hay lugares carentes de polémica para analizar una posibilidad de acomodar esta historia de la literatura española y resuelve, con muchísimos matices, proponer que sea una concepción de los contextos (históricos, sociales, económicos, culturales) que rodean las obras una posible vía para acercarse al historiador en literatura a una *Historia de la literatura española* que pueda, tal vez, resolver este y varios dilemas.

⁶⁰ No me es posible ofrecer, debido a que no es el objetivo central de la presente investigación, mayor información y mejores conclusiones del dato que describo. Sin embargo por el momento estoy trabajando en el análisis, descripción y definición de las diferencias que encuentro en los usos del término en el propio *Libro de los engaños*.

⁶¹ Las ideas del uso del *exemplum* en el *Libro de los engaños* que aquí presento, tiene sus bases teóricas en los trabajos de María Jesús Lacarra, *Cuentística medieval en España, los orígenes*; Salvattore Battaglia, "L' esempio medievale. L' esempio nella retorica antica"; de Claude Brémont, Jacques Le Goff, y Jean Claude Schmitt, *L' exemplum*; de María Dolores Nieto, *Estructura y función de los relatos medievales*; de Eloísa Palafox, *Las éticas del exemplum*; Graciela Cándano Fierro, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII* y de Marta Haro Cortés, *Los compendios de castigos del siglo XIII*. Podrá el lector conocer, en tales trabajos, a profundidad la historia del concepto, el uso del mismo en la antigüedad y la Edad Media, así como diversas problematizaciones genéricas y conceptuales.

convirtió en una herramienta recurrente en el contexto del didactismo imperante. Debe incluirse, además, que como fenómeno literario, “en la Edad Media nos encontramos con un conjunto de formas narrativas breves, procedentes de tradiciones muy diferentes, pero que vienen a participar de unas reglas del relato comunes. Aunque el término “*exemplum*” remonte a la oratoria clásica y a la sagrada, fue abarcando un corpus de narraciones diversas” (Lacarra, Cuentística, 40).⁶²

De manera general puede decirse que el *exemplum* fue usado, para la Edad Media, como prueba o testimonio en un discurso, tal vez la ilustración de un hecho. Le Goff lo caracterizó de manera general de la siguiente forma:

L' *exemplum* medieval n'est pas une simple exemplification, une «illustration» de l'énoncé abstrait d'une vérité ou d'une leçon religieuse ou morale, qu'on pourrait introduire par les expressions *exempli causa* ou *exempli gratia* mais il est lui-même un acte, un argument rhétorique au même titre que d'autres énoncés. Il y a certes subordination de l' *exemplum* à une démonstration, à une fin didactique ou édifiante mais *Vexemplum*, même s'il est enchassé dans un texte qui le déborde, n'est pas un simple ornement de ce texte, il en est un élément. (Le Goff, *et. al.* “Definition et problèmes”, pp. 27-38)

⁶² Si bien autores como Cicerón lo definieron de la siguiente manera: “*exemplum est, quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*” (*De inventione* 1, 49) y “*exemplum est alicuius facti aut dicti praesteriti cum certi auctoris nomine propositio*” (*Rhetorica ad Herennium*, Libro IV, caps. 49, 62), para el concepto medieval habrá de tenerse mayor cuidado dada su complejidad en una convergencia de tradiciones y culturas: Lacarra, Cándano, entre muchos otros, coinciden en que en la India y el Medio Oriente en general ya circulaba material narrativo de tipo ejemplar. De hecho, definir el *exemplum* no es tarea sencilla y es un campo donde los especialistas no se han puesto de acuerdo. Sin embargo creo pertinente retomar los conceptos básicos que Graciela Cándano recoge de tres diccionarios importantísimos:

La voz *exemplum* es una derivación del verbo latino *eximo*, una de cuyas acepciones es “sacar fuera”. *Exemplum* viene a significar: “copia, imitación, ejemplar, reproducción, traslado”. Corominas añade las acepciones de “modelo y muestra”, derivadas de *eximere*: “sacar, extraer” (y éste de *emere*: “coger”). El Diccionario de Autoridades dice: “Vale asimismo por comparación de una cosa con otra, para inferir de su cotejo sus cualidades y circunstancias”. Covarrubias añade algo muy interesante: “dexemplar a uno vale deshonrarle, en lengua aldeana; estar dexemplado, estar infamado”. Es decir, interpreto que imitar o copiar a una persona es honrarla, ya que es un modelo: verla como indigna de imitación -ser “dexemplede” - equivale a desacreditarla (Cándano, *Estructura*, 20).

Obvio al lector que tales acepciones en realidad enmarcan una investigación más profunda donde Cándano ensaya una definición acorde al *corpus* de colecciones que analiza, y en cuyo caso explora otros autores y textos con mayor empeño.

Welter, en palabras de Eloísa Palafox añade lo siguiente en esta caracterización ejemplar bajomedieval:

La palabra *exemplum* [...] fue usada en la Edad Media para referirse a un relato, una historia, una fábula, una parábola, una moralidad o un descripción que pudiera servir de prueba para apoyar una exposición doctrinal, religiosa o moral. Los *exempla*, añade este autor, podían ser historias o leyendas de origen sagrado o profano, occidental u oriental, anécdotas, fábulas o cuentos extraídos de la antigüedad clásica o de la Edad Media misma, de los bestiarios, de los tratados de historia natural, de la tradición popular o de experiencia del compilador o predicador. En suma, observa Welter, todo el fondo narrativo y descriptivo del pasado y del presente podía ser leído, entendido y usado como *exemplum* (Welter, cit. en Palafox, *Las éticas*, 10-11)

En la Edad Media el predicador –principalmente- habría de adoptar esta forma narrativa breve como parte de sus recursos de adoctrinamiento. En general tenemos testimonios de su uso y presencia para este propósito durante la época (cuyo auge en Europa, para muchos críticos, se dio entre los siglos XII al XV) y especialmente nos interesa su notable influencia para aquellos autores o compiladores que lo trabajaron con cierta contextualización educativa; de hecho María Paz Cepedello Moreno nos explica que:

El desarrollo del ejemplo medieval está muy relacionado con las obligaciones religiosas de predicación y expansión de la doctrina cristiana a través de un medio que fuera inteligible por la mayoría de los feligreses. Sin embargo, la Iglesia no es el único campo donde el desarrollo del *exemplum* tiene lugar; su importancia y cultivo se extiende por diferentes ámbitos culturales de la Edad Media, precisamente como elemento educativo. (Cepedello, “El *exemplum*”, 207)

El *exemplum* es un tipo de recurso narrativo⁶³ muy difundido en Europa en

⁶³ Debe tomarse en cuenta que Deyermond hace énfasis a la opinión de Gómez Redondo en «Terminología genérica en la Estoria de España alfonsí» sobre la idea genérica del *exemplum*:

la Edad Media y altamente valorado por su cualidad intrínseca de proporcionar una enseñanza en su propia condición: narración que ilustra y enseña, que transmite un saber determinado y que Federico Bravo explica de la siguiente manera:

Para facilitar la asimilación de una enseñanza, nada como novelizarla ideando una fábula, un relato, una ficción que ponga en escena y haga tangible el precepto moral o doctrinal que se pretende inculcar. A esta doble preocupación obedece uno de los géneros que mayor difusión alcanzaron en la tradición hispánica medieval, el *exemplum*, modalidad del discurso didáctico cuya característica más notable es, precisamente, la de hacer coincidir en uno solo dos artes diferentes: el arte de enseñar y el arte de contar. (Bravo, "Arte de enseñar", 304. El subrayado es mío).

Por su parte, Haro explica sobre el didactismo del *exemplum* que:

El *exemplum* ofrece a cada hecho y a cada vivencia una norma, por eso esencialmente es educativo porque repite el sentido con que la Edad Media entendía la vida y aceptaba su sentido, por tanto, el ejemplo constituye el instrumento y la representación que tiene la cultura del mundo objetivo y fue la expresión más adecuada de la realidad que podía ofrecer la civilización medieval (Haro, *Los compendios de castigos*, 80)

Tal variedad de visiones sólo me llevan a pensar lo importante que es

Hasta treinta y tres posibles modelos genéricos se han distinguido en la [Estoria de España], si bien es cierto que algunos de ellos (cantar de gesta, estoria, crónicas, razón, *exiemplo*) son utilizados por la crítica moderna al fijar la historia literaria de la Edad Media, otros, con una muy clara intención genérica, no lo son: castigos, fablas, romances, fazañas, proverbios, etc. Ello indica que la literatura medieval no ha perdido sólo obras y textos, sino también géneros literarios, es decir modos específicos de organización del pensamiento, creados por unos autores medievales para clasificar unas obras medievales (Gómez Redondo, cit. en Deyermond, "De las categorías", 22-23).

Estas ideas recogidas por Deyermond corresponden a los puntos 1 y 2 de las conclusiones de Gómez Redondo. No he podido dejar de incluir el punto 3 del artículo que dice "Es necesaria, pues, una reconstrucción tanto de la intelectualidad medieval (la [Estoria de España] así lo ha permitido), como de los discursos y tradiciones que la Edad Media dispuso en su peculiar ordenación lingüística. (Gómez Redondo, "Terminología", 75). No obstante esta opinión, Deyermond explica que estas conclusiones no resuelven del todo el problema pero podrían ser una excepción a la regla de la ausencia de términos genéricos en la literatura medieval.

recordar las palabras de Graciela Cándano al comentar que es muy complejo adoptar “íntegra [alguna] de las definiciones concernientes al *exemplum*” (Cándano, “Una recreación”, 298); sobre todo cuando se piensa en su posible cualidad genérica y en su relación con el didactismo. Eso no significa que no se hayan hecho esfuerzos notables entre la crítica para realizar una definición, pero la intencionalidad de esta exposición es señalar precisamente la complejidad a la que está sujeto el término *exemplum*; justamente siendo el fenómeno a resaltar dentro de los paradigmas de la recepción de textos en una sociedad medieval, y su componente cardinal, perseguido, visto como objetivo y posiblemente necesario: la transmisión de una enseñanza.

Esa conciencia de elaboración de narraciones que instruyen, con toda su multiplicidad de formas, se cultivó de manera tan esmerada en la Edad Media que, para el *exemplum*, se puede hacer referencia a la figura del emisor, la que nos ofrece una visión (y quizá una posible respuesta) a que la diversidad entre materiales se debe a que

es probable que tal divergencia en cuanto a la naturaleza de los materiales a los que se aplicó el término de *exemplum*, se debe a que los autores, compiladores y predicadores medievales no sólo lo usaban para referirse a una forma del relato, sino también, en un sentido más amplio, para aludir a la manera como interpretaban y utilizaban la información, y al espíritu con que esperaban que sus lectores e interlocutores la recibieran (Palafox, *Las éticas*, 11).

Coincidiendo con la cuestión de la amplitud de las formas y la necesidad de hacer fácilmente asequible la enseñanza (a las masas, en privado, en la lectura; en fin, a los receptores medievales) Cacho Blecua señala, por ejemplo, que la funcionalidad de los *exempla* y las sentencias, que son las dos formas narrativas que utiliza en su estudio como parangón para ilustrar la transmisión del saber, están en una “aparente diversidad [pero] todos los recursos serán válidos para presentar este saber de un modo grato y accesible a los lectores. La *dispositio* deberá contribuir a facilitar ese aprendizaje deseado, haciéndolo ameno” (Cacho Blecua,

“Introducción”, 21). También es menester mencionar que el *exemplum* gozaba de tal popularidad, y tenía tanta vigencia en la Edad media, que:

A él recurren a lo largo de la Edad Media, y de forma especialmente masiva a partir del siglo XIII, profesores, oradores, moralistas, místicos y predicadores, para ejemplificar y adornar sus exposiciones ilustrándolas mediante todo tipo de fábulas, anécdotas, cuentecillos, bestiarios, relatos históricos, apólogos, historietas, leyendas, etc. De origen sagrado o profano, tomado de fuentes orientales u occidentales, improvisado por el autor o sacado de la tradición popular, de la antigüedad clásica o medieval, el fondo narrativo de que se nutre el discurso didáctico medieval es propiamente ilimitado (Bravo, “Arte de enseñar”, 304-305)

Y es esta cualidad ilimitada con la que el *exemplum* queda sujeto para su difusión como un vehículo del saber aprehensible, asequible para la mente medieval, para esos receptores que he referido de manera globalizada cuyo diálogo entre emisor y receptor indudablemente se produjo a lo largo de la Edad Media. Federico Bravo, en su estudio, nos explica el uso de esta técnica narrativa y la asocia con la predicación. Habla primordialmente de sus efectos adoctrinantes, de sus modos de atrapar al receptor, de sus cualidades didácticas en el campo de la enseñanza espiritual. Pero, a su vez, puntualiza su importancia en la educación de élite, cuando nos explica que

no es monopolio de la predicación y el mismo instrumento que sirve para instruir a las masas sirve también, paradójicamente, para formar a las élites: si el siglo XIII es el Siglo de Oro del *exemplum*, también es porque ve nacer la traducción castellana de los dos paradigmas de la literatura sapiencial hispano-oriental, el *Calila e Dimna* y el *Sendebâr*, destinados ambos a la educación de príncipes y gobernantes, y considerados en la corte alfonsí como verdaderos compendios de sabiduría. Aunque dirigidos a un público de *letterati* radicalmente distinto y hasta diametralmente opuesto al de los sermones populares, los *exempla* de que se nutre esta literatura de castigos presentan las mismas paradojas y obedecen a los mismos principios que los incluidos en los ejemplarios anteriormente mencionados, con la salvedad notable de que sus *conceptores*, movidos por una clara

voluntad arquitectónica ajena al trabajo del *collector* de cuentos para la predicación, idean un sistema asociativo -relato-marco o simple diálogo entre personajes- para engarzar entre sí, a modo de mortero narrativo, los distintos relatos reunidos en la colección. (Bravo, “Arte de enseñar”, 316).

Es notable, pues, que en el mapa del didactismo el *Calila e Dimna* y el *Sendebār*, libros con *enxienplos*, sean parte del *corpus* de análisis que busca explicar, analizar y difundir la aparición de textos sapienciales en la España del siglo XIII.

Finalizo este apartado, donde sólo pretendo limitarme a caracterizar didactismo y *exemplum* como tópicos de una literatura bajomedieval, explicando que he insistido tanto en la generalidad cifrada en el término *exemplum* así como su potencial capacidad de transmisión de enseñanzas, debido a que toda definición del concepto lleva, de un modo u otro, a su característica cualitativa que también he tratado de ilustrar para la presente lectura: los *exempla* son material para el predicador, para el sabio, el compilador, el maestro, el orador, el moralista, el glosador; es un elemento constitutivo, en general, para la enseñanza para que, metafóricamente como comentara Don Juan Manuel, con el dulzor de su narración se apacigüe el sabor desagradable de la medicina (los saberes de difícil comprensión) encausada a tonificar y curar los males del cuerpo y, en este caso, la mente (o el *corazón*, como el receptáculo no sólo de las emociones, sino también del intelecto en el Medioevo). El *exemplum*, con todas sus variantes, desde el punto de vista de la mente medieval (esa cosmovisión que hemos mencionado), hará aprehensible el saber a un público que también es muy heterogéneo: al alumno, las masas, los gobernantes: hombres, mujeres y niños bajo una necesidad pluricultural que fue satisfecha con esta herramienta trascendental para la época. Finalmente, para considerar esta reflexión, me remito a pensar en como deberíamos de reinterpretar los estudios de José Antonio Maravall donde se habla de las sociedades estáticas como aquellas que utilizan formas *perfectamente acabadas* para satisfacer sus necesidades en el conocimiento del mundo. Según Maravall, todo el saber se hallaba conceptualizado de una manera inmutable y en la Edad Media,

por lo general, las sociedades tradicionales sólo se limitaban a transmitir lo aprendido; cuestión que, en la aplicación, podía funcionar perfectamente para las necesidades de las poblaciones. Es posible que podamos entender que el *exemplum* acoja en sí tanta variabilidad en sus formas porque en el concepto, por sí mismo, cabría la posibilidad que en la mente medieval sea, precisamente, una idea acabada, perfecta: el problema es que nosotros, en nuestra contemporaneidad, somos incapaces de encontrar ese hipotético sentido oculto a nuestra percepción pero que tal vez estuvo vigente en el Medioevo. Recientemente, esta visión compleja de tratar de entender la mentalidad medieval en torno al *exemplum* ha encontrado en el trabajo de José Aragüez Aldaz, “De tipología ejemplar (I). El laberinto de los nombres” una visión que ahonda en la problemática de una percepción universal del concepto. Aragüez explora algunas acepciones para un tratado de retórica de 1599 y, a la luz de las definiciones para distintas especies ejemplares, nos informa que históricamente ha sido una labor difícil: “La posibilidad de acoger todas las especies de la literatura ejemplar al amparo de un término común, de un «nombre» único, constituye una constante en la historia de la preceptiva retórica y gramatical desde la Antigüedad hasta el Renacimiento” (Aragüez, “De tipología”, 36). Si somos remitidos a las primeras definiciones propuestas por Aristóteles (paradigma) y su traslado a la lengua latina (*exempla*), en realidad encontramos problemas ideológicos y terminológicos para diversas especies narrativas que comparan, dan testimonio, ilustran, narran o enseñan. Aragüez hace una revisión notable de diversas formas y voces que cumplirían, pues, una función ejemplar y sin embargo su conceptualización retórica sería de muy diversas naturalezas.

Finalmente concluyo con que, pensando en una forma de difícil asimilación de un concepto de múltiples usos, significaciones y variantes como lo es el *exemplum*, me he permitido pensar en la existencia de una idea actual de un producto que goce de amplia popularidad en las sociedades y culturas, pero cuya acepción sea de difícil encuadre al momento de unificar sus cualidades; y si existe una categorización puntual, es cuestión que no le estamos heredando a las generaciones

futuras.⁶⁴ La respuesta (o la mayor cantidad de preguntas que me genera al momento de pensar en un paralelismo de algo que emule las incógnitas en la concepción de la palabra *exemplum*) la he hallado con mejor asertividad, y en un nivel muchísimo más modesto, en el concepto *filme*. El DRAE en línea dice llanamente que se trata de una “película cinematográfica” y el verbo del que deriva este anglosajonismo, *filmar*, se define como “registrar imágenes en una película cinematográfica” y “rodar una película”; definiciones que creo (y me es muy evidente) no logran abarcar mayores complejidades de la acepción. Un filme puede tener distintos formatos: en película de celulosa que puede fabricarse en diversos tamaños y formas; en DVD, *Blu Ray*, en versiones digitales y virtuales, se puede almacenar en dispositivos USB y anteriormente en videocasetes y rollos de película; se puede ver en televisión, en pantallas, en cañones proyectores; se puede usar en reproductores de video caseros, en computadoras, en proyectores cinematográficos. A su vez, el filme tiene distintas duraciones que no limitan que se haga uso del concepto y puede ser utilizado para múltiples temáticas y propósitos: documentales, de entretenimiento, de arte, de publicidad, a veces sin un sentido específico (como gran cantidad de filmes sociales y de ociosidad que circulan por la Internet). El caso es el uso que hacemos del concepto, que en realidad creo que hemos enmarcado en un espectro amplísimo. Al parecer nuestras sociedades actuales no discuten el término; lo usan *para identificar un producto cultural de amplia difusión* del que no nos detenemos a pensar si es válido como el concepto para la gran multiplicidad de uso que le conferimos. En realidad sólo estoy ensayando sobre mi último comentario, donde mi deseo fue explicar que el *exemplum* era un producto cultural tan abierto y tan aceptado, que posiblemente no participó de las problemáticas que hoy le encontramos; me parece que el concepto *filme* participaría de un vacío conceptual y su terminología concreta *parece estar*

⁶⁴ Debe considerarse el comentario con el que Deyermond explica que, cuando Gómez Redondo habla de una probable clasificación genérica, o modelo genérico literario, situado en la Estoria de España (*vid.* Nota 54), “[la] terminología [genérica] *no parece haberse transmitido* a las generaciones siguientes. Parece constituir una excepción a la regla general, de que lo que dan la impresión de ser términos genéricos medievales son demasiado generales como para describir la obra” (Deyermond, “De las categorías”, 23. El subrayado es mío). Esta hipotética excepción nos ofrece nuevas perspectivas de omisiones terminológicas quizá inconscientes.

condenada a no ser transmitida a las generaciones siguientes.

Sólo me queda pensar si, a la postre, nuestra idea de lo que es un *filme* (es decir, de la concepción de la era Moderna, tal vez también la Posmoderna) será causa de problemas conceptuales y me inquieta la idea de que no dejemos para el futuro respuestas acerca de cómo lo entendemos actualmente, en gran parte por esta gran pluralidad y popularidad de la que actualmente goza. Situación que no me parece lejana a la problemática de lo que fue un *exemplum* para la Edad Media.

Capítulo cuarto:

El didactismo de élite en el *Libro de los engaños*

Los espejos de príncipes

Una explicación más del sentido didáctico del *Sendebär* puede producirse por su probable emparentamiento con los espejos de príncipes de la Edad Media; idea que ha surgido a lo largo de la historia crítica del texto y que ha cobrado mayor relevancia en últimas épocas. El *Sendebär* puede ser visto como parte de un tipo de literatura modélica y ejemplar para los reyes. Marta Haro abunda en la idea al mencionar que:

es factible afirmar que el *Sendebär* sigue la *forma formal y doctrinal* de los espejos de príncipes orientales y, que los cuentos que aperciben sobre los engaños femeninos se hallan justificados en el pensamiento político y social oriental, y *perfectamente asimilados por la escala de valores medievales* (Haro, "Prosa sapiencial", 92. El subrayado es mío)

Al parecer el *Sendebär* fue considerado "desde su génesis en la versión castellana, como un compendio de castigos perfectamente adecuado al contexto de la España Medieval" (Haro, "Prosa sapiencial", 92); sitio donde confluyeron dos vertientes de textos de regimiento de príncipes:

la occidental que modelaba una imagen del monarca siempre conectada e influida por la ideología política de la época, y en la que el gobernante se destacaba por ser el catalizador de todas las virtudes al ser el representante de Dios en la tierra, y también dada su obligación de ser ejemplo para todo su pueblo. Y por otro lado, la tradición oriental donde predominaban los consejos de orden práctico, dejándose un poco de lado la teoría política (Haro, "Prosa sapiencial", 91)

Al tenor de estas aseveraciones, comencemos por decir que los espejos de príncipes o *specula principum* (término latino con el que también se conocen) son

una serie de textos, surgidos en Europa durante la Edad Media, cuyo objetivo principal era instruir a los gobernantes y ser, al mismo tiempo, una guía útil para la vida *política, ética y social* de éstos. Un rasgo distintivo en estos escritos era la insistencia en que el monarca debía ser un modelo de comportamiento frente a su pueblo, porque su *conducta y decisiones* habrían de ser rectas y ejemplares para la sociedad en la que eran aplicadas. Crear estos textos, y establecer en ellos reglas y normas de comportamiento, tiene sus bases en la preocupación por hacer del ejercicio del poder todo un oficio del arte de gobernar. *Sendebär*, en este sentido, parece coincidir de manera asombrosamente coherente con esta descripción. Por ello no es difícil imaginar que el *Libro de los engaños* estaría adecuado como un texto de corte didáctico y sapiencial, cuya característica indiscutible es que está dirigido a las élites de poder. Este comentario, con sus necesarios matices, sienta sus bases en los siguientes elementos:

A) El prólogo de la obra es contundente al aludir a una figura de poder y la alusión a su obediencia a un exhorto para recibir el saber. Es decir, del hijo de Fernando III el Santo, don Fadrique (quizá el principal receptor del contenido de la obra y, detrás de él, posiblemente, cualquiera en su condición regia) está inmiscuido en la necesidad de obtener conocimiento, que podemos suponer le será proporcionado con el libro:

El infante don Fadrique, *fijo del muy noble aventurado e muy noble rey don Fernando e de la muy santa reina, conplida de todo bien, doña Beatriz*, por quanto nunca se perdiese el su buen nonbre, oyendo las razones de los sabios, que quien bien faze nunca se le muere el saber, que ninguna cosa non es por aver ganar la vida perdurable sinon profeçia, pues tomó él la entençión en fin de los saberes. (*Sendebär*, 63-64. El subrayado es mío)

B) La trama del marco narrativo de *Sendebär* está inserta en un ambiente cortesano y definitivamente delimitado: en sus personajes centrales, que hacen uso de la palabra, sólo están el rey Alcos, la buena mujer, Çendubete, los *quatro* sabios, los siete privados, el Infante y la falsa acusadora. En general, la fabulación contiene

una tensión dramática con elementos, ideas y reflexiones que, al parecer, sólo sucederían en conjunto, con su carga ética y paradigmática, en esa atmósfera retratada.

Antecedentes y constitución de los espejos de príncipes occidentales⁶⁵

Empecemos por mencionar que la tradición occidental de estos manuales hunde sus raíces en la Antigüedad clásica, de donde podemos comentar que había gente culta (sabios o filósofos) que fungía como consejera (o, en dado caso, responsables de la educación) de aquellos que detentaban el poder. Marta Haro dice que

este tipo de literatura [...] responde, en primer lugar, al convencimiento de que el mejor don que se le puede otorgar a un mandatario es explicar y definir cuál es la conducta ideal para gobernar rectamente al pueblo. Y en segundo lugar, obedece a la pretensión de que la cultura influyera en el Estado por medio del príncipe o gobernante (Haro, *La imagen del poder real*, 20)

Esta tendencia de las esferas cultas por influir directamente en las élites de poder tiene su origen, según David Nogales “con el *Via regia* de Smaragdus de San Mihiel (ca. 810), y asiste a su difusión a partir del siglo XII, en el marco [...] del Humanismo del siglo XII y el surgimiento de la *sociedad de Corte* (Nogales, “Los espejos”, 11-12) cuya continuación se reflejó en el *Policraticus* (1159) que es, para Jaques Verger, el “primer gran tratado específico y laico de filosofía política de la Edad Media” (Verguer, *Gentes de saber*, 150), en donde Juan de Salisbury ofrecía la postura de que la gente culta tuviera facultades para intervenir directamente con las esferas de poder y, de ser posible, influir en ellas y así darle mayor importancia a la cultura dentro de la acción política de la sociedad.

⁶⁵ La lista de autores y obras que a continuación se revisarán, será basado en los criterios que Marta Haro ha establecido en el capítulo 3, “*Specula principum*: tradición e ideología”, de *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*. Queen Mary and Westfield College, London, 1996. (*Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar*, 4). Huelga decir que en sus numerosas notas la autora advierte que la tradición es más abundante en autores y obras, pero ha elegido los que considera son los más representativos.

Juan de Salisbury explicaba que el príncipe, si quería dotar de buen gobierno a sus Estados, no debía ceder ni a las intrigas de los cortesanos ni a su propia fantasía, las cuales no le llevarían más que a la tiranía; mas, al contrario, debía seguir los consejos de los “filósofos”, es decir, de los doctores salidos de las escuelas e impregnados de toda buena disciplina, literatura, dialéctica, derecho, ciencia de las Escrituras (Verguer, *Gentes de saber*, 150)

Los espejos de príncipes tienen su primer esplendor en Europa principalmente en los siglos XII y XIII en gran medida por la creciente importancia otorgada a los centros de enseñanza, a las artes y el conocimiento o, para ser más precisos, al fomento de la educación y la cultura en general. Juan de Salisbury, en el esfuerzo por crear unas bases firmes sobre las cuales cimentar la importancia del saber en los círculos de poder, ofrece una serie de reglas que, a su juicio, no debe olvidar todo buen gobernante de un pueblo. La idea principal de este autor, es que “el príncipe es el representante de Dios en la tierra y su poder procede de la divinidad. Está sujeto a la ley divina y de acuerdo con ésta debe dictar y hacer cumplir las leyes del Estado” (Haro, *La imagen del poder real*, 22) La acción política del gobernante no puede dejar de lado los intereses de su pueblo, por lo que cualquier movimiento o decisión debe ser para el bien de la comunidad en general, por ello “la concentración de poder en la persona del rey únicamente está legitimada por el compromiso del monarca en defender los derechos de su pueblo; por esto el gobernante se erige como juez” (Haro, *La imagen del poder real*, 22) Cualquier acto del monarca se halla limitado por la obligación que tiene de saber interpretar las leyes divinas, por ello se busca de él una adecuada comprensión de éstas. Su papel como juez y como soberano es el de “defender las leyes que son como una emanación de la ley divina y, de este modo, podrá lograr el derecho y libertad de sus súbditos” (Haro, *La imagen del poder real*, 22) Como resultado de esto, el concepto de “sabiduría” resalta en este tratado, ya que es un aspecto que indiscutiblemente debe tener el soberano, porque esa capacidad intelectual se convierte en la base sobre la cual se garantiza el buen funcionamiento de la sociedad que dirige.

Otro autor de 1217, Giraldus Cambrensis, redacta *De principis instructione*, tratado que gira en torno a la manera de regir que debe tener el futuro gobernante (en este caso, Luis IX de Francia, ya que fue escrito especialmente para él). Las recomendaciones que aquí se exponen son principalmente de carácter moral. En el documento hallamos que el príncipe debe estar dotado de valores como la rectitud en sus actos y decisiones, la mesura, sentido de la justicia, recato, en fin, ser “el estandarte de la justicia” (Haro, *La imagen del poder real*, 22)

En 1246, Vicente de Beauvais escribe *De erudition filiorum nobilium*, cuyo contenido versa, sobre todo, en el aspecto de que la educación es el vehículo mediante el cual la figura del príncipe alcanza el perfeccionamiento. El aprendizaje, en este sentido, adquiere una gran relevancia si nos atenemos a la idea de que el príncipe, el elemento receptor de la educación, es el responsable del destino del Estado. Aquí también se prepondera la figura del maestro y el valor del discípulo

la buena elección y el papel del preceptor adquieren preponderación para conseguir un progreso correlativo del espíritu y del corazón y más aún en el caso del príncipe que debe combinar al más alto grado la virtud y la ciencia (Haro, *La imagen del poder real*, 23)

En el trabajo de Beauvais se alude a la cultura escrita ya que “quiere que sus discípulos se alimenten intelectualmente con textos dignos [...] y rehúsen las fábulas y las composiciones de los poetas” (Haro, *La imagen del poder real*, 23) Y cree firmemente en que el desarrollo del príncipe debe armonizar perfectamente la inteligencia y la moral, hecho que sólo se consigue con la correlación perfecta entre razón (ciencia), voluntad y corazón (virtud). Para obtener resultados como los que pide Beauvais, la regla básica a seguir, según él, es la disciplina, ya que bajo ella se obtiene una moral sólida y efectiva y, además, “el hombre no puede adquirir la ciencia sino a través de una dura disciplina; por esto recomienda medidas severas y represivas” (Haro, *La imagen del poder real*, 23). Claro que en la mentalidad

medieval este tipo de cuestiones, eran de vital importancia para la nobleza de la Península. Es necesario meditar en estos aspectos, porque la intención es tratar de acercarnos a la cultura de los espejos de príncipes. Otro aspecto digno de mencionar de este tratado, es donde se subraya que la obediencia es “el principio que rige la legislación universal, y en ella se implican todos los intereses del orden moral” (Haro, *La imagen del poder real*, 23). Es indispensable este ingrediente, porque sin él puede caerse en el infrincimiento de las leyes morales, y como el príncipe debe ser el ejemplo a seguir por parte de sus súbditos, la obediencia resalta como la virtud que corona los atributos morales.

En 1259 Gilbert de Tournai escribe *Eruditio regum et principum*, en cuyo contenido se insiste en que la educación y el estudio son unas herramientas indispensables para el príncipe. Entre principales aspectos, está el desarrollo que hace sobre las leyes, en donde defiende que cualquier ley injusta merece ser abolida, y que la ley divina es el fundamento de las leyes humanas. En este tratado el monarca está obligado a actuar con justicia y su obligación primordial debe ser el Estado.

En 1265-66, en *De regimine principum* Tomás de Aquino escribió sus ideas donde afirmaba que “las leyes son necesarias para organizar el Estado [...] De igual modo, el gobierno debe fundamentarse en una correspondencia estrecha entre la autoridad del príncipe y la voluntad de los ciudadanos” (Haro, *La imagen del poder real*, 24). Podemos mencionar que erigir leyes es un trabajo intelectual y social, y que la cultura no está exenta de participar en el poder, por lo que un gobernante obediente con las leyes y promotor de estas es otro ejemplo de esto.

Guillermo Perrault escribió *De eruditione principum* en 1265 (aprox.), texto que ha sido atribuido a Aquino y que está diseñado en siete libros:

del trato con las cosas que pertenecen al príncipe (I); relación del gobernante con Dios, con la Iglesia (II) y con él mismo (III); trato con sus seguidores(IV), con sus hijos y familia (V), con sus súbditos (VI) y con sus enemigos (Haro, *La imagen del poder real*, 24)

Un autor que también aparece en esta lista, y que es de gran importancia en la tradición occidental, es Egidio Romano, discípulo de Tomás de Aquino, que escribió en 1287 *De regimine principum*, por orden de Felipe IV, el Hermoso. El texto comprende tres volúmenes y cada uno de ellos consta de tres partes “El esquema seguido es el mismo que el de Aristóteles: un estudio del hombre en calidad de individuo, luego como miembro de una familia y, por último, como ciudadano” (Haro, 25). El primer libro trata del hombre, desde una perspectiva general y genérica. Abunda en el deseo de enriquecer el alma, de hacer del hombre un ser virtuoso a partir del saber. El segundo libro centra su atención en la familia, en la vida conyugal y en la educación de los príncipes. El tercer libro habla del gobierno de un Estado, y la manera de guiarlo en tiempo de paz y tiempo de guerra.

En general, para todos los textos de este tipo, lo que no se pone en discusión es el origen divino del rey y que es representante de Dios en la tierra, por tanto, ha de hacer cumplir la ley divina que está traducida en las leyes de los hombres. Este es el principal código ético sobre el cual el gobernante se erige como árbitro y mediador de la ley civil y la divina, en pro de que la armonía entre éstas se refleje en su gobierno; por ello, su conducta debe ser recta y a su cuidado están sus gobernados, quienes deben recibir de él una conducta ejemplar y ha de ser el espejo sobre el cual los vasallos han de mirarse. Por otra parte, en la estructura de estos escritos, aparentemente sencilla, existe la oposición básica entre virtud–vicio, que bien puede reflejarse en el resultado análogo rey – tirano. Los conceptos que entran en juego, dentro de la anatomía del discurso del *specula principum*, adquieren carácter universal si pensamos que en este principal y esencial conflicto (entre lo que es bueno y malo en la conducta del gobernante) se fomenta, por ejemplo, la disputa entre lo que es justo y lo que no lo es o, por otra parte, el respeto por la ley y las costumbres. No hay que olvidar, además, que el hecho principal, como ya mencioné, es que el rey es un espejo para sus gobernados, y el bien obrar del pueblo depende, para este tipo de textos, en gran medida por el comportamiento del monarca.

La figura que modelan los *specula principum*, en general, es uniforme. El

futuro gobernante es una persona cuya esencia moral y educación son sus principales atributos. El modelo del dirigente del pueblo ha de ser ejemplar, sobre él se deben cernir los saberes necesarios y, por tanto, se convierte en un receptáculo de todas las virtudes que los conocimientos otorgan. “La virtud ha de demostrarse a través de los hechos y se insiste mucho en el autocontrol físico y psíquico” (Haro, *La imagen del poder real*, 26) Precisamente, la conducta del monarca debe estar libre de todo exceso de pasión; que sea la capacidad intelectual, la razón, la responsable de la templanza y mesura del monarca, sólo así se garantiza un rey justo y observador de las leyes. El papel de la educación adquiere gran importancia porque

por lo que respecta al gobierno una buena y apropiada educación contribuirá a una gestión recta. Los principales deberes del monarca son: impartir justicia y cumplir y hacer cumplir la ley (Haro, *La imagen del poder real*, 26)

En este sentido el carácter de las leyes es lo único que puede variar para determinar el comportamiento del gobernante, ya que pueden ser distintas entre una civilización y otra. Esto quiere decir que el monarca, como el mejor observador del seguimiento de las leyes, está obligado a que éstas se cumplan. Lo sustancial de esta observación es que el código de leyes de un reino puede ser completamente distinto al de otro pueblo, lo que deriva en una distinta ejecución de los actos respaldados por la ley. Es plausible mencionar entonces, por ejemplo, que en *Sendebar* hay dos desenlaces distintos para la madrastra entre la versión castellana y la hebrea. Para la primera, este personaje es ejecutado, mientras que en la segunda la pena de muerte es suprimida y, a cambio, es rapada y expuesta al público para mostrar su maldad.

Los *specula principum* en esta larga tradición – si pensamos que el punto de partida está considerado en la antigüedad clásica, de donde “son constantes las teorías en torno a la actitud y comportamiento del gobernante” (Haro, *La imagen del*

poder real, 20), hay componentes específicos que debemos resaltar. En primer lugar, aparece una figura que ejerce influencia sobre el monarca, distinguida como el sabio o filósofo; es quien aporta los conocimientos necesarios o adecuados para el futuro gobernante. Según Marta Haro incluir una figura educada y letrada, un personaje conocedor de ciencias, artes y filosofía que se ocupe de aconsejar al próximo monarca, tiene propósitos cuyo trasfondo es introducir la cultura dentro del ámbito político. En efecto; el deseo de imponer dentro de los saberes (en el conocimiento y la educación) las bases para hacer hombres de Estado cultos, con bases morales y éticas, parte del deseo de que los hombres depositarios y transmisores del saber tuvieran la posibilidad de ejercer su influencia en las esferas responsables y poseedoras del poder. En segundo lugar, se crean unas bases éticas y filosóficas, reglas de comportamiento que estas elites de saber instauran como una serie de reflexiones y guías de comportamiento para delimitar y encausar los poderes del soberano. Y, en tercer lugar, cada *specula principum* tiende a combinarse con temas de índole político, y cada imagen de monarca ideal está fuertemente relacionada con la ideología política del momento histórico y lugar donde aparece. Es decir, cada uno de ellos contiene estos temas dependiendo del contexto en el que fueron escritos. Así, hay textos

que dan cuenta de las preocupaciones políticas medievales, tales como la controversia entre Iglesia y Estado, la teoría del derecho divino [...] En definitiva, todos estos *specula* defienden la idea del *rex istus* y sabio que recibe su poder de Dios y gobierna de acuerdo a los principios de moral y ética cristianas (Haro, *La imagen del poder real*, 27).

Como podemos observar, el esfuerzo por hacer de la cultura letrada una herramienta eficaz para el arte de gobernar, se plasma en estos escritos, cuyos propósitos fundamentales también inscriben el deseo de transformar de raíz la corte para hacer un cambio profundo en aquellos que dirigían el destino del Estado. Finalmente, hay que pensar en los códigos éticos que proporcionaba la

cultura, porque en ellos se cifraba, además de los alcances del poder del monarca, la utilidad y/o bondad de las leyes que de ahí devenían y su aplicación en la sociedad donde se inscribían. El requisito principal era la templanza y mesura, el dominio del pensamiento sobre cualquier pasión o capricho, y un fuerte sentido de la justicia. En otras palabras, el dominio de los instintos sobre cualquier cosa. Para la literatura de este tipo es esencial garantizar, en primer lugar, un príncipe o un rey razonable, dueño de sus actos y propenso a respetar las leyes y seguir una conducta intachable para, en segundo lugar, mostrarle las reflexiones éticas, filosóficas y morales, sin olvidar la dosis política con que estos textos complementan el perfil deseado de buen gobernante.

En el espejo de príncipes medieval se pondera en el arte de gobernar por la importancia de los contenidos, su principal fuerza reside en que los temas a tratar vienen protegidos por las fuentes que lo nutren o la(s) autoridad(es) que lo respaldan, ya que los saberes ahí plasmados corresponden, o deben corresponder preferente y primordialmente, a un personaje de alto valor intelectual o un texto de conocimientos cuyos orígenes, tradición y utilidad ética sean indiscutibles. Por ello es difícil separar la idea de que la cultura interviene con el ejercicio del poder en los *specula principum*, ya que la noción de autoridad intelectual o filosófica puede venir implícita en ellos, y me parece que esto aumenta su valor para los lectores: se obtiene un respeto hacia los contenidos por lo que cualquier negativa o renuencia a leerlos y, sobre todo, aplicarlos se ve fuertemente minimizada, quedando como la mejor alternativa optar por la adhesión y asimilación de los conocimientos que se reciben de esos textos, teniendo el deseo de tomar el mayor y mejor provecho de ellos.

Breve anotación peregrina

Después de haber observado este panorama general no es complicado, a mi juicio y con estos datos, remitirnos a varios elementos que pueden observarse de los espejos de príncipes originarios de Occidente, en una modalidad fabulada, reflejados en *Sendebar*. Veamos cuáles son, por cada autor revisado que haya

realizado su escrito antes de 1252; los que es permisible considerar podrían tener relaciones, aunque no precisamente intencionales, con *Sendeban* pese a que esta interpretación y comparación es, en realidad, experimental y bastante arriesgada porque no cuento con los datos de los índices de las bibliotecas en suelo español durante el siglo XIII:

A) Juan de Salisbury y el *Policraticus*. Primeramente, hay acciones directas en el marco narrativo de hombres sabios para influir sobre el monarca que son Los *quatro* sabios y Çendubete, quienes se convierten en un referente para entender como una élite de conocimiento tiene una fuerte influencia sobre una figura de poder, en este caso Alcos, quien eventualmente los convoca para recibir consejo. A su vez, los siete privados, que desde mi punto de vista pertenecen a otra clasificación de sabios, también aparecen en la obra, y, también, trabajan para influir en el monarca, en este caso para modificar la sentencia de muerte. Si hacemos coincidir esta fabulación con las ideas de Juan de Salisbury, vemos que se cumple la premisa de que los hombres de saber deben de influir sobre los monarcas. Por otro lado, en la trama de *Sendeban* está presente la idea de que el soberano debe tener sabiduría e inteligencia, con miras a garantizar que la sociedad tenga un buen funcionamiento bajo su regimiento; en esta analogación hay que considerar que Alcos demanda, de manera puntual, que el Infante aprenda el saber.

B) Giraldus Cambrensis y *De principis instructione*. De carácter moral, como ya se ha dicho, demanda que el soberano sea un estandarte de la moralidad y la justicia. Los elementos expuestos (rectitud en sus actos y decisiones, la medida, sentido de la justicia, recato) podrían obedecer a elementos necesarios para modelar el perfil ideal que a lo largo de la narración del *Libro de los engaños* se espera del monarca. Por eso, es menester recordar el estudio de Manjarrez, donde habla del instauramiento de un modelo regio para el Infante, para evitar tener las carencias en el arte de regir que su padre denota. Resalto, en este sentido, la cuestión de la medida que los siete privados demandan a Alcos para tomar decisiones.

C) Vicente de Beauvais y *De erudition filiorum nobilium*. La coincidencia entre su tratado con la fabulación de *Sendeban* versa sobre su preocupación de que el heredero al trono alcance la perfección mediante la educación. Esta premisa es justo lo que llevará al lector al nudo dramático de *Sendeban*. Se prepondera, como en nuestro texto castellano, la figura del discípulo con su maestro. El elemento que podríamos pensar no correspondería en este ejercicio libre de interpretación intertextual, sería la recomendación de Beauvais de que los discípulos reales rechacen textos que se consideren indignos. Sin embargo, y lo digo de una manera general en este momento, esto podría sortearse ante la existencia de una escena donde los hombres más sabios del reino (los *quatro* sabios) utilizan como recurso formuláico un lenguaje plagado de aforismos y metáforas; es decir, usan un lenguaje proverbial que, desde el punto de vista medieval, pertenece a un saber general, socialmente aceptado. Por otra parte, la aparición de la astrología como ciencia, bien puede identificarse como una disciplina totalmente ortodoxa para el occidente medieval; quizá estos elementos ayuden a entender que, en la fabulación, hay componentes que hacen resonar una posible referencia, aunque lejana, a que en *Sendeban* hay alusiones hacia un saber que en el occidente no se considera indigno. Todas las ideas y análisis de que el lenguaje proverbial es un reflejo de un saber de autoridad, se verán más adelante, en el análisis de las asambleas de sabios. Esta, mi breve anotación peregrina, goza con este autor de un dato conciso: escribió una versión de la *Vida de segundo*, y fue ampliamente conocida en Castilla. Tal vez era un autor conocido en la Península Ibérica.

No incluyo en estas breves anotaciones a Gilbert de Tournai, Tomás de Aquino, Guillermo Perrault y Egidio Romano debido a que sus espejos de príncipes son posteriores a la composición vernácula de *Sendeban*. Estos comentarios, en este instante peregrinos, sólo me sirven en este momento para reflexionar en mi libre y hasta licenciosa recreación interpretativa, generada por la idea de que no sería imposible pensar que los espejos de príncipes referidos y las colecciones de cuentos orientales, con proyecciones modélicas y de corte sapiencial, confluyeron en Europa y posiblemente estuvieron presentes en la

España Medieval. La idea de esta pequeña nota es, ante todo, enfatizar que las directrices educativas de los espejos de príncipes, que permean en el pensamiento del resto de Europa, pueden observarse, insisto, en la fabulación prosaica establecida en *Sendebär*. Por eso no me atrevo a hacer afirmaciones, sino preguntas que conciernen no sólo a nuestro texto, sino también al *Calila*: ¿los hombres de saber y los reyes hispanos habrán observado, en las narraciones orientales, las virtudes y/o rasgos y/o manufactura de los espejos de príncipes occidentales? ¿Hasta qué punto la nobleza castellana conoció y utilizó este material? ¿Qué valor documental hallaron en las obras orientales de esta naturaleza? ¿Consideraron que eran aplicables a su realidad hispánica, a sus contextos histórico, político, social y cultural? Coincido con Haro al pensar que

[*Calila y Sendebär*] introdujeron en la Castilla del siglo XIII una nueva forma de entender la literatura: prosa de ficción de alta elaboración técnica con contenido sapiencial, destinado a la formación práctica y espiritual del individuo; y además sus mecenas y receptores primarios fueron dos miembros reales con lo cual ambas obras cumplieron su función original de *specula principum* (Haro, "Prosa sapiencial", 92).

Para finalizar esta nota, es necesario señalar que los contenidos de las obras reseñadas en el apartado de la tradición occidental de los espejos de príncipes, por lo general, suelen variar cuando se trata de tocar temas de índole político, ya que cada Estado, en su manera de regirse, difiere entre sí. Sin embargo, la principal preocupación en todos los textos de este tipo es fomentar la cultura y el saber para educar a un soberano con un fuerte sentido ético y moral basado, principalmente, en su intelectualidad. La medida, la prudencia y la justicia se presentan, entonces, como elementos de gran peso e importancia para regir un Reino, cosa que es, de algún modo, el argumento principal para crear libros de este tipo. Y esto es, precisamente, lo que puede verse en la narración del *Sendebär*.

Prolegómenos a la producción de textos de regimiento de príncipes en la España del siglo XIII

La circunstancia particular de gran parte de la producción de textos de la España medieval incluye una extraña y fascinante combinación de temas, formas y conocimientos que utilizaban unas culturas ideológicamente (en el plano más extenso del término) distanciadas entre sí. Porque algo que no hay que olvidar es que los escritos traducidos de Oriente aportaron sus contenidos y su visión del mundo para, en muchos casos, amalgamarse y adaptarse en Occidente; en el caso castellano, esto se debió a la confluencia, en un mismo territorio, en donde las culturas oriental y occidental se acercaron entre sí por cuestiones políticas.

Antecedentes

La Península Ibérica, en su pasado visigótico, tan presente en el imaginario de los reconquistadores, ya conocía textos enfocados en el adoctrinamiento de la realeza. Adeline Rucquoi y Hugo O. Bizzarri resaltan que hacia el año 654 se promulgó el *Liber Ludicum*, donde se exhortaba al rey a gobernar mediante la justicia y la verdad; este texto sufrió modificaciones posteriores con el propósito de seguir modelando la figura regia, incluyendo una definición de lo que es un buen rey, aconsejando que sea cauto en su temperamento, mesurado y exhortándolo a que busque en todo momento el beneficio de su pueblo. En el tercer trimestre del año 599, Gregorio Magno enviaba a Recaredo una carta donde lo felicitaba por la conversión de su pueblo al catolicismo y por combatir a los judíos de manera comprometida, y donde le recordaba tener humildad ante sus logros. Un tercer antecedente es, según el estudio de Rucquoi y Bizzarri, Isidoro de Sevilla, que en sus *Etimologías* definió las características de un buen rey y su contraparte, el tirano indeseable para un pueblo. A su vez este autor, en su *Sentencias* al igual que su *Historiae*, proveyó de copiosos ejemplos de lo que debía ser un buen rey. En ellos su principal preocupación era mostrar cómo debía actuar el rey frente a Dios y su

pueblo.⁶⁶

Tomando en cuenta la existencia de esta preocupación visigótica por llevar el saber a los gobernantes, es explicable que España, siglos después, represente un caso único en el asunto de la elaboración de textos para gobernantes ya que, a diferencia de otras zonas europeas donde se concibieron tratados del saber para las cortes, tiene como característica particular que su manufactura se produjo tomando en cuenta la proximidad geográfica y la convivencia social con civilizaciones islámicas. El reino castellano—leonés pasó por un proceso de reconquista, cuya duración se prolongó durante varios siglos, de los territorios españoles ocupados por los árabes. A través de esta convulsión política las fronteras culturales adelgazaron aún más sus frentes, porque la convivencia en un mismo territorio de “autóctonos, judíos, musulmanes y, en una proporción menor, beréberes”⁶⁷ (Foz, *El traductor*, 22), prevaleció durante siglos produciéndose un intercambio cotidiano de ideologías, conocimientos, lenguas y formas de vida.

Un hecho trascendental que coadyuvó a enriquecer este fenómeno cultural fue la llegada de los cristianos del norte de la Península Ibérica a los territorios del sur durante el largo periodo de la Guerra de Reconquista. Esta cuestión se suscitó gracias a las políticas de tolerancia que los cristianos practicaron en los territorios recuperados. Esto puede observarse en el caso de Toledo; cuando los españoles tomaron posesión de la ciudad:

las nuevas autoridades locales siguen la política de sus predecesores árabes y practican la tolerancia: los judíos conservan el derecho de practicar su religión, a condición de que no hagan proselitismo; y, en sustitución del servicio militar, pagan tributo al rey, con lo que se sitúan bajo su protección. Lo mismo les ocurre a los árabes, denominados “mudéjares”, cuyo estatuto cambia tras la Reconquista: conservan sus jueces, sus leyes y sus mezquitas. [...] Por último, [la

⁶⁶ Este artículo puede encontrarse en la dirección de Internet http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext revisada para este trabajo el día 20 de febrero de 2016.

⁶⁷ Huelga decir que la presencia de estos grupos étnicos y culturales ya estaban, desde siglos atrás, presentes en el territorio español antes de la Guerra de Reconquista, aunque debemos apuntar que Clara Foz nos informa que hay una falta notable de datos demográficos más precisos. Con respecto a los beréberes, es necesario precisar que su población era reducida por lo que se desconocen muchos datos de su accionar cultural, lingüístico y social.

población] autóctona [que debemos entender en dos vertientes en este contexto], [...] se pueden dividir en dos comunidades: los que han sido enteramente arabizados; y, por otro, la de los que, pese a haber adoptado algunas características árabes, siguen siendo cristianos y practican esta religión, y que son llamados “mozárabes” (Foz, *El traductor*, 22-23)

Estos fenómenos poblacionales son un reflejo de una situación fundamental que hemos visto a lo largo del presente trabajo: “esta composición étnica particularmente variada implica sin duda un pluralismo lingüístico *en el que se fundarán los posteriores trabajos de traducción*” (Foz, *El traductor*, 23-24, el subrayado es mío); con la llegada de los españoles del norte, particularmente en Toledo tras la conquista de Alfonso VI, este pluralismo se enriquece debido a “la influencia renovada del latín, y más precisamente el latín de la Iglesia que utilizan los monjes cluniacenses que el rey elige para respaldarle en su misión divina de restauración de España” (Foz, *El traductor*, 23-24). Este trabajo de traducción de obras orientales que se comenzó a producir en la Península Ibérica fue un hecho de gran relevancia en este momento de confluencia de distintas lenguas y culturas en un mismo lugar. Precisamente, por esta razón, el territorio español fue un sitio donde el cultivo de la ciencia y el saber de esos grupos étnicos divergentes en plena convivencia alcanzó un auge trascendental.

Así pues, el foco principal del ejercicio de la traducción de textos orientales en España, fue la aparición de Toledo en las coordenadas culturales de la Península, ya que esta antigua capital visigótica reemplazó a la ciudad de Córdoba: un buen número de los libros conservados en las bibliotecas de Córdoba pasaron pasado a Toledo, y otros muchos continuaban llegando de Oriente. En el mismo siglo XII Don Raimundo, arzobispo de Toledo (1126-1152), organizó lo que se ha llamado la Escuela de Traductores de Toledo para llevar a cabo las traducciones al latín de los libros científicos y filosóficos árabes

En estas traducciones colaboraban eruditos árabes, judíos y cristianos, que trabajaban juntos en las bibliotecas y en la catedral de Toledo.

Los textos árabes que se traducían eran de gran valía porque transmitían el pensamiento de los grandes autores griegos, como Platón, Aristóteles, Tolomeo, Euclides, etc. (s/a, “España medieval cristiana”, en <http://poesiadelmomento.com/hispanica/23cristianamed.html>, revisado el 24 de febrero de 2016).

Los reconquistadores entendieron la importancia de los contenidos de las obras orientales, sobre todo porque las fuentes latinas, fácilmente reconocibles en las culturas occidentales, posiblemente encontraron coincidencias para su recepción entre ambas culturas. Es decir, los eruditos occidentales enriquecieron sus interpretaciones de obras y autores de la antigüedad con los materiales comentados por traductores e intelectuales de Oriente

A lo largo de un extenso proceso los árabes habían ido recibiendo los fundamentos de la cultura, la filosofía y la ciencia griega y los supieron incorporar al legado cultural, filosófico y científico que transmitieron a Occidente. A través del helenismo y posteriormente del cristianismo de habla griega de las iglesias orientales, los árabes se iniciaron en la filosofía y la ciencia, que desarrollaron en muchos de sus ámbitos y llevaron consigo a los países conquistados en su rápida expansión hasta la Península Ibérica. En contacto con ellos, los cristianos latinos iniciaron el proceso de redescubrimiento y asimilación de los autores griegos con los comentarios de los tratadistas árabes y se ponen las bases de la recuperación cultural y científica del Occidente latino, que llevó hasta el desarrollo científico del Renacimiento y de la Edad Moderna europea. (Martínez, “los árabes y el paso” en <http://www.hottopos.com/rih8/martinez.htm>, revisado el 21 de febrero de 2016)

Así pues, España participa, en el siglo XII, de un vasto movimiento de traducción de textos que se suceden en “Italia, Sicilia y Bizancio” (Foz, *El traductor*, 27), por lo que el fenómeno cultural aquí descrito se expandió y difundió ampliamente en los reinos medievales de Europa.

Siglo XIII

Todo lo descrito en párrafos anteriores es indudablemente el panorama

intelectual, geográfico y cultural que los gobernantes hispanos del siglo XIII enfrentan. Al parecer, la tradición de la Escuela de Traductores de Toledo heredó ciertas técnicas y procesos de traducción: “El método seguido, según la mayoría de los investigadores, parece ser que era el siguiente: un judío traducía oralmente al romance las obras provenientes del árabe o hebreo y un cristiano operaba del romance al latín” (Haro, *La imagen del poder real*, 11). Huelga decir que este proceso se vería modificado paulatinamente, ya que existieron traducciones de textos que quedaron en versiones definitivas al español antiguo (consideremos el propio *Sendebar* como ejemplo de ello), y esto cobraría gran relevancia en el reinado de Alfonso X, cuando la lengua romance dejaría de ser un vehículo intermedio en la transmisión textual, debido a que el Rey Sabio la instauró como la lengua nacional y, por tanto, oficial. Traducir el material escrito de una cultura y una lengua a otra, supondría un proceso complejo: después de valorar el documento, no sólo sería trabajo de traducción sino también, para los traductores y receptores, significaría sumergirse en el campo de las ideas de la civilización oriental emisora y saber elegir lo que a la cultura hispánica le era de importancia, interés, utilidad o beneficio. La opinión de los lectores orientales sobre sus mismas obras, posiblemente sería muy diferente de la de los lectores hispánicos, y de lo que ellos “leían” en estos escritos. Precisamente por eso, aparentemente, las obras fueron reunidas siguiendo un interés temático propio los cristianos del norte de España. Esta aduana que recoge y codifica el material escrito parece ineludible si privilegiamos el hecho de que la Península, durante la Reconquista, estaba en trabajos de unificación nacional (por tanto, de *comprensión* y *asimilación* de ideas, costumbres, saberes, temas y formas de vida de territorios recuperados, con su particular amalgamamiento de personas, creencias, ideologías y conocimientos). Esta convergencia cultural entre civilizaciones distintas podría haber hecho coincidir afinidades entre el pensamiento de cristianos y musulmanes.

Es bien sabido que muchas obras, ya fueran de carácter científico o filosófico, fueron traducidas en la Península Ibérica; sus contenidos enriquecieron la visión del mundo que existía en la España, y su posterior difusión impactó

profundamente a la cultura occidental. Numerosos trabajos de historia y filología coinciden en mencionar que la Península fue un importante puente transmisor de la cultura Oriental hacia el resto de Europa.

El primer esplendor de la prosa medieval, con algunos escritos influidos por la literatura árabe, se dio en la segunda mitad del siglo XIII, con los sucesores del rey Fernando III. El parangón ineludible es la figura de Alfonso X, quien supo expresar su curiosidad antes de ascender al trono y, para prueba de ello, consideremos como ejemplo la obra mandada a traducir por órdenes suyas durante ese lapso de su vida, el *Calila e Dimna*. Alfonso X, siendo todavía un Infante, se trasladó a los territorios reconquistados y se estableció en ellos por largos periodos de tiempo, mucho antes de que recayera sobre él la designación política que se le otorgó. En este sentido, podemos decir que este personaje tenía un interés reformador en cuanto a cultura concierne: se trataba de una actitud que fue gestando a partir de sus estancias en las ciudades que su padre arrebató a los moros, y que desarrolló a plenitud, posteriormente, durante su reinado. A propósito de esto, Vicente Cantarino, en *Entre monjes y musulmanes*, dedica todo un capítulo a Alfonso X, donde hace agudas observaciones sobre la conducta de este monarca cuando ordenó las traducciones de textos antes y durante su reinado, enfatizando el enorme interés que tenía sobre la cultura y su deseo de fomentarla en sus territorios. Este perfil es el que la crítica ha atribuido, con algunas variantes, al infante don Fadrique, hermano del Rey Sabio.

Como hemos visto, el enorme deseo de conocimiento por parte de Alfonso X tendría un impacto en la cultura de la Península y la europea; por este motivo, llama particularmente la atención que Vicente Cantarino subraye que no hay que dejar pasar que el rey “menospreció” la literatura de Occidente de este modo: “la cultura hispánica y con ella también la alfonsí abandona o ‘desconoce’ el interés europeo por Aristóteles para leer, en cambio, cuentos” (Cantarino, “Cultura alfonsina”, 252). Esta afirmación, desde mi punto de vista, habría que matizarla porque no se debe desdeñar que estas formas narrativas, en su mayoría, ofrecieron una ampliación de la manera de concebir el mundo y que, por medio de las

traducciones de otros textos a la lengua árabe, la cultura alfonsina fue receptora de filosofías que se dieron a conocer en Occidente.

Tradición oriental de los espejos de príncipes

Este apartado, intencionalmente, no se ubicó inmediatamente después del recuento de la tradición occidental de dicha prosa didáctica. Como se observó en líneas anteriores, era necesario contextualizar la pluralidad étnica en la Península Ibérica para, llegado este momento, recoger del libro de Martha Haro, *La imagen del poder real...*, un recuento de la tradición oriental de los textos dirigidos a las figuras de gobierno, situados en el contexto cultural del siglo XIII en España. Así, pues, con esta aclaración, hay que decir que los espejos de príncipes en lengua árabe, que posiblemente influenciaron en los hispánicos, en la prosa educativa para sus gobernantes en el siglo XIII, fueron los siguientes:⁶⁸

A) La traducción del persa de Ibn al-Muquaffa, *Kalila wa-Dimna* (s. VIII), que en el artículo de Rucquoi y Bizzarri se reseña de la siguiente forma, referido en su versión castellana, *Calila*:

La obra comienza con dos capítulos que relatan el descubrimiento de la colección, a los que antecede una introducción del traductor árabe que explica cómo entender el libro. Los capítulos III y IV se presentan bajo la forma de un diálogo entre un rey y su filósofo, en el curso del cual el primero pide al segundo un ejemplo sobre ciertos tipos de conducta. Esta forma se prolonga en los capítulos V a XVII que continúan la obra con otros relatos, una vez terminada la historia de Calila y Dimna. La obra, que transmitía la idea del aprendizaje del oficio de rey a través de la lectura, fuente de sabiduría, no conoció, sin embargo, una gran difusión fuera del ámbito de la corte de Alfonso X. No reaparece sino en el siglo XV, en la versión de Juan de Capua, el *Directorium humane vite*, hecha a partir de una versión en hebreo. (Rucquoi y Bizzarri, “Los espejos”)

Ibn al-Muquaffa, además de esta célebre traducción que comentó y prologó, compuso “dos obras de consejos prácticos para los gobernantes: *Kitāb adab al-sagīr*

⁶⁸ Nos remitimos nuevamente, en la reseña de las muestras, al texto de Marta Haro, *La imagen del poder real*, pp. 27-32.

y el *Kitāb adab al-kabîr*. En ambas obras se le otorga una gran importancia al conocimiento y es más relevante acumular saber que transmitirlo, sobre todo para el gobernante” (Haro, *La imagen del poder real*, 28).

B) Una epístola de Tahîr Taifûr dedicada a su hijo (s. VIII), habiendo sido nombrado prefecto en Mesopotamia, de quien demanda tenga un comportamiento

fiel a la ley y a la fe, ser moderado en su conducta personal y en los asuntos públicos, castigar el crimen y la maldad, asegurarse de sus palabras y sus actos y cumplir las promesas, evitar la arrogancia del poder, no codiciar riquezas y ser magnífico en hacer donaciones para el bien público, valorar mucho y tener en cuenta los consejos, honestidad y conducta recta, ser prudente y mantener un comportamiento intachable (Haro, *La imagen del poder real*, 28, el subrayado es mío, bajo la siguiente consigna: como en el caso ya revisado de los espejos occidentales, es menester especular que en la fabulación de *Sendebâr* podríamos pensar que existen coincidencias en la figuras de la realeza).

C) El *Kitāb al-tāy* o *Libro de la corona*, de Yâhiz (s. IX) en donde “el gobernante debe regir rectamente y conseguir que sus súbditos respeten y guarden la ley” (Haro, *La imagen del poder real*, 28).

D) Haro, en las páginas de su libro, menciona tres textos persas que considera como de los más importantes de la tradición oriental en el los siglos XI y XII: *Qābûsnamah*, lleno de consejos sobre el arte de gobernar y cuya exigencia primordial es obedecer la religión, cultivar la justicia, la sabiduría y la verdad; el *Siyâsatnâmah* que en su composición permea el Corán y las enseñanzas de Mahoma y, en tercer lugar, el *Kitāb Nasîhat al-Mulûk* o *Consejo para los reyes*, escrito entre 1105 y 1111, de Hamîd Muhammad Al-Gazâlî, a quien Haro menciona como “el más importante pensador del Islam medieval” (Haro, *La imagen del poder real*, 29). Dividido en dos partes, sus principales directrices en sus subcapítulos son que el gobernante es un privilegiado por Dios para ejercer su poder real y ha de *respetar las directrices de la fe*, así como *obedecer y escuchar a los profetas*; el pueblo está obligado a obedecer al rey y amarlo debido a su cualidad como *hombre justo*; dos

capítulos se centran en *las obligaciones morales y profesionales de sus secretarios*; el conocimiento personal del rey de sí mismo; en el texto hay *aforismos de sabios*; *el poder del saber y la grandeza de la inteligencia*; y, por último *las mujeres*, principalmente en *sus vicios y defectos* y las cualidades que se esperan de una esposa ideal. (Haro, *La imagen del poder real*, 29-30, y nuevamente, en esta paráfrasis de la información recabada por la autora, he subrayado lo que, a mi juicio, se podría encontrar en la fabulación de *Sendebār*).

E) Los últimos casos reseñados por Haro son los siguientes:

Abā Bakr Muhammad de Tortosa escribió en el siglo XII su obra *Lámpara de los príncipes (Sirāy al- Mulūk)*. [...] El texto consta de 64 capítulos que tratan las relaciones del príncipe con la Divinidad, su perfección moral y sus deberes como gobernante. Se hace hincapié en una justicia imparcial y ecuánime; el sultán debe soportar todo tipo de contrariedades para bien de sus súbditos, a los cuales ha de tratar con amabilidad y clemencia. Hay que mencionar también *Bahr al-favā'id (Mar de preciosas virtudes)*, un tratado persa anónimo compuesto ca. 1157-62 [...] Consta de 36 libros que sostienen la idea de que la sabiduría es la más noble guía para esta vida y la otra. El rey debe vivir y gobernar de acuerdo con la ley divina que es la verdadera felicidad. Muhammad b. Mansur Mubārak-shāh fkr-i Mudabbir escribió en el XIII su tratado *Ādāb al-Harb wa al-Shu'yā'at*, que contempla las responsabilidades del soberano, la comunidad y las minorías, religión y justicia, derecho político, códigos de conducta, rebelión y guerra. La temática tratada refleja la época de confusión e inestabilidad política en que se gestó la obra (Haro, *La imagen del poder real*, 30).

Precisiones y génesis de los textos hispánicos con elementos para la educación regia en el siglo XIII

La historiografía de la producción sapiencial de textos en España, bajo el amplio contexto histórico, social y cultural que los rodea, caracterizados con una temática regia, o bien con historias o material dirigido primordialmente a la instrucción de un monarca o gobernante contempla, en el siglo XIII, un primer momento donde la

influencia arábigo-oriental es notoria. En los estudios realizados por la crítica especializada, cuyos objetivos primordiales son analizar la producción de espejos de príncipes hispánicos, se advierte, para tal prerrogativa, un primer conjunto de obras traducidas del árabe que se compone de los siguientes textos: *Calila e Dimna* (1251), *Sendebâr* (1253), *Libro de los buenos proverbios* (mediados del siglo XIII), *Bocados de oro* (mediados del siglo XIII), y finalmente *Poridat de las poridades* y *Secreto de los secretos* (estas dos últimas obras, son traducciones de *Sirr al-'asrâr*; *Poridat* ya tenía una larga historia europea, traducido al español antiguo tal vez a mediados del siglo XIII, y *Secreto* al parecer a finales del siglo XIII o principios del XIV)⁶⁹ (Haro, *La imagen del poder real*, 12; Nogales, "Los espejos", 11; Bizzarri, "Las colecciones", 40-45 y "Estudio introductorio", 13-26).⁷⁰

Todo el panorama de los *specula principum* en la España medieval, viene acompañado de la divergencia cultural reinante. Podemos inferir que la tradición oriental fue bien acogida por los cristianos del norte de la Península Ibérica, y su influencia se dejó sentir en esta primera etapa de traducciones a la lengua vernácula, debido a que "la vastedad de consejos morales encerrados en estas obras, sus amplios contenidos de ética profana y sus notables aciertos formales, no presentaron impedimento alguno para ser asimilados en un contexto cristiano y justificaron, plenamente, su amplia aceptación y difusión en España" (Cándano, "Mujer frente a saber", 33). Por ello, al centrar nuestra atención en *Calila* y *Sendebâr*, un rasgo distintivo en ambas obras es la presencia de estas características que Cándano menciona. Una situación estructural y formal interesante en las traducciones realizadas durante el siglo XIII de textos orientales, es que algunos

⁶⁹ *Sirr al-'asrâr* es un tratado compuesto a la manera de una carta "en la cual Aristóteles se excusa por su avanzada edad que le impide ir al encuentro de Alejandro Magno cuando éste había conquistado Persia. Es por esto, dice él, que le envía este tratado en el cual consejos políticos y de buen gobierno se mezclan con consejos dietéticos y astrológicos" (Rucquoi y Bizzarri, "Los Espejos").

⁷⁰ Bizzarri no incluye en "Las colecciones" el *Calila e Dimna* y *Sendebâr* en este primer listado, pero sí el *Flores de filosofía* bajo el criterio de que fueron producidos con fecha anterior a la embajada Pisana (1256). En un estudio posterior, ya citado en este trabajo, "Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", hecho en coautoría con Adeline Rucquoi, precisa que el principal problema al que se enfrenta la crítica tiene que ver con la datación de las obras "sabemos que el *Calila e Dimna* y la traducción del *Sirr-al-'asrâr* (*Secretum secretorum*) se hallan en los orígenes del género, pero no conocemos su fecha de traducción, ni siquiera aproximadamente" (Rucquoi y Bizzarri, "Los Espejos"), y más adelante, reconociendo la fuerte presencia de textos orientales en la Península Ibérica, menciona el *Sendebâr* en esta génesis textual caracterizada por este espectro de influencias.

contienen ya sea narraciones cortas o sentencias. En el estudio previo de *Calila e Dimna*, Juan Manuel Blecua nos menciona esto recalcando que “los límites entre colecciones de cuentos y de sentencias son imprecisos” (Blecua, “Introducción” 20), ya que si observamos estas características en distintos textos, uno y otro elemento se entrelaza “pudiendo establecerse claras coincidencias [intertextuales]” (Blecua, “Introducción”, 20) Ante esto, el autor menciona que

Por ejemplo, una misma sentencia recogida por Pedro Alfonso en su *Disciplina clericalis* [que no tiene en su prólogo un destinatario en condición regia] [...] aparece en el *Libro de los engaños* [...], en el *Libro de los cien capítulos* [...] [que sí tienen un gobernante como receptor principal] (Blecua “Introducción”, 21).

Pero hay que tomar en cuenta que, entre las obras que menciona Blecua en estas citas, existen diferencias narrativas formales y estructurales, sin dejar de lado, y es al parecer lo más importante, que sirven para difundir el saber; su cualidad principal, hay que repetirlo, es la de transmitir conocimientos y hacerlos asimilables para que el receptor los aplique. Las estructuras de los textos respetan esta característica esencial, ya que

Se trata de la facultad de adaptarse a las circunstancias concretas, aplicar reglas generales a una situación dada y reconocer las verdaderas intenciones de los demás, aunque estén en contradicción con las apariencias. En definitiva, se recogían normas de conducta práctica, *preferentemente dedicadas a la educación de príncipes y gobernantes*. Esto implica respecto a otras colecciones, dado su carácter pragmático, que haya un predominio de los cuentos sobre las formas breves como comparaciones y sentencias. (Blecua, “introducción”, 21. El subrayado es mío.)

En esta última precisión de Blecua se debe resaltar que en el uso de los *exempla*, como explica Eloísa Palafox, se aplica un método efectivo para transmitir el conocimiento y, en este sentido, educar al receptor. Una de las principales razones de difundir el uso del *exemplum*

Tiene que ver con el hecho de que permite explicar, por medio de analogías fáciles de asimilar, conceptos abstractos que, de otra manera, resultarían mucho más difíciles de entender, *especialmente para los receptores que no estaban entrenados en cuestiones teológicas y filosóficas* (que eran la mayoría) [y en los cuales podemos incluir a los poseedores del poder] (Palafox, *Éticas* 25)

Así pues, las obras castellanas del XIII, donde existe la aparición de la estructura ejemplar con narraciones breves, poseen la facultad de enseñar para una aplicación práctica, una educación para la vida, porque “en definitiva, se trata de un movimiento dialéctico entre lo abstracto y lo concreto, entre las verdades generales y los ejemplos de aplicación particular” (Blecua, “Introducción” 22). *Calila e Dimna* y *Sendebär*, en su composición, nos ofrecen este método estructural, y en ambas obras podemos apreciar en su prólogo que el receptor particular e ideal para ellos es un miembro de la realeza, y cada escrito posee una intención didáctica que, ante esta condición que los marca, es ineludible porque en ellos por lo general el principal objetivo es el de proveer de saberes al receptor, ya sea de orden moral y/o ético, aplicables para la vida. La cuestión es reflejar una forma de visión de mundo, en temas y situaciones específicas que en cada obra se muestran. La importancia principal de estos escritos es la de recoger la cosmovisión que contienen. Esto nos sirve para pensar que una estructura ejemplar en realidad, desde mi punto de vista, se promovió por su enorme flexibilidad para contribuir en los objetivos de las obras sapienciales que los receptores occidentales valoraron positivamente para su uso y apropiamiento. Eloísa Palafox da cuenta de ello en *Las éticas del exemplum*:

Los textos orientales habían sido traducidos y leídos en el marco de una concepción del mundo que se remontaba a los primeros tiempos del cristianismo y que otorgaba al saber tradicional un valor ejemplar, en razón de su capacidad para transmitir vicariamente las experiencias acumuladas con el paso del tiempo. Esta apreciación pragmática del saber explica, en gran parte, la atracción que sintieron los letrados de la Península hacia las colecciones orientales de

proverbios y relatos, pues éstas venían a acrecentar el acervo disponible de motivos aplicables a la práctica de la predicación (destinada a influir en el modo de vivir y ver el mundo de aquellos a quienes iba dirigida) (Palafox, *Las éticas*, 38)

Las obras venidas de oriente ofrecieron conocimientos prácticos, con una abundante presencia de la modelación moral del receptor, cuyas virtudes serían esenciales, en el caso de los espejos de príncipes, para el ejercicio del poder. Con este antecedente, la producción especular de este siglo en España, vio la elaboración de las siguientes obras, consideradas históricamente como unos auténticos manuales dirigidos a los monarcas:

–El *Libro de los doze Sabios*. Atribuido por J. K. Walsh a uno de los consejeros de Fernando III y redactado, según éste, hacia 1237- 1238. El texto consta de un prólogo, 65 capítulos y un epílogo, añadido por mandato de Alfonso X, hacia 1255, según el citado autor. En cambio, H. O Bizzarri, en función de su organización in terna y temática, diferencia el cuerpo principal en: 1) (caps. 1 a 20): espejo de príncipes, de fecha no determinada 2) (caps. 21 al 65): un tratado militar, fechado hacia 1237, y atribuido al entorno de la Orden de Santiago.⁷¹

–*Flores de Filosofía*, de autor anónimo y datado por H.O. Bizzarri en fechas anteriores a 1255.

–*Libro de los cien capítulos*, ampliación de *Flores de Filosofía*, con el fin de reiterar sus ideas e intensificar su contenido. Su composición ha sido fechada en la primera mitad de la década de 1280 por Haro Cortés, o entre 1284-1289 por Bizzarri. Aunque el autor nos es desconocido, lo más probable es que fuera un miembro perteneciente al cuerpo de oficiales del rey.

–*Flores de derecho del Maestro Jacobo*, encargado para su formación, en fecha anterior a 1252, por el futuro Alfonso X. Constituye un espejo específico en torno a procedimientos judiciales.

–*Castigos del rey don Sancho IV*. Obra patrocinada por Sancho IV, acabada de componer entre enero y septiembre de 1293, según Lomax, y 1292, según Bizzarri. Compuesto por cincuenta capítulos que desarrollan los siguientes temas: prólogo, ética individual, política y económica y los dos capítulos finales (caps. 49 y 50).

–*Libro del consejo y de los consejeros*, escrito por Maestro Pedro, probablemente Pedro Gómez Barroso, clérigo de la corte de Sancho

⁷¹ Es menester especificar que Doze sabios es anterior a los trabajos de traducción de obras orientales, pero constituye, cronológicamente, el primer trabajo especular hispánico medieval del siglo XIII.

IV, a fines del siglo XIII. Constituye una guía, como su nombre indica, sobre el consejo dirigido al rey y sus consejeros. Se trataría de una reelaboración del *Liber consolationis et consilii* de Albertano de Brescia (1246). (Nogales, “Los espejos”, 12-13)⁷²

Debemos advertir que, entre la lista inicial de obras y ésta, los *specula principum* castellanos están comprendidos en un lapso aproximado de tiempo que toma como punto de partida la aparición del que se considera el primero en la Península Ibérica, que es el *Libro de los doze sabios* (escrito entre 1237 y 1255), cuya composición inicia desde el reinado de Fernando III y terminado en los primeros años de la gestión de Alfonso X. Esta asociación temporal nos sirve para pensar en las dimensiones de la literatura didáctica que aparece en el siglo XIII en suelo castellano. Ésta, ya hemos observado, tiene diversas tradiciones, que incluso se relacionan estrechamente con los “*espejos de príncipes*” y la importancia del uso del *exemplum*, como lo señala Eloísa Palafox:

[las tradiciones didácticas que se relacionaron estrechamente con el *exemplum* fueron] la homilética occidental, los ejemplarios escritos principalmente en latín con el fin de auxiliar a los predicadores en su tarea, la narrativa piadosa escrita tanto en prosa como en verso, la *prosa didáctica oriental* (narrativa y gnómica) – traducida en castellano en especial durante el reinado de Alfonso X –, y la literatura de debates y de castigos (en la que se incluyen los “*espejos de príncipes*”), tanto orientales como occidentales. Podría decirse incluso que cada

⁷² La lista de textos reseñados por el autor referido, posteriores a la producción del siglo XIII, la complementan:

Speculum Regum, (hacia 1344), *Glosa castellana al «Regimiento de Príncipes»* (*De regimine principum*) (s. XIV), *Proverbios morales o Sermón de filosofía moral*, (hacia 1355-1360), *Tratado de la comunidad, de su gobierno, del príncipe y de sus ministros*, posible espejo de príncipes, (s. XIV), *Proverbios o Sentencias breves espirituales y morales* (Colección de sentencias del siglo XV), *Los proverbios de gloriosa doctrina y fructuosa enseñanza compuestos para la educación del príncipe don Enrique o Centón del Marqués de Santularia*, (1435), *Proverbios de pseudo-Séneca*, (1445-1446), *El Vergel de los Príncipes*, (1456) *Exortación o ynformación de buena e sana doctrina*, (1467), *Dechado del regimiento de príncipes*, poema de 42 estrofas de trece versos (aproximadamente en 1475) *Doctrinal de Príncipes*, (Realizado entre diciembre de 1474 y enero de 1477), *Regimiento de Príncipes* (antes de 1478) *Directorio de Príncipes para el buen gobierno de España* (finalizado hacia 1493) y *Dialogum inter regem et reginam de regimine regni* (probablemente en 1490). (Nogales, “Los espejos”, 13-15).

Nogales advierte que las probables etapas de las obras sapienciales, de corte especular, habrán de ser matizadas en estudios posteriores por la crítica. Este panorama, sin embargo, presenta un intento asequible para continuar investigando tanto las obras como el género al que pertenecen.

uno de ellos mantiene una relación más estrecha (*aunque no excluyente*) con algunas de dichas tradiciones (Palafox, 30–31. El subrayado es mío)

Todo lo anterior nos sirve para observar la múltiple convergencia de conocimiento oriental y occidental, incluyendo formas y estructuras, para su difusión: el lapso de aparición de los tratados regios árabes es contemporáneo a los que ya circulaban por algunos autores occidentales, como ya se ha mencionado en páginas anteriores. Así, la influencia y veta oriental en la producción de textos sapienciales castellanos (*Calila e Dimna, Sendebār, Libro de los buenos proverbios, Bocados de oro*, y las dos traducciones de *Sirr al-‘asrār*), donde se ofrece una especial preocupación y atención hacia los aspectos éticos y morales que se mostrarían para el receptor de las obras, no deja de estar impregnado de elementos políticos, sociales y en relación con la realeza castellana:

1. Ya se ha mencionado que la literatura especular occidental, en el caso de los asuntos de la política, siempre se adapta a la situación temporal de los reinos. Por ello, después de las características generales que componen ese tipo de obras en Europa, se indica en los análisis de esa tradición que la política es un asunto de matices particulares, en cada caso y cada reino.

2. Por lo anterior, se puede pensar que la situación particular en España, del ambiente social y político, incluye la confluencia de distintas culturas y razas en trabajos de unificación nacional; por lo tanto, se podría especular que los asuntos ético-morales, para una literatura de altas esferas de poder, sujetas a su particularidad histórica, eran trascendentales. Suena algo arriesgado ofrecer una afirmación al respecto, pero al parecer la política de tolerancia impuesta por los nuevos gobernadores de los territorios reconquistados asoma una necesidad de atenuar, modificar, suprimir o adecuar el cruce de culturas para obtener una comprensión y asimilación aceptable para la cultura receptora (los cristianos del norte), porque se trataba de formas de pensamiento que estaban, para esos destinatarios, en fase de exploración y que al parecer se adaptaban a sus intereses, preocupaciones y necesidades inmediatas.

3. Sería difícil no tomar en cuenta que Fernando III manifestó un interés por la educación de sus hijos, ya que paralelamente a este trabajo de traducción de obras orientales principalmente en Toledo, el rey Santo solicitó la elaboración del *Libro de los doze sabios* alrededor de 1237-1238, con el fin de que su estirpe se preparara intelectualmente para ejercer el poder. En general se acepta por parte de los especialistas en la materia que *Doze sabios* es un tratado civil y político al servicio del Estado. Hugo Óscar Bizzarri, al estudiar algunas traducciones y composiciones vernáculas de literatura sapiencial, ha mencionado que “*Bocados de oro* [y el] *Libro de los buenos proverbios* [...] bajo la égida de algún sabio griego, presentaban una retahíla de sentencias que *apuntaban a una formación moral*, pero no presentaban un pensamiento organizado” (Bizzarri, “Estudio introductorio”, 27, el subrayado es mío), mientras que

en *Doze sabios* y *Flores [de filosofía]*, organizados en capítulos temáticos, *se modela una imagen concreta del monarca*. En *Doze sabios* hay una preocupación por inculcar al príncipe un catálogo de virtudes (lealtad, fortaleza, sabiduría, castidad, templanza, etc.) y en marcarle normas de conducta válidas (Bizzarri, “Estudio introductorio”, 27, el subrayado es mío).

De este modo, encontramos que en *Doze sabios* hay un interés muy particular por modelar la imagen del monarca para ejercer su poder. Habría que repensar la aparente posición secundaria de los temas políticos en las traducciones orientales de mediados del siglo XIII

Resulta revelador observar que en la única colección sapiencial castellana previa al periodo alfonsí, el *Libro de los doze sabios*, casi no hay referencias legales [esa marcada posición secundaria de los temas políticos]. En ella se considera la ley como una forma de sabiduría: “Sabiduría es cosa vysible e perfeçion ynvecibles, e sepoltura de los malos, deseo de los buenos, juego de pella biva çentella, amor con

esperança, ley de todos reyes [...]” (cap. 6, p. 79) (Bizzarri, “Las colecciones”, 27).⁷³

Si la lógica que estamos revisando apunta hacia estas premisas, es necesario apuntar que *Doze sabios* tiene un carácter educativo para los herederos al trono quienes, en sus primeras obras traducidas al árabe, al parecer se interesaron por temas que tuvieran que ver con la sabiduría, la política y la educación regia, tal vez en concordancia y grado con los saberes que ya les habían sido transmitidos en *Doze sabios*. Habría que considerar que las formas orientales proporcionaron modelos y temas que tal vez no les eran desconocidos y podríamos especular que *Calila* para Alfonso X y *Sendebat* para Fadrique, siendo ambos receptores de *Doze sabios*, encontrasen en la literatura oriental documentos que fueran acordes con su formación intelectual previa.

Llegados a este punto, es menester retomar la idea que ha generado esta exposición de tradiciones e influencias en la literatura sapiencial en *Sendebat*. Bizzarri ha denominado este tipo de literatura como colecciones sapienciales debido a su carácter educativo, mientras que Haro se ha referido a ellas como compendios de castigos, donde éstos

Formalmente patentizan el modelo organizativo heredado de oriente: están compuestas por apólogos y sentencias y pretenden que el adoctrinamiento cale en el ánimo del receptor de un modo agradable y dinámico... De clara ascendencia occidental es la combinación de material ético y teoría política; de este modo, los espejos de príncipes castellanos, al mismo tiempo que nos ofrecen el perfil ético y cívico del soberano perfecto, también encubren los principios fundamentales teórico-políticos que sustentaba la ideología monárquica" (Haro, *La imagen del poder real*, 31-32).

Laurette Godinas puntualiza que la problemática clasificatoria tal vez se deba a que

⁷³ En el mismo estudio, cuya directriz es encontrar en el periodo alfonsí la reafirmación del poder real, Bizzarri comenta que las traducciones de Alfonso X exploran esta nomenclatura sapiencial ligada al poder.

La elección del término para designar el *corpus* refleja desde el título la voluntad del autor. Así, lo que para Hugo Ó. Bizzarri -interesado por el carácter legislativo de las reformas propuestas de Alfonso X a Alfonso XI- eran "colecciones sapienciales", para Marta Haro son "compendios de castigos" destinados a la educación de los príncipes (Godinas, "Reseña", 408)

Para encausar al *Sendeban* en estas terminologías, a mi entender, es claro que se encuentran elementos para sustentar el carácter del término de Bizzarri debido a que, coincidiendo con Haro, existe una forma similar a la literatura especular en la manufactura del texto, que corresponde con la directriz sustancial de adoctrinar a un monarca en virtudes y principios éticos, desde el prólogo y la perspectiva de una fabulación narrativa. Hay que recalcar que, en el caso de *Calila e Dimna* y *Sendeban* se trata de libros estructurados con *enxiemplos* pero que, a mi juicio y coincidiendo con Marta Haro, pueden tener un vínculo, algo esquivo, con los *specula principum* en la España medieval, pese a su manufactura. A su vez, la mencionada fabulación de *Sendeban* ofrece, en tres escenas trascendentales del marco narrativo, un elemento que podríamos emparentar lejanamente con la idea de los compendios de castigos vigente en el siglo XIII, y es *la existencia de asambleas y/o yuntamiento de sabios que aparecen en la narración*. Este motivo literario, recurrente en la literatura sapiencial temprana de la Península Ibérica, no ha pasado desapercibido por la crítica y puede arrojar mayor luz sobre la concepción educativa para gobernantes que está presente en el *Libro de los engaños*.

En fin. El tema es mucho más amplio, ya que nuevas discusiones han aparecido a lo largo de los años, entre ellas los análisis de Haro que sitúan al *Sendeban* como una obra sapiencial donde se insertaron sentencias, otorgándole con mayor fuerza los argumentos de una cualidad didáctica. También Bizzarri ya ha comentado la manera en que la función de diversas técnicas narrativas y paremiológicas en el relato revelan una mentalidad didáctica y gnómica. Cándano ha explicado en libros como *Sendeban* o *Calila e Dimna* el aspecto modélico y Lacarra ha ahondado en como la literatura sapiencial pudo volcarse en moldes de ficción, "al hacer que los protagonistas de los cuentos ejemplifiquen con su conducta los

modelos que deben seguirse o evitarse” (Lacarra, *Entre oralidad*, 396). Relacionados tales elementos, además de los antecedentes históricos, el *Sendebat* pertenece a una circunstancia muy particular para el siglo XIII, donde el poder regio y la literatura sapiencial tuvieron relaciones innegables y, a su vez, completamente paradigmáticas: de ahí la cada vez más necesaria reflexión de su plausible función especular.

Capítulo quinto:

El tema del saber en el *Libro de los engaños*

Concepciones del saber

Entre las líneas temáticas del *Sendebar* se relatan situaciones de un círculo de élite muy bien definido, que es el del poder. Se retrata un mundo donde está vigente la preocupación por la obtención del saber y el conocimiento, donde el rey tiene relación estrecha con los sabios de su reino, donde se atiende y respeta el poder de la palabra y especialmente la palabra verdadera y argumentada; a través de la trama, tales elementos son siempre significativos. Es este el motivo por el que nos interesa la concepción del saber en la Edad Media, que es bajo una mentalidad muy compleja y que Morris Berman explica de la siguiente manera:

El aspecto más llamativo de la visión del mundo medieval es su sentido de enclaustramiento, su totalidad. El hombre está al centro del universo que, a su vez, está cercado en su esfera más externa por Dios, el Movedor Inamovible. Dios es la entidad única que, en la terminología de Aristóteles, es pura realidad. Todas las demás entidades están provistas de un objetivo, siendo parcialmente reales y parcialmente potenciales. Por lo tanto, la meta del fuego es moverse hacia arriba, la de la tierra (materia) moverse hacia abajo y la de las especies, reproducirse. Todo se mueve y existe de acuerdo con un objetivo divino. Toda la naturaleza, las rocas así como también los árboles, es orgánica y se repite a sí misma en ciclos eternos de generación y deterioro. Como resultado, este mundo, a final de cuentas, es incambiable, pero al ser un enigma con un propósito, lo es excepcionalmente significativo. Hecho y valor, epistemología y ética, son idénticos. “¿Qué es Jo que sé?” y “¿Cómo debo vivir?” son la misma pregunta. (Berman, “La conciencia y la sociedad”, 50-51).

Se sabe, al análisis de la economía feudal, que el mundo medieval producía sus bienes para ser consumidos en la inmediatez, a excepción de los artículos de lujo. Tal cosmovisión imperante muestra que el hombre de la Edad Media se comprende en un universo cíclico e inmutable, donde la naturaleza, el tiempo, la

fenomenología es en general predecible. Si acudimos al clásico estudio de José Antonio Maravall, “Concepción del saber en una sociedad tradicional”, recordaremos que buena parte de la producción escrita en la Edad Media está constituida por textos que, en general, son compilaciones de saberes pertenecientes a diversas áreas de conocimiento. Se trata de:

un género bibliográfico muy característico de la época, esos “espejos” o esas compilaciones, de carácter natural o moral, esos lapidarios o bestiarios, esas colecciones de apólogos y proverbios, esos repertorios de ejemplos político-morales [...] constituyen la forma habitual de las producciones didácticas medievales. (Maravall, “Concepción”, 204)

Mediante este concepto bibliográfico Maravall nos ilustra cómo el Medioevo, en general, estaba determinado por una especie de estatismo, una inmovilidad característica de una sociedad tradicional, en general con una economía estática, agrícola y campesina como la medieval. En ella, el saber era algo completamente acabado, perfecto, y su uso se restringía a las necesidades emergentes, por lo que no generaba inquietudes de investigación. El conocimiento, comprendido por “la moral, el derecho, la economía, la ciencia según la concepción que de ellas se hace el hombre medieval, responde a esa visión estática” (Maravall, “Concepción”, 204). Una sociedad de este tipo “muestra la general tendencia a la repetición de modelos y normas conservados del tiempo atrás, o por lo menos, cuya vigencia se justifica porque se cree socialmente en un uso ancestral de los mismos” (Maravall, “Concepción”, 204). El modelo del saber medieval plantea, de este modo, un uso sistemático del conocimiento; cualquiera que sea su campo, estará aplicado a ideas y esquemas bien definidos y, por añadidura, delimitados. Alfred von Martin, en *Sociología del Renacimiento*, menciona que “en la Edad Media todo, economía y ciencia, se mantenía dentro de sus límites, porque se trataba de una situación relativamente inmóvil en la que tanto la ciencia como la economía

tenían que cubrir una necesidad fijada ya conocida” (Martin, cit. en Maravall, “Concepción”, 205). Aceptando, bajo estas ideas reiterativas, que la ciencia era perfecta en sí misma, y su uso resolvía las problemáticas en turno en las sociedades medievales, vemos que tenía un orden acumulativo y se aplicaba a las necesidades específicas de la colectividad; sólo entonces se acudía a su contenido. Los conocimientos abastecían a la sociedad y eran una fuente, además de necesaria, sobre la que se tenía la creencia de que era inagotable; únicamente había que llegar hasta el sitio donde se encontraban para tomarlos. La mentalidad medieval, en general, acuñó y perfeccionó a conciencia la idea de que toda la sabiduría del mundo era una especie de artículo susceptible de apropiación y, sobre todo, de resguardo. Reflejo de esta mentalidad son las obras enciclopédicas a las que se refiere Maravall. Por ello, debe agregarse a esta visión la afirmación de Curtius, cuando nos explica que:

Para la Edad Media, el estudio de la verdad empezó por ser recepción de las autoridades tradicionales, y después -en el siglo XIII- se convirtió en un equilibrio racional entre los textos de autoridad. La comprensión del mundo no se concibe como función creadora, sino como adopción e imitación de contenidos ya dados, y la lectura es la expresión simbólica de tal actitud. La meta y la obra del pensador consisten en reunir todos esos contenidos para formar una ‘*summa*’. (Curtius, *Literatura Europea*, 458).

Debido a esta concepción del saber, comprendido por conocimientos que podían ser resguardados, el hombre medieval en general se enfocaba en la búsqueda de los depósitos de donde obtendría los saberes imperecederos que satisfacerían sus necesidades; baste leer la introducción del *Calila e Dimna* que narra el viaje de Berzebuey a la India en busca de las hierbas que resucitan a los muertos, y en el que los filósofos indios le hacen entender que no se trata de otra cosa más que de los textos de los filósofos, aprendizaje con el cual regresa satisfecho a su

lugar de origen. Tenemos, de esta manera, al menos una idea, de origen oriental pero perfectamente aplicable al occidente, del proceder similar al del hombre medieval que va en busca de los saberes del mundo: los obtiene y seguidamente deberá usarlos y depositarlos en el lugar donde son necesitados.

En su estudio, Maravall explica que la actitud inquisitiva e investigadora para el ser humano estaba, durante aquella época, en una faceta de inmovilidad y, con muy pocas excepciones, no se generó la inquietud por el conocimiento. Explica la contraposición que Jaspers propone entre el saber moderno y el antiguo, subrayando para éste que “en el mundo antiguo la ciencia es un sistema acabado y completo en correlación con un cosmos organizado bajo la misma imagen” (Maravall, “Concepción”, 210), por lo que “el saber, como el universo mismo, consiste en una totalidad fija que, en principio, puede ser alcanzada” (Maravall, “Concepción”, 225). De este modo es como debemos entender, en su sentido más amplio, las sociedades medievales cuando se trata de concebir su ciencia, su filosofía, sus artes, su economía y en general sus saberes: mediante esa visión cerrada inspirada en modelos clásicos, en cosmos inmutables concebidos por grandes pensadores de la antigüedad (como Aristóteles) y ampliamente difundidos por respetados estudiosos coetáneos (como Tomás de Aquino), que sirvieron para pensar en la perfección de la ciencia ante un mundo que en realidad presentaba pocas alternativas, porque la conciencia difundida en las sociedades medievales era que la existencia del hombre tiene una finitud, una brevedad considerable a comparación de un saber inmutable en el tiempo: “debido a la brevedad de la existencia humana era posible creer que cada persona tenía únicamente que enfrentarse, a lo largo de su vida, a un número limitado de alternativas y, por lo tanto, una buena colección [o compendio] podría bastarle y sobrarle para resolver sus problemas individuales” (Palafox, *Las éticas*, 12).

Como lo adelanté, esta sería en general la visión de una sociedad retratada

en el *Libro de los engaños*, cuestión que me parece interesante cuando el propio texto es innovador a esta conceptualización estática del mundo. Me explico: si en mi apartado anterior he estado defendiendo la posibilidad de que el texto sea un espejo de príncipes, debido a que es un texto sapiencial volcado en una forma distinta a la tradicional (un compendio de castigos inserto en un libro de fabulaciones), entonces me parece coherente que el propio *Sendebär* sea un temprano producto literario innovador de los cánones sapienciales. Para ejemplificarlo, pienso en Elena Carrillo, cuando examina en “Los proverbios en la tradición literaria. De ‘adoctrinamientos de príncipes’: originalidad, fuentes y estructura”, donde nos explica que

Con esta idea del saber medieval como telón de fondo [la que recoge puntualmente los preceptos de Maravall] y haciendo gala a los personajes a los que iban dirigidos los manuales ético-políticos, la modalidad de literatura sapiencial de ‘espejos’ cumplía con un objetivo especial dentro del género. *En el tránsito de una sociedad tradicional a una sociedad estamental*, el concepto de sabiduría adquiere un distintivo estratificador y se coloca en relación equivalente al linaje. En la jerarquía social el mayor cúmulo de sabiduría corresponde ser patrimonio de aquéllos que representan la supremacía social y por tanto, debe ser el rey la figura ‘sabia’ por antonomasia. (Carrillo, “Los proverbios”, 3. El subrayado es mío).

Esta innovación sapiencial se entiende sólo a la luz de la trama del relato: será el hijo del rey el nuevo sabio, el depositario del saber en cuyo caso será el capacitado para entenderlo, descifrarlo y en su caso transmitirlo. En el *Libro de los engaños* se retrata una transición innovadora de la cosmovisión medieval del saber y el linaje. Además, cabe destacar que el saber que guarda la recreación castellana del *Sendebär* debe ser estudiada en su cualidad híbrida: si bien podemos aceptar como base el estudio del profesor Maravall como punto indiscutible de partida en el análisis de las mentalidades tradicionales de la Edad Media, es indispensable también no olvidar que la España Medieval está atravesada por diversas

tradiciones y mentalidades devenidas del Medio Oriente. ¿Cómo está metida la idea del saber en el Libro de los engaños? ¿Cómo innova esta obra en la España Medieval al respecto? La posible respuesta está en las formas de adquirir el saber: si seguimos a pie juntillas a Maravall, sabremos que el occidente medieval se vale de la figura del sabio como una autoridad respetable para aquellos que deseaban obtener el saber, concebido como un gran tesoro que era necesario encontrar. Transmitirlo era el siguiente paso en este periplo del conocimiento, y era muy importante hacerlo para, posteriormente, conservar y retener lo adquirido.

En esta visión el sabio obtiene, compila, resguarda, transmite. Esta actitud obedece a que “el saber [...] no plantea problemas de investigación y conquista, sino simples problemas de formalización y comunicación” (Maravall, *Concepción*”, 213). La autoridad del hombre sabio sienta sus bases en que era el que podía poseer la fuente de conocimiento. Figura respetada, valorada y admirada ampliamente en diversos testimonios escritos; el sabio se dimensiona jerárquica y culturalmente en la Edad Media. Hombres letrados, gente del mundo intelectual, esgrimían el saber y lo administraban:

El hombre “sabio” es aquel que conoce las claves necesarias para adquirir el saber (descifrando el universo de los signos inscritos tanto en los textos como en la naturaleza), que gracias a eso posee una parte respetable de dicho saber (al que la mente medieval imagina como un todo acabado, definitivo y delimitado) y que maneja además las técnicas necesarias para transmitirlo adecuadamente. (Palafox, *Las éticas*, 14)

Así pues, el sabio era una figura importante, con influencia y reputación por su capacidad de comprender el universo que lo rodeaba, y poseía los métodos necesarios para resolver los problemas presentes recurriendo a los modelos ya establecidos. Integrar el pasado al presente, y volverlo útil era una característica que engrandecía al portador de conocimiento. Para Hugo Óscar Bizzarri, cobra capital importancia ya que el sabio, además, será el modelador de la conducta en la España Medieval:

No hay gloria más viva que la del sabio [en a paremiología castellana

del siglo XIII], pues estará presente con sus palabras, ya sean recogidas en libros o aprendidas por sus discípulos, en el corazón de los hombres y guiará sus actos y formas de actuar en la vida. [...] La virtud de los sabios está en las enseñanzas encerradas en sus palabras; por eso, las palabras salidas de los labios del sabio establecerán normas de conducta para que el hombre medieval guíe sus actos. (Bizzarri, "*Non omnis moriar*", 12)

Para reflexionar en el paradigma de transmisión del saber, hay que recalcar en que durante el Medioevo se tenía la conciencia de la finitud de la vida. El sabio, como todo hombre, veía su existencia muy breve a comparación con la de la ciencia. Por lo mismo, un sitio seguro donde el saber podía ser conservado era mediante el texto, lugar moldeable y que conservaba el saber sin alteración ninguna. Mediante la transmisión textual, el conocimiento estaba en condiciones más óptimas para que la gente posterior lo asimilara y permaneciera en el tiempo. Los libros, lugares que conservaban la palabra del sabio y la sabiduría, muy posiblemente eran objetos guardados con celo, en un espacio físico determinado por una élite específica. Sea monasterio, corte o universidad, los círculos intelectuales que se movían en torno a un objeto que, entre sus bondades, estaba la de otorgar la categoría de sabio a aquél que podía acceder a él. Mediante este mecanismo, el fenómeno de la transmisión de conocimiento se transformaba, para aquellos que podían llegar al texto, en otra virtud del hombre sabio: se ensalza esa capacidad de entender los conocimientos que guarda, sus propósitos específicos, quizá reglamentados. Muy posiblemente esta sea la visión del acceso al libro y su estigma en la compleja concepción de la construcción del hombre sabio. Al menos, esta es la conceptualización que algunos críticos como Palafox o Maravall señalan. El libro es un artículo deseablemente de uso restringido en una época altamente religiosa y de gran celo para evitar que cualquiera acceda a él ya que, como apunta Christoph Strozeski:

El ser sabio también significa tener acceso al libro en el que está escrito el canon del saber ya cerrado. Así pues, la concepción estática del saber tenía que llevar consigo una cultura del libro. La

glorificación del libro de los libros, la Biblia, se transmite al resto de los libros, al igual que el prestigio de los teólogos se transmite a los escribanos y a los gramáticos. Puesto que el canon cerrado del saber contiene la totalidad del saber y este sirve, en primer lugar, para guiar el comportamiento de los hombres como seres morales, todo saber es en el fondo sabiduría y el que posee un saber extenso es un sabio (Strozetski, *La literatura*, p. 133)

No he contestado mi propia premisa aún y es que ¿cuál es el saber retratado en el *Libro de los engaños*? No lo he respondido yo, por lo menos. Diversos estudios de nuestro texto han acudido a Maravall reiteradamente; en ello se ha explicado la dinámica del saber en una sociedad tradicional. Y es que la fabulación de *Sendebâr* plantea una sociedad estática en sus primeras páginas, muy acorde al occidente medieval. Sin embargo las problemáticas del saber que ahí se presentan obligan a que las mentalidades tradicionales sean distintas: el texto habla de cambiar el destino mediante el saber, trata sobre el cambio conceptual de un heredero al trono, habla del cambio trascendental que un sujeto experimenta por obra del *saber* en su manera de concebir el mundo; habla de personajes que entran en dialéctica con el destino y con la formación ética de su ser. Tal didactismo lo explican mejor los trabajos de Graciela Cándano y María Jesús Lacarra cuando desarrollan el tema. De hecho, una muestra interesante es lo que comenta Lacarra cuando dice que:

En conclusión, la sabiduría que pretenden transmitir [ciertas] colecciones orientales consiste en aceptar voluntariamente lo inevitable. La única virtud, y por lo tanto la única felicidad, se consigue por el camino de la razón; y ese camino pasa por el dominio de las pasiones. En estas ideas es fácil percibir las huellas del estoicismo clásico, claramente visibles entre los pensadores musulmanes cuando tratan sobre la moral [...]. La concepción del saber que presentan estos libros sapienciales remite a un tipo de sociedades tradicionales, estáticas, entre las que podríamos incluir tanto a la sociedad islámica que las vio nacer como a la sociedad medieval que las acoge. Los libros sapienciales bíblicos habían también contribuido a difundir por occidente una concepción de la sabiduría muy próxima a la que llegaba por vía oriental. Desde esta

perspectiva no habría ningún impedimento para explicar la difusión de estas obras orientales por la Península. El carácter universal de sus normas ético-morales no ofrecía dificultades para su adaptación en nuevos contextos culturales. El estoicismo que subyace en ellas no resultaba extraño para el hombre medieval, acostumbrado a las máximas atribuidas a otros filósofos latinos. (Lacarra, “La imagen de los filósofos gnómicos”, 58-59).

Así pues, el saber inserto en un libro como el *Sendebär*, agrega y complejiza de una manera única su difusión en la España Medieval: la ética, la moral, la actitud humana llena de valores ante el conocimiento, será el material complejo para entender la novedosa sabiduría subyacente en el relato.

Instituciones del saber medieval: notas marginales

¿Cómo determinar la ortodoxia del saber en la España del medioevo? ¿Cómo asignar autoridad de conocimiento a un libro o a un hombre en la experiencia medieval? La respuesta quizás está, como suele suceder en la construcción del conocimiento humano, en las instituciones de la época. En este sentido, es menester hacer un recuento de esos sitios privilegiados, que son el monasterio, la universidad y la corte.

El monasterio

Un paradigma de la ciencia medieval es que fue cultivada por clérigos que hicieron arbitrio del conocimiento. María de los Ángeles Galino explica la larga historia de la génesis de los monasterios occidentales y de la cultura religioso-pedagógica que se desarrolló en ellos. En los orígenes del cristianismo, la necesidad de propagar la nueva religión e ideología contenida en ella provocó que se formaran los primeros sitios dedicados al culto. Este ascetismo evolucionó de modo que se vio envuelto en el imperativo de transmisión de creencias e ideologías, y en crear y estudiar textos que guardaran el conocimiento. La vida monacal se vio en continua necesidad de adeptos, pero también de predicadores cuya conversión espiritual era importante matizar con el saber cultivado por los monjes. Según el estudio de

Galino, hay numerosas fuentes que pueden dar una idea histórica de la génesis del fenómeno educativo que se produjo junto con el religioso.⁷⁴ En el caso de España, reconoce que esto es aún terreno fértil para el investigador. Hay indicios de monasterios que existieron durante los reinos visigóticos, cuyo trabajo espiritual y pedagógico para la difusión de su ideología se vio interrumpido por la invasión árabe que se prolongó durante ocho siglos. Galino menciona que

la segunda mitad del siglo VIII y todo el siglo IX cuentan en su haber con un pujante resurgir de la vida monástica. La cultura cristiana de estos siglos se refugia en los monasterios donde los monjes letrados, en gran parte cristianos emigrados del Al-andaluz, tratan de reanudar la tradición cultural visigoda, coleccionan los libros que les es posible reunir o copian en letra visigótica o mozárabe los escritos nacionales de San Ildefonso y San Isidoro, los libros litúrgicos y jurídicos, como el *Liber iudicum*, las reglas monacales de San Benito y San Fructuoso, o los más recientes *Comentarios al Apocalipsis* de Beato e Liébana. (Galino, "El monje", 430).

Los monasterios son sitios donde la necesidad de conservación se hace evidente. La actitud que reflejan los testimonios que recoge Galino nos hace pensar en una lenta pero progresiva concepción de la importancia de conservar el saber; se aprecia el valor intelectual que se le otorga a la palabra escrita, así como una enorme necesidad de rescate cultural y de pensamiento. Por ello, con la reconquista del territorio, los cristianos cultos y del ámbito monástico regresaron a sus actividades de acopio del saber, y lo extendieron por todo el reino recuperado. La vida monacal, en esta lógica, obligó a los hombres cultos a resguardar todo tipo de conocimiento en una progresiva reconstrucción ideológica y cultural y en una institucionalización del saber que Galino explica en su estudio: después de las convulsiones sociales propias de la construcción del imaginario occidental existió la necesidad de continuar con una labor de acopio evidenciando que la Iglesia,

⁷⁴ Los ejemplos que Galino documenta de manera más exacta son Irlanda, la isla de Tabenna en el Nilo y Tagaste al norte de África.

como institución, tenía intereses fundamentales en materia social y religiosa. Entendamos, como lo menciona Antonio Rubial, a la religión como

un cuerpo de creencias (mitos) y prácticas (ritos) [que] tiene como finalidad transformar el Caos en Cosmos, es decir elaborar los terrores de los seres humanos frente a las fuerzas naturales y ordenar, con explicaciones convincentes (Cosmovisión), los dos principios que mueven el universo: la creación y la destrucción, la vida y la muerte. Tales explicaciones se expresan por medio de narraciones y de imágenes cargadas de símbolos y van dirigidas a impactar la emotividad. Pero las cosmovisiones sólo pueden canalizar sus creencias a través de prácticas que implican la presencia de los cuerpos. Esas prácticas se manifiestan como prohibiciones (sexuales, alimenticias) o como rituales en los cuales están incluidos los sacrificios, las peregrinaciones, el uso de amuletos, las oraciones, la danza y las imágenes de los dioses. El rito no sólo convierte el mito en algo cotidiano sino que, además, sirve para solicitar a las fuerzas cósmicas la solución de las necesidades materiales y, en etapas posteriores, la promesa de una vida sin sufrimiento después de la muerte. La comunicación oral marca con sus rasgos la manera de transmitir mitos y ritos: la repetición que permite la memorización, el uso de fórmulas (ensalmos y oraciones), la gestualidad que subraya lo que se dice, la idea de un eterno presente. En las religiones monoteístas, la escritura (llamada sagrada) traerá consigo la transformación de los mitos en dogmas y de los ritos en liturgia. (Rubial, "Instituciones y estructuras", 13-14)

Obsérvese que, mediante la Iglesia como institución, regular la vida espiritual y social en la Edad Media es un principio fundamental. Y es ahí, en el organismo eclesiástico, donde una visión del mundo se cierne sobre los seres humanos. En efecto, la Iglesia marca pautas de comportamiento, reglas, saberes, costumbres y normas de convivencia. Más allá de la predicación y de la difusión de todo un código de conducta, le fue interesante a la Iglesia construir un modelo de conocimiento para sus iniciados, en el interior de la propia Iglesia. Rubial nos expone que

A la par que se construía una religiosidad dirigida a los laicos, se elaboraba también una nueva teología para uso de los eclesiásticos.

En el siglo XII se tradujeron al latín las obras completas de Aristóteles; primero gracias a traducciones hechas por los judíos desde el mundo árabe y luego desde Bizancio. Se impuso con ello una forma de razonar basada en la lógica que permitía rebatir a los herejes y organizar sistemáticamente dogmas y prácticas dispersos. La *Summa theologica* del dominico Tomás de Aquino postuló que la Filosofía (la razón) podía ser un sustento valioso para la Teología (la fe) y que el conocimiento de la Naturaleza podía ser un medio para llegar a Dios. Se construyó así un edificio lógico que abarcaba tanto una explicación de los dogmas cristianos como los temas más actuales de moral práctica (Rubial, "Instituciones y estructuras", 16).

Así pues, el saber se configura de manera ortodoxa de acuerdo con las necesidades del mundo: en los monasterios se acumula, evalúa y aplica a través de sus propias directrices institucionales. El saber, finito y definitivo como la experiencia humana, encuentra lugares específicos de enseñanza, que en este caso son las escuelas abaciales y catedralicias. La diferencia entre ellas reside en que la escuela abacial era la encargada de custodiarlo, sin ningún empeño en crear o generar conocimiento. Javier Martín Camacho señala que en las escuelas se concebía que "El saber ya había sido dado al hombre y todo el conocimiento verdadero se encontraba en el libro sagrado de la cristiandad: la Biblia" (Martín Camacho, "El saber en las escuelas", 3).⁷⁵ El mismo Autor nos refiere que este tipo de escuelas contaban con copistas, y que el acceso a los libros estaba totalmente restringido, debido a que eventualmente la enseñanza se destinaba a gente de poder político que tenía como proyecto tomar los hábitos. En general, se controló cuidadosamente la difusión de materiales dirigidos a una educación elevada y culta. Por su parte, la escuela catedralicia tiene como característica principal que surge circunscripta a la Iglesia, en las ciudades. Antecedente de las universidades, aunque el saber permanecía bajo el rigor eclesiástico, en estas escuelas el acceso a los libros era distinto a su símil abacial:

⁷⁵ El texto puede encontrarse en la dirección de Internet <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo04.pdf> revisada para este trabajo el día 18 de febrero de 2016.

La escuela catedralicia, guiada por los ideales burgueses de la comercialización, comienza a entender a la educación como una actividad mercantil más, los libros comienzan a tener un valor de intercambio y el saber a su vez también empieza a circular, al igual que una mercancía.

Obviamente el producto privilegiado era el libro, que pasó de ser un objeto de lujo, a ser un objeto de intercambio, favoreciendo la circulación y la transmisión de un saber escrito.

También existirían copistas entre los intelectuales de las escuelas catedralicias, dice Le Goff: “A la sombra de las Universidades se constituye todo un pueblo de copistas, a menudo son estudiantes pobres que se ganan así su subsistencia” (Martín Camacho, “El saber en las escuelas”)

De este modo, amén de las políticas de los centros escolares, la Iglesia y el monasterio aparecen en el horizonte medieval como un sitio de privilegio social, ético y cultural, porque ahí se concentra y evalúa el conocimiento del mundo bajo esquemas éticos y morales. Así pues, el monasterio puede considerarse como un centro donde se compila el saber y se ejerce, que otorga el poder de poseerlo y transmitirlo bajo esquemas de pensamiento elaborados de acuerdo con las necesidades de las sociedades medievales. En el caso de España, los eruditos eclesiásticos bien pudieron apearse a estas particularidades de pensamiento.

La universidad

La universidad representa un caso particular dentro del fenómeno de las políticas del saber; esta institución representa, en sí misma, todo un interesante tema de estudio. La fenomenología que conlleva es demasiado extensa, por lo que lo que aquí se expondrá es exclusivamente panorámico. Así pues, comencemos por decir que esta institución no surgió con el término “universidad”; este nombre se le dio a finales de la Edad Media; en los primeros tiempos se le llamaba *studium generale*:

Un “*studium generale*” era una institución de educación superior fundada sobre, o confirmada por, una autoridad de carácter universal, como podía ser el papa o, con menos frecuencia, el emperador (también los monarcas o autoridades municipales en ciertos lugares,

y, sobre todo, en los siglos XIV y XV; aunque, en muchos casos, luego se pusieran bajo la protección del papa) (Relancio, “Las universidades”, 327)⁷⁶

Como puede verse, en general, la universidad como institución de la Edad Media occidental se presenta como el caso específico de un sitio para el cultivo del saber, en cuyos inicios fue fundamental la existencia de las escuelas catedralicias, ya que el margen político de transmisión del conocimiento era menos estricto que en las escuelas abaciales. Es decir, se necesitó que hubiera un lugar que contara con mayores libertades de cátedra sin dejar de tener en cuenta que la autoridad intelectual emana de la Iglesia. Rubial nos explica que

A la teología nueva se le llamó escolástica (de *scola*) y su expansión por toda Europa se debió a las universidades, en cuyas facultades de artes y de teología se realizó la sistematización retórica y filosófica y se les enseñó a los jóvenes clérigos. Influyeron también en este proceso de difusión un nuevo formato para los libros, la multiplicación de los ejemplares y nuevas reglas para su utilización, así como la existencia de una lengua común (el latín) escrita y hablada por todos los intelectuales de la Europa Occidental (Rubial, “Instituciones y estructuras”, 16).

En este sentido, las universidades establecieron todo un formato de transmisión del saber. y éstas se convirtieron en una necesidad pujante de la sociedad; constituyeron un sitio que proporcionaba autoridad y satisfacía la necesidad de saber. En general, las universidades medievales estructuraron la institución de modo que la comunidad estaba formada por maestros y alumnos, quienes

gozaban de un cierto número de derechos, de igual manera universales en su aplicación, esto es, que estaban más allá de las divisiones locales como ciudades, diócesis, estados. Estos derechos conciernen en primer lugar al estatus personal de los profesores y alumnos de la institución, en forma individual o colectiva, los cuales estaban colocados bajo la inmediata salvaguardia de la autoridad

⁷⁶ Relancio menciona que muchas universidades europeas recibieron el aval del papado mucho tiempo después de haber sido creadas. Señala otras que jamás lo recibieron, resaltando el caso de Oxford

suprema que había fundado, o ratificado, el *studium generale* o universidad (el papa, el emperador). En concreto, los universitarios tenían el derecho de gozar de los ingresos de los beneficios eclesiásticos sin tener que residir de hecho en ellos, así como estaban exentos de pagar impuestos o de tener que participar en el ejército.

Asimismo, los títulos concedidos en las universidades estaban garantizados por la autoridad fundadora y, por tanto, considerados como universalmente válidos, esto es, las licencias para enseñar (*licentiae docendi*) eran licencias *ubique docendi*, lo que autorizaba a su poseedor a enseñar en toda la Cristiandad (aunque luego, de hecho, no todas las licencias eran *universales*) y no, por ejemplo, en una diócesis particular, como las concedidas en estudios particulares por parte de un obispo o sus representantes. La posesión de los títulos de doctor o maestro era considerada un signo de la mayor competencia intelectual, independientemente de la universidad que los hubiera otorgado, y que abría las puertas, en cualquier lugar, a oficios u honores reservados a los poseedores de este alto rango. (Relancio, "Las universidades", 327-328).

En general las primeras universidades (incluyendo las de la Península Ibérica) fueron fundadas por alguna autoridad representativa (política o eclesiástica), pero específicamente para su funcionamiento requerían de permisos eclesiásticos. Como nota particular, en el caso concreto de la Península Ibérica las universidades surgieron al cobijo de las esferas políticas sin dejar de lado su relación con la Iglesia. Alberto Relancio ofrece este dato cuando menciona que

fue, sin duda, en la Península Ibérica donde en el siglo XIII las autoridades políticas interfirieron más directamente en el desarrollo de las universidades. La primera universidad española, la de Palencia, fue creada en 1208 por Alfonso VIII de Castilla a partir de la escuela catedralicia de esta ciudad, y *confirmada por una bula papal* en 1220. Pero su existencia fue efímera, el *studium* donde se enseñaban artes liberales y teología dejó de existir hacia 1250. Pero entretanto en el invierno de 1218-1219, Alfonso IX de León había fundado una universidad en Salamanca, la cual tuvo privilegios reales en 1254 *ratificados por una bula papal* en 1255 y reiterados en *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio en torno a 1260, lo que culminaba un verdadero *studium generale*, que aunque *bajo control eclesiástico* tenía todos los privilegios universitarios tradicionales, y que seguía un modelo mixto con elementos tomados de Bolonia y de París.

Otros casos de este tipo serían el de Valladolid o el de la universidad de Lisboa, fundada por Denis, rey de Portugal, y ciertos dignatarios eclesiásticos; ambos casos en la segunda mitad del siglo XIII. Hubo otros casos malogrados como el de Sevilla, fundada en 1254 por Alfonso X el Sabio y el de Alcalá de Henares, fundada por Sancho IV en 1293; pero no salieron adelante en esa época. (Relancio, "Las universidades", 334. El subrayado es mío).

Así pues podemos visualizar, de manera general, que la comunidad intelectual universitaria, en el caso español y siguiendo la génesis de otras universidades como Bolonia, Paris o Montpellier, no estaba fuera de la órbita eclesiástica. En este sentido, vale la pena comentar que los hombres de saber, finalmente, estaban ceñidos a una institución ideológica específica.

La organización de las universidades era la siguiente:

1. Se constituían por reinos (que Relancio llama *naciones*, de las cuales refiere que en un mismo territorio podían existir varias).
2. Se subdividían en facultades distintas para maestros y alumnos de una disciplina en específico. La facultades tradicionales eran las de 1. Artes (Artes liberales, donde se enseñaba el *trivium* -comprendido por la gramática, la retórica y la lógica- y el *quadrivium* -cuyas materias fundamentales eran la aritmética, geometría, astronomía y música-, 2. Derecho, 3. Teología y 4. Medicina.

En general, estas notas marginales sólo tienen el propósito de mostrar la existencia de instituciones clericales, o influidas por el clero, cuya misión es la de transmitir el saber. En el caso de los monasterios y las universidades, como puede verse, la influencia religiosa es alta durante la Edad Media. Pero el ejercicio del saber también estuvo presente en otro lugar institucional: los medios políticos.

La corte

Es menester para este estudio, pensando en la trama de *Sendeban*, situarnos en el escenario de la corte, como un sitio privilegiado donde se autorizará y ordenará la transmisión del saber para un receptor específico. La fabulación del *Libro de los*

engaños retrata la necesidad de que un heredero al trono reciba educación privilegiada de boca de hombres de saber, denominados como sabios. En páginas anteriores hemos hablado ya de las cualidades de los sabios y, justamente por ello, para este estudio, habría que situar en la Península Ibérica del siglo XIII la figura del sabio en el seno de los reinos hispanos. El *Libro de los engaños* muestra, en la narración, cómo este tipo de hombres eran importantes en las esferas de poder. Huelga decir, entonces que al margen de las actividades literarias que desarrollaban, los hombres de saber actúan y trabajan en diversas actividades en las cortes occidentales. Jacques Verger describe brevemente que sus servicios en esos estratos de poder eran fundamentales :

los hombres del saber redactaban cartas y ordenanzas, predicaban o pleiteaban, impartían justicia, verificaban las cuentas o administraban los asuntos temporales de las iglesias o de los príncipes. En otras palabras [...] se trataba siempre de servir a un señor –individual o colectivo–, de dar forma o de aplicar decisiones o reglamentos tomados por las personas que de verdad ejercían el poder. (Verger, *Gentes de saber*, 149)

Así, pues, el sabio aparece casi siempre en escenarios de poder, porque los monarcas asentaban su gobierno en ideologías, que estos hombres desarrollaron y trabajaron a plenitud. El hombre sabio supo hacer sentir así su gran fuerza y en este sentido, las relaciones del poder con el saber se vuelven algo interesante porque los reyes y poderosos entendieron que necesitaban de los saberes que se cultivaban en otros sitios. La transmisión escrita del saber era auspiciada (y en general trabajada, aprehendida y protegida) por los estratos intelectuales y, más tarde, por los hombres de poder, porque la palabra escrita, contenedora de saber, era un recurso de gran potencialidad, y así lo entendieron los gobernantes medievales que se hicieron acompañar y rodear por libros y hombres cultos:

Probablemente hubo siempre maestros junto a los reyes y poderosos [...]. El maestro en la corte, el preceptor privado en la casa del magnate, no tienen función política a título de la ciencia que poseen, sino que su misión es transmitir ésta al señor, quien se iluminará con ella en su gobierno. Supone, pues, algo en sí mismo contradictorio

con el sistema de que hombres de ciencia, por este solo hecho, participen en uno u otro grado, en las funciones políticas (Maravall, "Hombres de saber", 350).

A propósito de la cita anterior, hay que pensar en que el conocimiento cedido a las personas poderosas era de carácter selecto. Un saber de este tipo, dirigido a las altas esferas sociales, muy probablemente era considerablemente distinto al que era transmitido al común de la gente medieval. Como puede verse, el provecho del saber, como recurso de poder, fue concedido a aquellos que eran de una élite socialmente poderosa. Más aún, hay que pensar que el caso de España ejemplifica una relación especialmente estrecha e interesante entre la política y el saber, ya que en el siglo XIII existieron reyes que directamente incidieron en el desarrollo de las universidades, o el mismo Alfonso X, cuyos intereses en el conocimiento fueron de una trascendencia histórica excepcional.

Ya se ha mencionado la existencia de instituciones que resguardaban los saberes del mundo. Debemos pensar que éstas compartían, en la época, el deseo de mantener asegurado el conocimiento. Se restringió, de esta manera, el acceso al saber; por lo menos a uno de carácter más elevado, ya que no toda la población era letrada. La gente culta era la beneficiaria de esos compendios que guardaban, en su gran mayoría, las soluciones de los problemas de su presente. Las instituciones se encargaban de cuidar todos los saberes y ejercían el control y la custodia de los conocimientos existentes en aquel tiempo. Por lo tanto, no es difícil suponer que era la norma, institucionalizada y dominante en el total de la sociedad, la que censuraba y manejaba el saber para el uso de las sociedades, y que lo administraba bajo un criterio propio y sus modos de aplicación.

Con el panorama de sitios privilegiados para aprender ese conocimiento ortodoxo, elevado y trascendental, terminamos este capítulo con la idea de que en estos lugares se construye el pensamiento, la tradición y la configuración intelectual del Medioevo; es en estos lugares perfectamente determinados donde el saber institucionalizado está resguardado para ser transmitido.

En las siguientes páginas pretendo volver a nuestro texto para centrarnos en el análisis del prólogo y las asambleas de sabios del marco narrativo. Encontraremos y trabajaremos buena parte de los paradigmas, conceptos e ideas expresadas en este estado de la cuestión relativos al saber. Todo lo concerniente a este componente, la época, las intenciones del texto, serán trabajadas en este último capítulo para entender su didactismo y establecer que hay una visión y asimilación del saber en sus formas completamente novedosas, para la época, en *Sendebar*.

Capítulo sexto:

Análisis de las asambleas de sabios en el *Libro de los engaños*

Tres formas de detentar el saber

En el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres* el lector puede encontrar tres ejes temáticos primordiales, que son la misoginia, la corte y el saber. Históricamente hay investigadores que han aceptado y difundido entre la crítica especializada que su manufactura y contenido se orientan principalmente hacia este último tema de gran importancia para el mundo medieval para el que fue concebido. Y es precisamente en este eje temático en el que, mediante este texto, se pretende realizar un análisis, primero, concientizándonos de la importancia concedida al saber desde el prólogo del texto y, teniendo esta consideración previa, adentrarnos a la fabulación del libro para examinar tres momentos cruciales donde actúan unas figuras portadoras de saber que, en la lógica de la narración, se concentran en lugares donde están presentes el rey Alcos, los *quatro* sabios, Çedubete y el Infante. No incluyo a los siete privados porque en la dinámica de la narración éstos desaparecen o guardan silencio (no hay un hecho textual que aclare puntualmente la situación) en las reuniones de sabios, pero sí se verá su influencia, de importancia capital, en la tercera asamblea. La idea de esta reflexión del prólogo (que enmarca la importancia del saber medieval) y las tres escenas y sus caracteres, obedece a que, desde la perspectiva de este análisis, se podrá observar la relación y evolución paradigmática entre el saber y el poder y en cada uno de los personajes la importancia del accionar que realizan a lo largo de la historia que nos es narrada en el marco narrativo y, sobre todo, poner especial énfasis en observar algunas muestras de lo que *dicen* a lo largo de sus participaciones. La idea es, ante todo, distinguir las modalidades del saber que es presentado y, en las tres escenas, entender y observar sus diferencias fundamentales: la primera presidida por el

silencio, la segunda dominada por la paremiología y la tercera caracterizada por el arte del relato.

Consideración previa: el Prólogo en el saber como paradigma intelectual, de gobierno y cultural

El eje temático cifrado en el concepto de saber en *Sendebat* está presente desde el mismo prólogo. El lector puede fácilmente dar cuenta de ello porque en el mismo puede leerse que

El infante don Fadrique, fijo del muy noble aventurado e muy noble rey don Fernando e de la muy santa reina, conplida de todo bien, doña Beatriz, por quanto nunca se perdiese el su buen nonbre, *oyendo las razones de los sabios*, que quien bien faze nunca se le muere el saber, que ninguna cosa non es por aver ganar la vida perdurable sinon profecía, pues *tomó él la entención en fin de los saberes*. Tomó una nave enderesçada por la mar en tal que *non tomó peligro en pasar por la vida perdurable*. E el omne, porque es de poca vida e la çiençia es fuerte e luenga, non puede aprender nin saber, mas cada uno aprende qual le es dada e enbiada por la graçia que le es dada e enbiada de suso, de amor, profecía e fazer bien e merçed a los que l'aman.

Plogo e tovo por bien que aqueste libro fuese trasladado de arávigo en castellano para aperçebir a los engañados e los asayamientos de las mugeres.

Este libro fue trasladado en noventa e un años (*Sendebat* p 63-64, el subrayado es mío.)

María Celia Salgado, en “El saber y su transmisión, un tema recurrente en los prólogos medievales” nos menciona que “el paratexto prologal es un lugar de escritura privilegiado para *percibir intenciones y propósitos del autor*, ya que su voz aparece apelando directamente al público o lector y manejando estrategias discursivas que pueden ser claves para el sentido de los textos” (Salgado, “El saber”, 24-25. El subrayado es mío)⁷⁷. Esta observación ha de servirnos como punto

⁷⁷ En su estudio, Salgado menciona el estudio de Jesús Montoya Martínez e Isabel de Riquer centrados en la retórica que ofrecen este tipo de textos, así como el estudio de Georges Martin al estudiar el prólogo del

inicial en este apartado de nuestro estudio, porque nuestro prólogo alude a conceptos e ideas muy bien ceñidas.

Personaje de la realeza y el saber

De inicio es muy complejo, para la historia crítica del texto, ofrecer con mayor detalle fundamentos históricos sobre su manufactura. A la fecha, los datos marginales sobre él sólo pueden servirnos para establecer algunas ideas y formular hipótesis. Sin embargo, para el presente estudio, este prólogo nos sirve para identificar algunos datos que se pretende enlacemos al análisis de la fabulación. Por ello, es importante observar que en él, inevitablemente, se identifica un miembro histórico de la realeza castellana del siglo XIII: “El infante don Fadrique, fijo del muy noble aventurado e muy noble rey don Fernando e de la muy santa reina, conplida de todo bien, doña Beatriz [...] Plogo e tovo por bien que aqueste libro fuese trasladado de arávigo en castellano” (*Sendebar, ibídem*). Este dato concreto, desde mi punto de vista, ofrece una orientación necesaria para el lector: este libro es del interés de un monarca, de un receptor cuyo campo de acción social se produce las esferas de poder.⁷⁸ En páginas previas se ha mencionado el paradigma que supone que el prólogo del texto aluda a la figura de don Fadrique, y repetirlo sería redundante en este apartado de la presente tesis. Sin embargo, recordando y ateniéndonos a las ideas previas vertidas en el presente documento, recordemos que ha servido para acentuar cierta manufactura que recuerda a los espejos de príncipes occidentales, y al interés manifiesto de la realeza española por

Setenario en donde el autor ahonda sobre las estrategias discursivas. En este sentido, la autora resalta como se dota de cualidades e intenciones un prólogo que, para el lector, orienta y señala directrices que sostendrá el receptor para la lectura de los textos.

⁷⁸ Otros prólogos de textos de corte sapiencial y didáctico en ocasiones revelan la intencionalidad y la directriz hacia potenciales receptores. El caso de *Disciplina clericalis*, por ejemplo, descubre que Pedro Alfonso escribe su texto para instruir tanto a los que leen como para los que escuchan, hace una exégesis sobre el entendimiento del hombre y su necesidad de saber, pero hace el particular énfasis en donde señala que sirva para motivar a que los clérigos se eduquen: “Modum tamen consideravi, ne, si plura necessariis scripserim, scripta oneri potius sint lectori quam subsidio et legentibus et audientibus sint desiderium et occasio ediscendi; scientes vero per ea qua e hic continentur ohlitorum reminiscantur, huic libello nomen injungens, et est nomen ex re: Clericalis disciplina, reddit enim clericum disciplinatum. (Petri Alfonsi, *Disciplina*, 34)

la cultura, en donde un periodo esencial se produjo con el reinado de Alfonso X.⁷⁹ Así pues, *Sendebār* presenta un receptor enfocado: un hombre que participa en los estratos donde se ejerce el poder monárquico. Este interés de una capa social receptora concreta, nos recuerda al paradigma medieval del saber: en sí mismo encierra un poder que no será para uso privativo de cualquier hombre. Saber equivale en la Edad Media a poder, porque su difusión, en general para la época, representa la posesión de un conocimiento que necesita ser entendido a cabalidad por el receptor y que significa resolver problemas, entender fenómenos, atender al acontecer de la vida en la Edad Media. En este caso, un monarca como destinatario servirá para incluirlo en ese tópico donde el receptor principal del saber contenido en el texto se convertirá en una especie de iluminado, y en este caso la composición del libro representa un acceso para don Fadrique a la inmortalidad, ya que la prerrogativa de “por quanto nunca se perdiese el su buen nonbre” (*Sendebār, ibídem*) está presente en el prólogo. Estas ideas (el saber restringido y la inmortalidad) nos recuerdan, quizá por las múltiples proximidades extratextuales, a algunos motivos de los cuatro prólogos de *Calila e Dimna* (que en la versión castellana se identifican tres) donde, en el origen del libro, Bidpai solicita al rey Dabshelim que guarde el libro bajo siete llaves para que no se apoderen de él los persas. El segundo prólogo, respecto a la traducción al persa, habla del viaje del médico Berzebuey en busca de las hierbas de la inmortalidad en la India, que resultan ser los libros que lleva a su monarca los cuales, en el relato del prólogo de la versión castellana, se vio obligado a aprender de memoria debido al imperativo de que no podían salir de la India. Por último, Ibn Al Muquaffa realiza una apología del saber y explica al lector el carácter pragmático de poseerlo. Bajo este imperativo de los prólogos del *Calila*, nos resulta evidente esta relación dicotómica entre el saber y el poder, el enorme celo por su posesión y asimilación, ya que “guardar el conocimiento parece tener relación con el poder que otorga” (Salgado,

⁷⁹ María Celia Salgado menciona que “Sabiduría y poder se asocian en Alfonso X, quien adopta la sabiduría divina como atributo fundador de su poder sobre la tierra. Así podrá gobernar los pueblos, hacer las leyes, impartir justicia. La afirmación de que todo saber viene de Dios y conduce a Dios, y que los reyes -porque son reyes- lo poseen, confiere a la función real un carácter sacerdotal” (Salgado, “El saber”, 26)

“El saber”, 26). Esto, evidentemente, nos proporciona la idea previa del texto que aquí se estudia, porque don Fadrique será, al parecer, participe de esta relación y será su figura ceñida en la realeza la que saldrá beneficiada, adoctrinada y educada. Una manera de intentar acercarnos de manera más puntual, sería reflexionar que Isabel Beceiro Pita, en “La educación: un derecho y un deber del cortesano” trabaja sobre lo complejo que es contraponer un *corpus* de escasas referencias sobre la educación regia contra otro cuerpo más abundante de tratados doctrinales sobre el tema. En el artículo, Beceiro explica que existió una preocupación de enseñanza hacia príncipes y caballeros, y su tipo básico era el uso de *exemplum*. Llama la atención que, en este texto, se desglosen elementos históricos y de contenido constitutivos para redactar una lectura de regimiento, pensando en que la gente de la nobleza está instruyéndose. Lo que centra nuestra curiosidad es que en el artículo hay un apartado que explica los contenidos de la formación cortesana, que es “la adopción de las pautas de conducta”.

Los sabios y el saber

Para acentuar en el prólogo que el infante don Fadrique tenga en beneficio la posesión del saber, aparece mencionada su relación con los sabios. Y es que “oyendo las razones de los sabios” (*Sendebarr*, *ibídem*) habrá de tomar esa “nave endereçada” (*Sendebarr*, *ibídem*) para ganar esa vida perdurable, esa inmortalidad que sólo habrá de obtener mediante la aprehensión del conocimiento. El retrato fabulado del *Libro de los engaños* muestra que hay un grupo de hombres bien perfilados, como autoridades intelectuales. Tan es así que sólo cinco iluminados son los autorizados para presentar ese rasgo de autoridad ante el rey. Y en ellos, en sus intervenciones, encontramos observaciones agudas, lógicas, asentadas en su propia imagen de autoridad. La escena donde dudan que el Infante tenga conocimiento nos habla de un acceso limitado al conocimiento, y esto quizá nos recuerde al fenómeno donde la ideología sapiencial nos muestra que los sabios guardan recelo en sus receptores. Bajo esta idea, Salgado nos menciona que esta actitud de quienes detentan el conocimiento puede observarse tomando como

ejemplo a Don Juan Manuel, quien tal vez “siendo tutor del Infante Alfonso (luego Alfonso XI), pretenda asumir este rol al advertir en el prólogo a la *Crónica abreviada* que usa palabras sutiles ‘por que, según dizen los sabios [...] quel saber debe ser cercado de tales muros que non puedan entrar alla los necios’” (Salgado, “El saber” 26). Los sabios son, para la Edad Media, cerrados, concisos, responsables de una transmisión ancestral inmutable. Y es ahí donde están situados nuestros personajes, denominados como los *quatro* sabios y Çendubete. Serán sus palabras de autoridad afirmaciones y negaciones, ocasionalmente sus silencios, lo que impacten en la narración. En este sentido, el Infante, joven sabio, alcanzará ese rango social y adquirirá su propia fuerza sapiencial. Esto tendremos oportunidad de verificarlo más adelante. Por lo pronto, el prólogo, en este sentido, orienta al lector hacia los componentes de la realeza y de los sabios relacionándose en el arte de gobernar. Daremos cuenta de ello en el relato, de manera fabulada pero quizá perseguida en el terreno de la realidad: el rey o el gobernante, el responsable del reino o de su regimiento en la Península Ibérica, durante el siglo XIII, está interesado en aprender los saberes. Esto, porque hay que modelar el arte de gobernar, traer a la Corte, al Estado político, nuevos paradigmas de gobierno.

En el *Sendebat* se presenta en el prólogo la necesidad regia de tener el saber como instrumento de poder y vehículo para la inmortalidad a la que los vasallos cultos pueden guiar al estadista en turno. En el prólogo del *Libro de los engaños* se cifra la existencia de textos de uso sapiencial para el uso de los reyes; quizá no se trate de un compendio de castigos específico y literalmente enfocado a educar al monarca, aunque nos encontramos con una narrativa medieval de amplio uso para la enseñanza como lo es el *exemplum* y no un compendio de castigos o libro de máximas, que fue el caso de otras obras gnómicas que le anteceden. Pero, ¿acaso no hemos resuelto que la mentalidad medieval nos es compleja y distante para entender el uso de los conceptos y técnicas en sus textos? Lo comento porque, si algo característico existe en el *Libro de los engaños* es su, a nuestros ojos, inconsistente relación con el *Specula principum*, debido a que su estructura ejemplar necesitaría mayor contundencia propia de un texto de conocimiento. Por ello, este

trabajo propone que el saber ha de atravesar tres momentos fundamentales: el silencio del saber cerrado, el lenguaje hermético de la sabiduría que nos recuerda al estilo de escritura cifrado en esos compendios que aparentemente están lejanos de nuestra fabulación y, finalmente, el *exemplum* revalorizado como un vehículo efectivo del saber tradicional y elevado. Son estas ideas las que debemos tener en mente durante los análisis de las escenas en los siguientes tres apartados.

A) Primera asamblea de sabios y la consulta de las estrellas en el *Libro de los engaños*⁸⁰

Si hay una disciplina de conocimiento que se muestra en el *Sendebär* de manera reiterada, es la astrología. Partamos, con ello, de la posible concepción institucionalizada de la astrología en la primera asamblea de sabios en el *Libro de los engaños*. La idea es abordar esa escena particular en nuestro texto para centrarnos en la posibilidad de que la astrología funciona en una lógica de la ciencia medieval oficial. La intención es intentar definir la posible ortodoxia de un conocimiento cuyas controversias históricas incluyen las dudas y expresiones hechas por eruditos ingleses para verlo como un saber pagano y que no parecen reflejarse en la narración para el momento en que fue traducido el texto del arábigo al castellano.

En el *Sendebär* Alcos ha declarado, con una angustia de tintes dramáticos, su incapacidad para tener un heredero. Recordemos que una de sus esposas, adjetivada con epítetos que la perfilan como “cuerda e entendida [...] Piadosa, bienaventurada” (*Sendebär*, 65-66), se ha acercado al monarca para aconsejarlo, bajo el estigma de la providencia y voluntad divina, que solicite a Dios un milagro. El rey le da la razón y yacen juntos. En la narración se nos informa que al cabo de

⁸⁰ He vuelto a hacer una revisión de mi investigación previa, *La astrología como ciencia tradicional en Sendebär*, y descubrí que muchos de los postulados no han perdido vigencia, y resolví retomar el contenido vertido en aquel trabajo, con algunas revisiones y comentarios adicionales. Ya había advertido en aquel documento que, pese a que es en sí mismo una reflexión y análisis concreto y autónomo, me orilló a ampliar mis estudios de las asambleas de sabios. Sería contradictorio no ceñirme a tales postulados críticos y metodológicos. Además, las ideas retomadas me sirven para las dos siguientes visiones del saber retratadas en el *Libro de los engaños*.

nueve meses la mujer ha parido un hijo sano y toda la alegría que esto produce al rey, además de que, como lectores, somos testigos de los agradecimientos que la pareja da a Dios. Después de este acontecimiento se produce la primera asamblea de sabios:

Desí enbió el Rey por *quantos* sabios avía en todo su regno, que viniesen a él e que catasen la ora e el punto en que nasçiera su fijo. E después que fueron llegados, plógole mucho con ellos e mandóles entrar ant'él, e díxoles: -¡Bien seades venidos!

E estudo con ellos una gran pieça, alegrándose e solazándose. E dixo: -Vosotros, sabios, fágovos saber: Dios, cuyo nonbre sea loado, me fizo merçed de un fijo que me dio con que me esforçase mi braço e con que aya alegría. E graçias sean dadas a Él por sienpre -e díxoles-: catad su estrella del mi fijo e vet qué verná su fazienda.

E ellos catáronle e fiziéronle saber que era de luenga vida e que sería de gran poder, mas a cabo de veinte años que l'avía de conteçer con su padre por que sería el peligro de muerte.

Quando oyó dezir esto, fincó muy espantado. Ovo gran pesar e tornósele en alegría, e dixo:

-¡Todo es en poder de Dios! ¡Que faga lo qu'Él toviere por bien!
(*Sendebat*, 67, el subrayado es mío)

En esta escena, en términos generales, puede apreciarse por primera vez la unión e interacción de dos mundos de élite, al parecer de corte ortodoxo en la Edad Media, que son las esferas del poder y las del saber. Justamente para Graciela Cándano estos dos grupos, por sí mismos, perfilan elementos que deben tomarse en consideración, ya que matizan y pergeñan la temática del marco narrativo y los sucesivos *exempla*, cuestión que menciona en el estudio previo a su edición del texto:

El marco narrativo de esta colección descansa en dos pilares fundamentales: el poder y el saber. El poder, omnímodo, encarnado por el rey Alcos —quien es el único legislador, juez y ejecutor—, constituye una categoría trenzada con el saber. ¿Por qué?

A la luz de la percepción medieval, dicho entrelazamiento obedecía a que, con el fin de conservar la autoridad, era requisito *sine qua non* ser un *buen gobernante*, es decir, un sabio que, justamente por serlo, lograra que sus vasallos se miraran en él. Era preciso ser un

mortal poderoso pero capaz de ser justo, mesurado, entendido y, más que nada, cauteloso y suspicaz. No podía ser de otra manera en virtud de que, al interior de las cortes, la supremacía de los soberanos pendía casi invariablemente de un hilo; tal inseguridad era corolario de que hasta sus más allegados podían cometer, en cualquier momento, actos de deslealtad o perfidia en su contra. (Cándano, "Introducción", 18).

En el *Sendebat* se retrata una peculiar forma de vida de un estrato de la sociedad, con crisis humanas, ideológicas y éticas que envuelven a personajes, desde mi punto de vista, restringidos y tipificados, claramente delineados, y lo que el lector se encuentra es un mundo, desde la perspectiva de una alta esfera social, donde el saber y el conocimiento, al parecer, están sujetos a una conceptualización estática del mismo conocimiento y del mundo en específico. Por ello, Ma. Jesús Lacarra explica que "El modelo cortesano que presenta el marco del *Sendebat* es muy similar al ofrecido por otros textos sapienciales" (Lacarra, "Introducción", 42), lo que nos invita a pensar en una necesidad de reflejar un modelo intelectual y cultural vigente en la época. En el principio del texto, la estructura narrativa del *Sendebat* muestra lo que Maravall describe como una sociedad estática, acorde con este mundo occidental de la Edad Media.

Encontraremos, de inicio, que Alcos tiene una autoridad legislativa y ejecutiva en *Sendebat*, y Lacarra nos señala que "La figura del monarca no es concebida nunca como la de un guerrero [atendiendo al corte sapiencial del texto], sino como un gobernante justo, sabio y prudente" (Lacarra, "Introducción", 42) y podemos interpretar que, como personaje, conoce de cierto modo todo un sistema de protocolos y de ejercicio del saber. En la primera asamblea el monarca demanda la presencia de *todos* los sabios de su reino, cuyo número aún no es revelado, con el propósito de "que catasen la ora e el punto en que nasciera su fijo" (*Sendebat*, 67). Alcos necesita de las esferas de saber para una tarea específica, por ello Lacarra puntualiza que "El Rey, antes de tomar cualquier decisión, reúne en asamblea a todos sus sabios" (Lacarra, "Introducción", 42) y éstos son imprescindibles para realizar esta labor acorde con su estatus, y que el acto de catar la estrella (que

puede ser en principio un referente cabalístico) servirá para predecir la vida del infante. Se debe mencionar que otras escenas donde el motivo de la observación de las estrellas hace su aparición son: cuando Çendubete se encierra con el Infante en el palacio y escribe todos los saberes del mundo y también dibuja todas las estrellas en la bóveda. Además, después de seis meses, cuando está por enviar al heredero al trono ante su padre, Çendubete lee en las estrellas el destino de su pupilo: se trata de escenas donde el motivo del horóscopo hace su aparición y se hace referencia al hecho de que, como disciplina, es de una práctica común entre los poseedores de conocimiento, específicamente los personajes señalados como sabios.

Concepción folclórica e idea del esoterismo de la astrología en el *Libro de los engaños*

Este acto de analizar los astros, a lo largo de la historia crítica del texto, ha sido relacionado con simbologías tradicionales y rituales iniciáticos; además se ha vinculado eventualmente con el esoterismo. Muchos son los valiosos comentarios vertidos por varios investigadores respecto de la multiplicidad de elementos del marco narrativo. Por ejemplo, desde el punto de vista de la riqueza folclórica de la estructura narrativa, Lacarra alude, en su edición, a *Morfología del cuento* de Vladimir Propp para mencionar que se pueden configurar y clasificar varios *motivos*, insertos en el marco narrativo de nuestro texto, como *elementos* tradicionales del cuento maravilloso. Esto es también estudiado por Alan Deyermond en “El heredero anhelado condenado y perdonado”, donde el autor refiere utilizar la metodología y clasificación del estudio de Propp para establecer correlaciones entre *Sendeban* y narraciones ancestrales, entre ellas algunas pertenecientes a fuentes bíblicas. Entre las funciones que Deyermond declara utilizar de *Morfología del cuento*, por el templo, las profecías y/o predicciones en la narración coinciden con los presagios nefastos que arroja el horóscopo en el marco narrativo. A su vez, Lacarra y Federico Bravo mencionan que también se han utilizado interpretaciones de los mitos heroicos, específicamente las de Otto Rank,

para quien los elementos del sueño y el oráculo, como visiones futuras sirven para pensar en toda una tradición. En general hay investigadores que utilizan el motivo del horóscopo para observarlo, en conjunto, dentro de toda una composición ritual y mística de la narrativa maravillosa. Coincido en que la inexorabilidad de la profecía representa una cualidad artística y paradigmática en el *Libro de los engaños*, y en la muerte simbólica de un individuo para el nacimiento de otro; también concuerdo con que el héroe del marco narrativo habrá de atravesar pruebas significativas –como resistir tentaciones, incluida la sexual (observación hecha por Kantor)-; coincido, además, en que los antecedentes orientales del texto pueden ofrecer una visión interesante acerca de las construcciones narrativas, cuya ficción incluye una perspectiva dotada de misticismo. Esta misma cualidad artística, plasmada en la arquitectura del libro, es analizada por Federico Bravo, al mostrar al lector cómo se produce un perfecto engaste folclórico e iniciático entre las narraciones cortas y el marco narrativo:

si la acción arranca en un momento anterior al nacimiento del infante no sólo es para darnos a conocer, como con razón apunta la autora, los problemas planteados por la concepción del héroe, sino también (y sobre todo) para dejar constancia de los problemas planteados por la concepción misma del libro en busca de una estrategia narrativa que posibilite, dando origen al relato marco, el engaste de los diferentes cuentos de la colección. Es cierto que todos estos preparativos permiten insistir en el carácter iniciático del proceso de adquisición del saber e introducir motivos como el horóscopo, la numerología hermética o el rito del paso de la infancia al mundo adulto, pero a lo que asiste realmente el lector a través de la problemática gestación del infante es a la no menos problemática gestación del proyecto narrativo del *Sendebár*. Lo que ofrece la introducción no es, en última instancia, sino la imagen del propio libro construyéndose a sí mismo, concibiendo un móvil narrativo (Bravo, “El tríptico”, 365)

Un texto como *Sendebár*, entonces, desde una perspectiva narrativa, conjunta elementos de este tipo, que en buena medida han atraído otros análisis en torno al esoterismo, que una vertiente de la crítica encuentra en las páginas del *Libro de los*

Engaños, como sucede en la edición de José Fradejas, donde el motivo del silencio (visto como un ritual iniciático, de influencias pitagóricas) está en perfecto contrapunte con los augurios del destino en un horóscopo inexorable. Otro estudio, por ejemplo, que resalta la importancia de la idea esotérica y simbólica del libro, es "Huellas de simbolismo esotérico en el *Libro de los engaños* y el *enxiemplo* once del Conde Lucanor", donde Enrique de Rivas menciona que "las vicisitudes del príncipe, hijo del rey Alcos, transparentan las vicisitudes espirituales por las que debían pasar los iniciados en *ciertos cultos místicos*" (Rivas, "Huellas de simbolismo", 75. El subrayado es mío). Esta idea está desarrollada a propósito del método de enseñanza de Çendubete: la ya mencionada escritura de los astros en el palacio. Por eso este autor, al hacer el análisis del *enxiemplo* once del Conde Lucanor, observa que el compilador árabe revela que don Illán es un nigromante; si bien Don Juan Manuel no es explícito en relación con su actividad principal, "el sabio [...] poseedor de la verdad natural más profunda" (Rivas, "Huellas de simbolismo", 89). Interesante percepción de un sabio, al parecer poco ortodoxo para la ideología occidental de la época y, más interesante, por este motivo el silencio en la versión de Don Juan Manuel y la atención dirigida hacia la "contextura moral-ontológica" de don Illán (Rivas, "Huellas de simbolismo", 89). Así, pues, resaltemos que hay un cuidado de contenidos o tal vez una velada censura hacia un practicante de artes esotéricas. Por otro lado Lacarra, en el capítulo VI de su *Cuentística medieval*, estudia la idea del destino como elemento trascendental no sólo para *Sendebär*, sino también para el *Calila e Dimna*. En general, acepta que los motivos folclóricos y religiosos vertidos en la narrativa oriental son de fácil aplicación para otros receptores y que, por esta razón, obtuvieron un amplia difusión en las culturas occidentales. De este modo, Lacarra menciona que es menester para el investigador analizar la cualidad del concepto "natura" en los productos textuales del siglo XIII, debido a que sus alcances son variados e importantes para el imaginario medieval. "Natura" es un modo de percepción del mundo, de polifacéticos matices:

Según J.J. Bustos Tovar, "Notas para el léxico de la prosa didáctica del siglo XIII", *Studia Hispanica in Honorem R. Lapesa*, II, Madrid, Gredos, 1972, 149-155, "natura" es un claro caso de polisemia. En singular significa "naturaleza", "manera de ser", "carácter", mientras en plural equivale a "ciencias de la naturaleza". La voz aparece en el Poema de Mío Cid [...], Loores [...], y Milagros [...] con el valor de "linaje". "Ventura" equivale a destino o suerte, especialmente la buena (Lacarra, *Cuentística*, 169)

Desde mi punto de vista, esa fuerza del destino a la que se refiere Lacarra como componente esencial de un texto como *Sendebár* en realidad será revelada solo con las intervenciones del Infante: la plasticidad para la asimilación de un concepto de esta naturaleza se encuentra asegurada en el joven sabio. Debo decir que volveremos a esto más adelante, y podremos verlo hasta el análisis de la tercera asamblea de sabios.

Volviendo a nuestro paradigma veamos, entonces, que el uso de la adivinación mediante las estrellas, desde un punto de vista narrativo, resulta de una efectividad mítica y folclórica, de eso no hay duda, visto dentro de un conjunto de construcciones y motivos literarios. En este mismo sentido, Julio Fernández Mitchell, en *El Sendebár como texto esotérico*, analiza la narración relacionándola permanentemente con el estudio de la cábala y con los arcanos del tarot para demostrar que el texto obedece a una ritualidad mística. Es cierto que el propio Julio Fernández Mitchell reconoce que una interpretación esotérica que relacione la cábala con el tarot tiene una problemática propia, debido a que: "cabe advertir que no se deben de interpretar estas posibles correspondencias como un sistema acabado y verdadero, ya que estamos tratando con arcanos y no con signos concretos" (Fernández, *El Sendebár como texto*, 102) y justamente esta indefinición es la que utiliza para analizar el texto. Sus interpretaciones, influidas en gran medida por Enrique de Rivas y un autor anónimo sobre los secretos del tarot, desarrollan toda una simbología de diversos matices, que ocasionalmente se relacionan con los comentarios de Lacarra o Kantor sobre el aspecto ritual, y ciñe a un hermetismo esotérico todo el texto. En su trabajo, nuestro objeto de estudio, el

horóscopo, se convierte, por su cualidad adivinatoria, en un componente más que atestigua, en la manufactura del *Libro de los engaños*, un matiz esotérico; incluso se hacen, en el estudio referido, diversas comparaciones con la historia de Krishna cuando se habla del uso de un conocimiento astrológico.

Una explicación sobre el sentido de esoterismo en *Sendebār* y su aceptación para los receptores occidentales se encuentra en la edición de Graciela Cándano, cuando nos dice que:

El mundo árabe se consolidó, a partir del siglo VIII, como el principal foco difusor de la cultura universal para el occidente europeo. Influyó en la evolución de la filosofía, la medicina, la agricultura... y la Didáctica, en esta última básicamente a través de las colecciones de *exempla*. Durante el primer siglo del segundo milenio de nuestra era se fueron creando las condiciones para que, desde sus dominios en la zona meridional de la península ibérica, los autores, traductores y compiladores árabes empezaran a hacer las veces de eficaz correo de transmisión del penetrante alud de cuentos orientales plenos de exhortaciones éticas (las que venían en forma explícita o tácita en cada *exemplum*). Sus consejos, a pesar de ser de procedencia pagana —y no obstante que con frecuencia estaban contaminados por el esoterismo—, se incorporaron con bastante fluidez al ámbito medieval español. Incluso fueron difundidos por la ortodoxia cristiana con el objeto manifiesto de ganar almas para su causa. Y se divulgaron con un propósito adicional encubierto, subliminal; la Iglesia procuró, mediante su prédica, vigorizar la atmósfera que era propicia para la conservación de las instituciones detentadoras del poder político y económico. (Cándano, “Introducción”, 17)

Al calce de la cita anterior, podemos preguntarnos si la astrología, pensada como un elemento de factible aceptación en una cultura occidental, merecería un nuevo análisis a la hora de analizar el fenómeno de la traducción entre obras de diferentes culturas. Pensar que ideas, disciplinas y tradiciones orientales fácilmente podían asimilarse al mundo occidental merece una explicación, o un intento, con más énfasis en la fenomenología social reinante en el siglo XIII occidental. En una Europa medieval convulsionada por campañas hostiles a Oriente, donde la fe es la causa de conflictos armados; en una España que está sumergida en una agitación

política como lo es la Reconquista, es importante meditar un poco la cuestión porque hay que advertir que el acto *científico* de la observación de las estrellas en la época en que es traducido *Sendebār* al castellano, nos ofrece una perspectiva en sí misma compleja.

La astrología en el seno de la sabiduría ortodoxa

De inicio, conviene recordar que la astrología, ideológicamente, suscitó en la Edad Media una polémica constante. Pensemos, por ejemplo, en el estudio de Dora Luz Juárez Cerdi, quien menciona que

Estas artes adivinatorias fueron calificadas desde San Agustín como obras del demonio, pues sólo el Creador era poseedor del conocimiento del futuro, cuya presciencia implicaba, además, el libre albedrío; por lo tanto, la astrología judicial era una vana pretensión para el pensamiento religioso ortodoxo. Sin embargo, con la difusión de las interpretaciones arábicas de la ciencia griega en el siglo XIII, los teólogos cristianos, al admitir la astronomía aristotélica, decidieron aceptar también la astrología (Juárez, *El Sendebār en la cosmovisión*, 13)

Juárez Cerdi especifica que la traducción de los tratados astrológicos de Albumasar, hecha por Herman de Dalmacia (1149), fue muy influyente para que la Iglesia aceptara esta disciplina. Añadido a esto, no podemos dejar de comentar, en este sentido, que en el siglo XII la astrología representó una erudita pero acalorada discusión en la Inglaterra medieval, con la ya referida llegada de los textos árabes, en traducciones al latín, que contenían a la astrología como tema. Un texto particular, *The owl and the nightingale*, poema de debate escrito por un autor anónimo alrededor de 1186 y 1216 “[...] nos muestra algunas de las creencias de la época y el efecto que sobre ellas tuvo la traducción al latín de los textos científicos llevados a Europa por los árabes” (Martínez, “La imaginaria científica”, 27). En este artículo, Rafael Martínez explica que esta obra refleja una importante memoria histórica, debido a que el poema, a grandes rasgos, explica que un personaje simbólico de saberes heterodoxos (la lechuza) intenta defenderse del ataque de

otro personaje simbólico de saberes ortodoxos (el rui señor), alegando que la adivinación es un ejercicio de la voluntad divina compatible con la humana. Eruditos “naturalistas”⁸¹ como Michael Scot defendían la postura de que “Todo astrólogo merece halagos y honor porque ha encontrado el favor de Dios, su Creador, pues mediante tal doctrina como es la astronomía probablemente conoce muchos secretos de Dios, además de cosas por pocos conocidas” (Scot, cit. en Martínez, “La imaginería científica”, 29). El dilema para la comunidad erudita inglesa residía en decidir si el ejercicio de la astrología era de naturaleza divina o demoniaca. John de Salisbury, por ejemplo, examinó el tema intentando verificar que, al ejercer o traducir tratados de astrología, no se hubiese cometido falta alguna contra la divinidad. Por su parte, el ya referido Albumasar defiende a la figura de la lechuza apasionadamente, alegando que ésta en su simbología astrológica, tiene “la capacidad *intelectual* necesaria para relacionar todos los factores concurrentes en los juicios astrológicos. Aún los astrólogos más valiosos no son infalibles; la ignorancia y la perversión de algunos practicantes no deben ser utilizadas para criticar *la ciencia*” (Martínez, “La imaginería científica”, 27. El subrayado es mío). Este caso, un debate sobre un poema, indudablemente nos remite a esa concepción europea de la astrología como un saber, correspondiente con el peso de la herencia oriental, lleno de matices ortodoxos. Es importante recordar que Juárez Cerdi, en su estudio, menciona que los escritos de Alberto Magno y Tomás de Aquino fueron, en el siglo XIII, decisivos para la aceptación y difusión de la astrología como una ciencia ortodoxa. Alberto Magno “aceptó el influjo de los astros en los elementos materiales, en el ‘alma vegetal’ de las plantas y en el ‘alma sensible’ de los animales. Por lo tanto los astros dominaban el cuerpo del hombre, pero no su voluntad” (Juárez, *El Sendeban en la cosmovisión*, 13-14).

Ante la visión general de la perspectiva folclórica y ritual de *Sendeban* y estos primeros comentarios sobre la astrología como un saber ortodoxo, y llegados a este punto, volvamos a la escena de la primera asamblea de sabios del marco narrativo

⁸¹ Es decir, que intentaban explicar que los humores del cuerpo afectaban tanto a la naturaleza física como espiritual.

para observar cuán interesante es la postura y la reacción religiosa de Alcos ante los presagios del horóscopo: en un primer momento, abrumado por el futuro nefasto, pero inmediatamente recompuesto ante la idea de que es un designio divino. Fernández Mitchell acepta, desde un punto de vista esotérico, que el rey

se atiene a este destino con humildad y no pretende modificarlo, lo cual indica la fe que se tiene en una profecía construida astrológicamente y por un plan divino. Por otra parte, la costumbre de catar la estrella del personaje principal al nacer, coincide con la historia de muchos personajes trascendentes de la historia *esotérica* como lo fue Krishna (Fernández, *El Sendeban como texto*, 115-116. El subrayado es mío).

Pero, por otra parte, Juárez Cerdi menciona que la reacción de Alcos, interpretada desde un punto de vista propio de occidente, no significa otra cosa más que una manifestación de una ideología difundida por la Iglesia, donde la voluntad humana era capaz de vencer un sino nefasto:

El influjo celeste ya no se cuestionaba, pero sí se creía que podía ser vencido por la voluntad humana con ayuda de la gracia divina. Más aún, se pensaba que era una prueba de la existencia de la predestinación, que hacía depender del decreto divino la salvación o la condenación humanas. 'Según la concepción más liberal, el Omnipotente revelaba a los hombres por medio de los planetas y de las constelaciones los decretos inmutables de su voluntad y su poder'.

De esta manera los astros se convierten en mensajeros de la providencia; este es el hado, que puede contrarrestarse por medio de buenas obras (limosna, ayuno oración) y sirviendo a Dios con verdadera contrición. Así, el hombre podrá ganarse la predestinación a la vida eterna, que depende primero de la gracia de Dios y luego de las humanas. (Juárez, *El Sendeban en la cosmovisión*, 14).

La reacción de Alcos, pues, es un contrapunto interesante entre lo ortodoxo y lo heterodoxo. Juárez Cerdi expone que teóricamente la concurrencia de la divinidad es un factor de acercamiento conceptual entre la postura oriental y la occidental ante una profecía. Como puede verse, con los antecedentes ingleses y

los estudios árabes astrológicos (que posteriormente fueron difundidos en las escuelas francesas e italianas), al parecer hay un paradigma esencialmente de fe hacia una disciplina que habría de considerarse, tal vez, como propia del saber en un complejo mundo medieval. Y Fernández Mitchell apoya su tesis en una visión oriental dotada de misticismo. Mientras, por otro lado, los críticos del texto, en general, reconocen rituales iniciáticos, apoyados en muestras literarias y tipologías ampliamente estudiadas. Es aquí donde debemos preguntarnos ¿Cuál es la visión imperante sobre la astrología en la España medieval?

La posible respuesta hacia la oficialidad o el paganismo, la heterodoxia o la ortodoxia que puede atribuirse a esta ciencia en el texto, donde un oráculo advierte sobre sucesos futuros, quizá está en el seno de Toledo, como centro cultural de gran importancia histórica, como ya se ha dicho en apartados anteriores. Toledo es, para la época, un sitio donde habría de florecer el conocimiento, y quizá haya irradiado hacia toda la Península Ibérica los resultados del trabajo intelectual que ahí se generaban. Toledo es un sitio donde el saber se está compilando y transmitiendo, y en ese lugar, al parecer, se estudia la astrología como disciplina científica. Como puede observarse en este momento inicial, en la primera asamblea de sabios posiblemente se recurre a un saber aparentemente tradicional. No se necesita exégesis ni explicación para que los sabios hagan su labor. No hay nada que decir porque el saber casi actúa por sí mismo en el retrato literario de una sociedad tradicional y cerrada; si la idea es afirmar que la visión inicial del texto es de una sociedad estática, entonces encontramos que la petición de Alcos se produce en la necesidad de emplear el saber (la astrología) en una situación específica (el nacimiento de una persona a la cual es menester aplicar tal saber), en perfecta armonía con los razonamientos de Maravall, expuestos en páginas anteriores, del carácter enciclopédico del conocimiento en la Edad Media. El receptor de nuestro texto en el siglo XIII *posiblemente* entendiese que se estaba haciendo referencia a una disciplina del saber ortodoxa y tradicional, aun cuando concurrían en ella paradigmas de fe. En las siguientes páginas intentaré explicar por qué.

Límites y alcances de la astrología: entre la herejía y ejercicio de la ciencia

Históricamente se sabe que la astrología era una disciplina que en la Edad Media concurría con la astronomía. Algo similar a lo ocurrido con la práctica de la alquimia, cuya separación disciplinar se fue consolidando de manera paulatina hasta el Renacimiento y en buena medida debido al racionalismo.⁸² Además, la Iglesia manifestó su rechazo, después de la Edad Media, hacia la astrología, y lo consolidó al decretar bulas papales para condenar esta práctica.⁸³ De hecho, esta disciplina fue un tema al parecer bastante delicado en ese siglo y los sucesivos, porque la historia del concepto nos muestra que al parecer fue objeto de muchos estudios e intensos debates. Para ofrecer una visión de los resultados de la necesidad de establecer límites entre la astronomía y la astrología, decidí consultar una obra muy posterior pero que da cuenta de ello como testimonio histórico, y es el segundo volumen del *Directorio Moral*, libro monumental publicado el año 1776 (El primero fue posiblemente terminado de escribir diez años antes, hacia 1766⁸⁴ y

⁸² Recuérdese que la alquimia era una disciplina que combinaba elementos de la metalurgia, química, física, medicina, arte, misticismo, espiritualismo, astrología, etc., y que históricamente se considera como el conocimiento precursor de las ciencias modernas.

⁸³ Según Martín de Barcelona el papa Sixto V decretó una bula condenatoria para la astrología en 1586. Urbano VIII, al parecer, matizó posteriormente el concepto, la práctica y sus usos en 1631, permitiendo que la astrología se aplicara en la navegación, la agricultura y la medicina. En este sentido, si se investiga un poco al respecto, la idea eclesial es rechazar la práctica de los oráculos, y es de donde emanan estas bulas. El mismo papa Urbano VIII, posteriormente, en 1635 “declaró solemnemente, que debe darse entera fé á los oráculos de viva voz, quando se presentan autorizados por alguno de los Ministros y Oficiales de su Santidad” (de Barcelona, 12). Al parecer Martín de Barcelona, en el sermón que dijo en 1790 en la iglesia de San Cayetano, era promotor de los *Oráculos de la Santa Sede á favor de las almas del purgatorio, y del voto a redimirlos sin obligación a pecado*. La visión ortodoxa de esto, al parecer, trata de matizar y reglamentar a los oráculos en pro de la iluminación divina que los clérigos podían llegar a tener, o tal vez para hacer privativo y reglamentado su uso, posiblemente como medida de restricción oficial. La cuestión es que Martín de Barcelona incluso parafrasea a Urbano VIII al mencionar que “En un Breve, que empieza *Alias felices recordationis*, dado en 11 de Abril de 1635 en el cual explica, y en cuanto sea necesario *revoca otro* [Breve], que había expedido él mismo en 20 de Diciembre de 1631 [que posiblemente sea el referido a la cuestión adivinatoria y al uso de los oráculos]” (de Barcelona, 12).

⁸⁴ Menciono este dato debido a que en el ejemplar consultado, en el tomo primero, se refiere que el texto tiene una Licencia de la Orden, firmada por Fr. Pedro Juan de Molina,

Ministro General de todo el Orden de Menores de Nuestro Padre San Francisco” (Echarri, *Directorio*, vol. I, 6), fechada el 14 de mayo de 1767, además de una Licencia del Ordinario, firmada por Don Bartolomé Calleja, “Canónigo de la Santa Iglesia de Calahorra, provisor, y Vicario General de este Obispado de Cartagena, por el Illmo. Señor Don Diego de Roxas y Contreras [...] Caballero del Orden de Calatrava, Obispo de dicho Obispado, del Consejo de S.M.” (Echarri, *Directorio*, vol. I, 6)

publicado en 1769. Los dos volúmenes fueron publicados en Murcia por Felipe Teruel), y su autor es el padre Fr. Francisco Echarri, franciscano, que en el tomo segundo tiene un apartado denominado “Parte III. De los Preceptos del Decálogo” y que a su vez tiene indexado un “Tratado II. De la religión y sus vicios opuestos” en donde en el capítulo IV llamado “De la superstición y sus especies” menciona que está la Adivinación, que se divide en 4 especies: I. Nigromacia, II. El sortilegio, III. El augurio y IV. La astrología. Esta última, que es la que interesa a este estudio, está descrita de la siguiente manera:

Esta [la astrología] es de dos maneras, una *natural*, que es adivinar por los astros los efectos puramente naturales, como la mudanza de los tiempos, fertilidad de los años, el temperamento para la salud, y otras cosas que suelen venir en los pronósticos, lo qual naturalmente se puede conocer por los astros. Esta Astrología natural de ningun modo es supersticiosa. La otra Astrología es *Judiciaria*, que es adivinar por el sitio, aspecto, movimiento y postura de los astros, para conocer en particular los sucesos futuros que penden del libre albedrío. Esta es propiamente supersticiosa, y contra ella hay dos Bulas, la una de Sixto V. que empieza: *Caeli & terrae Creator Deus*, expedida en 5 de enero de 1586, y la otra de Urbano VIII. que principia: *Inscrutabilis*, expedida en 10 de Abril de 1631. Ambas se hallarán en el tomo 2. y 4. del grande Bulario Romano, impresión de Leon, año 1691, y también en la edición moderna de Roma. (Echarri, *Directorio*, vol. II, 40-41).⁸⁵

Como puede verse, Echarri, ya en el siglo XVIII señala una separación clara en lo que concierne al ejercicio de observar las estrellas: primero, desde un punto de vista naturalista, y segundo, desde un punto de vista adivinatorio. Tales conceptualizaciones sobre esta disciplina nos obligan a reflexionar sobre cuál era la

y una Licencia del Real Consejo fechada en 1768.

⁸⁵ He decidido respetar la gramática y la puntuación del ejemplar, que puede consultarse en la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico del Gobierno de España y el Ministerio de Cultura, en la dirección <http://bvpb.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion>, revisado el 27 de febrero de 2016. El autor dedica este libro a la Virgen María, y asegura verter en él toda la “Sabiduría Eterna” y lo califica como “compendio máximo de los secretos de Dios” (Echarri, “Dedicatoria” vol. I, 3). En sus páginas puede el lector hallar una interpretación general de un teólogo de la Iglesia que intenta abarcar todos los preceptos de su filosofía hasta ese año de 1776. Lo interesante es, a mi juicio, que el autor recopila la ideología y menciona las fuentes de donde emanan los conceptos que plasma en su escrito. Su interpretación de la astrología de cierto modo nos plasma el paradigma de una práctica de conocimiento ancestral.

concepción que de ella se tenía mucho tiempo atrás, en el siglo XIII. Al parecer, en la Edad Media ambas finalidades o formas de interpretación al momento de observar las estrellas estaban entremezcladas, y las fronteras entre astrología y astronomía quizá no estaban mejor definidas. La astrología, en la historia de la Edad Media, como conocimiento, gozaba de una ponderación privilegiada y se consideraba parte de los saberes necesarios para la sociedad, y tal vez para la gente de esa época estaba incluida sin distinciones realmente específicas en sus nociones de astronomía. Por ello, en un texto como *Sendebär*, donde los sabios catan la estrella del infante, no encontramos condenas ni sanciones a este saber; quizá aún no habían distinciones de tipo de las que menciona Echarri, posiblemente debido a que quizá en ese periodo histórico no había división entre la ciencia y la creencia; en él la espiritualidad gobierna de manera general el pensamiento de todas las disciplinas. En aquel momento el estudio de las estrellas está fuertemente determinado por autoridades de la antigüedad, que se traducen y leen para estudiar sus ideas: pensadores antiguos como Ptolomeo, Euclides y Plinio el Viejo que, en el caso español en particular, no fueron desconocidos en Toledo. Para ahondar en este último dato, es necesario revisar con mayor profundidad *El traductor, la Iglesia y el rey* donde Clara Foz ofrece una muestra general del tipo de autores y obras que fueron traducidos en Toledo, tanto por estudiosos occidentales como orientales; eruditos medievales que tradujeron obras cuya aplicación al estudio de las estrellas era variable; hombres del siglo XII como Abraham B. 'Ezra y Abraham Bar Hiyya, que tradujeron textos del dominio astronómico, astrológico y matemático (Bar Hiyya, especializado como Ezra' en las matemáticas y la astronomía, tradujo el *Quadripartitum* de Ptolomeo, obra fundamental de la Edad Media en el estudio de los astros y la astrología). El *Elementos* de Euclides es traducido por Abelardo de Bath; Hugo de Santalla, sacerdote español, tradujo del árabe numerosas obras sobre astronomía y astrología (aunque Foz no aclara las diferencias entre las obras, sí subraya el interés y especialización de Santalla por la astrología y las Ciencias Ocultas); Pedro Alfonso, quien "pudo tener por discípulo a Walcher de Malvern, al que habría permitido familiarizarse con la astronomía

árabe" (Foz, *El traductor*, 56); Platón de Tívoli (especialmente interesado en la astrología, la astronomía y las matemáticas) tradujo el *Libro del astrolabio* y también el *Quadripartitum*; Roberto de Chester, traductor de textos de astronomía; Rodolfo de Brujas (especializado en la astronomía) fue traductor de un tratado sobre el astrolabio y por último Gerardo de Cremona⁸⁶, quizá el más fecundo y polifacético traductor del siglo XII, a quien Clara Foz, parafraseando el libro de José Gil, *Los colaboradores judíos en la Escuela de Traductores de Toledo*, establece una lista de obras por materia, donde menciona alrededor de veintinueve obras de matemáticas y astronomía (especificando que once son traducciones árabes de textos griegos y dieciocho originales del árabe), además de cinco de astrología⁸⁷

Estos textos [del *corpus* de Cremona, entre otros de diferentes disciplinas de conocimiento que por las necesidades de este estudio se han omitido] emanan de los grandes nombres (autores o comentaristas) de la filosofía de las ciencias: Euclides, Teodosio, Ptolomeo, al-Juwarizimi y al-Fârganî, por lo que toca a la astronomía y a las matemáticas (Foz, *El traductor*, 60)

Así pues, como lo muestra la investigación de Foz, las disciplinas de la observación de las estrellas tienen antecedentes muy claros para la Península Ibérica. Por eso, cuando nos habla sobre la transición al siglo XIII en Toledo en materia de traducción, muestra los nombres de los eruditos que fueron atraídos por el conocimiento que ahí se trabajaba. Entre ellos, poniendo como límite el año 1252 por ser la fecha de traducción de nuestra obra, y porque en ese año comienza una segunda etapa de las traducciones en suelo español, es menester mencionar para finales del siglo XII y principios del XIII a los siguientes traductores de obras relacionadas con la astrología: Marcos de Toledo, traductor de obras de medicina

⁸⁶ Foz subraya que Cremona realizó un trabajo ciertamente distinto al de la traducción tradicional, al mencionar que éste hacía un esfuerzo por recopilar sus fuentes que precedía al ejercicio de traducción, y que "suele comparar varias versiones entre sí y retomar algunas traducciones existentes, en un trabajo que, por tanto, no discurre al azar de las fuentes disponibles, sino que se entrega a una cierta forma de crítica textual" (Foz, *El traductor*, 59)

⁸⁷ Foz numera, para este traductor "cuatro obras de física y de mecánica, diecinueve tratados de medicina [...] cuatro de alquimia y de geometría árabe, tres de lógica, y, finalmente, trece obras de filosofía" (Foz, *El traductor*, 59-60)

(que como disciplina tuvo influencias astrológicas en la Edad Media) de autores como Hipócrates y Galeno; y Miguel de Scot, que fungiera como filósofo y astrólogo al servicio de Federico II hacia el último periodo de su vida; sus obras de traducción, en Sicilia, lejos de Toledo, incluyeron obras de astrología, meteorología y medicina. Se han excluido los traductores del resto del siglo XIII, reseñados por Clara Foz, de este recuento debido a que éstos pertenecen al círculo que Alfonso X patrocinó al ascender al trono. De todas formas, deseo resaltar a Garci Pérez, quien alrededor de 1243 fue “cotraductor [junto con Yhuda Mosca el menor] de un conjunto de tratados que mezclaban la astrología con la alquimia y que se reunieron bajo el título de *Lapidario*” (Foz, *El traductor*, 73). Reitero que, para conocer a fondo estos cuadros de traductores, es imprescindible acudir al libro de Clara Foz, y este pequeño recuento tiene la finalidad de ofrecernos la idea de que la astrología era, para el momento de traducción de *Sendebär*, una disciplina de conocimiento importante que fue objeto de la curiosidad intelectual y posiblemente gozaba de una valoración de alta estima como disciplina de autoridad; la astrología en la España de la Edad Media, en el contexto de las traducciones de Toledo, está fuertemente influida por las autoridades de la antigüedad como Ptolomeo, escritor del *Almagesto*, un tratado de astronomía, y sus esfuerzos por organizarla y explicarla mediante su *Quadripartitum*. En esta obra, Ptolomeo habla de los límites de dicha disciplina y de su cercanía con la medicina, además de la influencia de los planetas sobre las personas, donde habrían de considerarse factores de cierta variabilidad (nacimiento, raza, país, educación, etc.); quizá se debió a Ptolomeo el hecho de que los eruditos medievales dieran una elevada importancia a la astrología.

El potencial lector medieval (restringido a las esferas intelectuales y de poder) podría haber reconocido, en la primera asamblea de sabios de *Sendebär*, la astrología como una modalidad de un saber definido y cerrado. Este tema tenía un valor propio como disciplina científica, pero también era un instrumento de gran valía dentro de la medicina, avalado por eruditos y autoridades tradicionales de gran jerarquía, como Ptolomeo. Así pues la astrología también puede estimarse

en la que los hombres se regían bajo esquemas perfectamente establecidos para demostrar que, dependiendo de las variables en la estación del año en que aconteciera su nacimiento, estarían constituidos por diferentes proporciones de cada uno de los humores corporales: la sangre, la bilis amarilla, la bilis negra y la flema. Esta teoría también establecía, una relación entre los elementos anteriores y los órganos principales del cuerpo humano: el corazón, el hígado, el bazo, la vesícula biliar, el cerebro y los pulmones, lo que resultaría en una clasificación de las personas en sanguíneas, flemáticas, melancólicas o coléricas. Las diferentes combinaciones entre todos los elementos antes descritos ofrecían una cerrada percepción de todo lo que constituía a los seres humanos y una clasificación, para la mentalidad medieval, relativamente sencilla. Esquemas de esta naturaleza bien pueden ilustrarnos acerca de esta manera sistemática y consolidada de concebir el saber para entender y resolver las problemáticas del mundo; por eso era imprescindible que el conocimiento permaneciera estático, útil y accesible, en el caso de la medicina, para resolver problemas de salud considerados como cíclicos y repetitivos.

Estas ideas estuvieron difundidas también en Oriente, como lo señala Pedro García Barreño, al mencionar que

El interés por el tiempo atmosférico, las estaciones y ciertos días críticos relacionados matemáticamente con una enfermedad se encuentra en el *Corpus* hipocrático. Luego, la tradición médica griega y en particular los astrónomos-médicos árabes desarrollaron tales ideas que circularon ampliamente durante el medioevo recopiladas en textos como el de Guillermo de Inglaterra -"Si uno no puede inspeccionar la orina"- donde se explicaba cómo juzgar una enfermedad estudiando las estrellas y los signos del zodiaco prescindiendo de la observación de la orina. Cada planeta, en su viaje celeste, ejercía su influencia sobre los cuerpos. Cada planeta tenía preferencia por alguna de sus partes y condicionaba sus enfermedades, y así el médico ilustrado podía manejar esta información a la hora del diagnóstico y tratamiento de un paciente. (García Barreño, "La medicina", 373)

La medicina de la antigüedad, y en particular la teoría de los cuatro humores, influyó de manera importante en ejercicio y aplicación de la medicina posterior, hasta mediados del siglo XIX. Por esta razón es necesario conferir la adecuada importancia a la astrología médica, cuyos alcances en el saber quedaron fijados de una manera oficializada y ortodoxa en la Edad Media, ya que:

representó un instrumento importante para desplazar la posición de la medicina en las artes liberales desde las humanidades hacia la ciencia. El plan educativo de Martianus Capella había sido ampliamente adoptado en las escuelas a comienzos de la Edad Media, pero la indiferencia por la ciencia tanto del paganismo romano como de la cristiandad forzó el énfasis más sobre las artes discursivas del *trivium* que sobre los métodos numéricos del *quadrivium*. La pasión por la astrología en el siglo XII comenzó a revertir esta situación. La astrología fascinó a muchas de las mentes más despiertas de la época porque proporcionaba una visión total de la realidad, imbricando al macrocosmos en el microcosmos humano. ¿Quién podía negar que el planeta Sol, en su orto y en su ocaso, y en sus desplazamientos boreales y australes anuales, influía en todos los aspectos de la vida? Parecía también asumible que el planeta Luna originase las mareas. Presumiblemente, los otros cinco planetas proyectaban su influjo sobre los asuntos terrenales incluidos los humanos y en especial sus enfermedades. Para probar tales hechos un médico necesitaba manejar una sólida base no sólo de conocimientos de astronomía sino también de matemáticas y de música; debe recordarse que la gran rueda de las esferas celestes era parte integral de la armonía cósmica donde las estrellas entonaban la gloria de Dios. (García Barreño, "La medicina", 373) .

Podemos entender, entonces, que la oficialidad de la astrología amplía su aplicación dentro de la medicina, y la obligatoriedad que alcanzó para ser enseñada en el *quadrivium*: programa indispensable en las universidades –sobre todo en las facultades de medicina- los monasterios y posiblemente en las cortes, mediante preceptores privados encargados de educar a reyes y gobernantes. Los médicos medievales, para ejercer este conocimiento, habrían de establecer hipótesis mediante la revisión de la orina y el contexto astrológico del paciente. De haber dificultades para hacerlo, debido a que existían restricciones si la persona bajo

tratamiento era alguien importante, tenían la opción de establecer un horóscopo particular del enfermo, para lo cual utilizaban tablas que tenían la posición de los planetas o astrolabios.⁹⁰ García Barreño, a su vez, nos explica que “La astrología, sin embargo, era muy ‘moderna’ en espíritu: con elaborados métodos matemáticos que utilizaban las leyes de una ciencia pura -la astronomía- podrían encontrarse soluciones a los problemas terrenales. La astrología se comportaba como una ingeniería astronómica” (García Barreño, “La medicina”, 373).

Después de todo lo anterior, volvamos, finalmente, a leer la escena del *Sendeban* castellano que ha propiciado todas estas recapitulaciones, reflexiones y consideraciones sobre el saber y la astrología como disciplina ortodoxa.

Desí enbió el Rey *por quantos sabios* avía en todo su regno, que viniesen a él e que *catasen la ora e el punto* en que nasciera su fijo. E después que fueron llegados, plógole mucho con ellos e mandóles entrar ant’él, e díxoles: -¡Bien seades venidos!

E estudio con ellos una gran pieça, alegrándose e solazándose. E dixo: -Vosotros, *sabios*, fágovos saber: *Dios*, cuyo nonbre sea loado, *me fizo merçed* de un fijo que me dio con que me esforçase mi braço e con que aya alegría. E graçias sean dadas a Él por sienpre -e díxoles-: *catad su estrella del mi fijo e vet qué verná su fazienda*.

E ellos catáronle e fiziéronle saber que era de luenga vida e que sería de gran poder, mas a cabo de veinte años que l'avía de conteçer con su padre por que sería el peligro de muerte.

Quando oyó dezir esto, fincó muy espantado. Ovo gran pesar e tornósele en alegría, e dixo:

-¡Todo es en poder de Dios! ¡Que faga lo qu'Él toviere por bien! (*Sendeban*, 67, el subrayado es mío).

El saber que se menciona en esta escena posiblemente combina la observación de la naturaleza y su interpretación; y en él la fe, a su vez, también tiene cabida. El hecho de catar la estrella por parte de los sabios, y las referencias y loas a Dios que Alcos hace, nos hablan de un posible círculo ideológico que se

⁹⁰ Sin embargo, García Barreño informa que no existe noticia de algún astrónomo (en su concepción actual) que haya realizado una actividad como la aquí descrita. La astronomía actual rechaza a la astrología debido a que se considera una disciplina que no era propiamente una ciencia.

cierno en la mentalidad del lector medieval, probablemente de manera ortodoxa. Aquí se combinan varios fenómenos de sumo interés que ya se han descrito y comentado ampliamente antes de releer el pasaje: hay unos sabios que son llamados a ejercer su conocimiento, manifestado en la astrología. El sitio donde han sido requeridos sus servicios, como si se tratase de una visita médica, es en la corte, ante un rey que los respeta y que muestra una firme religiosidad. No podemos desechar que es muy probable que lectores ilustrados de los siglos XIII, XIV y XV que hayan tenido acceso a *Sendebär*, pudieron fácilmente reconocer que en esta escena se utiliza la astrología, y que la concibieron de una forma ortodoxa, justificable por sí misma; esto debido a que esta disciplina fue utilizada en la Edad Media por otras ciencias para analizar al hombre y sus problemáticas.

Conclusiones al análisis de la primera asamblea de sabios

Para finalizar este primer análisis, obsérvese que el único personaje que tiene voz es el rey Alcos, pero no esgrime ningún argumento propio del conocimiento, tan sólo se limita a solicitar que los sabios se dediquen a catar la estrella del infante. Se han expuesto algunos antecedentes del uso de la astrología en la Edad Media, ya que al parecer fue una constante en el interés que, como materia, despertó en los intelectuales medievales; de ahí su relación con otras disciplinas del saber y su inclusión en el *quadrivium* como parte de los conocimientos que habrían de estudiarse en la época, cosa que, nos habla de su patente oficialidad. Este saber astrológico inserto en *Sendebär*, históricamente ha sido considerado por la crítica como esotérico, ritual y adivinatorio primordialmente; sin embargo, en el nivel textual se nos informa que no está siendo utilizado por *magos*⁹¹ o *adivinatorios*, sino por *sabios*. Como se dijo al iniciar este apartado, en el año en que se traduce *Sendebär* en la Península, al parecer, no existe conflicto legal, eclesiástico, moral, ético, científico, epistemológico o cognitivo que consigne definitivamente este saber abiertamente como pagano o heterodoxo. Así que, con la intención de ofrecer

⁹¹ Cuya acepción en el diccionario de Johan Corominas remite a su uso en el lenguaje culto, pero que se asocia indudablemente con la heterodoxa brujería.

un argumento más contundente al hecho de catar las estrellas en *Sendebar* como un evento propio del saber y los sabios, es menester recordar y comparar nuestra escena con el capítulo XXX de *Poridat de las poridades*, donde se nos ilustra el uso de la astrología en una corte, en este caso de un rey de la India, donde “En verdat, vnos sabios astrólogos cognoçieron diuerso engendramiento de cada vno de los fijos del rrey, según las diuersas influencias e conjunçiones de las planetas en sennoreantes en el tiempo o en el rreyno o en el lugar de la generaçion dellos” (*Poridat*, 93). Podemos suponer, frente a este otro testimonio manuscrito, que la astrología no era una “ciencia” censurada, pese a los conflictos armados e ideológicos que sucedieron durante la época; y esto quizá se deba a la activa transmisión de conocimientos producto, tal vez, de la intensa actividad de traducción que sucedía en Toledo. Tal era la importancia y seriedad conferida a la astrología en el siglo XIII, que no debe olvidarse que el propio Alfonso X, durante su reinado, ordenó la traducción del *Lapidario*, texto que esencialmente es un tratado de astrología, inserto, como en los dos casos anteriores, en la corte Española y evidentemente de sumo interés para la realeza. A su vez, y para finalizar estas notas, es de llamar la atención que la astrología, en la fabulación de *Sendebar*, se usa de una manera emergente ante una situación específica y por mandato del rey, lo que nos hace pensar que funciona en el esquema de una sociedad estática; la Judea que se retrata en el *Libro de los engaños* muestra que, inicialmente, los personajes que detentan el saber son un depósito de conocimiento del que se puede echar mano en caso de necesidad. Además, ese saber utilizado en la primera asamblea aparentemente es cerrado, conciso, no necesita ninguna exégesis; por ello el lector sólo sabe de los resultados que arroja, porque los sabios “catáronle e fiziéronle saber que era de luenga vida e que sería de gran poder, mas a cabo de veinte años que l’avía de conteçer con su padre por que sería el peligro de muerte” (*Sendebar*, 67). Así pues, la primera asamblea está caracterizada por el *silencio* de una ciencia posiblemente conceptualizada y concreta para el lector medieval, porque el saber que ahí se menciona, probablemente, correspondía a una práctica tan aceptada y difundida que su configuración, reglas y normas estaban

perfectamente establecidas y tal vez bastante conocidas tanto en Oriente como en Occidente, por lo que no era necesario describirla.

B) Segunda asamblea de sabios: las *extrañas* expresiones eruditas de un saber tradicional

La segunda asamblea de sabios retratada en *Sendebbar* se desarrolla de distinta manera, quince años después de que los sabios hubieran leído el destino del infante. Si bien en la primera ocasión la labor de los hombres de saber sólo era cuestión de leer los astros y prevenir sobre los acontecimientos futuros en un ejercicio astrológico de suma importancia, ahora existe la prerrogativa de cambiar un estado de las cosas donde el hijo del rey está recibiendo instrucción desde los nueve años sin lograr aprender nada.⁹² Como nota previa, he de advertir al lector que retomé los análisis que hice hace años en *La disputa de los sabios en Sendebbar: una perspectiva de análisis*. He agregado elementos nuevos, planteado la problemática renovándola, y he encontrado que me es necesario, en ocasiones, reafirmar mis posturas iniciales. La razón de esto es porque he descubierto que esas reflexiones aún me son de utilidad para la escena que aquí se analiza, en los propósitos del presente estudio.⁹³ Esto, debido a que la tercera asamblea de sabios es directamente impactada por la evolución de manifestar el saber de la primera y esta segunda disputa. Más adelante se examinará con mayor detalle.

El rey y sus sabios. Imagen y relación entre el saber y el poder

En la primera y muy corta asamblea del *Sendebbar* el lector no tiene oportunidad de

⁹² Se debe insistir en que la escena y las acciones ahí narradas son demasiado concisas y por ello ya se ha hecho todo un análisis de la primera asamblea. Como resultado encontramos, desde el punto de vista de este estudio, la posibilidad de que se trate de una forma de usar y detentar un saber de corte tradicional y ancestral. Quedan las reflexiones donde el saber en su aplicación es justamente el motor de una reunión con fines específicos y también concretos.

⁹³ Debo señalar, además, que en las conclusiones de aquel estudio reconocí plenamente que debía hacer un segundo trabajo, ya que los paradigmas y problemáticas que en aquel momento planteé me obligaban. Al escribirlo me doy cuenta, con mayor fuerza, del sentido de aquella afirmación y ese antiguo deseo de realizar más escritos que versaran sobre el tema.

advertir con mayor profundidad las relaciones entre el rey y los sabios, que ahí ya están plasmadas. Somos testigos, como lectores, de que dichos sabios tienen una especie de sumisión hacia el rey al satisfacer su demanda de catar la estrella del infante y a su vez Alcos demuestra todo su respeto hacia las predicciones astrológicas y la providencia de Dios, pero las relaciones dadas entre ellos no aportan nada más. Con esto en mente, con un accionar de los caracteres ciertamente acotado, será marcadamente notoria la diferencia de la segunda asamblea de sabios ya que, mientras se desarrolla, éstos hablan, se manifiestan con ideas y expresiones propias, interactúan con el rey y no sólo se limitan a seguir órdenes, sino que realizan una suerte de debate, intercambian opiniones y toman decisiones. La particularidad, en este sentido, es que tienen un lenguaje específico que es muy importante observar y analizar ya que, al parecer, contiene expresiones que denotan un saber tradicional.

En esta oportunidad Alcos, al percatarse que su heredero al trono de quince años de edad no ha sido capaz de aprender. El rey convoca a una nueva asamblea donde los únicos participantes serán exclusivamente todos sabios del reino

[...] llegó a hedat de quinze años [el Infante], e non aprendié ninguna cosa; e quando el rey lo oyó, ovo muy gran pesar e demandó por quantos sabios avía en su tierra e vinieron todos a él. E díxoles: — ¿Qué vos semeja de fazienda de mi fijo? ¿Non ay alguno de vos que le pueda enseñar, e dalle he quanto él demandase, e avrá sienpre mi amor?

Estonçe se levantaron quatro dellos que ý estavan, que eran nueve çientos omnes. (*Sendebat*, 68).

El rey del *Libro de los engaños* presenta a su hijo, en esos momentos inculto y nada instruido, ante la población de sabios de Judea. Un rasgo distintivo de esta escena es que existe la especificación de un número de personas ante el rey (*nueve çientos*) y que estarán discutiendo algo que en el texto será trascendental: el elegido para instruir al infante. Y es en este momento donde en el texto se discrimina entre el gran número explícito de los hombres de saber y sólo hablarán *quatro* sabios y,

posteriormente pero en la misma escena, Çendubete. Esto, desde mi punto de vista, es trascendental porque al parecer en la narración dialogarán sólo aquellos que tengan mayor autoridad intelectual ante el rey. Los otros ochocientos noventa y cinco sabios permanecerán en silencio, o desaparecen porque la voz narrativa no los vuelve a mencionar. Cabe entonces señalar una diferencia cualitativa y cuantitativa en relación a la primera reunión del rey con los sabios de su reino. Recuérdese que

Desí enbió el Rey por *quantos* sabios avía en todo su regno, que viniesen a él e que catasen la ora e el punto en que nasçiera su fijo. E después que fueron llegados, plógole mucho con ellos e mandóles entrar ant'él, e díxoles: -¡Bien seades venidos!
E estudo con ellos una gran peça, alegrándose e solazándose. (Sendeban, 67, el subrayado es mío)

Ya había mostrado estas dos especificaciones en mi análisis anterior, pero las retomo porque considero que cobran su verdadero sentido a la vista de la segunda convocatoria del rey para los sabios. No debe olvidarse que la versión del *Misle Sendeban* habla de la convocatoria real hacia ciento veintisiete provincias de donde acuden “nobles [...] príncipes, servidores y consejeros [...] [y] todos los sabios dotados de conocimientos y versados en ciencia” (Navarro, *Los cuentos de*, 43). En esa versión hebrea, el dato es muy específico, informando la llegada de mil hombres sabios, de los cuales se hace una especie de selección por rondas para que los mas sabedores cumplan el mandato con el rey. De los mil se reducen a cien, para después quedar solamente siete que, incluso, tienen nombres propios y serán los encargados de trabar disputa en la segunda asamblea, en clara diferencia con el relato castellano. La importancia de estos detalles radica en que cabe la posibilidad de que la versión castellana sea un escrito hecho con plena conciencia de la cultura sapiencial y los libros que están circulando en aquel momento. Esto lo menciono porque el fenómeno de que sean cuatro sabios y como quinto Çendubete, podría sustentarse si se consulta el capítulo XXX del *Secreto de los Secretos*, donde uno de los consejos para elegir a las personas más capacitadas para aconsejar al monarca,

se especifica que deben ser cinco consejeros en concordancia con los cinco sentidos del hombre, como uno de los animales más nobles hechos por Dios. Además, llama mi especial atención que el recurso narrativo usado del *Secreto de los secretos* al que aquí hago referencia, en este preciso capítulo XXX, cuenta relatos de reyes que desean educar a sus hijos. Este tópico lo veo vertido en el *Sendebär* y me habla particularmente que las reglas de la segunda asamblea de sabios está muy particularmente concordante con este libro de paremiología, que nos podría señalar de cierta configuración mental medieval cifrada en la escena. Cinco sabios serán los que debatirán y *tal vez para un lector culto* (y quizá el anónimo traductor de *Sendebär*) este detalle no pasó desapercibido: *Secreto...* ya existía en el universo de textos de la Península Ibérica.

Alcos está solicitando directamente la intervención de los hombres de saber para participar en un asunto de tintes políticos, públicos, pero también sapienciales. Estos tres componentes son cardinales porque en la narración se necesita, a través de la información que se nos da en el inicio de la escena, que el infante aprenda los saberes y podría ser permisible pensar que los asuntos tocantes al reino, a su regimiento futuro y a la vida de toda una sociedad, justamente dependerán de los sabios, quienes serán responsables de educar a un heredero al trono. Es aquí, con todo lo que se ha descrito, donde el lector encuentra con cierto énfasis la línea que muestra como el saber quizá equivale a poder; la preocupación de Alcos debe ser también de los sabios, y es en este sentido donde encontraremos, como lectores, que ambas esferas se relacionan y congregan en torno al poder y el saber, entendidos potencialmente uno y otro como componentes esenciales para la vida de un reino.

Es importante notar que hay un tipo de figura regia en este punto de la narración, *una imagen real*, y está cifrada en el rey Alcos. Es decir; el retrato que en el texto tenemos del monarca de Judea, según la voz narrativa, es que “este rey era señor de gran poder, e amava mucho a los omnes de su tierra e de su regno e manteníalos en justícia” (*Sendebär*, 65, el subrayado es mío) y si seguimos la lógica de esta afirmación, al aparecer en escena la futura madre del infante, sabemos que

ésta también conoce esa imagen real preconcebida ya que ella “e díxol’ [a Alcos] que era onrado e amado de los de su regno e de los de su pueblo” (*Sendebar*, 65) y además, en su propia voz como personaje, esta mujer le dice que “graçias a Dios, amado eres de tus pueblos e todos dizen bien de ti por el gran amor que te an” (*Sendebar*, 66). Al parecer Alcos está inserto en una imagen regia llena de poder, merecedora de respeto, amor y obediencia; además, la actitud manifiesta en él es que tiene un alto grado de aprecio hacia el saber (de ahí su inclinación para consultar a los sabedores) y lo considera algo realmente valioso; tanto, que desea que su propio hijo lo posea. Su primera preocupación en el marco narrativo era heredar el reino en un hijo, en segundo lugar predecir la fortuna de la vida y ahora, como tercera necesidad, se manifiesta la inquietud de que el infante aprenda los saberes para esa transición futura del poder; debe estar listo para ocupar el trono y, a la luz de esta lógica, podemos visualizar que inicialmente también se busca que herede la imagen del poder real que está cifrada en su padre.

Volvamos entonces al inicio de la segunda reunión de sabios con el rey y observemos las palabras del *amado y respetado* Alcos “—¿Qué vos semeja de fazienda de mi fijo? ¿Non ay alguno de vos que le pueda enseñar, e dalle he quanto él demandase, e avrá sienpre mi amor?” (*Sendebar*, 68). Con las palabras del rey, y la circunstancia que presenta, tenemos un inicio en el que existe el deseo expreso de Alcos de hacer que el infante aprenda, obtenga conocimiento; la asamblea en este momento de la narración hinca sus raíces en esta causa sustancial. Por cierto, hay que decir que el rey es el primer orador; sobre él recae la responsabilidad de presentar el motivo de discusión y, a su vez, inicia con una pregunta que necesita respuesta. El primer reto que se presenta para los personajes detentores de saber es proponer los medios o alguien con la capacidad de instruir al Infante, por lo que elaborar una estrategia discursiva que ayude al rey, y al mismo tiempo sea capaz de medir los propios conocimientos del sabio, es de suma importancia.⁹⁴ La disertación de esta coyuntura (encontrar a alguien que pueda educar al infante)

⁹⁴ En su estudio previo, José Fradejas Lebrero menciona que estructuralmente es muy importante esta parte del texto, porque “se necesita un examen previo de las cualidades y calidades del maestro para demostrar sus conocimientos y aptitudes, ya que se le ha de la enseñanza del infante” (Fradejas, “Introducción”, 20)

compromete de lleno a los personajes de los sabios, porque entre ellos tendrán que responder al rey. Al levantarse cuatro, quizá los de mayor autoridad intelectual, es síntoma de que entre las esferas del saber hay niveles de sabiduría y personajes capaces de cumplir las necesidades regias. Por este motivo toda respuesta de los *quatro* sabios queda condicionada al aspecto de la *educación*, orientada en sus conceptos e ideas hacia la realeza y ellos mismos como los poseedores de saber. Es en este instante donde habremos de visualizar la *posible imagen* que retrata el texto sobre los sabios, que se compone de varios elementos: A) el primero, que está presente desde la primera reunión para consultar las estrellas, es que como lectores no contamos con una descripción física de estos personajes (vestimenta, apariencia, rasgos distintivos corporales, edad); adyacente a esto tampoco referencias a lugares geográficos o instituciones específicas de Judea de donde proceden, por lo que su autoridad e imagen dentro de la corte queda asentada en su estatus social, reconocido por sus conocimientos. B) el segundo, que quizá ayude a visualizar la importancia de la imagen del sabio en *Sendeban*, y aunque ya se ha dicho en páginas anteriores, es que se trata de un grupo social que *merece* el *respeto* del rey. C) El tercero, que también se ha mencionado pero es necesario especificarlo, es que posiblemente tienen cierto grado político, ya que la reunión de los *quatro* sabios ante el rey y los otros ochocientos noventa y seis miembros convocados a la asamblea, en un concepto estrictamente medieval, y por los participantes que están involucrados, podría llamarse "*yuntamiento*"⁹⁵, sin embargo, la presencia del rey en esta escena me orilla a pensar que bien puede tener elementos para también llamarse "*concejo*"⁹⁶ por la razón de que es el monarca quien convoca y propone el

⁹⁵ En el caso literario de una similar situación, es interesante el empleo que se utiliza del término. El estudio previo de John K. Walsh dice: "En el *Libro de los buenos proverbios*, vertido al castellano durante la última parte del reinado de Fernando III, se desarrollan varios discursos en forma de reuniones o 'yuntamientos' de filósofos para dar máximas sobre las virtudes" (Walsh, "Introducción"17) Para ser más precisos, en *Sendeban* no se utiliza el "ya frecuente pretexto literario de una reunión de sabios" (Walsh, "Introducción"17), sino que esta asamblea está subordinada al desarrollo de la historia.

⁹⁶ Utilizo este término, y no estrictamente "yuntamiento", consciente de lo extraordinario que resulta, en apariencia, llamar así una reunión de sabios en el escueto sentido de la denominación concejo. Es necesario apuntar que, en la España medieval, los miembros de este tipo de reuniones, si se trata de hombres especializados, normalmente son funcionarios públicos, inmiscuidos en un problema de división de intereses. Pero he tratado de respetar al máximo las causas que generan reuniones de este tipo, que versan sobre el derecho y sus fines son de índole político, y la razón que me mueve a hacerlo es que al menos un personaje de

tema que devendrá en una breve discusión. ¿Qué imagen, pues, esperaríamos un receptor culto castellano de la situación? Estoy convencido de la circulación de otros textos sapienciales en las cortes españolas de la Edad Media; por ello no me es imposible pensar remitirnos, solamente por la situación retratada, en algunos *proverbios* de esos textos que circulaban en las cortes y que hablan de cómo deben comportarse los súbditos cultos ante la nobleza. Por eso, si se consulta el *Diccionario paremiológico e ideológico del siglo XIII* de Hugo Óscar Bizzarri, pueden leerse un par de dichos eruditos de *Bocados de oro* sobre cómo deben conducirse y hablar los súbditos ante la máxima autoridad. Esto, particularmente, nos sirve para ilustrar la ética que debe llevar, específicamente, la población de las esferas de saber frente a su señor. Lo primero a resaltar de estos dichos eruditos recogidos por Bizzarri, antes que nada, tiene que ver con la importancia de *lo que se dice*. De este modo, pueden leerse en *Bocados de oro* máximas como “Amuchiguat el callar en los concejos. *Bocados*, 9. Amuchiguat el callar, que es estorcimiento de peligro; e usat la verdat, que es afeitamiento de la palabra. *Bocados*, 20” (Bizzarri, *Diccionario*, 23). Como puede observarse, parece que son muy claros en la importancia de la palabra en una asamblea de tipo concejal: no guardar silencio o hablar con mentiras es lo más deseable.⁹⁷

naturaleza política hace acto en esta escena de *Sendebarr*, que es el rey; mención aparte que el problema de interés común es el heredero al trono. A su vez, he optado por tomar este concepto con la amplitud que propone María del Carmen Carle, al aseverar que

para las gentes de los siglos X, XI y siguientes, en aquella población donde una asamblea de habitantes tenía cierta participación en el manejo de los asuntos de interés común, existía un concejo [...]. Concejo se llamaba también, desde un principio, a la asamblea de habitantes que resolvía los problemas primarios derivados de los comunes intereses *Con el tiempo, el contenido se amplió aún más, incluyendo al conjunto de funcionarios, diferenciado de la asamblea, al conjunto de uno y otra, e incluso representando un ente jurídico geográfico.* (Carle, *Del concejo*, 5. El subrayado es mío)

⁹⁷ No es mi intención forzar una interpretación, pero me influye en demasía la idea de que hay decisiones políticas en la reunión, por ello veo asequible el término. Concejo es un concepto occidental, sin duda. Y esta preocupación de aconsejar a los interlocutores de una reunión concejal probablemente siguió manifestándose en la vida política castellana. Podemos observarlo en castigos y documentos del rey don Sancho con otra máxima que tiene que ver con la actitud de los miembros del *concejo*:

Quando se asentare el omne en el consejo [sic.] a que le llama su sennor, non deue querer para sí el más honrrado lugar que y ouiere, saluo ende sí fuere tal omne que sea en las honrrado de todos los otros afuera del sennor. *Castigos*, XXXVIII, 180 (Bizzarri, *Diccionario...*, 23 – 24)⁹⁷

La situación manifestada en el *Libro de los engaños* es acorde, en cierto modo, con el contenido de estos dichos eruditos y de alguna forma podemos adaptarlos a lo delicado que es el trato de las esferas del saber con las del poder. Si bien lo que encontramos en *Sendebār* es literario, no por ello deja de mostrar —y, me atrevería a decir, *retratar*— esta línea de interacción y posibles relaciones, en un sentido intra y extra literario, entre ambos estratos. Quisiera apuntar que esta es otra premisa añadida para los personajes de los sabios de *Sendebār* (a mi parecer occidentalizados, o muy acordes con una cultura europea como la hispánica)⁹⁸: la literatura sapiencial que rodea el contexto histórico de nuestro texto muestra que hay que saber tratar al rey: un sabio no puede mentir, y está obligado a utilizar un adecuado discurso frente a esta máxima figura de autoridad. Además, creo pertinente mencionar que es necesario mantener la idea del otro aspecto trascendental: en esta escena también, de algún modo, se discuten los asuntos del reino; marcar los derroteros a seguir para el buen gobierno del personaje del Infante mediante la educación es, hasta cierto grado, responsabilidad de los sabios, y es ese sentido el que cobra relativa importancia en este momento de la narración.

Así pues, teniendo en cuenta estos elementos, la segunda escena que muestra el encuentro entre una autoridad de la realeza y las autoridades intelectuales, continúa de la siguiente manera:

E dixo uno dellos: yo le enseñaré de guisa que ninguno non sea más sabidor qu'él.

E dixo el Rey estonçes a un sabio que le dezían Çendubete: —
¿Porqué non le mostraste tú?

Este proverbio puede aludir, con muchísimo sentido, a los sabios en nuestro texto: ninguno de ellos debe tratar de ganarse un lugar de prestigio frente al rey *a menos que lo amerite*.

⁹⁸ Son de infinita importancia los orígenes orientales del texto, y me parece que, al ser trasladado del arábigo al castellano, todas las normas occidentales de ideología pudieron ser asimiladas, tratadas y adecuadas en el libro. Ma. Jesús Lacarra menciona, sobre esto, que “la adecuación del texto [fue] a una sociedad, como la medieval, en la cual la idea del saber, el modelo cortesano y la temática misógina presentes en la obra eran perfectamente asimilables” (Lacarra, “introducción”, 31). Más recientemente, la profesora Lacarra ha revitalizado tal opinión al comentar que “La asamblea de sabios que en los textos orientales pretendía recordar a las academias griegas, puede acercarse más a la realidad de la enseñanza medieval. Así lo observó J. Walsh (1976, 373) en los capítulos de la *General Estoria* alfonsí directamente emparentados con el *Libro de los buenos proverbios*” (Lacarra, “La imagen de los filósofos”, 59).

Dixo Çendubete: Diga cada uno lo que sabe.

E desí fablaron en esto. E después díxoles Çendubete: — ¿Sabedes ál sinon esto?, ca todo lo conosçeré yo e non curo ende nada, ca ninguno non ay más sabidor que yo, e yo le quiero mostrar.

E dixo al Rey: — Dadme lo que yo pidiere, que yo le mostraré en seis meses que ninguno non sea más sabidor qu'él. (*Sendebar*, 68—69).⁹⁹

Se omite en el relato, para este fragmento, la exposición de saberes de los *quatro sabios*, quizá por razones de naturaleza narrativa. Recordemos que la mentalidad medieval concibe al saber como algo muy vasto y de carácter enciclopédico, y si lo relacionamos con la existencia del ser humano es necesario meditar, en el concepto medieval, de lo limitada que es la experiencia humana.¹⁰⁰ Si lo pensamos así, es una cantidad bastante extensa de información y difícil de plasmar en este pasaje del *Libro de los engaños*; más aún, si atendemos el análisis de la primera asamblea, recordemos que hemos visto que un saber contundente no necesita exégesis. Sin embargo este silencio sirve como prólogo a una querrela que se centrará en el *saber* y que cobrará una dimensión importante. Valorémoslo entonces como el aspecto esencial de los personajes que deliberarán, porque recordemos que sólo el mejor calificado y más preparado (entendido esto como el personaje más sabio) tendrá el derecho de educar al Infante y, a su vez, la oportunidad de complacer al rey e introducir el saber en las esferas de poder. Educar, por cierto, me parece que adquiere una clasificación de *valor*: más que una

⁹⁹ En esta escena se hace la primera mención de Çendubete en la obra. Tanto el rey como el más sabio de la fabulación cuentan con nombre propio en el *Libro de los engaños*. Hago esta precisión porque un lector crítico o conocedor de *Sendebar*, sabe o conoce que es un ingrediente extraordinario que sólo el rey y el sabio principal de todo el reino tengan nombre propio. Este apunte, repetido a lo largo de la historia de la crítica, apunta y acompaña a esta interpretación del presente documento donde hemos visto de manera extraliteraria y en el contenido del libro, la importancia de los ejes del saber y el poder como motivos temáticos y conductores del relato.

¹⁰⁰ Pues el mismo prólogo de *Sendebar* menciona que “E el omne, porque es de poca vida, e la çiençia es fuerte e luenga, non puede aprender nin saber, mas cada uno aprende qual le es dada e enbiada por la graçia que le es dada e enbiada por suso de amor, profeçia e fazer bien e merçed a los que l' aman”, (*Sendebar*, 63—64. Siguiendo en esta línea Eloísa Palafox, en *Las éticas del exemplum*, menciona una idea de Battaglia: “La mente medieval, señala Battaglia, (en la misma línea que Maravall y Tubach), concibe la historia humana como una cadena inmutable y finita de sucesos que se reiteran una y otra vez” (Palafox, *Las éticas*, 12).

empresa, o una encomienda, me inclino a pensar que es un *honor* para los sabios.¹⁰¹
Además, como lo menciona Lacarra en su edición

la importancia concedida al saber va ligada al linaje. La obligatoriedad de aprender no afecta a todos en la misma medida. Dentro de una sociedad estamental [como la que se retrata en el *Libro...*], aquél que ocupe el puesto más elevado estará más obligado a adquirir el saber (Lacarra, "Introducción", 38)

Así pues las imágenes del rey y de los sabios en el espacio cortesano se muestran con mayores componentes. Están dotadas de una concepción del mundo medieval reconocible.

El uso de la palabra. El lenguaje metafórico en la segunda asamblea de sabios

Habiendo visto someramente el tipo de imaginario del que se pergeña la escena, es muy importante prestar atención en cada una de las frases de los personajes que comienzan a razonar y discutir;¹⁰² me inclino a creer que están diseñados para utilizar una modalidad discursiva que contiene una especie de fórmulas de una manufactura parecida a la de sentencias y proverbios, para defender o refutar posturas ideológicas. Esta fenomenología es muy habitual en las obras literarias medievales y Hugo Óscar Bizzarri le llama la "mentalidad proverbial":

El hombre medieval no sólo cita refranes y proverbios, sino, además, ellos constituyen el esqueleto de su forma de pensamiento. Lo que desde ahora llamaré la 'mentalidad proverbial' explica la extendida difusión que estas formas tuvieron a lo largo de la Edad Media. No ha habido manifestación artística que permaneciera ajena a ella" (Bizzarri, *El refranero*, 15).

¹⁰¹ Fradejas Lebrero en la nota a su edición explica que cuando Çendubete dice *Diga cada uno lo que sabe*, "Este tipo de exámenes, a veces desafío como en *La doncella Teodor*, a veces mandato como el de Adriano al *Filósofo segundo*, o el de *Peticus y el duque Adriano*, son frecuentes en la literatura oriental" (Fradejas, apud. En *Libro de los engaños*, 47).

¹⁰² Cada frase dicha por los personajes de los sabios y Çendubete debe poseer la cualidad principal de demostrar que son sabios. José Fradejas Lebrero dice que "la sabiduría se muestra en el contraste, dialogado, de pareceres, por eso es necesario el examen" (Fradejas, "introducción", 20).

Los *quatro* sabios serán acordes al uso de un lenguaje construido de una forma tradicional y sapiencial cuyo estigma es la cualidad metafórica. La fuerza añadida a las intervenciones reside, precisamente, en estas sentencias y frases proverbializadas. Recordemos que, como lo menciona Hugo Ó. Bizzarri, en el siglo XIII español existe un *corpus* impresionante de obras de tipo didáctico, caracterizado por un cruce de fuentes latinas, árabes y “más excepcionalmente francesas” (Bizzarri, *Diccionario*, i) en donde, además, debemos pensar que en esta tradición sapiencial se contempla el hecho de que contiene tanto “dichos eruditos” como “dichos populares” los cuales, en conjunto, ofrecen un saber tradicional que en la aplicación permanece vigente y cuya presencia pesa en ese momento histórico.¹⁰³ No debe soslayarse la idea que nos proporciona Bizzarri, porque nos habla de que en la época hay un lenguaje de estas dimensiones y características que se difunde ya en textos sapienciales. Verónica Orazi, en las notas al pie de su edición, menciona para esta escena que

el mensaje sapiencial de la obra destaca precisamente en estos pasajes, en que los maestros hablan entre sí empleando metáforas y expresiones herméticas. En este lenguaje, que sólo los sabios conocen y pueden utilizar, las construcciones elípticas subrayan la distancia que separa al sabio de quien no lo es, de quien no comparte con él sus conocimientos. Cuando disputan, Cendubete [sic.] y los demás maestros se expresan con un lenguaje comparativo-alegórico, muy difícil de interpretar, donde las alusiones se cruzan en breves frases reconcentradas, reafirmando la dimensión superior en que se coloca el conocimiento. (Orazi, “Prólogo”, 79).

Con este comentario, la esta escena donde se produce un breve diálogo entre los *quatro* sabios se presenta de la siguiente manera:

E estonçe dixo uno de los quatro sabios: — *Atal es el que dize e non faze commo el relánpago que non llueve*. E pues, ¿por qué non le enseñaste tú ninguna cosa en estos años que estuvo contigo, faziéndote el rey

¹⁰³ Esta idea, que se encuentra diseminada en la obra de Bizzarri, nos muestra la multiplicidad que caracteriza a la tradición sapiencial de Castilla del siglo XIII y conforma, de este modo, un panorama de la gran cantidad de dichos, sentencias, y proverbios que aparecen en los textos surgidos durante esa época.

mucho bien?

Él respondió -Por la gran piedat que avía d'él non le pud' enseñar, que avía gran duelo d'él a lo apremiar porque cuidava buscar otro más sabio que yo, pues que veo que ninguno non sabe más que yo mostrase.

E estonce se levantó el segundo maestro. Dixo: -*Quatro cosas son que omne entendido non deve loar fasta que vea el cabo dellas: lo primero, el comer fasta que vea el cabo dello que lo aya espendido el estómago; e el que va a lidiar fasta que torne de la lidia; la mies [fasta que] sea segada e la muger fasta que sea preñada; por ende, non te devemos loar fasta que veamos por qué: mostrar tus manos, fazer algo de tu boca e dezir algo por que farás de su consejo e su corazón.*

E dixo Çendubete: -*Que á en poder las manos con los pies e el oír e el veer, e todo el cuerpo, tal es el saber con el corazón commo el musgano e el agua, que salle de buena olor; otrosí el saber, quando es en el corazón, faze bueno todo el cuerpo.*

Dixo el terçero de los quatro sabios: -*La cosa que non le tuelle el estómago después come con sus manos, que non aprende en niñez saberes; e la muger, quando a su marido non á miedo nin teme, nunca puede seer buena; el que dize la razón, si non la entiende nin la sabe qué es, nunca tiene seso al que la oye nin la puede después entender. E tú, Çendubete, pues que non podiste enseñar al niño en su niñez, ¿cómmo le puedes enseñar en su grandeza?*

Dixo Çendubete: -*Tú verás, si Dios quesiere e yo bivo, que le enseñaré en seis meses lo que non le enseñaría otrie en sesenta años.*

E dixo el quarto de los maestros: -*Sepades que los maestros, quando se juntan, conosçen los unos a los otros e despútanse los unos a los otros, e las sabidurías que an non conosçe uno a otro lo que dize.*

E dixo: -*¿Farás lo que tú dizes? Quiero que me emuestres razón cómo puede seer que lo así puedes fazer.*

Dixo Çendubete: -*Yo te lo mostraré. Dixo-. Mostrarle é en seis meses lo que non le emostrara otro en sesenta años, por guisa que ninguno non sepa más qu' él. E yo non lo tardaré más de una ora, ca me fizieron entender que en qualquier tierra qu'el regno fuese derechero qu'el que non judgue los omnes, que los libre por derecho, [e] gelo faga entender, e non aya consejo que emiende a lo que el rey fiziere; si lo provare la riqueza fue por un equaldat e el físico fuere loçano con su fiesta, que non la emuestres a los enfermos bien commo tienen; si estas cosas fueren en la tierra, non devemos aí morar; pues todo esto te he castigado yo otrie; e te fiz' saber que los reyes tales son commo el fuego: si te llegares a él, quemarte as, e si te arredrares, esfriarte as. (*Sendeban*, 69. El subrayado es mío)¹⁰⁴*

¹⁰⁴ En el texto nunca aparece, aparente o específicamente, el lapso de tiempo en que Çendubete tuvo a su cargo al Infante. La crítica ha dado cuenta de esto como una posible falla que el copista tuvo al trasladar al

Esta escena ya había llamado la atención de la crítica. Efectivamente, el lenguaje es particular, podría decirse que cerrado, y en ese hermetismo el propio Alcos no participa. Ya se ha mencionado a Verónica Orazi, y habría que agregar a Sofía Kantor y María Jesús Lacarra principalmente: Kantor se ve en la necesidad de realizar un apéndice (“Los proverbios en el debate de los sabios” pp. 273-278) en su estudio *El Libro de Sindibād variaciones en torno al eje temático “engaño-error”* porque le ha llamado específicamente la atención lo indescifrable, a primera vista, de los diálogos (porque su primera observación es que se trata, para ella, de trozos corrompidos del *Libro de los Engaños*) y nos comenta que en esta escena “comienza una discusión sobre la base de proverbios, algunos de los cuales presentan problemas textuales muy serios, sobre todo en el libro español” (Kantor, *El Libro de Sindibād*, 43). Lacarra, a su vez, en abundantes notas de su edición y observaciones hechas en su estudio *Cuentística medieval en España*, analiza las variantes y significaciones de las frases. Yo mismo, en mis análisis más tempranos del tema, me percaté de ello y en aquel momento juzgué como “oscuro” este pasaje del relato castellano. Coincido con todas las investigadoras que he mencionado, cosa que he venido afinando con el tiempo, porque en otro estudio, escrito en el primer lustro del siglo XXI, realicé unas primeras observaciones vertidas en el lenguaje metafórico, reflejo de aparentemente un saber que sólo puede ser expresado con estas técnicas. Y es necesario recalcar que este estilo depurado de expresiones sapienciales ya existía en la literatura de la época, principalmente al encontrarnos con todos esos textos que recogen máximas, sentencias, aforismos y metáforas, cuya intención es mostrar un saber ciertamente *elevado*.

Detengámonos entonces a observar ciertas frases en los diálogos de la escena y las respectivas respuestas entre los personajes; ahí es posible entender el discurso de autoridad si, como lo señala Bizzarri, observamos que “desde la

documento, o bien, podemos mencionarlo como una omisión bastante notoria en la narración. Por su cuenta, Lacarra rescata el hecho de que es, desde una perspectiva narrativa “otra aparente incoherencia del texto castellano” (Lacarra, “Introducción”, 38)

perspectiva de su formulación, las paremias se constituyen como un discurso autoritativo” (Bizzarri, *Proverbia in fabula*, 158); para ello habremos de numerarlas en romanos, con la intención de diferenciar cada participación de los maestros sin olvidar algo importante cuando hablamos de fórmulas paremiológicas: “se trata, evidentemente, de estructuras de base sobre las cuales se van a establecer variantes y sobre las cuales pueden componerse formulaciones hasta el infinito. La expresión proverbial trabaja sobre moldes predefinidos, sobre estructuras que se transmiten y que crean una expresión normativa y autoritativa” (Bizzarri, *Proverbia in fabula*, 159).¹⁰⁵

I. El primer sabio dice: “*Atal es el que dize e non faze commo el relánpago que non llueve*” (*Sendeban*, 69). La frase presenta una complejidad hermética; de corte erudito, que sólo trata de demostrar que Çendubete aún no comienza con la

¹⁰⁵ Bizzarri habla de por lo menos una base de nueve estructuras base de la formulación proverbial hispánica, y que son los siguientes:

- (1) Miembros opuestos
 - «La boca que dize no, dize sí.»
 - «Callen barbas, y hablen cartas.»
- (2) Hemistiquios paralelos
 - «Al buey por el cuerno y al hombre por la palabra.»
 - «Casa en canton, y viña en rincon.»
- (3) Uso de imperativo
 - «Allegate a los buenos y seras vno dellos.»
 - «Calla y coge piedras.»
- (4) Uso del subjuntivo
 - «Biua la gallina, y biua con su pepita.»
 - «Uaya yo caliente, y riase la gente.»
- (5) Uso de futuro indicativo
 - «Passara la fiesta, y el loco resta.»
 - «Casaras y amansaras.»
- (6) Uso de infinitivo
 - «Pensar no es saber.»
 - «Mudar costumbres es par de muerte.»
- (7) Esquemas comparativos
 - «Mas vale perder que mas perder.»
 - «Mas son los amenazados que los heridos.»
 - «Mejor es deseo que fastidio.»
- (8) Duplicación de coordinantes
 - «O bien dentro o bien fuera.»
 - «O morra el asno, o quien lo aguija.»
 - «O rico o penjado.»
- (9) Sujeto indefinido
 - «Quien adelante non mira, atras se cae.»
 - «El que calla no puede errar.»
 - «Aquel es buen curujano que ha sido bien acuchillado.» (Bizzarri, *Proverbia in fabula*, 159)

encomienda de Alcos y ya da por sentado que el Infante tendrá conocimiento casi sin esfuerzo pese a haber tenido, aparentemente, una oportunidad previa sin éxito.¹⁰⁶ Kantor relaciona este dicho con los “*Proverbios*, 24:14. El texto bíblico se refiere a la jactancia y habla de nubes y viento sin lluvia” (*apud.* en Kantor, *El Libro de Sindibād*, 273).¹⁰⁷ Ante esto, Çendubete, contesta así:

E respondió: —Por la gran piedat que avía d’él non le pud’ enseñar, que avía gran duelo d’él a lo apremiar porque cuidava buscar otro más sabio que yo, pues que veo que ninguno non sabe más que yo mostrase. (*Sendebār*, 69)

Obsérvese que Çendubete *traduce* el sentido del aforismo y muestra un nivel de comprensión que quizá pueda explicarse en que este personaje, está cifrado en el relato con un estatus de sabio, delimitado en el imaginario medieval que hemos explicado en otro momento del presente estudio: hombres conocedores, transmisores, cultos. Çendubete y los *quatro* sabios están, al parecer, diseñados en esa conceptualización general. El aspecto interesante aquí, desde un muy particular punto de vista, es que las palabras, a través de los “dichos eruditos”, están en un nivel léxico complejo, y en ese nivel de comunicación están insertos estos personajes. Por ello la respuesta de Çendubete descodifica el mensaje y logra una asimilación rápida para ofrecer una respuesta concisa.

II. Respetando la idea de que se trata de un público especializado en conocimientos elevados, observemos que la intervención del segundo sabio desarrolla un poco más la idea expresada por el primero. Nuevamente encontramos el uso de frases de corte erudito y continúa con la intención de escrutar a Çendubete acerca de la relativa facilidad con la que asegura logrará educar al Infante para lograr el objetivo que no se ha obtenido a lo largo de quince años:

¹⁰⁶ Esta es una interesante omisión que sucede en el relato. Me parece, sin embargo, que añade un extra de dificultad para la empresa de educar al Infante, agudizando la discusión.

¹⁰⁷ Además, Kantor señala su existencia en otras dos versiones: el hebreo *Mishle Sindibar* y el *Sindibād – Nāneh* persa, en prosa.

E estonçe se levantó el segundo maestro. Dixo:

—Quatro cosas son que *omne entendido* non debe loar fasta que vea el cabo dellas: lo primero, *el comer fasta que vea el cabo dello que lo haya espendido el estómago; e el que va a lidiar fasta que torne de la lidia; la mies (fasta que) sea segada e la muger fasta que sea preñada*; por ende, non te devemos loar fasta que veamos porqué: mostrar tus manos, fazer algo de tu boca e dezir algo por que farás de su consejo e su coraçón. (*Sendebbar*, 69–70).¹⁰⁸

Hay un primer aspecto en este párrafo que resalta inmediatamente. Es aludida, en primera instancia, la figura del *omne entendido*. Cualquier idea en la escena queda supeditada a este perfil, a mi parecer, *ideal*. Podemos percibir que el roce entre la gente de poder y saber queda inserta en este concepto de emisores y receptores. Demos entonces por entendido que los personajes de esta asamblea, *tanto el rey como los sabios*, quedan asegurados y calificados como *omnes entendidos*. Siguiendo por esta línea quiero hacer notar que se alude ampliamente a la virtud que significa evitar el arrebató ante una situación —que en concepto medieval se llama *mesura*. El segundo sabio hace una abstracción para ilustrar que debe evitarse el juicio aventurado. Así, observamos que la intervención de este sabio dice muy claramente que ante la ausencia provisional del resultado palpable de lo que asegura Çendubete lograr, no le es posible —así como tampoco, suponemos, a Alcos o todos los sabios— creer en sus palabras. Esta situación obliga a que el discurso de este personaje se oriente hacia comparaciones que aluden a acciones o actos que tengan una consecuencia lógica. Cada una de ellas, a su vez, tiene un par de niveles y me parece adecuado señalarlos. Una primera categoría donde pueden existir consecuencias lógicas bien puede ser *el cuerpo*. Comer hasta que lo comido haya sido aprovechado por el estómago, por tanto suponemos que la intención es que sea *visible* la consecuencia del acto. El plano siguiente tiene que ver, todavía, con el concepto de lo físico, pero ya no sólo un componente del cuerpo, sino con la

¹⁰⁸ Nuevamente Kantor transcribe en su estudio, su existencia en los ms. hebreo y persa en prosa para comparar las versiones.

presencia del mismo involucrado con un acto. Aquel que va a lidiar no ha de ser alabado hasta que ha regresado de la lidia, por tanto no es pertinente enaltecer o dar crédito a esa acción hasta el regreso. El siguiente nivel se aparta un poco del ser humano en el sentido corporal para ceder paso a un fenómeno natural, la siembra de la mies, que no puede ser considerada como cosecha sino hasta que *ha sido segada*. Por último, la primera mención a la figura de la mujer en esta disputa hace su aparición: ésta no puede ser alabada sino hasta que ha sido *preñada*. Tal vez para nuestra época es algo bastante complicado entender, desde el punto de vista histórico, el último concepto, ya que podemos apreciar que la mujer es estimada, en este sentido, *sólo por su capacidad para concebir*. Es bastante notorio que se excluye terminantemente su capacidad intelectual y cualquier estatus social o virtud moral. Por esta razón me parece factible que nos demos cuenta, inmediatamente, que la estima hacia la mujer preñada está visiblemente encaminada al varón, ya que no es ella a la que hay que valorar, sino al hombre que ha logrado continuar con su linaje.¹⁰⁹ Observemos que poco a poco se ha estado conformando, en estas palabras, un encadenamiento de situaciones que llevan a distintos niveles de resultados que, en la elaboración del discurso, son lógicos. En este sentido, debemos notar que se utiliza un componente fundamental de ciertas técnicas elevadas del discurso desde el punto de vista medieval. Decirlo conlleva para el presente trabajo establecer ciertas reservas,¹¹⁰ porque nos referimos a la *similitudo*.

¹⁰⁹ La maternidad es un aspecto muy cuidado en *Sendeban*. Tal vez aquí se encuentre cifrada la clave para entender por qué, a lo largo del libro, no se ataca a ciertas mujeres que aparecen en las narraciones insertas. Estas son, hay que decirlo, las madres. Esta cuestión puede trabajarla mejor en "Mujeres 'comunes' y 'extraordinarias' en *Sendeban*", *Medievalia*, 36 (2004), pp. 43-49.

¹¹⁰ Para esta parte del análisis, no debe desestimarse el estudio de Manuel Ambrosio Sánchez, "La *similitudo* en la literatura española: de la Edad Media al Renacimiento", donde el autor define que

La *similitudo* es un medio probatorio y, al mismo tiempo, una figura del *ornatus*. En toda *similitudo* hay un término real o término de la *res*, que es el del discurso, y un término de la imagen. El plano de la imagen se toma de la naturaleza o de la vida humana general (no fijada históricamente, pues entonces entraríamos en el terreno del *exemplum*), por lo cual su radio de acción es extraordinariamente amplio: abarca todo lo creado. El plano de la imagen se pone en relación de paralelismo con el asunto con que se enfrenta el orador. (Ambrosio, "La *similitudo*", 170)

Sánchez, en esta definición, advierte que no debe tomarse el concepto solamente como una mera comparación, ya que en este recurso se pueden identificar diversos grados de complejidad en su uso dentro de la literatura. Es decir, para Ambrosio Sánchez, la problemática que conlleva este elemento del discurso, como

En este caso concreto, y desde el punto de vista de este estudio, en la escena el segundo sabio elabora una metáfora, estructuralmente, más elaborada, haciendo un cotejo entre cuatro ejemplos breves y metafóricos previos y la situación de la escena.¹¹¹

Hay que subrayar que el uso más común de la *similitudo* es, precisamente, la comparación. Ambrosio Sánchez, en su estudio, reconoce esto último (aunque deja claro que hay grados) y, precisamente, para nuestra escena, hay elementos que podemos asentar como un ejercicio comparativo. Para intentar constatarlo, es necesario recurrir a Lausberg (discutido por Ambrosio Sánchez), quien menciona que:

A la *similitudo* en sentido estricto le quedan solamente los dominios de la naturaleza y de la vida humana en general (no fijada históricamente) Por tanto, la *similitudo* se limita a aquellos dominios que caen dentro de la experiencia general y natural de todo público; de ahí, precisamente, la fuerza probatoria, pues no precisa ni exige ningún grado especial de formación (Lausberg, *Manual*, 356)

Esta manufactura discursiva del segundo sabio (y probablemente también del primero), tiene elementos (posiblemente entendidos, para la época, con el recurso de la *similitudo*) que cumplen con algunas propiedades de un discurso culto, elaborado, tradicional y cuidado. Lo primero es, a mi parecer, que las palabras del segundo sabio

se refieren a cosas [relámpago, lluvia, estómago, mies] o personas [hombre, mujer]. Conforme a esto, sólo se puede hallar pruebas en las cosas o en las personas". Lo segundo: "establecen una unión lógica

sucede en gran parte de la producción didáctica de la Edad Media, es que no hay restricción o normas fijas que establezcan sus límites. Problema, como lo señala el autor, y hay que reiterarlo, parecido al uso del *exemplum* medieval.

¹¹¹ Me inclino a pensar en esta forma proverbializada relacionándola tempranamente en el *Sendebär* con el *exemplum*, que en palabras de Ambrosio Sánchez al explicarnos que Cuatro son las finalidades de la *similitudo*, que comparte con el *exemplum*: estética o de adorno del discurso; elucidatoria o explicativa, cuando la *similitudo* sirve para hacer más comprensible un concepto; probatoria, cuando demuestra; y suasoria cuando proporciona verosimilitud (Ambrosio, "La similitudo", 170).

entre dos cosas diferentes [relámpago—lluvia, estómago—comida provechosa, hombre—lidia, siembra—cosecha, mujer—embarazo]”. Tercero: pueden ser de naturaleza finita o infinita [en este caso tenemos relaciones temporales bien definidas]”. Y, por último, “pueden presentar tres grados de credibilidad: forzosa, verosímil y no imposible [que me parece todos los ejemplos cumplen con un requisito de probabilidad] (Lausberg, 302—303)

Si discutimos acerca de la *similtudo* que utiliza el primer sabio, se trata de una exposición de hechos donde la consecuencia lógica esperada tiene la dificultad en que no siempre que se escuchan relámpagos en el cielo, significa que va a llover. Pero su utilidad principal reside en que trata de explicar que Çendubete anuncia algo que posiblemente no suceda.

Ya tenemos un estado de las cosas conformado con los ejemplos citados por los sabios; nos sirven para orientarnos en la manera de razonar que se plasma en el texto y comparar la situación en la que se encuentra Çendubete, cuya respuesta queda condicionada ante estas afirmaciones:

E dixo Çendubete: —Qué á en poder las manos con los pies e el oír e el veer, e todo el cuerpo, tal es el saber con el coraçón commo el musgano e el agua, que sale de buena olor; otrosí el saber, quando es en el coraçón, faze bueno todo el cuerpo (*Sendebär*, 70)

La respuesta de Çendubete, en este momento, muestra que, desde este hermetismo, también sabe utilizar comparaciones; relaciona ideas e imágenes de manera conceptual y comparativa: si el musgano aplicado al agua produce que ésta tenga buen olor, el saber introducido en el cuerpo, un cuerpo sano, hay efectos benéficos. Por otra parte, no es gratuito encontrar la palabra coraçón en esta respuesta. Conlleva una connotación trascendental, no sólo en el texto, sino en la cultura medieval en general, porque las culturas antiguas consideran al corazón como centro del cuerpo y el alma, y Lacarra advierte, en su edición que “se asociaba a la inteligencia” (Lacarra, “Introducción”, 38). Como vemos, esta idea no es ajena a nuestro texto y conlleva además, como símbolo, un significado todavía

más profundo. En el *Poema de mio Çid*, obra épica del mismo siglo que *Sendeban*, cuyo manuscrito conservado es una copia que data del siglo XIV, la alusión hacia la profundidad conceptual en el corazón es constante. Por ejemplo, cuando se despide de sus hijas en Cardeña “A las sus fijas / en braço las prendía / llególas al coraçón / ca mucho las quería” (PMC, 98) o en las cortes de Toledo, cuando el Cid refiere la afrenta del robledal de Corpes, al ser agraviado por los Infantes de Carrión, quienes intentaron matar a las hijas del Cid, este dice: “¿A quem’ descubriestes / las telas del coraçón?” (PMC, 285). Este par de ejemplos nos sirven para observar cuán hondo es el significado en el siglo XIII. Este símbolo, en *Sendeban*, es tratado con especial cuidado: ahí está el centro del alma que hay que instruir. Michel Rouche en “El cuerpo y el corazón”, hace una aguda observación de un fenómeno que habla del corazón en la enseñanza monástica antes del siglo XIII. Menciona que los oblatos, al ser educados en el monasterio:

escogían o rechazaban los votos perpetuos. Pero, mientras tanto, habían recibido una educación radicalmente contraria a las prácticas pedagógicas del siglo. En lugar de dirigir a los adolescentes hacia la agresividad y a las muchachas hacia a la sumisión, los pedagogos monásticos rehusaban la férula y trataban de conservar en ellos virtudes de la infancia tenidas como debilidades por sus contemporáneos. Beda el Venerable, y, con él, muchos otros en adelante, admiran al joven: ‘no persevera en la cólera, no es rencoroso, no se deleita en la belleza de las mujeres, dice lo que piensa’. En fin y sobre todo, es dócil a la enseñanza de los maestros. En pocas palabras, en vez de endurecerle el corazón, los monjes [mediante la educación] se lo abrían”. (Rouche, “El cuerpo” 56)

Con este elemento de gran carga ideológica, hay que añadir, por este motivo, el comentario que hace, a este fragmento, José Fradejas Lebrero en su edición de *Castalia* ya que para él existe la “aplicación del aforismo latino: *mens sana in corpore sano*” (apud. en Fradejas *Sendeban, o Libro*, 48). Esta idea, en la interpretación de este crítico, refuerza que nuestro análisis del discurso permanece en un lenguaje del tipo tradicional y erudito. Además, debemos centrar el concepto

en una óptica que es menester mencionar: para la religión cristiana tiene que ver con la concepción del ser. Quiero decir, que “en la Biblia, el corazón es la ‘persona interior’, puesto que mientras la persona mira a los *ojos*, Dios mira al corazón (I de Samuel 16, 7)” (Bizzarri, *Diccionario*, 123). Si tratamos de apegarnos estrictamente a las prácticas religiosas del siglo XIII, el cristianismo era una doctrina que ya se practicaba. Ante esta idea, el “ser interior” al que estamos aludiendo, puede encajar en la carga paradigmática que contiene la narración. Sin embargo, esta no es la única parte del cuerpo (cuyo arquetipo principal es su asociación con el alma) que se menciona; el estómago también hace su aparición para servir a las metáforas y comparaciones, aunque debo precisar que la carga ideológica no parece ser similar. Aún así, puedo decir, ante todo, que permanece en boga la dimensión conferida a partes sustanciales del cuerpo.

Continuando con nuestra escena, es importante señalar que con su respuesta, Çendubete hace hincapié en que debe existir, para todos los personajes presentes en la reunión –incluido Alcos–, tal confianza en el saber, tal certeza, que éste por efecto natural hará un cambio radical en el Infante; abrirá el entendimiento de cualquiera que sea apto (en este caso, además, tenga el merecimiento de obtenerlo) porque el saber tiene sobre sí, en las ideas que muestra Çendubete, una bondad de carácter natural y lo mejor que puede hacerse es aprovecharlo. Por otra parte, ya hemos vislumbrado que el saber que se desea transmitir es de carácter selecto por el hecho de que el educando es el hijo del monarca; por tal razón me parece percibir que el saber al que alude Çendubete posee una carga semántica y paradigmática importante. Sacar al saber de un concepto exclusivamente intelectual, e insertarlo en una idea que generaliza el cuerpo y el alma, funciona para proponer que, a partir de su obtención, existe una mejoría notable en quien lo recibe. Este argumento, además, ayuda a la defensa de la postura de Çendubete porque es el único, de los personajes que deliberan, que tiene plena confianza en que el Infante podrá entender el saber que planea transmitirle. Veamos que las metáforas ocupadas por el segundo sabio quedan contestadas por Çendubete con una metáfora más globalizadora, capaz de abarcar

punto por punto lo planteado. Me parece sumamente esencial decir que esta disputa, en la extensión de las exposiciones, aparenta no ahondar demasiado en discutir el asunto que la genera. Me refiero básicamente a la brevedad con que el discurso y sus argumentos son debatidos con otros igualmente lacónicos, por eso quiero precisar y advertir sobre la solidez en el contenido de los diálogos de los sabios porque se apoyan ampliamente en una locución de corte sapiencial. Entonces, el asunto de la extensión no necesariamente tendría que ser un problema en el debate ya que se emplea un lenguaje con encadenamiento de frases, dichos, proverbios, y frases proverbializadas que contienen, viéndolo desde esta perspectiva, verdades concluyentes.

III. El tercer sabio, ante la respuesta recibida, replica de inmediato a Çendubete de este modo

Dixo el terçero de los quatro sabios: –La cosa es que non le tuelle el estómago después come con sus manos; que non aprende en niñez saberes; e la muger, quando a su marido non á miedo nin teme, nunca puede seer buena; el que dize la razón, si non la entiende, nin sabe qué es, nunca tiene seso al que la oye nin la puede después entender. E tú, Çendubete, pues que non podiste enseñar al niño en su niñez, ¿commo le puedes enseñar en su grandeza? (*Sendebar*, 70)¹¹²

Véase que este tercer sabio interviene usando dos de los planteamientos de segundo sabio (el aprovechamiento del estómago y la figura femenina) pero expresando que para obtener los resultados que se esperan deben en cada uno cierta premisa sustancial: A) en el primer caso si el estómago no tolera lo comido, o se ve afectado, entonces no existe aprovechamiento. Me parece que es este momento en el que podemos inferir, con mayor claridad pero no con toda certeza, el porqué tantas alusiones al cuerpo. Si el Infante no aprendió durante su niñez, es harto probable que, a la edad de quince años, no sea capaz de hacerlo. Con esto no

¹¹² Kantor explica que este dicho erudito no tiene equivalencia en otras versiones.

trato de degradar la intensidad e importancia de las frases que toman al estómago como eje principal, ni al corazón (con su carga paradigmática) como receptor de sabiduría, sino que, en este sentido, estoy siguiendo las palabras de Lacarra, donde se puede vislumbrar que los sabios “se sorprenden que [Çendubete] pueda enseñarle [al Infante] ahora [a la edad de quince años] cuando ya ha pasado la etapa más adecuada para el aprendizaje: la niñez” (Lacarra, “Introducción”, 38). ¿Cómo interpretar esto? Quizá una primera línea sería que el saber no se quedó en el niño, lo *tuelga*, lo quita del cuerpo como la comida fuera del estómago. Es más difícil explicar la relación de las manos, ya que Çendubete también las menciona. Me es confusa la redacción “después come con sus manos” y tengo la impresión de que podría referirse a que el Infante, si no puede mantenerse o vivir con base de su intelecto, lo hará con una labor manual, pero es improbable sin que realice una revisión más exhaustiva: la duda me la provoca precisamente la respuesta anterior de Çendubete donde posiblemente habla de la virtud del equilibrio que se obtendrá en el ser humano al expresar que el saber en los pies y las manos, en el ver y el oír y en todo el cuerpo transforma al individuo.

B) Cuando el tercer sabio expresa que “*e la muger, quando a su marido non á miedo nin teme, nunca puede seer buena*” (Sendebar, 70), me parece un argumento e idea de saberes tradicionales. Observemos que aparece también como una máxima, una construcción que alude a saberes del mundo y que refiere a la mujer como objeto de discusión en ese plano. Esto es paradigmático y tal vez, desde la perspectiva del presente estudio, se debería observar como una aparente rebeldía natural de la mujer hacia el varón (imagen ampliamente difundida en la Edad Media), tal como el cuerpo que se vuelve más reactivo a recibir educación cuando ha pasado su tiempo ideal de aprendizaje. Y el saber, la *educación*, es el método para contrarrestarlo, sobre todo si se suministra en el *tiempo adecuado* así como habría que educar en el *miedo* (respeto profundo) a la mujer. Esta es la comparación que, a mi juicio, sería la indicada para justificar la presencia de esta frase de corte proverbial, de conceptos herméticos, cerrados, delimitados como el saber mismo. Pero, por otro lado, habría que apartarnos un poco de la disputa que estamos

estudiando para relacionar esta frase con la totalidad del texto. Nuestra especie de “dicho erudito” –como clasifica Bizzarri al lenguaje escrito con este formato metafórico– me parece queda circunscrito al texto como un saber del mundo. Tal fuerza tiene esta afirmación, tal contundencia, que parece ser una verdad, un saber de amplio dominio presente en el imaginario medieval que rodea al texto. Cualquier teórico que haya analizado *Sendeban*, mediante el tema del saber, tendría que darse cuenta de que las sentencias misóginas que aparecen a lo largo del texto bien pueden sustentarse, cobijadas en una visión de saberes del mundo, bajo las dos frases de corte proverbial que aparecen en *la disputa de los sabios* y mencionan a la figura femenina de manera negativa o sometida al hombre. La primera, insisto, relega a segundo plano cualquier virtud de la mujer (intelectual o moral) para enaltecer, solamente, su capacidad reproductora, y la segunda realza esa visión ortodoxa de la mujer enemiga del varón. Una forma de ejemplificar el valor que esto significa, para darnos una idea de cómo el sexo masculino es el que realmente importa, podemos hacerlo mediante esta cita:

En 584 el rey Chilpireco tuvo un hijo que ‘hizo educar en su dominio de Vitry-en-Artois a fin de que, como el rey decía, no le sobreviniera ninguna desgracia si se le veía en público y pudiera morir’. En unas pocas palabras, Gregorio, obispo de Tours, nos transmite aquí la tonalidad exacta en que se desenvolvía la vida privada durante la Edad media. Al rey le acababa de acontecer un hecho capital: le ha nacido un hijo varón. Sólo el sexo masculino es digno de interés. Silencio sobre la madre, cuyo nombre ni siquiera conocemos. (Rouche, “Introducción”, 13)¹¹³

La segunda frase de corte proverbial, hay que insistir, asegura que una mujer *mala* es aquella que no teme ni obedece al varón. Creo que esto necesita mayor desarrollo porque es una cuestión bastante interesante y puede darnos más ideas, sobre el vilipendio a la mujer, mediante el estudio de algunos de los personajes femeninos que aparecen a lo largo del texto, incluidas la madre del

¹¹³ Fenómeno curioso, el silencio, que se repite en *Sendeban* con la madre del Infante.

Infante y la madrastra. Pero algo que quiero recalcar aquí es lo trascendental que es el lenguaje utilizado por los sabios. Esta disputa, centrada en el saber y el linaje, contempla también a la mujer como un elemento (tal vez sería necesario decir, también, argumento) digno de mención. De hecho, al parecer estas máximas que degradan a la mujer son tan importantes en el *Libro...* que sería necesario hacer un análisis más minucioso del comportamiento de los personajes femeninos de *Sendebar* con relación a nuestro debate de poder y saber. Debemos tomar en cuenta que, *dentro de una disputa de sabios*, hallamos alusiones negativas hacia la mujer mediante un lenguaje cuya forma es de corte erudito. De manera general, tocan la visión de la mujer para la época porque, pensando en la narración, observemos que aún no se ha mostrado el personaje antagónico en la historia (la madrastra) pero la sospecha sobre la figura femenina en general aparece, desde mi punto de vista, como visión del mundo, aún sin la magnitud con la que se verá en otras partes del texto, como las sospechas fundadas de los siete privados y su recelo hacia la madrastra sin conocer a fondo el conflicto. Esto me lleva a una nueva idea arriesgada, que no puedo dejar de mencionar y que sólo podré de exponer brevemente: Kantor explica que la intervención del tercer privado “no tiene equivalentes en los otros textos (¿estaría en el árabe?). Hay en [*Sindibād – Nāmeḥ*] un discurso muy diferente sobre las condiciones del saber que termina, eso sí, con una afirmación muy semejante a la de [*El libro de los engaños*] ‘quienconque n’apprend rien au debut de sa vie, apprendra moins encore à la fin” (Kantor, *El libro de Sindibād*, 275). Habiendo explicado que la mujer es un tema universal de fácil identificación en el medioevo ¿sería una adición posterior al manuscrito castellano? No sabemos si estaba en el original árabe, tampoco hay una copia castellana más antigua que aclare el dilema. No estoy dejando aquí una afirmación, sino una pregunta, basado en que el segundo momento de recepción del texto que explica Gómez Redondo (del siglo xv) encuentra que sus bases analíticas y de difusión tienen mucha importancia en la misoginia. No tengo más respuestas, pero sí una conjetura aventurada que podría trabajarse para encontrar su validez.

El tercer sabio, de manera general, nos habla de aquél que recibe el saber sin entenderlo y, por tanto, a la hora de transmitirlo lo hará defectuosamente. Habla someramente, haciendo comparaciones entre elementos, de una visión del mundo y Çendubete, por su parte, simplemente se limita a contestar lo siguiente: “Dixo Çendubete: – Tú verás, si Dios quesiere e yo bivo, que le enseñaré en seis meses lo que non le enseñaría otrie en sesenta años” (*Sendeban*, 70). Este dicho, por cierto, es de importante relevancia en el sentido metafórico de esta escena. Es, justamente, un proverbio plenamente identificado y señalado por Morris Epstein de indiscutible origen hebreo, y su aparición, al margen de las discusiones del origen del relato, marca considerablemente este aspecto comunicativo entre los personajes. En su contenido, a mi parecer, representa un desafío contra la lógica del estado de las cosas que esgrimen los sabios. La materia de discusión, educar a un miembro de la realeza, ha estado presente todo el tiempo en este debate y vemos como se ha ido utilizando para reforzar la controversia que despierta, entre nuestros personajes, una variedad de tópicos recurrentes y lugares comunes: linaje, lógica temporal, causa y efecto, importancia y propiedades del saber, naturaleza femenina. Viéndolo de esta manera, se ha estado conformando un aglomerado cuya función podría ser, a mi juicio, mostrar circunstancias y hechos que rodean la transmisión del conocimiento. Lo más interesante es que un método que sobresale para expresarlos dentro de la disputa de los sabios, es la forma proverbial. Destaquemos ahora, para la participación del tercer sabio, que la lógica del paso del tiempo ha creado la sospecha de que el entendimiento del Infante no es apto para recibir conocimiento; es algo que se ha discutido y Çendubete, si nos atenemos a este razonamiento, desafía un concepto que trasciende la experiencia temporal y la naturaleza humana plasmadas en el texto.

IV. La intervención del cuarto sabio es bastante lógica y contestataria ante la empresa educativa cuya duración constará de seis meses y que, como lectores, podemos concordar con el punto de vista de los *quatro* sabios para pensar que es, ante las visiones del mundo que se han expuesto, imposible:

E dixo el quarto de los maestros: –Sepades que los maestros, cuando se juntan, conoçen los unos a los otros e despútanse los unos a los otros e las sabidurías que an non conoçe uno a otro lo que dize.

E dixo: –¿Farás lo que tú dizes? Quiero que me emuestres razón cómmo puede seer que lo así puedes fazer (*Sendebar*, 70).

La respuesta del cuarto sabio es contestataria a una afirmación que desafía las dimensiones naturales de un hecho con relación al tiempo. Recordemos que al inicio de la discusión, quedó condicionado el perfil de expositores y oyentes cuando el segundo sabio mencionó al *omne entendido*; a mi parecer retratándose a sí mismo y a los personajes reunidos. Hugo Bizzarri, en su *Diccionario...*, cita varios proverbios que ejemplifican y configuran el perfil del *omne entendido*, de los cuales sustraigo algunos que, a mi entender, nos acercan un poco al concepto de los sabios del *Libro...*

El omne entendido non tiene en mucho lo que sabe nin lo que aprendio dello, maguer que mucho sea. *Calila*, Introducción, 98.

Los omnes entendidos deven perseguir las mentiras et falsedades, et perseguir los mezcladores et escodrinar tales cosas; desí non fazer por ningunt dicho que les ellos digan nada sinon con asesegamiento et con recabdo, et desechar a todos aquellos que conoçieren por tales. *Calila*, III, 178.

El omne entendido sienpre es conoçido su bien fazer, et maguer que se meta a grand peligro, et non le es tenido esto por aleve. *Calila*, V, 219. (Bizzarri, *Diccionario...*, 212)

Antes que nada hay que resaltar el hecho de que estos proverbios han sido recogidos del *Calila e Dimna*, por lo que su contemporaneidad con el *Libro...* nos permite imaginar que el *omne entendido* al que hacemos referencia habría de acomodarse, o bien tener semejanzas, con un imaginario medieval del concepto. Si en algún momento ya mencionamos que, según Bizzarri, los “dichos eruditos”

circulaban libremente en el siglo XIII, es pertinente pensar que, desde un punto de vista literario, se recoge esta conceptualización del *omne entendido*. Si tomamos cada uno de los proverbios sustraídos del *Diccionario...*, podemos aproximar algunas ideas más sobre la visión que tienen los personajes de los sabios, hasta este momento, de Çendubete. El primero: si el hombre entendido no se jacta ni vanagloria de lo que sabe, ¿cómo es entonces que Çendubete ha estado afirmando todo el tiempo que es el único con el saber suficiente para instruir al Infante? Debemos añadir el extra que significa la edad de este, muy avanzada para retener los saberes del mundo. Segundo: los *quatro sabios* están obligados, por la naturaleza del hombre entendido que es ilustrada en el segundo proverbio, a saber reconocer las mentiras y falsedades. Cada argumento que ha sido presentado por los sabios, hacia la improbabilidad de éxito en la empresa de educar al hijo del rey, aparte de concluyente, tiene tal lógica y certeza en la veracidad de la postura que defiende, que Çendubete nos parece un personaje muy incoherente y arriesgado, hasta mentiroso. El peligro consiste en que la máxima figura de autoridad está presente en el debate, y los *quatro sabios* no hacen otra cosa más que cumplir con su trabajo con la consecuente obligación moral y ética de defender la razón. Y, por último, el tercero: Çendubete está, en estos momentos de la narración, alejado del concepto de hombre entendido. La posición que defiende es bastante comprometida y, a ojos de los demás miembros de la asamblea, no es inteligente su postura. Cabría insertar ahora un proverbio acerca de la manera de actuar del hombre necio, sólo para darnos una idea más aproximada de la visión que se tiene, en el texto y en relación con el siglo XIII, de la actitud de Çendubete: “Necio es el omne que no sabe que la voluntad es enemiga del seso” *Flores*, XXXVII, 74. (Bizzarri, *Diccionario...*, 258). Se debe insistir que los *quatro sabios* no hacen otra cosa más que exigir razones coherentes para consentir que Çendubete sea el maestro del Infante. Las exposiciones han sido muy acertadas desde el formato sapiencial, por lo que cada vez se cierra cualquier posibilidad de lograr el objetivo. No quiero decir que Çendubete haya defendido mal su posición, sino que, en este punto, estamos en el clímax de la disputa. El argumento más sólido del cuarto sabio radica en

ejemplificar una reunión de personajes de saber, donde se dice que unos a otros discuten y transmiten saberes. Si en algún momento de este capítulo mencioné que, por el concepto de la extensión del saber para el Medioevo, se omitió la exposición del saber de los sabios, entonces este fragmento bien puede respaldar la idea. El conocimiento es muy grande para el concepto medieval, y un límite de seis meses no parece suficiente para poseerlo y asimilarlo: atendamos además el análisis de la primera asamblea, donde un saber conciso requirió una explicación extensa en una escena ciertamente acotada. Volviendo al análisis, con mayor razón, Çendubete queda fuera de todo parámetro de normalidad, pensando en el pensamiento medieval, en el texto. La exposición del cuarto sabio es, a mi parecer, el prelude a la respuesta más elaborada en un lenguaje erudito. Si bien, en la lógica comentada, la empresa es imposible, Çendubete ha de valerse de una construcción discursiva que le ayude a comprobar que el cometido, pese a todos los inconvenientes que tiene en su contra, puede lograrse. Podemos observar que, en cierta medida, cada intervención de los personajes, incluido Çendubete, va poco a poco aumentando en complejidad, por medio de una suerte de encabalgamiento que se va intercalando entre las partes que contienden en este ejercicio deliberativo. Por este motivo hay que ponderar y dar un seguimiento más atento al último párrafo de esta querrela, ya que es ahí donde Çendubete construye el lenguaje de corte erudito y proverbial, a mi parecer, más elaborado y contundente de toda esta disertación de personajes de saber:

Dixo Çendubete: —Yo te lo mostraré. Dixo: —Mostrarle é en seis meses lo que non le emostrara otro en sesenta años, por guisa que ninguno non sepa más qu'él. E yo non lo tardaré más una ora, ca me fizieron entender que en cualquier tierra qu'el re[y] no fuese derechero qu'el que non judge los omnes, que los libre por derecho, [e] gelo faga entender, e non aya consejo que emiende a lo que el rey fiziere; si lo provare la riqueza fue por un egualdat e el físico fuere loçano con su fiesta, que non la emuestres a los enfermos bien commo

tienen;¹¹⁴ si estas cosas fueren en la tierra, non devemos aí morar; pues todo esto te he castigado yo otrié; e te fiz saber que los reyes tales son commo el fuego: si te llegares a él quemarte as, e si te arredrares, esfriarte as; quiero yo, señor, que si te yo mostrare tu fijo, que me des lo que te yo demandare (*Sendebar*, 71)

En estos momentos la disputa ha alcanzado un alto grado de complejidad formal y de contenido, a su vez que hemos visto a Çendubete refutar las posturas de los *quatro* sabios. La riqueza conceptual expuesta en las intervenciones anteriores orilla a que, en la narración, la última respuesta de Çendubete sea la que contenga mayor despliegue de lenguaje sapiencial. Es difícil este momento de la disputa; hemos llegado al punto climático porque se han atado uno a uno los cabos sueltos que generan dudas, para los *quatro* sabios, en el seno de la asamblea y principalmente ahora, con la última respuesta que necesitan los sabios, no hay que olvidarlo, es el momento de realizar una *declaración* de como Çendubete va a lograr la empresa. Hay que observar que nuestro personaje carece de los elementos necesarios para comprobar sus palabras, por lo que con su propio discurso es mediante el que está obligado a hacer una demostración. En este punto aparece la más completa visión del mundo concebido por nuestros cinco personajes. Es de llamar la atención que cada uno de los *quatro* sabios interviene una sola vez, y que cada exposición ha obtenido respuesta pero, esta última, rebasa la aglomeración de conceptos de todas las anteriores. Una de las principales dudas para los *quatro* sabios se resuelve: el tiempo. Cuando asegura que podrá educar en seis meses, advierte que no tardará ni siquiera una hora en explicarlo. Señalarlo significa que afirma tener la capacidad de solventar el problema temporal, cosa que demuestra explicando, sin demorar mucho, un estado de la cuestión sobre el concepto de un buen reino. Describe, en esta respuesta, un conjunto de componentes que lo conforman. En primer lugar, un rey regido por el derecho, la justicia como un

¹¹⁴ En el ms. de *Sendebar* está tachado: “el rey non fuere justiciero, nin tuviere quien jusgue a los onbres y por derecho los libre, nin aya consejo que enmiende lo que el rey mal hiziere, y donde la riqueza que [a non se] posee ygualmente, y do el físico fuere tan loçano, que con su loçanía no curare de los enfermos” (*Sendebar*, 11. Ed. de Ángel González Palencia.

elemento sustancial y un personaje poseedor de saber (en este caso, un médico) como indispensables en una soberanía. Si bien antes no se había mostrado totalmente, en esta asamblea, el perfil de rey al que se aspira, este es el momento donde se da la oportunidad de describirlo relacionado al concepto reino. Sobre esto, Ma. Jesús Lacarra, en su edición, explica este párrafo:

La fórmula sobre la tierra sin justicia, que aquí resulta incomprensible,¹¹⁵ es un tópico de la literatura sapiencial. Se encuentra en *Bocados*, 15, atribuida a Hermes: “El que mora en un lugar do no ha señor apremiador e juez justiciador e físico sabidor e mercado fuerte e río corriente, aventura a sí e su conpañía e a su aver”; con ligeras variantes se recoge también en el *Talmud*, Ibn, Gabirol, *Selección de perlas*, *Libro de los doze sabios*, *Conde Lucanor*, etc. Según B. E. Perry [...] un proverbio hindú, recogido en el *Hitopadeza*, habla de cuatro o cinco requisitos necesarios para hacer un reino habitable (un buen rey, un hombre rico, un sabio, un río y un médico), pero en las versiones del *Sendebār* se reducen a dos: un rey justiciero y un médico sabio¹¹⁶ (n. de Lacarra en *Sendebār*, 71)

En *El Libro de los doze sabios*, este aforismo dice:

E por ende todo príncipe conbiene de la obrar e mantener e defender sy quiere que sus fechos vayan adelante. Que dixo un sabio a un su amigo, dándole consejo: ‘Fuy de la tierra donde non vieres rey justiciero, e río corriente, e físyco sabidor, que ésta ayña pereçerá’ (*Doze sabios*, 93)

¹¹⁵ Para matizar esto, es menester decir que en este momento de la narración, precisamente se está discutiendo –de una manera muy subrepticia– el devenir del reino si el Infante no es capaz de recibir el saber. El panorama de un rey que no comprende las leyes y un reino que no se rige por el derecho es muy negativo en el marco histórico donde se ubica *Sendebār*. Si de alguna manera este aforismo marca una separación del desarrollo del texto, es mediante la aparente deficiencia narrativa que implica el rodeo que da Çendubete en su explicación de cómo va a transmitir el saber. Pero, por otro lado, insisto en que aquí se muestra una visión de mundo, más completa y cuya estructura define un concepto de reino.

¹¹⁶ Esta nota continúa así: “Esta reducción se debería quizá a la fama legendaria del rey Khusru I con su visir Buzurjumhir, y avalaría, a juicio de B. E. Perry, la tesis del origen persa de la colección” (n. de Lacarra, *Sendebār* 71). Si bien el propósito de este estudio no es definir el origen del texto, me parece importante resaltar este comentario. La razón es, por supuesto, que esta observación respalda la idea de que en el texto se ensalza la presencia del saber con el poder, aún cuando la nota nos refiere a los orígenes orientales del libro.

John K. Walsh, quien dice que: “esta [es una] fórmula única, en la cual la justicia llega a ser tan esencial a la vida como el agua y el médico sabio” (Walsh en *Libro*, 40). Esto nos da la idea de cuán importante es esta exposición de Çendubete, lo básico que resulta todo el contenido –paradigmático– vertido en esta intervención que hace dentro de la disputa. Una construcción discursiva de esta naturaleza nos da los argumentos más determinantes del porqué es él quien debe educar al Infante, ya que queda entendida la visión de mundo que conoce y parece ser la ideal para el reino. Además, si estamos hablando de que los críticos mencionan que esta imagen del reino está presente en la literatura sapiencial, posiblemente nos habla de que la configuración de Çendubete como sabio muestra un grado mayor al de toda la asamblea. Un sabio con una máxima contenida en otros textos, nos habla de ese hermetismo del saber, de aquellos que lo aprehenden, lo usan, lo ejecutan. Un lector medieval letrado, desde mi punto de vista, no podría observar este elemento de forma superficial; más aún, no podría dejar de pensar que los sabios obtienen una respuesta tradicional, configurada del mundo, culta; completamente acorde a la visión del saber en la Edad Media, porque es una máxima que incluye la percepción del gobernante ideal para el reino que es, como ya se ha dicho, un personaje que detenta, conoce y comprende el saber. Walsh continúa con la idea diciendo que:

Tanto la semejanza temática como la *exposición gnómica* atestiguan la estrecha relación entre *Doze Sabios* y las obras hispano–árabes como *Poridat*, *Buenos proverbios* y *Bocados de oro*. Se discuten las mismas virtudes –que pertenecen *generalmente a un plan o arreglo más bien político que teológico o escolástico*–, se ofrecen las mismas reglas prácticas y *con la misma concentración o énfasis*. Este enlace se vislumbra especialmente en la materia sobre *la estrategia política del buen gobernador* (Walsh en *Libro*, 41. El subrayado es mío)

Es muy importante la fórmula del buen reino, y si la aplicamos a *Sendeban* nos damos cuenta de lo trascendental que implica, para nuestro texto, que uno de los personajes principales la exponga. Esta disputa nos ha llevado hasta estos

derroteros, significativos pensando en que se nos sugiere el libro como espejo de príncipes y texto relacionado con el saber; por eso ha sido vital que nuestros personajes deliberen sobre la educación del Infante. Ahora, con más énfasis, vemos que el saber se relaciona ampliamente con el poder. Esta idea nos sirve para darnos cuenta de la importancia de esta última intervención de Çendubete y, en general, para entender que con la fórmula de los elementos del buen reino se justifica, desde el punto de vista de este estudio, lo significativo y la seriedad con la que se lleva a cabo esta discusión entre los sabios. En este diálogo se añade, además, una metáfora para aquellos que se tengan contacto con el rey. Se trata de un tópico que ya aparece en *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso: “*Dixit philosophus: Rex est similis igni: cui si nimis admotus fueris, cremaberis; si ex toto remotus, frigebis*” (*Disciplina*, 141) De hecho, José Fradejas Lebrero lo toma en cuenta en su edición de *Sendeban*, apuntando que aparece también en el *Libro del caballero Zifar*, el *Libro de los Cien capítulos*, la anónima *Novela moral de Gracián* (siglo xv), en el siglo xvi en los *Sermones* de P. Cabrera, atribuyéndolo a Plutarco y por último en *El milagro de los celos y don Álvaro de Luna* de Lope de Vega y en *García del Castañar* de Rojas Zorrilla (Fradejas, “introducción”, 28), mostrándonos la importancia concedida a este aforismo dentro de la literatura (y posiblemente la cultura) española. Este aforismo, en nuestro texto, cierra con gran fuerza el debate de Çendubete con los *quatro* sabios. Nos habla, primordialmente, de la seriedad y el cuidado con que debe tomarse la figura regia.¹¹⁷ En el *Diccionario...* de Hugo Bizzarri, esta máxima está incluida en una selección llamada “vida con los reyes”, donde podemos leer proverbios referentes a la relación vasallo—rey; en *Sendeban* se ilustra lo delicada que es la línea de esta convivencia, un arma de dos filos a la que es necesario tratar desde el justo medio, ni más, ni menos. Conviene decir, entonces, que Çendubete expone la distancia adecuada y no ha perdido de vista frente a qué tipo de personajes —por linaje y estatus— está encaminado el objetivo de la deliberación.

¹¹⁷ Así, por ejemplo, es de llamar la atención que en el *exemplum* 11 la madrastra le diga a Alcos que no haga caso a sus privados y que ellos tendrán la culpa de una desgracia que pueda lamentar “e dezirte lo que acaeció a un puerco una vez” (*Sendeban*, 112) Me parece que, de alguna manera, el rey y el cerdo quedan mutuamente comparados en la exposición de la mujer. Por ello la comparación del rey y el fuego es un mecanismo de saber más elevado.

Para finalizar, los *quatro* sabios, ante tales respuestas, y la demostración de sabiduría, no vuelven a intervenir. A su vez, el rey queda convencido que el sabio ideal para instruir sobre el Infante es Çendubete, por ello es él quien retoma la voz, ahora para conceder el derecho de educar:

E el rey dixo: –Demanda lo que quisieres, e si lo (non) pudiere(s), fazerlo he, que non á cosa peor que mentir, más que más a los reyes.

E el rey dixo: –Dime qué quieries.

E dixo Çendubete –Tú non quieras fazer a otrié lo que non queriés que fiziesen

E el rey dixo: –Yo te lo otorgo.

E fizieron carta del pleito (*Sendebbar*, 72)

Observemos que, de cierta manera, el rey funciona como juez de la disputa, y, al mismo tiempo, ha podido expresar una máxima. Alcos, en sus palabras, parece conocer los males que engendra la mentira. Se demuestra, también, que el rey ostenta su condición regia; un argumento sugerido en el que antepone su autoridad y estatus al otorgar la encomienda. En el *Diccionario...* de Bizzarri, hay un proverbio en particular sobre la cuestión de mentir a los reyes que dice: “Conviene al rey que non use con omne mintroso e malicioso, cuidando que por su usar d’el, le partira de su natura. *Bocados*, 18.” (Bizzarri, *Diccionario*, 82) A través de este proverbio, a mi juicio, y pese a que no forma parte del discurso erudito de *Sendebbar*, podemos vislumbrar la importancia de las palabras de Alcos.

El último aforismo que utiliza Çendubete, ahora dirigiéndose al monarca, ha sido comentado por la crítica del libro, sobre todo para defender la postura de su origen hebreo.¹¹⁸ María Jesús Lacarra menciona que esta sentencia (“tú non quieras fazer a otrié lo que non queriés que fiziesen”, *Sendebbar*, 72):

recuerda a otras recogidas en distintos textos sapienciales, como en *Bocados*, 65, CD [*Calila e Dimna*], 98, *Cien* [capítulos], 38, [*Siete partidas*],

¹¹⁸ Fradejas Lebrero dice que “el aforismo está muy difundido en el mundo hebreo, pero los judíos no crearon ni tiene exclusividad de aforismos semejantes” (Fradejas, 12)

I, 1, x, etc., y coincide con pasajes bíblicos: *Mateo* 7:12, *Lucas*, 6:31, *Levítico* 19:18 (n. 58 de Lacarra en *Sendebbar*, 72)

Desde el punto de vista estructural, este aforismo se supone fue colocado de manera errónea en la versión castellana y su lugar correcto sería al final de la historia, como sucede en el texto hebreo.¹¹⁹ Ante esto, José Fradejas Lebrero, en su edición, comenta, a propósito del sitio adecuado para este “dicho erudito” que

tiene un valor estético de anticipación artística, ya que colocado donde está en nuestra versión y no al final [...] justifica la enseñanza de Cendubete que el rey no ha sabido asimilar y sólo, y con dolor, se dará cuenta al final de la obra. Es el pago que pide Cendubete por enseñar al Infante, pero el rey no ha sabido comprenderlo y día tras día manda matar a su hijo por no haber dado tiempo a oír ambas partes (Fradejas, “Introducción”, 12)

Lo interesante es que, a la vista de la asamblea, Çendubete ha logrado salir airoso del examen al que fue sujeto. Todo este proceso, por último, podemos ver como es enmarcado dentro de la legalidad al hacer pleito el rey con Çendubete. Con esto quiero decir que, esta acción, refuerza la idea de que se trata de una especie de *concejo* en el sentido que expuse en anteriores páginas de este estudio.

Es muy importante que desde este momento veamos la extensión entre una y otra intervención. Es interesante que una construcción discursiva tan lacónica contenga las ideas pertinentes que se esgrimirán a lo largo de este debate tan particular. Ya hemos subrayado la importancia del lenguaje proverbial, porque realmente resalta dentro del texto. Mi ánimo no es el de reducir o minimizar el valor de otros elementos estructurales y formales de *Sendebbar*, sino que me interesa sobremanera adentrarnos en las honduras conceptuales que la forma discursiva del texto pueda ofrecernos.

¹¹⁹ Lacarra menciona que “El final correcto para su aparición es el final de la historia, como en el texto hebreo, cuando, una vez comprobado el aprendizaje del Príncipe, puede el Rey estar agradecido al maestro y ofrecerle en pago todo lo que desee. Todo ello permite deducir a Morris Epstein la gran importancia de la versión hebrea para la transmisión de la rama oriental” (n. 58 de Lacarra en *Sendebbar*, 72)

Conclusiones de la segunda asamblea de sabios

Para concluir, es necesario recapitular el avance hasta este momento. La primera asamblea, en el análisis hecho, está caracterizada, posiblemente, por una conceptualización del saber que no necesita explicación alguna. Esta segunda asamblea, a su vez, permanece en una especie de hermetismo que muestra posiblemente como sólo aquellos que detentan el saber son capaces de comunicarse con un lenguaje elaborado, complejo, lleno de conceptos de difícil asimilación para aquellos que no pertenezcan a esferas cultas. En este sentido, si algo hay que subrayar en este segundo momento, es que la horma discursiva de los personajes recoge un lenguaje metafórico, proverbial, quizá el reflejo de una conceptualización de un saber ancestral, ortodoxo, que por su naturaleza hermética no necesita extensas explicaciones. El saber permanece, al parecer, conciso, cerrado, legible sólo para aquellos que detentan el saber. Y es aquí, en esta escena, donde el lector asiste a un grado paradigmático para el texto debido a que, para quien conozca el *Sendebär*, podrá reflexionar que los siete privados no utilizan de manera tan marcada las metáforas en construcciones cortas y herméticas.

También es menester decir que a lo largo de la discusión llevada a cabo por los sabios se han manifestado y delineado muchos parámetros esenciales en el libro. Pero, además, creo que es necesario decir que, desde mi punto de vista, su estructura temática queda perfilada a partir de este pasaje del libro. Ya hemos visto, a lo largo de este análisis, que el texto puede, de algún modo, cumplir con los requisitos exigidos para un espejo de príncipes de carácter occidental, incluyendo una estructura en donde los personajes utilizan un discurso cuya forma, en los conceptos clave, parece adecuada e incluso trabajada para lograr que el libro se acomode a Occidente. Y es que esta manera de expresar las ideas, y las ideas en sí, son en realidad el motor de este trabajo, ya que nos involucran dentro de un entramado conceptual y estructural que nos devela, de alguna manera, la visión y el pensamiento medieval de la Península. Por otra parte, quiero insistir que no pongo en duda el origen oriental del texto, pero lo que más me interesa en este estudio es analizarlo a partir de la cultura que lo acogió en su seno, sus similitudes

de pensamiento y, desde luego, tomarlo como el escrito que fue difundido en una cultura occidental.

C) La tercera asamblea de los sabios: *exemplum* y su necesidad de exégesis

Situación preliminar

Para realizar este último análisis, debemos recordar que la fabulación de *Sendeban* plantea que, después de seis meses de encierro y aprendizaje en un palacio con Çendubete, el infante debe regresar con Alcos. El maestro consulta las estrellas (vistas como un elemento de saber inexorable) y le advierte que estará en un trance de muerte. Huelga recordar que el saber tradicional, de la astrología como una ciencia medieval bien establecida, vuelve a ser utilizado. Nuevamente el silencio, la ausencia de exégesis, aparece como un condicionante. Ante ello, Çendubete impone al pupilo un voto de mudez obligada de siete días. Lo demás es ampliamente conocido: la madrastra le propone matar a Alcos, y hace que el infante rompa sus votos al reaccionar sin mesura, descubriendo sus votos. El dilema para el infante, en este sentido, es que está obligado a obedecer el mandato inicial de Çendubete y en esa encrucijada revelada, la madrastra aprovecha para acusarlo falsamente de haberla atacado. El rey, ante eso, iracundo, dicta sentencia de muerte a su propio vástago. Como anotaciones previas al tercer análisis de una tercera y última asamblea de sabios, es necesario reseñar qué sucede en este momento dramático de la narración: siete privados, que al parecer son personajes cortesanos, interceden por la vida del infante ante la sospecha de una intriga que se ha gestado en la corte y, para hacerlo y mitigar la furia de Alcos, relatan narraciones cortas para cambiar la sentencia. Así, el lector encontrará en la narración castellana de *Sendeban* trece cuentos narrados por los privados y cinco por la mujer que representan la vida o la muerte para el infante, ya que en ellos subyacen valores como la verdad y la justicia, y que serán examinados mediante

fabulaciones. Entonces, nuestra imagen real, amada y respetada por su pueblo, adquiere una dimensión justiciera y humana, es decir, pasional. Por ello, es en este momento donde, como lector, particularmente tengo preguntas al respecto: ¿por qué los siete privados no son capaces de persuadir o enseñar a Alcos con la misma contundencia que los *quatro* sabios? ¿por qué la mujer adquiere una dimensión de igual a igual con los consejeros reales, debido a que es capaz de hacer narraciones contestatarias a las de los privados? ¿Cuáles son las fuerzas sociales, representadas en la madrastra y los siete consejeros, que se están midiendo durante los siete días que dura el nudo dramático? ¿por qué Alcos no guarda silencio ante sus privados, y respeta sus intervenciones con la misma actitud que mostró ante los sabios de Judea?

Hombres *versus* mujer en *Sendebär*: ¿Consejo sin sabiduría?

En el sentido de las preguntas del apartado anterior, es importante subrayar que los siete privados *aparentemente* son importantes para las decisiones reales, ya que el texto nos informa que “[Alcos] avía siete privados mucho sus consejeros, de guisa que ninguna cosa non fazía menos de se aconsejar con ellos” (*Sendebär*, 76). Ya se ha dicho en páginas anteriores que Alcos respeta y obedece a los hombres sabios; el par de ocasiones que han aparecido el rey acata, guarda un respetuoso silencio, obedece y ejecuta al pie de la letra todo lo que éstos le hayan dicho. En comparación, los siete privados deben hablar para contrarrestar las palabras de una mujer. Y cada uno de ellos, en los siete días, se ve obligado a hacer uso de narraciones cortas. María Jesús Lacarra, en su edición, señala que

Su intervención viene justificada por su papel de consejeros reales. El Rey va actuar movido por la “saña” y su misión es impedir que cometa algo irreparable, pues piensan que luego, recobrada la calma, se volverá contra ellos. Implícitamente, pues, también cuentan para salvar la vida: primero la del Infante condenado a muerte y, en segundo lugar, la suya propia que caería en peligro tras la muerte del Príncipe. (Lacarra, “Introducción”, 27)

En este mismo estudio, Lacarra menciona que estos siete personajes sólo tienen una inferencia, una hipótesis para descalificar las palabras de la mujer, pero nada más. A su vez, ignoran los motivos por los cuales el infante no habla, ni siquiera para defenderse.

En la fabulación de *Sendebär*, es importante detectar que los consejeros juegan un papel definitivo para intentar evitar la muerte del hijo del rey y es comprensible la confianza que ostentan por parte éste si pensamos en otras muestras literarias de la época, debido a que en aquellos momentos hay textos que explican o ilustran el valor del consejo y el consejero para los reyes. Muestras de ello son varias narraciones del *Calila e Dimna*: en el capítulo VI, donde aparecen, fabulados como cuervos, cinco privados ante un rey para darle consejo ante un conflicto con unos búhos. Los consejeros son estimados y apreciados por su gran valor como privados “cinco dellos a que todos los otros cuervos conocían mejoría en conçejo, et por quien se guiavan et con quien se acorrían en sus cuitas, et con quien el rey se consejava” (*Calila*, 225). Otro ingrediente importante, es que en esta fábula los cuervos conviven en un mismo árbol, lo que metafóricamente podríamos pensar como el palacio. El elemento de la fidelidad del privado al monarca y el valor del consejo viene implícito con la intervención del quinto cuervo, quien dice, dirigiéndose al rey cuervo, que tiene por bien “Que te concejes, que el rey que se aconseja vence, en consejándose con los entendidos et con los leales a su casa” (*Calila*, 227). Más adelante, en el mismo capítulo, tenemos la fábula de las liebres que desean librarse de los elefantes y el rey confía en el consejo de Feirus, quien engaña al rey elefante para que no vuelvan a tierra de las liebres. En el capítulo XVII el rey de los gatos obtiene consejo de tres de sus súbditos para librarse del lobo que hacía estragos en la región. En todos los ejemplos, la figura del rey permanece abierta y atenta a recibir consejo, y cada una de las situaciones es resuelta mediante el consejo.

Otra muestra es *Poridat de las poridades*, con un formato textual distinto, donde en el capítulo XXX se aconseja que el rey busque a sus vasallos más leales de entre todos sus súbditos, los más cuerdos y entendidos, y escoja a cinco. De todos

ellos, separados entre sí, el rey habrá de valorarlos como al corazón para recibir consejo. Aquí, sin embargo, no contamos con una visión de que entre ellos hayan privados en un contexto palaciego. Hemos de subrayar que en este texto, para que sea válido el consejo, se debe recurrir a cinco personas entendidas.

Tomando en cuenta los elementos anteriores, observemos que quizá existe un problema conceptual en los siete privados. Por la naturaleza de la narración, el lector intuye que éstos son *entendidos*, sirven al monarca y esgrimen un conocimiento ante él. Su número corresponde exactamente al tiempo contabilizado en días para que el Infante pase una prueba. Lo paradigmático en este punto es que al parecer no tienen en sí la misma autoridad intelectual o poder de influencia que los *quatro* sabios y Çendubete ante Alcos. El problema que se nos presenta, entonces, es averiguar cual es el elemento trascendental que los separa tajantemente de esa autoridad contundente como la demostrada por otros personajes identificados plenamente en el texto como sabios.

Por otra parte, la contendiente de los privados en este examen de justicia y verdad, la madrastra, también es capaz de narrar y afectar las decisiones del monarca sólo que, a diferencia de los privados, sí es consciente de que el paso del tiempo es una variable con la que su propia vida corre peligro. En este sentido, la muerte es el móvil que juega un papel trascendental en la narración, acentuando la intensidad de esta parte del texto. Pero hay algo más, existe *una situación excepcional* que hace que madrastra y consejeros se enfrasquen en esta lucha contra el tiempo desde un nivel aparentemente equitativo. Para reconocerla, y entender el nivel de confianza que el rey tiene hacia la madrastra, es menester regresar al inicio del texto: Alcos es aconsejado por una primera mujer -la madre- para concebir al Infante. Lo que aquí se está tratando de decir es que en el texto, de inicio, la madre no es calificada como sabia y Alcos “avíala él provado en algunas cosas” (*Sendeban*, 65), la voz narrativa del marco nos señala que es “cuerda e entendida” (*Sendeban*, 65), y el mismo Alcos le profiere epítetos como “piadosa bienaventurada” (*Sendeban*, 66). En este antecedente recordemos que por palabras de una mujer el rey resuelve la llegada del vástago. La primera imagen femenina sirve a los

intereses del varón y ha brindado resultados positivos, además de que se trata *“aquella qu’él [Alcos] más quería”* (Sendebarr, 65, el subrayado es mío). Siguiendo estas reflexiones, debemos reparar en que la segunda mujer, y causante de la intriga del texto, tiene en el monarca un alta estima, equiparable con la madre, que se cifra en la frase *“El rey avía una muger, la qual más amava e onrávala más que a todas las otras mugeres qu’ él avía”* (Sendebarr, 74. El subrayado es mío). Lo que en este momento se intenta mostrar es que la madrastra, personaje palaciego, tiene un nivel de cercanía con Alcos que le permite opinar e incidir sobre el rey y tiene un parangón anterior, expresado en la madre del Infante: el rey tiene un aprecio y un amor excepcional sobre la madre y la madrastra y este elemento es lo que nos podría hacer pensar en la razón por la que les tiene respeto.

Toda esta exposición entre privados y madrastra es para que nos percatemos que el ambiente cortesano es la atmósfera donde el nudo dramático del texto se desarrolla. Habremos de pensar en que al parecer, aunque sea controvertido, no es casual que la mujer y los privados estén en un mismo nivel para influir en el rey: son parte de la corte, están diseñados, un lado y otro, para mostrar como en el texto Alcos puede valerse de ambos bandos y escucha sus consejos sin hacer distinciones; además, no está dotado del conocimiento que sus interlocutores tienen; se acentúa entonces que el rey carece de astucia y mesura. Además, quien tenga oportunidad de conocer el texto, sabrá que durante las intervenciones para la sentencia de muerte, no se hace una especificación para aclarar si un bando u otro hablan ante un público nutrido, por lo que es permisible pensar que se acercan al monarca con un cariz individual; se puede inferir, con reservas, que hacen uso de una aproximación más privada y personal hacia el rey unos y otra. Y es ahí donde el uso del saber sufre una variante evidente para con otras escenas de decisión real: los privados y la madrastra narrarán cuentos, intentarán extender el sentido metafórico de sus palabras pero, a diferencia de los *quatro* sabios y Çendubete, carecerán de dichos eruditos, de contundencia y, además, de universalidad.

Esto último se hace evidente con los propósitos expuestos de sus

intervenciones, donde invariablemente, tanto un bando como el otro, se ven en la necesidad, insisto, de explicar el objetivo de sus *exempla*, pero en realidad no hacen una exégesis más profunda al respecto, ni son capaces de asentar en sus relatos un saber tradicional irrefutable, ni metáforas, por lo que se empeñan en dotar de sentido sus palabras:

Esquema de las exégesis de los *exempla* de los Privados:¹²⁰

Primer Privado:

Previo al Cuento 1: Leo, como parte del marco narrativo, al final de *Enxemplo de la muger, en commo apartó al Infante en el palacio e cómo, por lo que ella le dixo, olvidó lo que le castigara su maestro*: “Señor, non deve fazer ninguna cosa el omne fasta que sea çierto d'ella, e si lo ante fizieres, errallo as mal e dezirte he un enxemplo de un rey e de una su muger” (*Sendebar*, 76).

Final del Cuento 2: Avis: “E yo, señor, non te di este enxemplo sinon por que sepas el engaño de las mugeres, que son muy fuertes sus artes e son muchos, que non an cabo' nin fin” (*Sendebar*, 85).

Segundo Privado:

En el Cuento 4: Panes: “Señor, si tú ovieses fijos, non deviés querer mal a ninguno dellos. Demás que non as más de uno señoero e mándaslo matar apriesa ante que sepas la verdat, e después que lo ovieres fecho, arrepentirte as e non lo podrás cobrar e será el tu enxemplo tal commo del mercador e de la muger e de la moça” (*Sendebar*, 89).

“E, señor, non fagas cosa por que te arrepientas fasta que seas çierto della” (*Sendebar*, 90).

En el Cuento 5: Gladius: “Señor, fiziéronme entender de los engaños de las mugeres” (*Sendebar*, 92)

“E, señor, non te di este enxemplo sinon que non mates tu fijo por dicho de una muger, ca las mugeres, ayuntadas en sí, an muchos engaños” (*Sendebar*, 93).

Tercer Privado:

En el Cuento 7: Mel: “Señor, de las cosas, quando el omne non para mientes en ellas, viene ende grande daño; e es atal commo el enxemplo del caçador e de las aldeas” (*Sendebar*, 100).

¹²⁰ Para mejor ubicación de esta breve explicación, en palabras de los personajes del sentido de los *exempla* que narran, estará señalado, principalmente, con el encabezamiento latino que Lacarra utiliza en su edición, y número de privado que narra.

Cuarto privado:

En el Cuento 9: *Senescalcus*: “Señor, non deve fazer omne en ninguna cosa fasta que sea bien çierto de la verdat, ca quien lo faze ante que sepa la verdat, yerra e faze muy mal” (*Sendebar*, 105).

E, señor, non te di este enxemplo sinon que non mates tu fijo (*Sendebar*, 106).

Final del Cuento 10: *Canicula*: E señor, non te di este enxemplo, sinon a qu'el engaño de las mugeres que non an cabo nin fin. (*Sendebar*, 110)

Quinto privado:

En el Cuento 12: *Canis*: “¡Loado sea Dios! Tú eres entendido e mesurado, e tú sabes que ninguna cosa deve fazerse apresuradamente ante que sepa la verdat e, si lo fiziere, fará locura e, quando lo quisiere emendar, non podrá, e conteçerle á así commo a un dueño de un perro una vez (*Sendebar*, 115)

E, señor, non te conteza atal en tus fechos, ca después non te podrás arrepentir. Non mates tu fijo, que los engaños de las mugeres non an cabo nin fin (*Sendebar*, 116)

Al final del Cuento 13: *Pallium*: “E, señor, non te di este enxemplo sinon que sepas qu'el engaño de las mugeres qu'es muy grande e sin fin. (*Sendebar*, 120)

Sexto privado:

En el Cuento 15: *Turtures*: “Si fijo non ovieses, deviés rogar a Dios que te lo diese. Pues, ¿cómno puedes matar este fijo que Dios te dio, e non aviendo más deste? Ca, si lo matas, fallarte as ende mal, commo se falló una vez un palomo” [...]

E, señor, he miedo que te fallarás ende mal, así commo se falló este palomo, si matas tu fijo, qu'el engaño de las mugeres es la mayor cosa del mundo (*Sendebar*, 124)

Al final del Cuento 16: *Elephantinus*: “E tal es el engaño e las artes de las mugeres, que non an cabo nin fin” (*Sendebar*, 127)

Séptimo privado:

La explicación del sentido del primer *exempla* que contará el séptimo privado, aparece en la escena donde la madrastra se queda sin voz y amenaza con quemarse en el apartado textual que dice *Enxemplo de cómo vino la muger al seteno día ant'el Rey quexándose, e dixo que se quería quemar, e el Rey mandó matar su fijo apriosa, antes qu'ella se quemase*: “Señor, non mates tu fijo por dicho de una muger, que non sabes si miente o si dize verdat. E tú avías atanta cobdiçia de aver fijo, commo tú sabes, e pues que te fizo Dios plazer, non le fagas tú pesar” (*Sendebar*, 128)

En el final del Cuento 17: *Nomina*: “Por ende te dó por consejo sinon que non mates tu fijo, que las maldades de las mugeres non an cabo nin fin; e desto darte é un enxemplo (*Sendebar*, 130)

Al final del Cuento 18: *Ingenia*: “E yo, señor, non te di este enxemplo sinon que non mates tu fijo por palabras de una muger” (*Sendebar*, 134.)

Como puede observarse, en cada exégesis hay una alineación del tema y el sentido de las narraciones de los privados. En efecto, el primer cuento de cada uno de ellos está centrado en salvar la vida que, como menciona Lacarra en su edición, “primero la del Infante condenado a muerte y, en segundo lugar, la suya propia que caería en peligro tras la muerte del Príncipe” (Lacarra, “Introducción”, 27). El sentido del segundo cuento de cada Privado (a excepción del tercero, donde nuestra versión castellana carece del segundo cuento de este privado, en cuyo caso la crítica alude a un error de transmisión), se centra en acrecentar en el rey la sospecha ante los dichos de una mujer, porque “con anterioridad, los privados habían anunciado que tenían una opinión formada de los sucesos [...] se trata de unas fundadas sospechas acerca de la veracidad y honradez de la mujer” (Lacarra, “Introducción, 27). Es de realce que la cuestión misógina, como apunta Lacarra, termina por mencionarse en los cuentos 12, 15 y 17, que estructuralmente pertenecerían a la defensa de la vida. Por eso, sin demeritar el hilo dramático y la calidad artística de *Sendebar*, es interesante observar como estos personajes están muy ceñidos a la situación. Este cerco situacional, por decirlo de alguna manera redundante, también afecta a las narraciones de la mujer:

Esquema de las exégesis de los *exempla* de la Madrastra:

En el Cuento 3: *Lavator*: “Señor, non debes tú perdonar tu fijo, pues fizo cosa por que muera; e si tú non lo matas e lo dexas a vida, aviendo fecho tal enemiga, ca si tú non lo matas, non escarmentaría ninguno de fazer otro tal. E yo, señor, contarte é el enxemplo del curador de los paños e de su fijo. [...]

E, señor, si tú non te antuvas a castigar tu fijo ante que más enemiga te faga, matarte á. (*Sendebar*, 87).

En el Cuento 6: *Striges*: “Señor, estos tus privados son malos e matarte an, así como mató un privado a un rey una vez” (*Sendebar*, 96)

“E, señor, non te di este enxemplo sinon que non te esfuerçes en tus malos privados. Si no me dieres derecho de quien mal me fizo, yo me mataré con mis

manos" (*Sendebar*, 98)

En el cuento 8: *Fontes*: E por ende yo he fiuza que me ayudará Dios contra tus malos privados. (*Sendebar*, 102)

En el cuento 11: *Aper*: "Si me non das derecho de aquel infante e verás qué pro te ternán estos tus malos privados. Después que yo sea muerta, veremos qué farás con estos tus consejeros e, quando ante Dios fueres, ¿qué dirás, faziendo atan gran tuerto en dexar a tu fijo a vida e non querer fazer d'él justícia?, ¿e cómo lo dexas a vida por tus malos consejeros e por tus malos privados, e dexas de fazer lo que tiene pro en este siglo? (*Sendebar*, 112)

En el cuento 14: *Simia*: "Yo fío en Dios que me anparará de tus malos privados, como anparó una vez un omne de un león" (*Sendebar*, 121)

"Fío por Dios que me ayudará contra tus malos privados, así como ayudó al ladrón contra el león" (*Sendebar*, 122)

Como puede verse, en la lógica de la narración de la mujer, está centrada en persuadir al rey sobre dos hechos fundamentales: la insistencia en evidenciar al Infante como un transgresor de la ley en su primera intervención, pero además le conmina a desconfiar, en sus siguientes cuatro turnos al uso de la palabra, de sus privados, a quienes califica reiteradamente de malos.

Es menester, en este momento, observar las reflexiones de Verónica Orazi, quien en su estudio introductorio habla sobre ciertas concepciones fenomenológicas sobre el saber y sus emisores en la corte, vigentes en el momento histórico del relato:

A lo largo del camino hacia la adquisición del saber, el consejero o los consejeros desempeñan un papel central. Este personaje emblemático representa al mediador, al guía, para que pueda llevarse a cabo el proceso sapiencial en lo que concierne a la dimensión interior privada (el perfeccionamiento individual) o bien a la dimensión sociopolítica (la corte) o pública, reflejo de la realidad objetiva en que se proyecta el componente doctrinal y moralizador del género. Así pues, se origina la estructura del texto en torno a dos figuras: el consejero y el rey, en un contrapunto dialéctico que permite desarrollar y realizar el aprendizaje sapiencial. (Orazi, "Prólogo", 17-18)

En este sentido, obsérvese que el valor del consejo es lo que está presente en las intervenciones de la madrastra y los siete privados. Orazi hace alusión a los

personajes masculinos y su acción dentro de la corte, en lo interior y privado, en lo exterior y público. Partamos de la idea de que el buen consejo surge de una figura masculina que ha sido adoctrinada bajo ideas de virtud, verdad, honor y conocimiento. Por su parte, Graciela Cándano observa que la construcción del buen consejero, de buenos consejos, obedece a que en la época había un imaginario fijo sobre los varones educados explícitamente, en un caso como el del texto, para influir en las figuras de poder. Esto debe tomarse en cuenta cuando la figura que emite un consejo es femenina, porque Cándano también observa que tras la figura femenina universal vigente en este imaginario conceptual y global de la época, existe toda una tradición de sospecha y desconfianza, por lo que la madrastra constituiría una alteración a la concepción del consejero y el consejo ya que

Si la mujer era opuesta a la virtud y al buen obrar, lo sería también al buen consejo [...] Todo razonamiento femenino [...] tenía su fundamento en la astucia y, generalmente, estaba encaminado al Mal, porque el saber de la mujer se ligaba a las fuerzas de la naturaleza, a lo misterioso, a lo irracional; su conocimiento estaba basado en los sentidos, era empírico (Cándano, "Mujer frente a saber", 41-42).

El estudio de Cándano, en general, abunda sobre esta sospecha sobre la mujer y si tuviéramos que meditar en ello, para nuestro texto, es obligatorio tomar en cuenta que la madrastra actúa permanentemente intentando resolver una cuestión inmediata, pero hace que los siete consejeros entren en esa dinámica. Este elemento abona a que pensemos que los privados no son capaces de trascender, con sus palabras, la experiencia inmediata propuesta por la madrastra para que Alcos tenga un juicio duradero. De este modo, y observando las explicaciones que excusan el uso de narraciones cortas, unos y otra aconsejan, pero sus argumentos están cifrados en una manufactura que no acaba de convencer a Alcos, por ello ordena matar al hijo en las intervenciones de la madrastra y después perdonarlo en las intervenciones de los privados.

En este sentido, obsérvese que el valor del consejo es lo que está presente en las intervenciones de la madrastra y los siete privados. Orazi hace alusión a los

personajes masculinos y su acción dentro de la corte, en lo interior y privado, en lo exterior y público. Partamos de la idea de que el buen consejo surge de una figura masculina que ha sido adoctrinada bajo ideas de virtud, verdad, honor y conocimiento. Por su parte, Graciela Cándano observa que la construcción del buen consejero, generador de buenos consejos, obedece a que en la época había un imaginario fijo sobre los varones educados explícitamente, en un caso como el del texto, para influir en las figuras de poder. Esto debe tomarse en cuenta cuando la figura que emite un consejo es femenina, porque Cándano también observa, en “Mujer frente a saber en la colecciones de *exempla*” que tras la figura femenina universal vigente en este imaginario conceptual y global de la época, existe toda una tradición de sospecha y desconfianza, por lo que la madrastra constituiría una alteración a la concepción del consejero y el consejo ya que

Si la mujer era opuesta a la virtud y al buen obrar, lo sería también al buen consejo [...] Todo razonamiento femenino [...] tenía su fundamento en la astucia y, generalmente, estaba encaminado al Mal, porque el saber de la mujer se ligaba a las fuerzas de la naturaleza, a lo misterioso, a lo irracional; su conocimiento estaba basado en los sentidos, era empírico (Cándano, “Mujer frente a saber”, 41-42).

El estudio de Cándano, en general, abunda sobre esta sospecha sobre la mujer y si tuviéramos que meditar en ello, para nuestro texto, es obligatorio tomar en cuenta que la madrastra actúa permanentemente intentando resolver una cuestión inmediata, pero de algún modo los siete consejeros entran en esa dinámica. Este elemento abona a que pensemos que los privados no son capaces de trascender, con sus palabras, la experiencia inmediata propuesta por la madrastra para que Alcos tenga un juicio duradero. De este modo, y observando las explicaciones que excusan el uso de narraciones cortas, unos y otra aconsejan, pero sus argumentos están cifrados en una manufactura que no acaba de convencer a Alcos, por ello ordena matar al hijo en las intervenciones de la madrastra y después perdonarlo en las intervenciones de los privados.

En este punto, volvemos a las ideas iniciales: el rey está en un momento de

duda, y confía plenamente tanto en una parte como en la otra, aunque en realidad resulta bastante complejo y paradigmático tomando en cuenta la visión del referido estudio de Graciela Cándano. Sumemos, a ello, la ya mencionada la cultura medieval de tradición misógina donde la mujer es objeto de sospecha constante. Intentando abordar la cuestión situacional, la insidia en la corte, observemos que este dilema en el decir nos revela que el *exemplum*, tomando en cuenta las características de sus emisores, por sí mismo, en estas escenas, no basta para convencer al monarca de la contundencia del relato y de su potencial enseñanza. Desde un punto de vista paradigmático, los personajes masculinos y el femenino hacen uso de una técnica comunicativa que puede considerarse sapiencial, pero están situados en un mismo nivel social. Ese grado, desde la perspectiva de este estudio, se centra en que ambos bandos son cortesanos, y tienen influencia sobre el rey en su confianza. Otra idea que surge al respecto, es que tanto la madrastra como los privados están inmersos en un conflicto de astucia y, al parecer, de técnicas narrativas, donde el contenido de sus relatos intenta destrabar la duda en el monarca, quien por la ira regia no es capaz de dilucidar la verdad de los hechos. Pero los cuentos, por sí solos, tampoco son capaces de solucionar el conflicto. La pregunta ¿consejeros sin sabiduría? cobra realce debido a que es evidente que nuestros personajes masculinos no están al nivel de los *quatro* sabios y Çendubete, quizá porque, en su condición cortesana, podrían considerarse *políticos*. Es decir, si ponemos a Alcos como el máximo representante de la política, en toda la narración no ha demostrado poseer el saber de una manera tan elevada como los *quatro* sabios y Çendubete, y por ello está inmerso en ese entorno *político*. Y estas escenas donde los privados aparecen, éstos al igual que el rey, no hacen evidente la posesión de una sabiduría superior. La encrucijada es que la madrastra, esposa de Alcos, también puede ser inferida como una figura *política* porque vive en palacio, es integrante de la familia real y es posible que también podría guardar una relación de consejo ante el monarca; para sustentar esto, pensemos, nuevamente, que tanto la madre como la madrastra son mujeres que el rey, en distintos momentos, quiere mucho y las considera las más amadas. Si pensamos que la madre del infante ya dijo al inicio del relato a Alcos que “yo te daré consejo bueno a esto [cuando desea

resolver un asunto del rey]” (*Sendeban*, 66), puede ser permisible que los dichos de la madrastra pueden medirse con la misma fuerza para persuadir a Alcos que los de los privados. Así pues, estamos ante un conflicto experimentado por tres representantes del estrato *político* y en todos no hay una revelación decisiva de sapiencia elevada, tradicional y contundente. Al final, si regresamos a los ejemplos que aquí se mencionaron del rey y sus consejeros del *Calila y Poridat*, es muy controvertido que *Sendeban* presente una *categoría sapiencial* distinta cifrada en los privados, y que los consejos de éstos aparentemente cuenten con una efectividad endeble. Esto, nos lleva invariablemente a reflexionar sobre las posibles diferencias conceptuales entre lo que significan, en el texto y en su época, las palabras *privado* y *sabio*.

El sabio y el privado: breve aproximación descriptiva.

En el canon tradicional del concepto *sabio*, habré de remitir al lector al capítulo quinto del presente trabajo. Ayudado por la más rancia tradición representada por Maravall, regresaremos a la explicación del hombre único que descifra adecuadamente el universo que lo rodea. Con esto como insumo, obsérvese que el sabio, conceptualmente, está dotado de una riqueza y autoridad intelectual predefinida. Es entonces cuando debemos preguntarnos, atendiendo los nombres conceptuales que aparecen en *Sendeban*, en qué es, o qué significa la palabra *privado*. Para ello, es menester consultar “La *privanza* dans la Castille du bas Moyen Âge. Cadres conceptuels et stratégies de légitimation d’un lien de proximité” de François Foronda, ya que en sus explicaciones del término *privanza* podemos hacernos una primera idea, aproximativa por supuesto, de este dilema conceptual cifrado en *Sendeban*. Foronda menciona que “Étrangement, l’objet «*privanza*» n’a guère attiré jusqu’à présent l’attention des médiévistes. Il reste, le plus souvent, comme en retrait des études engagées ou bien comme une évidence que nul ne questionne vraiment” (Foronda, “La *privanza*, 153). Esta aparente falta de interés de los medievalistas que expresa Foronda, en realidad, nos explica, se cifra en la ausencia de una historiografía adecuada del concepto *privanza* de la Castilla medieval. Devenido de un concepto latino (*privare*), y a su vez de un ejercicio de confianza de los políticos

romanos hacia unos consejeros cercanos y domésticos, en sí mismo, el concepto adquiere sus matices propios, y Foronda echa mano del Diccionario Crítico etimológico de Johan Corominas para hablar de las variantes de la palabra al adoptarse al castellano, que revelan a la persona designada bajo ese concepto, y su estrecha relación con los gobernantes (en especial el príncipe). Así, Foronda explica que:

C'est à partir du XIII siècle que le lexique castillan se dote d'une terminologie spécifique pour rendre compte de la privauté princière. La création verbale se cristallise autour du verbe latin *privare* qui désigne une action ascendante, celle d'un homme se trouvant mis à part, comme isolé en avant, en raison de la faveur de proximité que lui accorde le prince. Du verbe naît une trilogie lexicale qui désigne le rapprochement (*privar*, *apriver*), la position atteinte (*privado*) et la relation entretenue (*privanza*) (Foronda, "La *privanza*, 156)

Esto, según el autor, nos muestra una relación estrecha entre el gobernante y su séquito, y el ejercicio del poder. Es ahí, de manera general, donde intuyo podemos apoyarnos para expresar esa relación política de los privados de *Sendeban* con el rey, y su aparente amplia cercanía. El privado, el ejercicio de la *privanza*, tiene su historia política y social en la historiografía medieval; Foronda nos habla, por ejemplo, de reyes históricos de la Edad Media que asignaron este rol no sólo a vasallos de su confianza, sino que hay veces que fueron familiares de los mismos los que ejercieron esta labor. El privado desempeña un papel interesante: ceñido al buen consejo como su principal atributo, es un personaje sujeto a la continua valoración del rey quien invariablemente, según Foronda, tiene la necesidad de aliviar sus dudas, sus problemas en el ejercicio del poder, que puede verter sobre un privado, quien estará ceñido y sujeto a demostrar su valía como consejero cortesano, tanto en la cercanía privada como en la confrontación pública:

L'obligation détourne le prince de la solitude pour l'engager dans un dialogue avisé avec des interlocuteurs à qui il peut dire son fait, solliciter conseil et confier ses secrets. Par le rapprochement des figures du privado et

du conseiller, la privanza s'inscrit dans une conversation du pouvoir dont l'enjeu ultime reste la décision du roi. Si la conversation du pouvoir tient d'abord du soliloque, celui d'un prince confronté à son seul entendement, meilleure voie du plus sûr conseil, il appartient au privado de soulager son prince, dans un aparté destiné à préserver le secret de l'échange. Capable d'entendre et de taire, le privado acquiert, par l'aparté, un statut particulier et entraîne la privanza vers un lien que le secret lie au silence. La préservation du secret bute néanmoins contre la nécessité du prince à confronter les avis pour s'assurer de la justesse de la décision. À la confrontation publique, le prince doit préférer le morcellement de la conversation, les apartés multiples dont il est le seul interlocuteur stable et comme l'articulation³¹. Pour le privado, l'aparté éloigne de la jalousie, fortifie la loyauté et préserve la qualité du conseil. Une fois définies les conditions optimales du dialogue, il reste à s'assurer du choix des interlocuteurs. Or, pour partager ses secrets, le prince doit d'abord être sûr que ses privados lui appartiennent vraiment. Pour dégager le conseil qu'il demande des compromissions oscillantes, le prince doit s'imposer un examen de conscience destiné à vérifier la fidélité du conseiller. L'exercice permet de protéger le secret des décisions mais aussi, dans certains cas, de se décharger du gouvernement. (Foronda, "La *privanza*, 160-161).

Se debe mencionar, en este punto, que François Foronda habla extensamente del ejercicio de la privanza como un elemento trascendental para la política regia castellana medieval. Que a la luz de este artículo, podemos explicarnos la razón por la que los privados del *Sendeban* no logran incidir con contundencia sobre Alcos para evitar el infanticidio. Foronda no olvida, por ejemplo, que ocasionalmente, en la disciplina de la Historia, los miembros de la familia real tienden a enemistarse con los privados, para quienes el ejercicio de su labor es delicado y complejo, con sus matices que inciden en la confianza y decisiones de los reyes. Es posible pensar que en el *Sendeban* encontremos, fabulada, esta complejidad política, y quizá explique, o comience por hacerlo a nivel paradigmático y semiótico, el carácter dubitativo de Alcos ante los privados y la madrastra.

No debe olvidarse, para este análisis sucinto, que un elemento primordial que se ha ido gestando, es diferenciar a los privados y la madrastra de los sabios del texto. A su vez, colocar a ambos bandos narradores de *exempla* (mujer y privados)

en un nivel o esfera particular que incide en Alcos, que es el ejercicio de la política en el ambiente cortesano, pero que están sujetos a un examen de lealtad, verdad y confianza. Cualitativamente, pues, se diferencian de los sabios por su propio estatus cortesano.

Para finalizar hago hincapié en un aspecto que considero de realce: si situamos a los privados y a la madrastra como contendientes narrativos en un mismo nivel, encontraremos elementos domésticos, cercanías de confianza ya sea por lazos familiares o de confianza pero, nótese, jamás sanguíneos, donde se acentúa la condición masculina y femenina. Por ello, sus discursos difieren cualitativamente, debido a que la madrastra, como ya lo ha explicado Lillian von der Walde en “El discurso inapropiado: la voz femenina en *Sendebär*”, que las intervenciones que realiza, en lugar de causarle a sí misma algún beneficio, le perjudican progresivamente hasta que pierde la voz. La mujer, que propone un problema de inmediatez, mediante sus narraciones, “merma o [...] anula el carácter didáctico o ilustrativo de un cuento, por ser una voz desautorizada la que lo enuncia” (Walde, “El discurso inapropiado”, 628). Nótese, para abonar a esta postura, que la madrastra sólo alcanza a definir como *enxemplo* sus dos primeros relatos. Los restantes carecen de esta definición. En términos de recepción, este fenómeno debe discutirse ampliamente, porque la sola condición masculina de los privados, posiblemente, aventaja ligeramente a la mujer, pero el hecho trascendental en el que se ha insistido en este trabajo, es la aparente debilidad argumental de ambos sectores cortesanos.

Hay que insistir: en el nudo de la historia los *exempla* no representan una garantía duradera y definitiva que haga que Alcos tome una decisión y muestre una tendencia por entender y respetar un saber elevado, posiblemente porque no hay muestras plausibles de un lenguaje hermético que revele que los relatos que le son narrados trasciendan la experiencia, y sean considerados componentes del saber tradicional; eso sólo sucederá cuando el Infante narre sus propios *exempla*, pero está convertido en un auténtico sabio, es un consanguíneo directo del rey, y están presentes los *quatro* sabios y Çendubete: de ahí la importancia de aprender a definir

a los privados en otro nivel de categorías sapienciales, incapaces de desacreditar rápidamente a una voz culturalmente, en buena parte por ser femenina, desautorizada de sabiduría.

Los relatos del Infante y la tercera asamblea de sabios

En el concepto medieval del ejemplo y el consejo, que en los siete privados sostiene una relación muy estrecha y aparentemente limitada, compone una forma textual de transmitir el saber. Pero, como hemos visto, las narraciones carecen, en apariencia, de una engrosada efectividad, que ha mantenido en suspenso una sentencia de muerte. Es de llamar la atención entonces lo que sucede a la llegada del octavo día, cuando el Infante recupera el habla atendiendo el mandato de Çendubete. Detengámonos en algunos aspectos fundamentales de la escena:

E quando vino el otavo día en la mañana ante que saliese el sol, llamó el Infante a la muger que lo servía en aquellos días que non fablava, e dixo:

-Ve, e llama a fulano qu'es más privado del Rey e dile que venga quanto pudiere.

E la muger, en que vido que fablava el Infante, fue muy corriendo e llamó al privado. E él levantóse e vino muy aína al Infante, e él lloró con él e contól' por qué non fablara aquellos días, e todo quanto le conteçiera con su madrastra:

-E non guaresçí de muerte sinon por Dios e por ti, e por tus compañeros que me curaron de ayudar bien e lealmente a derecho. ¡Dios vos dé buen gualardón por ello, e yo vos lo daré si bivo e veo lo que cobdiçio! E quiero que vayas corriendo a mi padre e que le digas mis nuevas ante que llegue la puta falsa de mi madrastra, ca yo sé que madrugará. (*Sendebär*, 135)

Hay elementos a considerar. El privado que es mandado traer por el Infante, es declarado como el más allegado al rey. Sin embargo, en toda la narración previa no existieron distinciones entre este grupo ceñido por siete personajes. Somos incapaces, como lectores, de apreciar esta especificación porque siempre fueron unívocos. Su calidad de consejero real no demuestra a nivel conceptual que sea sabio a la altura de sabiduría hermética y concisa, sólo que es un consejero del que

el rey se fiaba mucho, pero que en el desenvolvimiento del proceso legal, no hubo ninguna muestra de esa característica. Es señalada, por el Infante, la cualidad de la lealtad que, en concordancia con la narración, muestra un vasallaje hacia la esfera de poder de Judea; es decir, que guarda relación cortesana y diplomática con el rey y su regimiento, en este caso el joven príncipe; además se menciona el derecho, lo que nos apunta a constatar su calidad *política*, ya expuesta en este estudio, y que pergeña a este grupo de consejeros. Desde el punto de vista narrativo, la encrucijada situacional comienza a distenderse cuando la voz del Infante declara los acontecimientos ante este privado. La escena continúa con el Infante pidiendo audiencia ante su padre (situación que nos remite a un acercamiento personal) y después revelando la verdad ante Alcos, quien a la luz de la información reacciona dando toda la información como cierta. Es decir, centrados en que la madrastra, Alcos y los privados son cortesanos, es interesante observar que el rey dará por cierta la información del infante porque éste también pertenece al ambiente cortesano, pero en un nivel más elevado. Y en este momento, posiblemente, se nos revela algo que no había estado presente para que Alcos emitiera un juicio acabado, y es que precisamente el Infante podría darnos la idea de que el rey, por fin, está hablando, en materia de poder político, con un igual: su propio hijo heredero del trono. Hasta este punto, el nudo dramático está resuelto en el trance del juicio del infante. Y todos los *exempla* cobran sentido en la cuestión situacional: las narraciones retrasaron la sentencia de muerte y el propio Infante ha salvado la vida, al igual que los consejeros que han actuado bajo el estigma de la lealtad. Desde un punto de vista diplomático y ético, en cuestión jurisprudencial, la historia ha llegado a buen término. Pero si nos quedamos con esta perspectiva, entonces, queda pendiente entender la fuerza didáctica de los *exempla*, cuyas limitaciones sapienciales hasta este momento, en el presente estudio, parecen permanecer. Y es aquí donde la narración traerá para el lector otra visión para entender estas técnicas narrativas, y conferirles textualmente una autoridad inherente al saber acabado, conciso, elevado y completo, en boca del Infante.

El hijo del rey, habiendo expuesto su versión de la historia, solicita la

presencia de los sabios del reino: “píдовos por merçed, si vos quisiéredes, e lo toviéredes por bien, que mandásedes ayuntar todos los sabios de vuestro regno e de vuestros pueblos, ca querría dezir mi razón entre ellos” (*Sendebär*, 136). Es en este momento donde, como puede verse, se produce la tercera asamblea de sabios, los mismos que Alcos respeta de manera profunda, y que han estado en dos asambleas previas, en una característica eminentemente pública. El Infante, en este sentido, solicita expresamente un examen de conocimiento ante los más calificados en materia del saber. Y textualmente, al respecto, los siete privados desaparecen, y esto también acentúa que no están en la misma categorización de sabios, ni en los espacios públicos. Otro elemento en el que hay que hacer énfasis, sostenido a lo largo de este estudio, es que para hacer una consulta, solicitar una opinión o como en este caso hacer una prueba de sabiduría, se convoca a las esferas sapienciales. Para examinar esta tercera oportunidad, comencemos por observar que Alcos recrimina a Çendubete por haber impuesto unos votos de silencio al Infante, a lo que el sabio contesta:

-Tanto te dio Dios de merçed, e de entendimiento, e de enseñamiento, por que tú debes fazer la cosa quando sopieres la verdat, más que más los reyes señaladamente por derecho devés seer seguros de la verdat, e más que los otros; e él non dexó de fazer lo que le yo castigué. E tú, señor, non devieras mandar matar tu fijo por dicho de una muger. (*Sendebär*, 136)

Por primera vez Çendubete declara una cualidad regia que hasta el momento permaneció textualmente ausente: Alcos es aludido como *omne entendido* y de enseñamiento, y se señala específicamente que, como su estatus social lo requiere, debe guiarse por la verdad, y constatarla. Sofía Kantor señala que se trata específicamente de “un reproche al rey por actuar irreflexivamente, por instigación femenina, conducta indigna de un rey” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 216). En este sentido, queda expuesta la incapacidad de Alcos de dilucidar la verdad en la serie de relatos expuestos por privados y madrastra. Y es aquí donde históricamente la crítica del texto ha observado y explicado que el modelo regio de Alcos tiene

limitaciones para entender lo que se le dice, ofuscado por la ira regia. Además, recordemos que el primer privado, en su intervención, narra un *exemplum* que versa sobre un rey que es entendido con las leyes; es paradójico que, si la intencionalidad era mostrar en el relato la conducta del rey, Alcos no hubiera entendido a plenitud la clara referencia a su estatus de realeza. Para intentar subsanar esta carencia de observación y medida, el rey pregunta a los *quatro* sabios, que han vuelto a escena junto con Çendubete, sobre el acertijo que en días pasados se le presentó, y es averiguar en quién recaería la culpa si hubiese matado al hijo: “E dixo el Rey: -¡Loado sea Dios que non maté mi fijo, que perdiera este siglo e el otro! E vosotros, sabios, si matara mi fijo, ¿cúya sería la culpa? ¿Si sería mía, o de mi fijo, o de mi muger, o del maestro?” (*Sendebat*, 136). De este modo, veamos como el rey solicita respuesta a la encrucijada situacional, por parte de los *quatro* sabios, quienes en oportunidades previas, para otros temas y necesidades ante el rey, han sido capaces de aportar una opinión contundente y eficaz. Las respuestas son las siguientes:

Levantáronse quatro sabios, e dixo el uno:

-Quando Çendubete vido el estrella del moço en cómo avía de ser su fazienda, no se deviera esconder.

E dixo otro:

-Non es así como tú dizes, que Çendubete non avía y culpa, que tenía puesto tal pleito con el Rey que non avía de faller. Deviera ser la culpa del Rey, que mandava matar su fijo por dicho de una muger, e non sabiendo si era verdat o si era mentira.

Dixo el terçero sabio:

-Non es así como vosotros dezides, que el Rey non avía y culpa, que non ay en el mundo fuste más frío que el sándalo, nin cosa más fría que la carfoja, e quando los buelven uno con otro, anse de escalar tanto que sale dellos fuego. E si él fuese firme en su seso, non se bolverí por seso de una muger, mas pues era muger qu'el Rey amava, non podí estar que non la oyese. Mas la culpa era de la muger, porque con sus palabras lo engañava e fazía dezir que matasen su fijo.

E el quarto dixo que la culpa non era de la muger, mas que era del Infante que non quiso guardar lo que l' mandara su maestro, que la muger, quando vido al niño tan fermoso e apuesto, ovo sabor d'él,

mas quando se apartó con él, e ella quando entendió que fablava el Infante, entendió que sería descubierta a cabo de los siete días de lo qu'el Infante dezía, e ovo miedo que la mataría; por ello, curó de lo fazer matar ante que fablase.

E Çendubete dixo:

-Non es así commo vos dezides, qu'el mayor saber que en el mundo ay es dezir.

E el Infante dixo:

-Fablaré, si me vos mandáredes.

E el Rey le dixo que dixiese lo que quisiese. (*Sendebar*, 137-138)

Obsérvense las siguientes consideraciones: en las participaciones de los sabios se hace un intercambio de hipotéticas responsabilidades, incluso el tercer sabio hace uso de un lenguaje metafórico en su exposición, evidenciando su hermetismo sapiencial con la metáfora del sándalo con la carafoja en indudable alusión a la intemperancia del monarca. Y en ninguno, sin embargo, se halla la respuesta a la encrucijada situacional. Incluso Çendubete ofrece un enigma al declarar que el mayor saber del mundo se encuentra en el *decir*, cuestión que revela probablemente que sí sabe la respuesta, pero no la dirá en el foro. Una respuesta clara, analítica, contundente, que de paso se revista de una tradicionalidad sapiencial, no es expresada por ninguno de los sabios de la escena, los específicamente más valorados en las esferas del saber. Este vacío característico es lo que precede a la intervención del Infante. Por ello éste, cuando comienza su exposición, dice las siguientes palabras:

Dios loado, que me feziste ver este día e esta ora, que me dexeste mostrar *mi fazienda e mi razón*. Menester es de entender la mi razón, que *quiero dezir el mi saber*, e yo quiérovos *dezir el enxemplo desto* (*Sendebar*, 138, el subrayado es mío).¹²¹

Obsérvese que con estas palabras el Infante separa dos componentes

¹²¹ La razón por la que esta cita aparece de esta manera, como si se tratase de una cita larga, contraviniendo toda la metodología que se ha hecho a lo largo del documento, obedece sólo a la intención de acentuar su contenido e importancia. En páginas posteriores se hará el mismo efecto de acentuación en frases o escenas particulares.

esenciales: primero, su situación *vivencial del proceso y su punto de vista*. Segundo: también declara textualmente que *dará testimonio de su saber*. Reformulemos esto: muy interesante resulta, a nivel interpretativo, que el Infante ubica la inmediatez de su vivencia como algo distinto al acto contar un *exemplum* con el fin de exponer su saber, su cúmulo de conocimiento. A la luz de esto, veamos que este es el momento, para nuestro interés de investigación, donde un personaje le confiere una autoridad sapiencial al formato narrativo del cuento. De hecho Kantor comenta que “Todo este largo desarrollo constituye en realidad una secuencia muy expandida cuyos tres componentes básicos son la ‘revelación’ y el ‘reconocimiento del rey y la apertura de la mostración de la sabiduría del príncipe” (Kantor, *El libro de Sindibād*, 217).

Así pues, para encontrar una respuesta de alta jerarquía sapiencial para el paradigma del trance de muerte, el joven narra un cuento, que en la edición de Lacarra se denomina como el Cuento 19: *Lac venenatum*, donde un hombre envía a una moza a comprar leche para agasajar a sus invitados. Cuando la moza va de regreso con el encargo, un milano lleva entre sus garras a una serpiente. Tal es la fuerza con la que la presa es aferrada, que suelta un poco de veneno que cae en un recipiente de leche que la moza lleva en la cabeza. El alimento, al ser llevado a su destino para que sea consumido, provoca que todos los comensales mueran. Y ahí, en una narración corta, un *exemplum*, el infante invoca un paradigma situacional, equiparable a su peligro de muerte, al preguntar “¿cúya fue la culpa porque murieron todos aquellos omnes?” (*Sendebār*, 139). Llama la atención que el cuento está alejado del ambiente cortesano. De entrada, el público puede entender que se debe soslayar la insidia en el seno de las esferas de poder, para que se entienda una característica universal de un paradigma vivencial. Así, pues, el infante despeja el problema que ha vivido personalmente, con su narración, para que los privados tengan un prudente alejamiento de la atmósfera cortesana. Así que, expuesto el dilema, los sabios ofrecen sus respuestas:

E dixo uno de los quatro sabios:

-La culpa fue en aquel que los conbidó que non cató la leche que les dava a comer.

E el otro maestro dixo:

-Non es así commo vós dezides, qu' el que los huéspedes conbida non puede todo catar nin gostar de quanto les dava a comer, mas la culpa fue en el milano que apretó tanto la culebra con las manos, que ovo de caer aquella ponçoña.

El otro respondió:

-Non es así commo vosotros dezides, ca el milano non avía y culpa, porque comía lo que solía comer, demás non faziendo a su nescesidat. Mas la culebra ha la culpa, que echó de sí la ponçoña.

E el quarto dixo:

-Non es así commo vosotros dezides, que la culebra non á culpa, mas avía la culpa la moça, que no cubrió la leche quando la traxo del mercado.

Dixo Çendubete:

-Non es así commo vosotros dezides, que la moça non avía y culpa, ca non le mandaron cobrir la leche; nin el milano non avía y culpa, ca comía lo que avía de comer; nin la culebra non avía y culpa, que iva en poder ageno; nin el huésped non ovo y culpa, qu' el omne non puede gostar tantos comerres quantos manda guisar.

(*Sendebar*, 139-140)

Observemos una interesante repetición situacional: en el dilema de asentar responsabilidades, en comparación del conflicto de muerte del Infante, ningún representante de las esferas de saber elevado es capaz de ofrecer una respuesta revestida de contundencia; es decir, son incapaces de expresarse en sentencias o en un lenguaje metafórico; han sido despojados de su propio hermetismo lingüístico y se encuentran ceñidos a unas variables que no pueden descifrarse con un aforismo. Çendubete, por su parte, elimina todas las respuestas de sus cuatro símiles, pero deja abierta la posibilidad de interpretación del *exemplum* cuando asegura que ninguno de los factores en él tuvo la culpa. Alcos ha escuchado atentamente cada intervención y al no encontrar solución firme, al constatar que ninguno de los sabios sabe exactamente quién tiene la culpa, le pide al infante que ofrezca su respuesta:

-Todos estos *dizen nada*, mas dime tú cúa es la culpa.

El Infante dixo: **-Ninguno destes non ovo culpa, mas açertóseles la ora en que avién a morir todos"** (*Sendeban*, 140, el subrayado es mío).

Dos fenómenos suceden aquí. Por un lado, el rey escucha los argumentos de los *quatro* sabios y resuelve que ninguno está diciendo *algo*. No hay en ellos una respuesta *docta*, revestida de saber y que tenga en sí la cualidad duradera de la tradición. No hay oportunidad, para ellos, de leer más allá de la aparente simpleza del relato. El mismo rey, sumido en esa nulidad conceptual, comprueba que sus instrumentos para aclarar las ideas han fallado. El segundo fenómeno es la respuesta del Infante que los *quatro* sabios no tuvieron; este el momento trascendental de la demostración de conocimiento del Infante (recordemos: representante *político* de las esferas de poder), donde su visión de los hechos sobrepasa lo situacional. Es un reflejo, desde mi punto de vista, del hombre sabio medieval, en su saber cerrado y conciso, pero elevado y contundente, que entiende la vida más allá de la situación inmediata, y revela un saber que está por encima de la acción humana: *tal fuerza, estatura y autoridad sapiencial la demuestra con el uso de una paremia*. Y la exégesis de corte proverbial del Infante para su intervención queda fija en un horizonte más allá de la experiencia vivencial contigua y se afianza en la duradera y trascendental: la idea del destino surge con una carga de autoridad en el *exemplum* del Infante para ilustrar a Alcos y enseñarle que el su hijo le ha narrado un vehículo para entender el universo conciso de la visión medieval del mundo, y lo demuestra con conocimiento. Así pues, la idea del destino queda expresada en un punto de miras más alto, más allá de los velos de las insidias cortesanas experimentadas en el marco narrativo; se plasma en una totalidad fija de los acontecimientos humanos, en las vivencias cíclicas humanas del hombre. Y la exégesis del cuento, entonces, se cierne sobre este entendimiento superior de las fuerzas universales: todos los personajes del cuento que se ha narrado mueren porque una fuerza superior ha actuado sobre ellos, y es algo que el Infante explica con brevedad y contundencia. Para Alcos se revela la fuerza oculta en el *exempla*, su característica didáctica que es capaz de trascender a niveles insospechados, y

que a lo largo de siete días no había podido comprender. Lacarra menciona, en su análisis, que “Se trata de un breve cuento de estructura encadenada que sirve para suscitar un problema y para poner de manifiesto que el Infante conoce los designios de Dios” (Lacarra, en *Sendebarr*, 140). Este contrapunto es fundamental en la imagen regia de Alcos, porque antes no era capaz de descodificar y conocer el sentido oculto del *exemplum*, y su hijo hace una demostración indudable de entendimiento; esto nos revela, en este sentido, un cambio fundamental en la imagen real.

Alcos reacciona admirado del punto de miras del infante. Todos los sabios, a excepción de Çendubete, han sido rebasados en sus interpretaciones. Pero es importante señalar que estos mismos sabios han carecido de un entendimiento más trascendental ante el cuento. Así, pues, la metáfora dicha por el Infante ilustra algo fundamental, y Kantor explica el fenómeno de la siguiente manera:

El significado profundo es que toda solución lógica es aquí una apariencia engañosa y que sólo quien puede penetrar más allá de la apariencia inmediata es capaz de resolver el enigma. Desde luego, un auténtico sabio está capacitado para hacerlo. Y la manera en que el hijo del rey ha planteado y resuelto el enigma muestra que ha excedido a los sabios del reino en capacidad de juicio. De ahí el regocijo del padre (Kantor, *El libro de Sindibād* 220)

El *exemplum*, en este sentido, se reviste de una autoridad sapiencial no examinada y mucho menos entendida previamente en el saber totalizador. Llama la atención entonces que, recordemos, Alcos se había guiado por la fuerza de los designios divinos, por ello había reaccionado con sumisión a ellos (en la concepción del hijo, en el augurio de muerte cuando son consultadas las estrellas), pero en un momento de inmediatez reveló su incapacidad para entender el curso del destino, o la providencia, sumido en sus propias pasiones. Así, queda atrapado en el dilema de justicia donde hubo de ensimismarse en un devaneo para asumir una decisión, y no fue capaz de optar por la medida. Por su parte el infante, si pensamos en una imagen regia, es un *político*; su estatus social así lo constriñe, pero

también es, en este momento, un nuevo *sabio* que está demostrando su conocimiento, fuera de los lineamientos de los primeros dos formatos de asambleas de sabios, lo que nos muestra una transformación cualitativa de consideración. Así, pues, obsérvese la controversia: el *exemplum* se reviste, con esta muestra, de una cualidad transmisora de conocimiento invaluable. Porque “de la boca del sabio salían consejos que eran fuente perenne, estable” (Cándano, “Mujer frente a saber”, 36). El consejo se extiende, su sentido trascendental, aparentemente oculto, se hace visible, clarifica, sitúa al interlocutor del *exemplum* frente a una fuente de conocimiento cuyo formato es narrativo.

En la narración, Alcos queda admirado, ya se ha dicho, de esta muestra de solidez sapiencial en su hijo. Felicita a Çendubete por el trabajo hecho, y ante los *quatro* sabios queda asentado que el joven ha adquirido el conocimiento sapiencial:

Estonçes dixo a Çendubete el Rey:

-Tú as fecho mucho bien, e nos as fecho para fazerte mucha merçed, pero tú sabes si á el moço más de aprender, emuéstragelo e avrás buen gualardón.

Estonçes dixo Çendubete:

-Señor, yo non sé cosa en el mundo que yo non le mostré, e bien creo que non la ay en el mundo, e non ay más sabio qu'él.

Estonçes dixo el Rey a los sabios que estavan enderredor:

-¿Es verdat lo que dize Çendubete?

Estonçes dixieron que non devía omne dezir mal de lo que bien paresçe. (*Sendebár*, 140)

Habiendo quedado demostrado el trabajo del maestro, los sabios no dudan en afirmar que el discípulo tiene en sí el saber. En esta tercera asamblea, queda asentado que el Infante ha rebasado la conceptualización del mundo de los *quatro* sabios, y los ha convencido de su sapiencia. Ellos, por su parte, al no tener opinión contraria al hecho, garantizan ante los ojos de Alcos la calidad de sabio del Infante. Y sin embargo, éste declara que hay alguien más sabio que él. Alcos pregunta como puede ser posible, y se producen las narraciones del segundo, tercer y cuarto cuentos del Infante, que en la edición de Lacarra se llaman Cuento 20: *puer 4*

annorum, Cuento 21: *puer 5 annorum* y Cuento 22: *Senex Caecus*. Sofía Kantor, en su estudio *Variaciones en torno al eje temático "engaño-error"* advierte que "las tres narraciones fundamentales del príncipe, sin tener en su conjunto la misma estructura, tienen elementos comunes ligados a un significado básico que es el de la posesión y el ejercicio de la sabiduría" (Kantor, *El libro de Sindibād*, 213). En este sentido es importante señalar que, de acuerdo con la percepción de esta autora, coincido en que los tres *ejempla* están unidos por este elemento, pero, además, en ellos hay un elemento hermético del lenguaje, un juego metafórico sobre el saber del mundo, en un nivel elevado, que se nos revela al final de *Senex caecus*. Pero para dimensionarlo adecuadamente vayamos por partes, analizando las peripecias de estas narraciones en boca del Infante, haciendo analogías con los siete días de intriga cortesana del marco narrativo.

Los cuentos 21 y 22 son narraciones de dos niños ciegos y contrahechos de 4 y 5 años respectivamente. En el primero se nos narra la historia de un hombre que busca los favores sexuales de las mujeres hermosas, y le llegan noticias de una mujer de esas características que tiene un hijo. El hombre le hace saber sus intenciones y ella en correspondencia lo invita a su casa. En el cuento, la mujer hace esperar al varón para que haga o que quiera con ella, pero la condición es alimentar primero al niño. Se revela una característica en el varón muy llamativa: presa de sus pasiones y enceguecido de deseo intenta satisfacerse primero, pero la mujer lo reconviene porque no sabe cuán sabio es el hijo. El niño de 4 años llora al recibir arroz con aceite, y lo hace de forma reiterada, y acusa al hombre de tener poco seso. Cuando el hombre inquiere la razón de esas palabras, el chico le contesta

-Yo non lloro sinon por mi pro; ¿qué te duelen mis lágrimas de mis ojos? Es sana mi cabeça, e más mandóme mi padre por el mi llorar, arroz que coma quanto quisiere. Mas, ¡quál es loco e de poco seso e de mal entendimiento el que sale de su tierra e dexa sus fijos e su aver e sus parientes por fornicar por las tierras, buscando de lo que faze daño, e enflaqueçiendo su cuerpo, e cayendo en ira de Dios!

E quando esto ovo dicho el moço, entendiendo que era más cuerdo qu'el viejo, e él llegóse a él, e abraçól' e falagól', e dixo:

-Por buena fe, verdat dizes. Non cuidé que tan sesudo eras, e tan sabidor eras, e só mucho maravillado de quanto as dicho.

E arrepintióse e fizo penitencia.

E, señor -dixo el Infante-, esta es la estoria del niño de los quatro años. (*Sendeban*, 143)

Kantor menciona, en su estudio, que el hombre tiene acentuados rasgos negativos: “ligereza moral e impaciencia egoísta” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 223). Además, revela que, en comparación, el niño que llora tiene una “apariencia irrazonable e insensata” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 225). Juego de apariencias donde, en efecto, la madre aparece como un agente que, al reconvenir al hombre, le sugiere no dejarse llevar por las primeras percepciones. Por ello, Kantor explica que el niño de cuatro años aparece como un oponente que “será una especie de lente inversor de [los] valores [del hombre], por medio del cual él penetrar en la verdad distinguiendo entre apariencia y realidad, deseo reprobable y legítimo y, en última instancia, bien y mal” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 228). Centrados en el personaje masculino, entonces, observemos que en el *exemplum* se hace un juicio de los actos instintivos. Se nos revela la contradicción del humano ante el hecho de que tiene pulsiones, pero también tiene seso; es simbólico y animal simultáneamente. Autores como Fernando Savater o Édgar Morín, en otras disciplinas humanísticas de conocimiento, han analizado arduamente la condición humana como un paradigma que posiciona al hombre sumido en dos universos (el natural y el simbólico) hacen de nuestra especie una criatura compleja. Podríamos equiparar el dilema en nuestro texto al observarlo gráficamente, con este cuento. Y podría decirse que es la razón lo que hace que el hombre de la narración vuelva a su juicio, que se arredre y recuerde una escala de valores sociales y divinos, vigentes en la época. Ante la luz de que el personaje debe actuar movido por la inteligencia, el niño de cuatro años muestra una cualidad presente en aquel momento histórico: hay que actuar apegados a los contratos sociales, disminuir la influencia de las pasiones, y ver todo de nuevo con ojos renovados en valores.

Situación, obviamente, equiparable a la ira regia experimentada por Alcos. Obsérvese que, en este sentido, el infante está ilustrando las carencias intelectuales de su padre, porque fácilmente es susceptible de ofuscarse por sus pasiones y, probablemente, incapaz de ver el trasfondo de los hechos. Para puntualizar aún más esta explicación, y valorarla en su alto grado de simbología, tomemos en cuenta el análisis que Lacarra aporta en su edición para explicar el sentido del *exemplum*:

[Los cuentos 20 y 21 están] protagonizados por niños de extraordinaria madurez. El tópico del *puer-senex* tiene una amplísima difusión, tanto en la literatura oriental como en la occidental. El tema de Jesús perdido y hallado en el templo resonará en numerosos relatos hagiográficos e incluso explicará la difusión de distintos catecismos, donde niños, como Epito o la Doncella Teodor, resolverán arduas preguntas [...] E. De Rivas, *Figuras y estrellas de las cosas, op. cit.*, piensa que aquí el tema aparece ligado a la adquisición de la sabiduría a través de la comida. Recuerda que el aceite, de uso ritual entre los pueblos mediterráneos y del próximo Oriente, simboliza luz y pureza. El arroz es para el mundo oriental como el pan o el trigo para el occidental: símbolo de alimento espiritual, de vida y también de inmortalidad. (Lacarra en *Sendeban*, 143-144)

Con estos elementos que denotan un alto grado de conocimiento del mundo y sus paradigmas, que muestran la existencia de seres excepcionales que instintivamente se guían por el buen juicio, el Infante demuestra al rey que es capaz de leer los paradigmas del mundo, y los valores insertos en él; así vemos en el cuento que el buen juicio que debe prevalecer y que también debe demostrarse en otros derroteros, ha de traspasar el examen de conciencia en la inmediatez, ya que una máxima de la época señala que “los omnes sabios e entendidos [por las pequennas [cosas] conocen las grandes; e por las de cerca, las que son aluenne; e conocen lo que es todo por sus partes” (*Libro del consejo*, cit. en Cándano, “Mujer frente a saber”, 39). Es decir, hay una visión que Alcos no había tenido presente en su actuar: la medida necesaria para mediar en sus impulsos, para ampliar su visión sobre una experiencia aparentemente aislada.

El segundo niño más sabio, cuya edad es de cinco años, aparece en el tercer ejemplo del infante. Ahí se relata la historia de una anciana que guarda el dinero de tres compañeros mercaderes, a petición expresa, *con la condición de que sólo se les entregará estando los tres presentes, al mismo tiempo*. Se bañan en una alberca que la vieja tiene, y dos de ellos le piden al tercero que vaya por un peine. Éste aprovecha la situación y engaña a la anciana para que entregue el dinero, escapando de inmediato. Cuando los dos restantes van a ver que pasa, el engaño es revelado, por lo que ante el Alcalde es señalada como culpable, y se le requisita el pago del dinero robado. En el camino, mientras la mujer llora por la situación, se encuentra al niño de cinco años, quien le aconseja asegurar que tiene el dinero pero que no lo entregará *hasta que los tres compañeros estén presentes, como acordaron*. El alcalde da por razonable la situación y exonera a la mujer, pero entiende que ha sido aconsejada por alguien. Ella confiesa que ha sido por el niño de cinco años y el alcalde lo toma como consejero.

Kantor señala que es una historia de engaño “que consta básicamente de un acuerdo, la violación involuntaria del acuerdo mediante un engaño y un desarrollo jurídico” (Kantor, *El libro de Sindibād*, 228). Es importante observar que en este *exemplum*, atendiendo su línea general señalada por Kantor, puede verse que la visión del niño de cinco años es especialmente aguda para interpretar un conflicto de corte legal. Nuevamente, nos remite a la crisis vivida en la corte, porque Alcos tenía en sus manos una sentencia de muerte, pero era incapaz de dilucidar, en medio del enojo, si ésta estaba revestida de una completa legalidad. Al desconocer los motivos del Infante para guardar silencio, al ignorar el paradero de Çendubete para llenarse de más elementos, su juicio era parcial e inacabado, sólo podía valerse de los *hechos* sin tener mayores referencias. Paralelamente en el cuento se entiende que son los *hechos* los que son presentados ante el alcalde pero, también aparentemente, no se le presta atención efectiva a sus *antecedentes*. Ahí, el juicio del niño adquiere una dimensión inobjetable porque sí es capaz de entender los entresijos legales de la situación, por ello Kantor apunta que el lector sea sensible a lo extraordinario que resulta que un chico de corta edad posea una inteligencia

deslumbrante “Hay que observar [...] un detalle aparentemente trivial [...] , y es que el niño pide dinero para golosinas a cambio de su consejo. Estilísticamente, esto sirve para subrayar que el niño es plenamente un niño de cinco años a pesar de su admirable sagacidad” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 232).

Así pues, los dos compañeros engañados, la anciana y el juez aparecen como unos personajes que están en un trance legal pero ninguno es capaz de leer con mayor complejidad sus alcances. Es decir, sólo el niño se percató que las partes en conflicto están en un paradigma de derecho más profundo, donde no se puede inculpar a la anciana del error de haber entregado el dinero al ladrón. Kantor lo explica de la siguiente manera:

Sobre este trasfondo [el del niño, que pide dinero para golosinas, lo cual acentúa su corta edad], en efecto, se delinea y contrasta la perfecta simplicidad de una solución que, quizá por eso, ha escapado a la percepción de quien debía haberla captado [por obligación y conocimiento de materia legal; es decir, el alcalde]: a una demanda irrealizable de cumplir el acuerdo, oponer otra demanda igualmente irrealizable sobre la base del mismo acuerdo. Demanda que pone de relieve el absurdo y la injusticia del reclamo. Esto anula la validez del mismo al probar que ninguna de las dos partes puede cumplir las condiciones estipuladas” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 232)

Lacarra explica, en el análisis de su edición, que este cuento “remite al mundo de los litigios, originados por los tesoros mal guardados o los depositarios infieles, *ampliamente representados* en la literatura oriental (*Mil y una noches*, *Disciplina clericalis*, XV, XVI y XVII) y en algunos fueros” (Lacarra en *Sendebār*, 146. El subrayado es mío). Así, pues, atendiendo esto, la referencia del proceso legal y su adecuada interpretación es lo que trasciende la experiencia aislada del cuento y nos permite pensar que, nuevamente, si Alcos se hubiese llenado de elementos con una actitud mesurada antes de juzgar, habría desentrañado la intriga de la madrastra. Por ello, concordando con Kantor, es permisible pensar que este relato cumple un propósito fundamental: una exaltación del saber y demostrar que hay alguien que supera en sabiduría al Infante (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 233). Cabe

mencionar, finalmente, que Lacarra, en el análisis de su edición, explica que la figura del niño juez es un tópico sapiencial que

está ampliamente difundido por Oriente. [...] pero la exacta combinación de los dos temas –el depositario infiel y el niño juez– se encuentra en una “fazaña” en una serie de fueros, como el *Fuero General de Navarra*, el de Jaca o las compilaciones de Vidal Mayor. M. Molho, después de estudiar la “Fazania como una muher iurgada de lapidar fue defendida por enxiemplo de unos mozos como Susana” y compararla con las Mil y una noches (noches 465-466), señaló su indudable origen oriental. Desde el título se establece ya una relación con la historia bíblica de Daniel y Susana (Dn, XIII), aunque el personaje de Daniel es sustituido por un niño. Sin embargo, no faltaban en la historia bíblica elementos que pudieran orientar al personaje del profeta hacia su reencarnación en un niño juez. Así Daniel es calificado de “tierno jovencito” y se dice de él que los jueces lo admiten entre ellos “ya que te ha concedido Dios la honra y la dignidad de anciano”. Luego el cadí de Bagdad, o el juez aragonés, al igual que el alcalde del Libro de los engaños, modificarán la sentencia a favor de la vieja y se mostrarán asombrados por la sabiduría del niño (Lacarra en *Sendeban*, 147)

Finalmente, recogiendo otros comentarios de Lacarra de la misma fuente, es necesario hacer hincapié en que la exaltación de la sabiduría dadas las condiciones de los dos niños: “La suma de los tres rasgos –niños, ciegos y contrahechos– convierte en los protagonistas de estos dos cuentos en dos seres sorprendentes, opuestos al mundo de los adultos donde impera la maldad, y superiores también en sabiduría al propio narrador” (Lacarra en *Sendeban*, 144).

El tercer *exemplum* de esta trilogía sobre la posesión de la sabiduría, ya expuesto por Kantor, nos narra la historia de un mercader que llega a una región para vender sándalo. Acampa fuera de la ciudad en espera de comerciar al día siguiente con su producto. Una manceba que pasa por ahí inquiriere al mercader y, al obtener la información, va a su señor para avisarle. Éste, a su vez, engaña al mercader para obtener el sándalo, acentuando que su precio es muy bajo, a cambio de cualquier cosa que pidiese, en ese valor. A la mañana siguiente el mercader se hospeda en casa de una vieja y es informado del alto valor de su mercancía, ahora

perdida. Además, la vieja le advierte que en la ciudad los hombres son “engañadores, e malos baratadores e nunca viene omne estraño que ellos no encarnezan. E guárdate de ellos” (*Sendeban*, 149). El mercader sale a la ciudad y se encuentra con otros momentos de engaño: en uno acepta jugar a los dados y pierde. La condición es que el ganador pediría cualquier cosa. El mercader pierde y se le pide que beba toda el agua del mar. Más adelante, se encuentra con un tuerto, quien le acusa de haberle robado el ojo y le exige ir con el alcalde para aclarar el malentendido. La vieja hace aparición en la escena y salva al mercader antes de ir con la justicia y se lo lleva a la posada. Ahí, la anciana acentúa el valor de su advertencia: “¿Non te dixes e te castigué que los omnes desta villa que eran omnes malos, e de mala repuelta? Mas, pues, non me quesiste creer en lo primero que yo te defendí, non seas tu torpe de lo que agora te diré” (*Sendeban*, 150). La mujer aconseja al mercader que vaya durante la noche, en secreto, a una reunión que los hombres de la ciudad celebran con un viejo ciego que es muy sabio, segura de que ahí los mestureros que le han engañado contarán sus fechorías. El mercader así lo hace y, estando en la reunión, escucha como el viejo ciego responde ante los engañadores que no han pensado bien las cosas con sus engaños: al que robó el sándalo, le escarmienta diciendo: “Mal feziste, a guisa de omne torpe; ¿qué te semeja si él te demanda pulgas, las medias fenbras e los medios machos, e las unas çiegas e las otras coxas, e las otras verdes e las otras cárdenas, e las otras bermejas e blancas, e que non aya más de una sana? ¿Cuidas si lo podrás esto conplir?” (*Sendeban*, 150). Al que engañó al mercader con los dados le recrimina si será capaz de evitar que entre agua de los ríos ni de ninguna fuente para que el mercader cumpla con su compromiso, y al tuerto le hace saber que el mercader podría pedirle que ambos se saquen un ojo, para pesarlos y medirlos. El resultado sería que el tuerto quedaría ciego y el mercader conservaría un ojo. Con este conocimiento, al otro día el mercader resuelve los tres engaños: cuando los timadores, uno tras otro acuden a él para cobrar sus prebendas, van ante el alcalde y gracias a la visión sabia del ciego se recupera el sándalo, no tiene necesidad de pagar su apuesta para beber el agua del mar y conserva sus ojos; todo conforme a

derecho frente al alcalde.

Kantor menciona que los tres engaños en *Senex Caecus* “han conducido al sujeto a una situación desesperada” (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 241); de igual forma, el paralelismo del engaño de la madrastra ha hecho lo consecuente en el Marco Narrativo. Por otra parte, esta autora subraya el hecho de que al igual que en *Puer 5 annorum*, para entender y superar los engaños, se ilustra que sólo sucederá mediante la intervención de un ayudante; un consejero cuyo conocimiento sea útil. Y apunta que

en estas dos historias, aunque el daño es material, la posibilidad de repararlo existe únicamente en el ejercicio del ingenio para enfrentar al oponente, que el sujeto no está capacitado para realizar. El ayudante, poseedor del saber, lo transmite al sujeto y lo libera de una exigencia imposible por medio de otra exigencia cuyo cumplimiento es igualmente irrealizable (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 247)

Hay que subrayar que en estas tres narraciones existen intrigas por las cuales se producen dilemas éticos, judiciales y morales. Suceden en distintos escenarios, fuera del ambiente cortesano. Esto, ante todo, revela una extraordinaria capacidad del Infante para entender que el universo que le rodea es más amplio que los eventos que sucedan en la corte. Y es de suma importancia pensar como en *Senex caecus*, la astucia es presentada como un componente para hacer el mal, y que incluso los pícaros son capaces de obtener consejo en sus engaños. Pero también la astucia es un agente del saber en sí mismo, porque es utilizada en provecho del mercader, personaje cuya percepción inmediata de los hechos es obnubilada, y restaurada por el miso camino. La anciana y el ciego representan consejos útiles, efectivos contra la infamia y el engaño. Lacarra menciona, en el análisis de su edición, que “la extraordinaria percepción del hombre ciego es otro tópico, unido a veces a la vejez, o [como en el caso de *Puer 4 annorum*] a la infancia. El ciego es aquel que tiene cerrados los ojos al mundo exterior, pero abiertos a la vida interior y a lo oculto: poetas, como Homero, profetas, como Tiresias, sabios, como Lamech, etc.” (Lacarra en *Sendebār*, 144). Así pues, recordemos, en estos términos, que la

cualidad de los tres personajes de sabiduría elevada (dos niños y un anciano) en estos tres cuentos, es que carecen de la visión. Kantor subraya que

Senex caecus y las dos historias de los niños poseen la misma función semántica: presentar *exempla* del saber en acto, y para ello se muestran en dos figuras que constituyen los dos polos del tópico *puer-senex* presente en las más diversas culturas. Esta elección eleva el nivel de la interpretación por encima de los casos que presentan las historias mismas. Las dos edades extremas de la vida y la ceguera, compartida en [*Libro de los engaños*] por los dos niños –atributo seguro de una visión que penetra más allá de la apariencia–, dan a estos actores una posición marginal, que es la que permite liberar su juicio y sobrepasar a todos en saber (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 249)

Esto refleja, para este trabajo, como en las narraciones existen tópicos de consideración, pero el personaje de la vieja, en particular, es compleja tanto en la narración del Infante como en relación a los *exemplum* de los siete privados, que se empeñaron en acusar la maldad de la madrastra durante sus intervenciones. Sólo nos queda pensar que hay *excepciones* a esta reiterada regla y que el infante es consciente de ello, también como visión del mundo. Para sustentarlo, sólo podemos pensar en que los motivos por los cuales una mujer es fiable, en el caso de la visión varonil de *Sendebbar*, se debe a que deben tener una probidad constatada por el hombre. Es decir, necesitamos remitirnos a la madre del infante, a quien Alcos “avíala él *provado* en algunas cosas” (*Sendebbar*, 65, el subrayado es mío). Aunque no tenemos la información precisa, sabemos que ha demostrado atributos y valores fiables a la vista del rey. El primer privado narra en el *Cuento 1: Leo* la historia de una mujer que sabe de leyes y que con su actuar evade los requerimientos sexuales de la autoridad real. El rey de ese cuento *prueba* mediante hechos la fidelidad de su sierva y da testimonio de ello. La anciana de *Senex caecus* *prueba* que su lealtad está con el mercader al aconsejarlo que tenga cuidado, al salvarlo y quedar como fiadora ante sus timadores, y después al aconsejarlo nuevamente. La madrastra, en cambio, tiene la confianza del rey pero no hay información textual que nos remita a las razones por las cuales sea digna de tal

galardón.

Sofía Kantor explica que estos tres cuentos obedecen a que

El príncipe -narrador incluido- presenta estas tres historias como una demostración de modestia, condición de la sabiduría. Pero no cabe duda que esta función se dobla de una homología entre el príncipe que supera a todos en su saber y los niños y el ciego de sus propios cuentos, homología que está postulada por el narrador de la historia incluyente, el marco del [Sendebār] (Kantor, *El libro de Sindibād...*, 249)

Con este comentario, entonces, veamos como el saber tradicional se manifiesta cuando el Infante termina de contar estas tres narraciones cortas, *castigando* al rey con una paremia de la siguiente manera:

-Señor, non te di este enxemplo sinon por que sepas las artes del mundo (*Sendebār*, 152, el subrayado es mío).

Complementando comentarios anteriores, veamos que esta es una muestra de una capacidad abstracta de altos niveles, de jerarquía, de un entendimiento sapiencial del universo y sus paradigmas. En esta frase, el infante reviste de autoridad intelectual sus intervenciones, y la metáfora, la cualidad paremiológica cifrada en ella, sólo es entendida con mayor énfasis con los *exempla* que le preceden. Aquí, las narraciones cortas se revisten de autoridad y quedan como demostraciones de un saber elevado y eficaz, universal, tradicional, fijo en una sociedad estática, enciclopédica y cíclica, pero con nuevas propuestas de la manufactura y la transmisión: saber entendible también por el nivel conceptual de sus componentes. Porque, en este sentido, las artes del mundo se producen en un orden y con causas que trascienden la experiencia personal e incluso la humana. La exégesis del saber son los propios *exempla*, cuyos contenidos son un vehículo didáctico para entender el mensaje cifrado en ellos. Y para descubrir su alto grado de complejidad, el narrador ha utilizado al final un lenguaje metafórico equiparable al que los *quatro* sabios usaron en la segunda asamblea, en saberes

elevados y trascendentales, sólo que el sentido de la metáfora está íntimamente ligado a los cuentos; llegados a este momento, podría decirse que la cualidad sapiencial de los relatos del Infante se ha cumplido.

El último *exemplum* en boca del Infante revestido de autoridad, mediante el uso de un lenguaje metafórico se llama, en la edición utilizada para este estudio, “Cuento 23: *Abbas*”. Coincidentemente, es el último del *Libro de los engaños* y trata sobre una mujer que engaña a su marido con un abad. El marido llega y éste último se esconde dentro de la casa. Al otro día, la mujer le pide a un fraile que es su amigo ayudarle a sacar al abad sin que se descubra el engaño. El fraile lleva un hábito y el abad escapa, encubierto.

María Jesús Lacarra, en su edición, informa al lector que este relato aparece únicamente en la versión castellana:

Este curioso cuento sólo se halla en el *Libro de los engaños*. En la versión árabe, griega y hebrea aparece en su lugar otro, conocido en la tradición como “*Vulpes*” que, por razones desconocidas, falta en nuestro texto. Ocupa su puesto el único relato protagonizado por miembros de la Iglesia, en un claro rasgo occidentalizante. Este dato, unido a su brevedad, incoherencia narrativa, y a unos rasgos gráficos mucho más descuidados y apretados en el manuscrito, permiten deducir que fue añadido por el copista, pensando que por su temática misógina encajaba con el espíritu de la colección (Lacarra, en *Sendebat*, 156)

En este punto, donde Lacarra comparte su sospecha filológica, podría especularse el punto en el cual este *exemplum* coincide con el nudo dramático del marco narrativo. Lacarra, al comentar que el copista lo añade por concordancia temática, nos ofrece también una explicación lógica: varias de las narraciones hechas por los siete privados insisten en la maldad de las mujeres, en que son proclives al mal y al engaño, pese al paradigma de que existen en el libro mujeres excepcionales a esta visión, como ya lo he comentado. Y esto nos revela una cualidad más del infante: sus relatos son auténticos consejos para aprender a discernir la realidad, en las intrigas que se han generado en la corte; en la honda

duda de Alcos de averiguar, entre sus políticos familiares o de cargo, quien está trabajando con argumentos fiables, anclados en la verdad, en un saber que no sea corrupto. Esta cuestión es mencionada por Orazi en su estudio introductorio:

Cuán imprescindible es el consejo resulta evidente especialmente gracias a los cinco cuentos finales del Infante, que recuerda al auditorio que le atiende (tanto la corte de su padre como el público contemporáneo y el de épocas futuras) los límites del saber, demostrando con sus palabras haber llegado a un nivel de conocimiento superior, que le permite aleccionar a su padre y a los mismos sabios presentes en la corte. Según esta perspectiva, pues, no podían faltar tampoco las referencias a los consejos del saber negativo, desorientadores y procedentes de la falsedad de un consejero desleal, que por puro egoísmo sólo piensa en conseguir lo que le interesa y aprovecharse de ello, perturbando la armonía general y actuando en contra del bien común. Es el caso de la madrastra, que con sus palabras ejerce un influjo negativo en su marido, consigue influir en él y provoca la reacción de los siete consejeros para intentar salvar la situación. También en estas circunstancias, la situación en que actúan los personajes y sus interrelaciones se revelan complejas, estructuradas de manera gradual y progresiva, complicándose al lograrse un nivel sapiencial cada vez más elevado, que permita ahondar en la naturaleza polifacética de la realidad. (Orazi, "Prólogo", 38).

Es necesario, sin embargo, regresar a una duda filológica para ver el problema en la versión castellana, ya expresado con anterioridad en este estudio, y que nuevamente necesitamos recordar: el supuesto de Gómez Redondo donde expone dos momentos de recepción del texto, dos siglos distintos con muchísima distancia. Vuelvo a esta problemática porque el relato castellano del *Sendeban* no tiene, con la supresión del relato *Vulpes*, un final como el de varias de las versiones orientales.¹²² Si el primer copista lo omitió, para terminar con la enseñanza del tipo

¹²² Antes bien, como lo señala Rafael Ramos, el tono de *Abbas*:

recuerda los *fabliaux* franceses, las anécdotas desenfadadas del Arcipreste de Talavera y la *novella* italiana. En efecto, es e ese último género donde encontramos una historia similar, concretamente en las colecciones de Matteo Maria Bandello y Francesco Maria Molza, de donde derivaría la única versión castellana hoy conocida, ya en el siglo XVIII: las dos partes de *El fraile fingido*, atribuidas a Alfonso de Morales. (Ramos, "El relato", 387).

proverbial: “Señor, non te di este enxemplo sinon por que sepas las artes del mundo” (*Sendebat*, 152); sería una hermenéutica del texto pensando en el siglo XIII, tomando en cuenta el desarrollo del presente estudio que pondera el saber y la corte. Sin embargo, no es difícil imaginar que esto habría dejado irresuelto el problema con la madrastra y el hecho textual (donde varios críticos asumen y observan problemas en el *Códice de Puñónrostro* -distinta caligrafía, inserción forzada, notables incoherencias), es que la versión castellana incluye el “*Enxenplo de la muger, e del clérigo e del fraile*”.

Entre las hipótesis más utilizadas para la inserción de *Abbas*, se ha dicho que

se deseaba un castigo ejemplar para la madrastra; un fin tradicional en el que los malvados pagaban con su la vida sus maldades ‘amoldándose a las costumbres e la época’, por lo que en su lugar se incluyó un relato ‘original y tomado de las costumbres y civilización cristianas’. Por otro, también se ha apuntado la posibilidad de que el traductor al castellano del *Sendebat*, quizá un judío, viera en ese relato un posible ataque a los de su religión, motivo por el que lo sustituyó por otro que denigrara a los religiosos y, consecuentemente, al cristianismo. Se ha dicho, también, que desde el primer instante se concibió *El libro de los engaños* pensando en el castigo de la madrastra, por lo que un relato exculpatorio como ‘*Vulpes*’ resultaría impertinente. Y, por último, se ha sugerido que ese relato finalno pretendía otra cosa sino acentuar la maldad femenina, culminando así el que parecía ser el único objetivo del libro. (Ramos, “El relato”, 388-389).

En su caso, Ramos discute y problematiza todas las disquisiciones que aquí se recogen y aventura una explicación más: si se ve el *Códice de Puñónrostro* con mayor cuidado, el lector descubrirá que en la historia de un zorro que se deja maltratar para salvar la vida estaba ya integrado en el apartado de *El Conde Lucanor*.¹²³ Es probable que el compilador haya decidido no incluir *Vulpes* y, en su lugar, insertar un nuevo relato, a sabiendas de las libertades con las que los compiladores medievales solían actuar ante obras de este tipo. Agreguemos además que dentro de nuestro único manuscrito conocido de la versión castellana

¹²³ En el “Capítulo XXX: De lo que contesció al raposo que entró de noche a la villa, a comer gallinas, e fizose muerto de día” (fol. 36 v. del *Códice*...)

El tramo final del Libro de los engaños, el último relato y los últimos segmentos del marco narrativo, esto es, todo el fragmento copiado de manera apretada y a vuelapluma, presentan alteraciones [...] que nos hacen pensar mucho más en el compilador [...] de los primerísimos años del siglo xv, que en la traducción encargada por don Fadrique en 1253. (Ramos, "El relato", 392).

En el caso de esta investigación, es de realce que el último y *extraño* relato del *Sendebat* continúe la manufactura de saberes tradicionales insertos y transmitidos en el formato del *exemplum*, y reforzados con una paremia final. Claro que por el tema misógino interesa más a la recepción del siglo xv del texto. Sin embargo la dinámica sapiencial se mantiene en la ideología y funciones de la obra: en este sentido, la mujer queda circunscrita a la infamia y sospecha social y la idea adquiere su fuerza tradicional cuando esta visión general sobre la figura femenina queda inserta en *Abbas*; se inscribe al saber tradicional mediante un proverbio, tal como los relatos que lo anteceden, al cierre de las participaciones del infante:

E, señor, non te di este enxemplo sinon que non creas a las mugeres que son malas, **que dize el sabio que "aunque se tornase la tierra papel, e la mar tinta e los peçes d'ella péndolas, que non podrían escrevir las maldades de las mujeres "**(*Sendebat*, 154-155, el subrayado es mío).

Si hemos dicho que las metáforas anteriores, pensadas como frases proverbializadas, dan sentido a los *exempla* 19, 20, 21 y 22, en esta oportunidad ha de tomarse con mayor fuerza la afirmación de que un saber tradicional reviste el sentido sapiencial y didáctico de las narraciones breves. Que el infante revele textualmente un proverbio completo y lo sujete a la autoridad de un sabio, es fundamental. Lacarra identifica plenamente este proverbio en una tradición sapiencial:

La imagen, claramente conectada con el tema del libro como metáfora, E. R. Curtius, *Literatura europea*, cap. XVI, recorre con

variantes la literatura medieval. En *Cien*, 22: “El mundo es un libro, e los omnes son como letras, las planas como tiempos; cuando se acaba una plana comiença otra”; “E sabet que el mundo es como letras, e las planas escriptas como los tiempos, que cuando se acaba la una comiença la otra”, *Zifar*, 250; “Çierto soy e bien creo que si yo oviese çient lenguas e con todas podiese fablar, non podría dezir la quarta parte de las maldades que an las que son malas dellas”, *Historia troyana*, ed. R. Menéndez Pidal y E. Varón Vallejo, Madrid, Anejos de la RFE, XVIII, 1934, pág. 147. Especialmente interesante resulta este cantarcillo popular en el que se invierten los términos: “Aunque el mar fuera de tinta / y el cielo de papel doble, / no se podría escribir / la falsedad de los hombres”, en N. Alonso Cortés, *Cantares populares de Castilla*, Valladolid, Instituto Cultural Simancas, 1982, pág. 189 (otros en págs.. 129, 135, 149) (Lacarra en *Sendebarr*, 155)

Otra fuente de autoridad de este proverbio, es la que Lacarra señala, en *Cuentística*, diciendo que es justamente identificado por Epstein como uno de los que asienta la ancestralidad y tradición hebrea del *Libro de los engaños*, ya que puede encontrarse en el *Akdamut*, un catecismo hebreo. Revestido de autoridad, pues, hace que la figura femenina quede cubierta de un imaginario tradicional, cifrado en la maldad. Cuestión de sumo interés que redondea la naturaleza misógina (otra línea temática importante) del *Libro de los engaños*. No podría abarcar la inconmensurable historia crítica del texto, no haría honor alguno a esa línea de investigación y sería tema de otra tesis; sólo me limitaré a mencionar que esa línea de estudio cuenta con autores y textos a los que habría que remitirse para entender esta vertiente de la narración. Así que, centrados en nuestro estudio, puntualicemos que está empeñado en detectar la progresión del saber: del silencio de autoridad al lenguaje ortodoxo, hasta la narración sapiencial.

Recordemos que el infante, atendiendo ese prólogo que dice antes de sus narraciones, advierte que dirá la exposición de su saber y que hará *enxemplo* de ello. Textualmente se nos remite a que ha sido educado en las artes del mundo, que está en una posición equiparable a ese grupo selecto representado por los *quatro sabios* y Çendubete. La demostración de ello, es esa capacidad de hablar con metáforas, y este último proverbio nos ofrece la contundencia de este postulado.

La última frase del infante es la más paradigmática, es el hecho textual para pensar en como se han logrado conjuntar elementos varios que en el *Libro de los engaños* se plantean exclusivamente para las esferas de saber: los espacios públicos (asambleas como examen de conocimiento) donde se exponen ideas de corte sapiencialmente elitista (con frases construidas herméticamente). Esto, en mi interpretación, muestra gráficamente la unión definitiva entre el poder y el saber: meta que, en principio, el rey Alcos buscaba para su hijo.

Conclusiones de la tercera asamblea de sabios

El Infante ha revelado ser sabio con sus intervenciones, indudablemente. La cuestión aquí es que esta cualidad está intrínsecamente asociada a su estatus regio. Alcos, admirado, respetado, amado por sus vasallos, es la contraparte de esta nueva visión de la figura real. El contrapunto de los elementos político-poder-ira regia-pasiones en Alcos se presenta con los de político-poder-mesura-inteligencia del Infante. La transformación de la imagen real es evidente y clara. En apartados previos se enfatizó que la fabulación del *Libro de los engaños*, concordando con Martha Haro, presenta una suerte de espejo de príncipes debido a su forma formal. El tema del saber y el didactismo para las élites del poder se nos presenta a lo largo del desarrollo de la trama. Y el saber acabado, conciso, termina por ser aprehendido por el hijo del rey, y lo demuestra en sus intervenciones con claras marcas textuales de saber elevado, cifradas en el lenguaje metafórico. Recordemos que en la transmisión oral del saber era necesario el hombre que era el portador del conocimiento, y aquél que lo recibía debía retenerlo para su posterior difusión. En el caso de *Sendeban*, es importante ver que la transmisión del conocimiento, al final, abarca también las narraciones cortas. Haciendo una comparación con las narraciones de los privados y la madrastra, el paradigma es que ese saber de los relatos no llega a ser, a nivel interpretativo, determinante ni conciso, sino y limitado.

Si se considera a los privados como sabios, baste recordar que el sabio era de importante influencia, en la época, por su capacidad de *comprender* el universo que

lo rodeaba, y era capaz de utilizar los métodos aprendidos para resolver los problemas presentes recurriendo a los modelos ya establecidos. Integrar el pasado al presente, y volverlo útil, era una característica que engrandecía al portador de conocimiento. Atendidos a estas ideas, veamos que sus *exempla* carecen de marcas textuales claras que recuerden esta característica de visión sapiencial del mundo. La inmediatez de los hechos marcan sus narraciones, pese a que relatan eventos que fácilmente pueden interpretarse como universales. Esto, a su vez, es compartido con la madrastra. Me inclinaría a pensar e interpretar que su naturaleza política como consejeros, que tanto he reiterado, hace que en el texto seamos testigos de estas diferencias en lo que expresan mediante su voz (claro que no estoy dejando de lado que ellos, en todo caso, están inmersos en una posición compleja y situacional) y, sin embargo, prefiero replantear la idea: los privados son hombres de saber cuya vertiente principal es que están orientados a intereses políticos y su actuar sucede permeado por eso. Y el mundo de la corte está permanentemente en el estado de derecho, en los acontecimientos circunscritos a ella, en la vida del poder y su regimiento.

Con esta información, observemos que otro aspecto complejo se presenta en la fabulación: la madre fue una suerte de consejera que iluminó a Alcos en su gobierno (la transición del poder) y la madrastra, por la estima equiparable de su antecesora, por parte del rey, bien puede ceñirse en este paradigma. Siete hombres y una mujer, quizá representados como el consejero en el seno del poder, por todo lo ya expuesto, no son capaces, sin embargo, de proveer de un conocimiento de autoridad sapiencial universal. Esto quizá se debe al fenómeno que Orazi menciona en su edición:

La concepción del saber que el *Sendebär* transmite, pues, refleja con precisión su naturaleza polifacética: el saber coincide con el perfeccionamiento interior, con la actuación leal en el medio en el que el individuo se encuentra, con la misma capacidad de transmitirlo. De todos estos componentes distintos se subraya, valorándolo, el empleo ortodoxo, es decir, positivo y encaminado hacia la consecución de la armonía personal y social. Pero al mismo tiempo se ofrece otra

perspectiva, la del saber negativo, pervertido, inspirado por el egoísmo, el interés, la envidia, la avidez, la lujuria, la sed de poder y riquezas. El *Sendebarr* descubre al público, tanto de la edad alfonsí como la moderna, la delicada y variada naturaleza del conocimiento, de la que logra enseñar los caracteres fundamentales, para el individuo y para la sociedad, delimitada por el medio cortesano o más bien extendida al mundo. (Orazi, "Prólogo", 35-36).

Por esto, con esta complejidad ética del saber, he insistido en pensar en las marcas metafóricas de alto grado de interpretación en las palabras del Infante durante sus intervenciones; podría darnos mayores ideas de la recepción cortesana y sapiencial del texto. Y el *exemplum*, que en el nudo dramático en boca de los privados y la madrastra parece incapaz de ser un vehículo del saber tradicional, quizá por este encuentro de fuerzas entre lo ortodoxo y lo ilegítimo, se vuelve intrínseco con el saber superior expresado en metáforas, cuando toca el turno de exposición y narración del Infante. Esta técnica narrativa, al final, con sus elementos metafóricos, se convierte en el modo de transmisión que, en gran medida, resulta de mayor efectividad. La exégesis del saber se centra en el contenido del relato, porque al final la técnica es capaz de desentrañar y explicar el saber tradicional y superar el encuentro entre el bien y el mal para asentarse sobre una visión universal del mundo, con unas evidencias textuales inobjetables. En el *Libro* se utiliza este aspecto del saber; en las narraciones, se hace evidente su fuerte tendencia al didactismo y a lo ortodoxo. Recordemos que Graciela Cándano explica que hay una diferencia sustancial, en las formas, de la literatura doctrinaria y la novelesca, con el didactismo inserto en ellas:

Dentro de la tendencia doctrinaria se encuentran los catecismos político—morales, compuestos básicamente por acopio de máximas, admoniciones y sentencias dogmáticas, moralizantes o politizadoras. Por su parte, la didáctica novelesca está conformada por recopilaciones de cuentos de gran imaginación que sobrepasan por mucho a la típica expresión doctrinal, pero que, sin embargo, no dejan de lado la moraleja que asoma al final de las narraciones o que se induce del contenido del relato (*Estructura, desarrollo...*, 7)

Con esta observación, veamos que en las narraciones finales se ha hecho un híbrido entre estas dos categorías, que afianza la autoridad sapiencial del Infante. Con esto, deseo explicar que no estoy excluyendo a los privados como hombres de conocimiento, ni que sus narraciones dejen de ser un vehículo del saber, sino que la forma en que lo expresan evidencia una diferencia cuantitativa y cualitativa con el lenguaje de los *quatro* sabios y Çendubete, pero más aún con el Infante.

Sólo mediante la intervención del heredero al trono, que es capaz de hablar como los políticos de palacio y los sabios que no son palaciegos, se ha logrado un híbrido notable: es ahora el político el que puede hablar como el sabio, con todas las implicaciones que es necesario reflexionar mediante las muestras textuales, que orientan a la utilización ortodoxa del saber, que aquí se han analizado.

Ahondando en el asunto, y para finalizar, veamos que en el *Libro de los engaños* no hay información que nos abunde sobre las razones por las cuales los privados son consejeros y las mujeres allegadas al rey pueden acercarse con este cariz al monarca. Pero, expresamente en *Sendebat*, no es lo mismo ser un consejero que un sabio. Eso ha quedado de manifiesto. Para ello, reculemos en que no se debe desestimar que, para llegar a este punto en la construcción del personaje político-sapiencial, el Infante ha seguido el camino del conocimiento desde que su padre lo encomienda a Çendubete. Es, concordando en líneas generales con Lacarra, la historia de un aprendizaje. En este sentido, toda la iniciación sapiencial cobra fuerza en el relato para construir, idealmente, a una autoridad social de poder y de conocimiento, porque:

El saber era un medio de estabilización de las capas sociales para asegurar las relaciones de dominio. La idea jerárquica del poder en una sociedad estamental está en relación directa con la concepción del saber: los oradores y bellatores tenían la obligación de poseer el saber, buscándolo primero y luego difundiéndolo; mayor obligación tenía el rey [...] (Cándano, “Mujer frente a saber”, 36)

Y esta cualidad marcada del monarca, esta responsabilidad expresada en esta cita, queda fijada, finalmente, en el heredero al trono del *Libro de los engaños*: el

futuro rey al principio fue presentado como una figura de poder ignorante, fue sujeto a un proceso de aprendizaje donde la mesura y la calma fueron fundamentales para entender el universo conciso y, al final, es capaz de transmitir sus conocimientos, obligado por la responsabilidad de difundir sus aprendizajes. El Infante se convertirá en el joven sabio que unirá definitivamente la esfera política con la sabiduría, en mi opinión como una clara alusión, fabulada, a los espejos de príncipes.

Conclusiones

Debo reconocer abiertamente la importancia de la riqueza filológica, conceptual, literaria e histórica que, a lo largo el tiempo, la crítica especializada ha encontrado en las narraciones de los siete privados y la madrastra, ya que en ellas se han encontrado enormes correspondencias con literaturas tradicionales, sapienciales y ancestrales. El estudio de esos relatos insertos han contribuido, por ejemplo, a una comprensión más eficaz de la compleja historia del cuento desde sus inicios, transiciones y transformaciones a partir de su peregrinar en las más diversas regiones y culturas de la antigüedad y del cercano, medio y lejano Oriente, hasta su llegada, constitución e influencias en la literatura de Occidente. La traducción de los relatos del *Sendebär* a variadas y múltiples lenguas, su aparición (íntegra, parcial o adaptada) en diversas culturas y colecciones, atestiguan la notoria importancia de la cuentística y su evolución, así como sus transiciones y transformaciones. No hay estudio de la teoría e historia del cuento que no se detenga en analizar, mencionar o presentar lo significativo, en diversos niveles analíticos, de los relatos orientales, y muy frecuentemente el *Libro de los engaños* forma parte del importante legado narrativo que diversos estudios utilizan para la enseñanza del cuento, del relato corto, de los géneros literarios, la teoría y crítica además de la fenomenología adyacente. En general, hay textos que he incluido en la lista de referencias en este estudio que dan cuenta de la abundante bibliografía que puede consultarse con respecto al tema.

Por otro lado, en el *Sendebär* pesan los importantísimos trabajos, ensayos y estudios sobre la visión misógina que se ha desprendido en el ejercicio de atentas lecturas hechas por investigadores a lo largo de la historia crítica del texto. Esta temática ha aportado para el enriquecimiento de los actuales estudios de género, y ha contribuido a la comprensión y análisis de tradiciones y mentalidades de la antigüedad así como su legado y eventual vigencia cultural. También hay bastante bibliografía que analiza el papel de las mujeres en la mentalidad medieval castellana, su interacción con el mundo europeo y sus conexiones profundas con

toda una cosmovisión patriarcal, ortodoxa, oficial e institucional de enorme vigencia y muy influyente en el medioevo que, si se estudia con mucho detenimiento, hasta tiene sus alcances en siglos posteriores. Tanto la cuentística como la misoginia en el *Sendebär* son dos temas de alcances significativos para el estudio de la filología hispánica, y obvio a este trabajo su enorme interés para la crítica especializada, además de su importancia indiscutible para la difusión de las teorías y mentalidades culturales y literarias. Incluso, debo señalar que los temas de los relatos y el sentido misógino estuvieron presentes en este estudio en tanto que significaron puntos relevantes en la cosmovisión general del *Libro de los engaños* para asumir mis posturas y posiciones críticas.

Con este necesario reconocimiento previo, debo decir que a lo largo del presente trabajo he intentado ofrecer aportaciones para que el lector observe la existencia de una *conceptualización de la transmisión del saber* única, progresiva y compleja; tal vez una metodología de la difusión del saber novedosa y experimental en una época en donde la paremiología y la narrativa vertidos en el *Sendebär* resultaron en un híbrido excepcional en el marco de textos relacionados con la nobleza de muy diversas formas. Elena Carrillo opina que:

Las primeras muestras de prosa didáctica [en España] son traducciones de obras de origen indo-oriental de la antigüedad remota, tales como *El Sendebär*, *El Libro de los buenos proverbios*, *Bocados de oro* y *El Libro de los doze sabios*. Obviamente estos ejemplos sugieren cierta especificación dentro del género sapiencial, según su composición y temas. Si bien en el primero abunda el uso del *exemplum*, los otros abusan del consejo sabio, conciso, proverbial, engarzando 'sententiae' sin aparente vinculación. En cuanto a origen, estructura y temática se refiere, todos poseen características comunes. Los temas más sobresalientes son sin duda la concepción del saber y la educación de príncipes, que aparecen en relación de estrecha interdependencia. La sabiduría se concibe como un legado inalterable que no requiere investigación ni desarrollo, como reflejo de un universo estático y perfecto. (Carrillo, "Los proverbios", 1).

Si bien estoy de acuerdo en general con las conceptualizaciones sapienciales tradicionales del *Sendebär*, creo que debe hacerse una nueva valoración crítica que

tal vez replantearía en algunos importantes aspectos esta visión general que he reproducido, y que la cita de Elena Carrillo recoge de manera general. Estoy convencido que el marco narrativo retrata una sociedad cerrada y estática, pero que en la lógica de la narración, cuando el propio texto plantea la búsqueda del saber para el hijo del rey, se *propone* una nueva visión para su uso y transmisión. Es en las *formas* de expresar el conocimiento y transferencia del saber, formuladas en las asambleas de sabios, donde ha sido mi interés reflexionar sobre el uso de conocimientos sapienciales en el marco narrativo de la versión castellana.

Un *Sendebär* traducido en el siglo XIII tiene, pues, como punto de partida un mundo cortesano perfectamente identificable en una sociedad estática, como la medieval. En la evolución de las experiencias y situaciones del relato, es como se suceden los paradigmas sapienciales, y serán los modelos cortesanos los que estarán puestos a prueba en una cultura que, si se toma en cuenta el contexto histórico, estaba en vías de replantear sus postulados y estructuras profundas. El vínculo del producto cultural y su primera aparición en la sociedad hispánica medieval arrojan estas posturas que aquí expongo.

Si se hace un recuento del relato, entonces, encontraremos que de este marco narrativo perfectamente definido hay tres momentos para la expresión del saber que marcan diferencias y transiciones: en la primera asamblea, como se ha visto, la astrología encierra en sí misma un saber ancestral: se trata de una ciencia que, para la época de la versión castellana, contiene en sí misma toda una autoridad intelectual, de aplicación y vigencia, de inmediatez práctica y en posesión de unos cuantos. Tan es así, que esta disciplina es de uso exclusivo de los sabios del reino y la utilizan como un instrumento científico como vehículo de un saber acabado. La perfección de tal saber se expresa en su aplicación y que no requiere que los sabios hagan explicaciones de cómo funciona; no lo necesitan porque la ciencia ha hablado por sí misma; tiene un significado profundo en donde sólo los más aptos, preparados y eruditos acceden a ese saber estático e inmutable.

En la segunda asamblea, ya con presencia del rey Alcos, el lenguaje hermético usado por los *quatro* sabios encierra en sí mismo una construcción

lingüística que sólo ellos, como los más autorizados del reino de Judea, son capaces de utilizar para entablar un diálogo sapiencial y erudito. Nuevamente se muestra que sólo aquellos que han tenido acceso al saber tradicional, que conocen las implicaciones del sentido de las palabras, en testimonios complejos de las construcciones semánticas, en una mentalidad proverbial y paremiológica, son las autoridades intelectuales para el uso de ese lenguaje esquivo y complejo, que es el de los dichos eruditos. Tal es este grado de complejidad que ni el propio rey es capaz de entablar diálogo con un lenguaje de estas características; Alcos se reserva el habla y es un testigo mudo de la deliberación de hombres intelectualmente superiores y poseedores de un alto bagaje de conocimientos. De esta forma, como lectores somos testigos del uso de metáforas, analogías, frases proverbializadas y paremias que aparecen en el relato y que en la situación de la escena notoriamente encierran en sí mismas un significado profundo que no necesita ser explicado con exhaustividad: resuelven dudas, previenen situaciones y marcan notablemente lo que es el entendimiento del mundo. Son esas expresiones las que denotan en el *Sendebär* un lenguaje fuera de lo común, que atestiguan la existencia de hondas tradiciones implicadas e insertas en la fabulación del texto y que tal vez fueron fácilmente reconocidas y adaptadas en un siglo XIII de una intensa actividad intercultural.

En la tercera asamblea las circunstancias han cambiado enormemente: una situación de vida o muerte ha convulsionado el mundo cortesano del *Sendebär* y ha pasado un proceso donde los privados del rey y la madrastra han participado en un litigio narrativo, pero que no fue resuelto durante su desarrollo donde debieron determinar la culpabilidad del Infante, obligado a guardar silencio durante siete días. Desde el punto de vista de esta tesis, los siete privados pueden verse como personajes eminentemente políticos, y este estatus social lo comparten con la madrastra. Estando en esta situación de igualdad, de ser personajes de élite, no son capaces, ninguno de los dos bandos, de revestir con autoridad sus relatos, ya que se encuentran en un conflicto situacional de inmediatez, lo que no otorga, desde mi punto de vista, ninguna soberanía intelectual en sus palabras. En la lógica del

texto, se llega a puntos límite de un *impasse* que mantiene en vilo y sin decisión a un rey que no encuentra el modo de resolver el problema. Está en juego la vida de su heredero al trono y, por tanto, el futuro del reino: de tal envergadura es el conflicto del relato. Con este panorama, la tercera asamblea muestra como estas carencias de los personajes en el uso del relato corto (madrastra y privados) son subsanadas cuando otro político, el Infante, ya en poder de la sabiduría y de la voz, separa adecuadamente los elementos en disputa: por un lado resuelve el conflicto generado en materia de derecho al mostrar los antecedentes que lo compusieron (revela la falsa acusación de la madrastra), pero por otro, declara que dirá su grado de saber alcanzado, y sólo ante la asamblea de sabios a la que Alcos previamente escuchó respetuosamente sin tener consigo el saber. El formato para demostrar su sabiduría iniciará escuchando a los sabios, a quienes Alcos les habrá planteado el problema. Los *quatro* sabios, ante Çendubete y el rey, intentarán responder con paremias, pero sin éxito. Por ello el Infante, mediante el uso de unas narraciones cortas, tal como lo hicieron otros personajes de cargos o significados políticos, hará la exégesis de los problemas y planteamientos; para entender la fuerza sapiencial del Infante será mediante los propios *exempla*. Es decir, cuando el infante narra sus historias está demostrando propiamente su saber y para manifestar que es así, emite frases también proverbializadas, metáforas y proverbios que guardan una relación directa con sus cuentos y muestra la forma en como funcionan recíprocamente. Mediante este ejercicio, en el *Sendebär* se vislumbra el dominio sobre saberes ancestrales, tradicionales y de aplicación tales como el derecho, el destino, la visión del mundo acabado y conciso, el discernimiento entre el bien y el mal y la sospecha social vigente sobre la mujer. La visión del mundo del Infante, su conocimiento y capacidades intelectuales quedan vertidas en el *exemplum*, que se convierte en un vehículo de transmisión novedoso en relación de las dos asambleas anteriores, y que puede por sí mismo explicar, problematizar y responder planteamientos sapienciales que las paremias por si solas ya no: tal vez estamos frente a una reflexión cercana a las transformaciones del uso de un género, el de colecciones de sentencias (que no del saber paremiológico).

Antes de terminar deseo exponer unas últimas cuestiones que no he querido dejar de lado, pero que no por su tardía llegada a mi investigación dejaron de resultarme interesantes. Recientemente conocí los trabajos de José Manuel Pedrosa y me han parecido particularmente interesantes algunos conceptos en sus artículos. Si se leen los que analizan la figura del héroe en el relato tradicional, se encontrarán textos muy llamativos a niveles estructurales y folclóricos. La gama de acepciones y conceptos que Pedrosa ha vertido en sus análisis me llevaron a conocer una propuesta de tipología heroica donde la figura del “héroe traductor” ha resaltado hasta mis intereses de investigación. En los artículos de Pedrosa que he consultado, explica por ejemplo las características de un Harry Potter como héroe traductor de la siguiente manera:

Es además Harry Potter, sobre todo al principio de sus andanzas, un héroe tímido, apocado, balbuceante, desconocedor de las potencias inmensas que lleva en su interior: una criatura insegura e inmadura, de la misma estirpe que el Moisés que tartamudeaba cuando era joven, que el inmaduro y angelical Parsifal, que el incorregiblemente tímido Superman, que el Neo que protagoniza *Matrix*, que los héroes desamparados que insiste en encarnar, una y otra vez, Woody Allen [...]

Y, por si fuera poco, Harry Potter es, también, un héroe traductor, un héroe mediador entre mundos y seres, un cualificado intérprete de pársel, el criptolenguaje de las serpientes... Pariente, pues, del Salomón de las leyendas hebreas y musulmanas, y del Sigfrido germano, que hablaban el lenguaje de los pájaros, del Mowli de *The Jungle Book* de Kipling, que conocía el lenguaje de los lobos, de los osos, de las panteras, y que luego aprendió el de los humanos, o del Tarzán que sabía hacerse comprender en el lenguaje de las fieras de la selva... (Pedrosa, “Harry Potter: la construcción”)

El retrato de un héroe traductor, con estas características, me llama la atención para estudios futuros del *Sendebâr*, ya que me parece que encaja con algunas ideas y conceptos del Infante del relato. Inmerso en un camino de conocimiento, en su transformación como héroe, el hijo del rey es un personaje

apocado y sin relevancia que será, al final de la travesía sapiencial, el único cualificado para traducir el difícil e inaccesible lenguaje de la sabiduría: de esta manera me parece aplicable la teoría de Pedrosa. Eso me ha dado para pensar si el Infante pertenece a esta lógica del relato tradicional que Pedrosa describe y que se debe relacionar con una estirpe de héroes traductores de incontables relatos tradicionales y actuales. Un Infante del *Sendebär* que, como lo ha comentado para esta tesis Eloísa Palafox, “llega a desempeñar en la última asamblea de sabios, el papel más destacado, como dispensador de un saber que apunta a una manera más sofisticada, justa y razonada de ejercer el poder” también me resulta revelador viéndolo como un héroe que ha sabido sobreponerse a las adversidades y ha resultado ser el intérprete adecuado y necesario de la expresión del saber. En fin, esta nota peregrina sólo desea dar cuenta de que Pedrosa también me ha dado ideas para ampliar con otros recursos analíticos la situación entre Alcos y el Infante, como personajes que muestran cambios y transiciones de paradigmas sapienciales en el *Sendebär*.

Finalmente, y como parte importante de este trabajo, obsérvese que la progresión cualitativa del eje del saber en *Sendebär*, ha funcionado en la fabulación para que pueda considerarse como un auténtico libro de didactismo orientado a la nobleza. Entiéndase también que esta ficción explora la problemática del saber y el poder que se está generando, en aquel momento, en la Península Ibérica.

Con estas últimas exposiciones he tratado de afirmar y redondear la importancia conferida a los silencios (cuando es un saber dominante como la astrología) y las máximas, o frases proverbializadas, que aparecen en nuestras asambleas. Creo que cada silencio en el saber, cada frase, cada proverbio y la forma de la exposición de conceptos es lo que, partiendo de nuestras asambleas de sabios, delinea la ideología sapiencial que aparecerá a lo largo del texto. Queda, entonces, la obligación de señalar y recalcar la importancia que tiene *Sendebär* desde varios frentes, empezando por todas sus posibilidades narrativas e ideológicas; el valor de su contenido y estructura son ingredientes que tiene para quedar inscrito como un complejo texto de saber a la vez que puede, aunque con ciertas limitaciones,

desempeñarse como espejo de príncipes del tipo que se revisó en el estado de la cuestión, sobre todo por que forma parte de los textos patrocinados por la nobleza. Por lo pronto, los resultados de este trabajo de análisis, me hacen reflexionar acerca de la visión de mundo que presenta *Sendebær* -la óptica de las esferas de saber retratadas en el texto- y la importancia del conocimiento en el ejercicio del poder. Por lo pronto, este estudio se limita a mostrar la importancia conferida a la inclusión de las esferas de saber en las de poder, su capacidad de proponer y asentar una visión en un mundo medieval conciso, delimitado, cuyo interés principal reside en la honda reflexión del mundo que, de alguna manera, queda retratado en estas tres asambleas. El conocimiento medieval, inicialmente pensado como algo fijo, muestra en esta obra tres derroteros distintos para su transmisión o su uso. Así, los temas del saber y la corte tienen cabida, importancia, problemáticas y paradigmas de difusión en cinco sabios y la familia real, esferas sociales de personajes de alta jerarquía y honda carga paradigmática en un texto del siglo XIII.

Bibliografía general

- AÍNA MAUREL, PABLO, *Teorías sobre el cuento folclórico. Historia e interpretación*. Institución Fernando el Católico-CSIC-Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2012.
- ALFONSO X, *Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, Tomo II (recopilación del licenciado Gregorio López). París: Lecointe Laserre Editores, 1843.
- ALFONSO, PEDRO. *Disciplina clericalis*. Introducción y notas de María Jesús Lacarra. Traducción de Esperanza Ducay. Zaragoza: Guara, 1980.
- AMBROSIO SÁNCHEZ, MANUEL, "La similitudo en la literatura española: de la Edad Media al Renacimiento" *Criticón*, 58, 1993, pp. 169-183.
- Antología de la prosa medieval*, edición de Manuel Ariza y Ninfa Criado Martínez. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- ARAGÜEZ ALDAZ, JOSÉ, "De tipología ejemplar (I): El laberinto de los nombres", en Juan Manuel Cacho Bleuca y María Jesús Lacarra (eds.), *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales (III)*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2003, pp. 25-77.
- BAQUERO GOYANES, MARIANO, *¿Qué es la novela?; ¿Qué es el cuento?* Estudio preliminar de Francisco Javier Díaz de Revenga (3ra. Ed.), Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1998.
- BARCELONA, MARTÍN DE, *Sermón: Oráculos de la Santa Sede á favor de las almas del purgatorio, y del voto a redimirlas sin obligación a pecado*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1791.
- BATTAGLIA, SALVATORE, "L' esempio medievale". *Filologia Romanza* 6 (1959), pp.45-82.
- BECEIRO PITA, ISABEL, "La educación: un derecho y un deber del cortesano", en *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, ed. José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 175-206.

BERMAN, MORRIS, "La conciencia y la sociedad a comienzos de la Europa moderna", en *El Reencantamiento del Mundo*. Chile: Ed. Cuatro Vientos, 2007, pp. 47-66.

BIEDERMANN HANS, *Diccionario de Símbolos*. Trad. De Juan Godo Costa. México: Paidós, 1993.

BIZZARRI, HUGO ÓSCAR, *Diccionario paremiológico e ideológico de la Edad Media, Castilla, siglo XIII*. Buenos Aires: SECRIT, 2000. (Incipit, publicaciones; 5).

_____, *El refranero castellano en la Edad Media*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2004 (Arcadia de las Letras, 28).

_____, "Estudio introductorio" en *Pseudo Aristóteles, Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles, Secretum secretorum*. Ed., introd., y notas de Hugo Ó. Bizzarri. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2010.

_____, "Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XIII y XIV)" *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 20, (1995), pp. 35-73.

_____, "'Non omnis moriar' sobre la fama del sabio en la Edad Media castellana", *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 45 (1990), pp. 1-6.

_____, "Proverbios in fabula: entre norma y trasgresión", en *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 34 (2011), pp. 157-169.

_____, "Proverbios, refranes y sentencias en las colecciones sapienciales castellanas del siglo XIII", en Antonio Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación de Hispanistas*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, t. 1, pp. 127-132.

BLECUA, ALBERTO, *La transmisión textual de "El Conde Lucanor"*. Barcelona: Universidad Autónoma, 1980.

_____, *Manual de Crítica Textual*. Madrid: Castalia, 1983.

BLECUA, JOSÉ MANUEL, "Prólogo" en *El Códice de Puñonrostro: el Conde Lucanor y otros textos medievales*. Facsímil del ms. 15 de la Real Academia Española. Madrid, 1992, pp. XI-XIII.

- BONILLA Y SAN MARTÍN, ADOLFO, "Advertencia" en *Libro de los engaños y los asayamientos de las mugeres*, Bibliotheca Hispánica (tomo XIV), Barcelona-Madrid 1904, pp. 7-17.
- BORRÁS CASTANYER, LAURA, "Hermenéutica de los géneros literarios medievales", *Estudios Románicos*, 11 (1999), pp. 17-34.
- BOBES NAVES, MARÍA DEL CARMEN, "La Poética medieval: Caracteres generales.", en Bobes, et al. *Historia de la Teoría Literaria, II: Transmisores. Edad Media. Poéticas clasicistas*. Madrid: Gredos, 1998. (II. IV.), pp. 163-86.
- BRANCAFORTE, BENITO, "Introducción" en Alfonso el Sabio. *Prosa histórica*. México: REI, 1990, pp. 11-31.
- BRAVO, FEDERICO, "Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *Exemplum medieval*" en *La Enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, ed. José-Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 303- 327.
- _____, "El tríptico del diablo. En torno al libro de *Sendebat*", en *Bulletin Hispanique*, T. 99, N°2, 1997, pp. 347-371.
- BREMOND, CLAUDE, JACQUES LE GOFF, Y CLAUDE SCHMITT, *L' «exemplum»*, Turnhout : Brepols, 1982.
- CACHO BLECUA, JUAN MANUEL, LACARRA, MARÍA DE JESÚS, *Historia de la literatura española. T.1: Entre oralidad y escritura. La Edad Media*. (Ilus.). Madrid: Crítica, 2012.
- _____, "Introducción" en *Calila e Dimna*. Ed. de J. M. Cacho Blecua y M. J. Lacarra. Madrid: Castalia, 1984. (Clásicos Castalia, 133). pp. 9-73.
- Calila e Dimna*. Ed. de J. M. Cacho Blecua y M. J. Lacarra, Madrid: Castalia, 1984. (Clásicos Castalia, 133).
- CÁNDANO FIERRO, GRACIELA, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, México: UNAM, 2000.
- _____, "...Et puso en él los enxiemplos mas aprovechosos". Una recreación de los marcos narrativos didácticos de los siglos XII Y XIII", en *Memorias Jornadas Filológicas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas 1998, pp. 297-307.

_____, “Estudio introductorio” *Sendeban para estudiantes. Un modelo de las colecciones de exempla del siglo XIII*. Edición de Graciela Cándano Fierro. México: Facultad de Filosofía y Letras, Dirección general de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. pp. 9-70.

_____, “La mujer como portadora de peligro: esto dize el decreto”. México: Universidad Autónoma de México, 1995, pp. 1-16 (*Publicaciones de Medievalia*, 21).

_____, “Mujer frente a saber en las colecciones de ‘exempla’ (siglo XIII)”, en Aurelio González y Lillian von der Walde Moheno (eds.), *Edad Media: marginalidad y oficialidad*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 (*Publicaciones de Medievalia*, 17), pp. 33-58.

_____, “Sabiduría y ejemplaridad en las colecciones de *exempla* (siglos XII-XIII)”, en *Narrativa ejemplar y breve medieval*, ed. María Teresa Miaja de la Peña, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 119-129.

_____, *Visión misógina y sentido cómico en las colecciones de Exempla*. México: Tesis de Doctorado (Doctorado en Letras) Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras. El autor, 1996.

CANTARINO, VICENTE, “Cultura alfonsina”, en *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*. Madrid: Alhambra, 1978.

CARLE, MARÍA DEL CARMEN, *Del Consejo medieval castellano – leonés*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 1968.

Catálogo de Manuscritos de la Real Academia Española, Madrid: RAE, 1991.

CEPEDELLO MORENO, MARÍA PAZ, “El *exemplum*: marco narrativo y componentes pragmáticos” en *Litterae: Cuadernos de cultura escrita*. Año III-IV 2003-2004 n. 3-4, pp. 207-224.

CID, JESÚS ANTONIO, “Un *Sendeban* sefardí”, en Raquel Suárez García e Ignacio Ceballos Viro, eds., *Aljamías in memoriam Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*. Gijón: Trea, 2012, pp. 297-348.

COROMINAS, JOHAN, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Vols. I y II, Madrid: Gredos, et Berna, A. Francke AG, 1955.

Cuentos de la Edad Media, Introducción, notas y selección de Ma. Jesús Lacarra. Madrid: Castalia, 1989. (Otres nuevos).

CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 2 vols., traducción de M. Frenk Alatorre y A. Alatorre, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1955.

DARBORD, BERNARD, ET. AL. "Nacimiento de la prosa", en Jean Canavaggio, ed., *Historia de la Literatura Española. I. La Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1994, 97-134

DELGADO CRIADO, BUENAVENTURA, "La literatura didáctica medieval" en *Historia de la educación en España y América*/coord. por Buenaventura Delgado Criado, Vol. 1, 1992 (La educación en la Hispania Antigua y Medieval), pp. 403-474

DEYERMOND, ALAN, "De las categorías de las letras: problemas de género, autor y título en la literatura medieval española", *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca 1989, ed., María Isabel Toro Pascua, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo xv, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, pp. 15-39.

_____, "El heredero anhelado, condenado y perdonado", en *Tradiciones y puntos de vista de la ficción sentimental*, México: UNAM, 1993, pp. 105-118.

_____, "¿Es posible escribir la historia de la literatura española?", *Bulletin Hispanique*, 106 (2004), pp. 7-21.

DON JUAN MANUEL, *El Conde Lucanor*. Edición de Alfonso I. Sotelo. Madrid: Cátedra, 1985 (Letras Hispánicas; 53).

El Códice de Puñonrostro: el Conde Lucanor y otros textos medievales, Prólogo de José Manuel Blecua. Facsímil del ms. 15 de la Real Academia Española. Madrid, 1992.

El Libro de los engaños, Editado por John Esten Keller. Valencia: Castalia, 1959 (Textos antiguos españoles; 1).

EVERAERT-DESMEDT, NICOLE, (2001). "La comunicación artística: subversión de reglas y nuevo conocimiento" en *Acta Poética*, 2002, núm. 22, p. 27.

- FERNÁNDEZ MITCHELL, JULIO, *El Sendeban como texto esotérico*. Tesis de Lengua y Literaturas Hispánicas dir. Por Graciela Cándano Fierro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- FORONDA, FRANÇOIS, "La privanza dans la Castille du bas Moyen Âge. Cadres conceptuels et stratégies de légitimation d'un lien de proximité", en I Alfonso. J. Escalona y G. Martin (coords.), *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval*, Lyon, 2004, pp. 153-157.
- FOZ, CLARA, *El traductor, la Iglesia y el Rey*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- FRADEJAS LEBRERO, JOSÉ, "Introducción" en *Sendeban o Libro de los engaños de las mujeres*. Introducción, notas y selección de José Fradejas Lebrero. Madrid: Castalia, 1990. (Otres nuevos), pp. 7-39.
- GALINO, MA. ÁNGELES, "El monje, educador de Europa" en *Historia de la educación, edades Antigua y Media*. (2ª ed.) Madrid: Gredos 1973, pp. 421-435.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, *Historia de España: la época medieval*. Ed. dirigida por Miguel Artola, Alianza, Madrid, 1988 (T. II).
- GARCÍA SÁNCHEZ, JOSÉ A., ET. AL, *Guía de estilo de la universidad de Granada (EUG). (Normas para la presentación de originales)*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- GODINAS, LAURETTE, "Reseña de *La imagen del Poder Real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII* de Marta Haro Cortés", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, julio-diciembre, año/vol. XLVIII, número 002, pp. 408-411
- GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, "Géneros literarios en Don Juan Manuel", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, anne 1992, volumen 17, número 1, pp. 87-125
- _____, *Historia de la prosa medieval castellana, vol. I: La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra, 1998.
- _____, "Terminología genérica en la Estoria de España alfonsí", *Revista de Literatura Medieval*, 1, 1989, pp. 53-75.
- HARO CORTÉS, MARTHA, "El *Calila e Dimna* y el *Sendeban*: ¿Prosa sapiencial o de recreación? Reflexiones sobre su recepción en la Castilla del siglo XIII", en '*Quien hubiese tal ventura*': *medieval hispanic studies in honour of Alan*

Deyermond, Beresford, Andrew M. ed., London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 87-96.

_____, *La imagen del poder real a través de los compendios de castigos castellanos del siglo XIII*. London: Queen Mary and Westfield College, Department of Hispanic Studies, 1996.

_____, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*. Madrid: Laberinto, 2003 (Arcadia de las letras, 23).

_____, *Los compendios de castigos del siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*. Valencia: Universitat de València, Departamento de filología española (Literatura Española), 1995.

HERNÁNDEZ VALCÁRCEL, CARMEN, *El cuento medieval español*. Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, 1997.

JACKSON, GABRIEL, *Introducción a la España medieval*. (trad. de Javier Faci Lacasta) Madrid: Alianza, 1991.

JUÁREZ CERDI, DORA LUZ, *El 'Sendebár' en el marco de la cosmovisión medieval*, tesis de licenciatura dir. por Lillian von der Walde Moheno, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa, Ciencias Humanas y Sociales, s. a.

KANTOR, SOFÍA, *El Libro de Sindibād. Variaciones en torno al eje temático "engaño-error"*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1988.

KELLER, JOHN ESTEN, "Introducción" en *El Libro de los engaños*. Editado por John Esten Keller. Valencia: Castalia, 1959 (Textos antiguos españoles; 1), pp. IX-XVII.

_____, "The literature of recreation: el libro de *Calila e Digna*". *Anuario Medieval*, 6, (1994), pp. 87-102.

LACARRA, MA. JESÚS, "Algunos errores en la transmisión del *Calila* y el *Sendebár*", *Cuadernos de Investigación Filológica*, Logroño, V (1979), pp. 43-57.

_____, *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Zaragoza: Departamento de Literatura Española, Universidad de Zaragoza, 1979.

_____, "Entre el *Libro de los engaños* y los *Siete visires*: las mil y una caras del *Sendebár* árabe", *Les Mille et une nuits et le récit oriental en Espagne et en Occident*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 51-74.

_____, "Estudio preliminar. El cuento en la Edad Media", en *Cuentos de la Edad Media*. Introducción, notas y selección de Ma. Jesús Lacarra. Madrid: Castalia, 1989. (Otres nuevos), pp. 7-86.

_____, "Introducción" en *Sendeban*. Edición de Ma. Jesús Lacarra. Madrid: Cátedra, 1996, (Letras Hispánicas, 304), pp. 11-53.

_____, "La imagen de los filósofos en los textos gnómicos del XIII", *Actas del I Congreso Nacional de Filología Medieval*, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 45- 63.

_____, "Sendeban", en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías (coords.), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*. Castalia: Madrid, 2002. (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 21), pp. 948-950.

LAUSBERG, HEINRICH, *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*. Versión española de José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, [1966-1968], (Biblioteca Románica Hispánica. Manuales; 15).

Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad, Estudio y edición de John K. Walsh. Madrid: Real Academia Española, 1975. (Anejos del Boletín de la Real Academia Española; anejo 29).

Libro de los engaños y los asayamientos de las mugeres, publicado por A. Bonilla y San Martín, Bibliotheca Hispánica (tomo XIV), Barcelona-Madrid 1904.

LOMAX, DEREK, W., *La Reconquista*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

_____, "Reforma de la Iglesia y literatura didáctica: sermones, ejemplos y sentencias", en F. Rico (dir.), *Historia Crítica de la Literatura Española*, 1, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 182-186.

Los cuentos de Sendeban. Mishle Sendeban, Edición de Ángeles Navarro Peiró, Sabadell, Ed. AUSA, Orientalia Barcinonencia, 1988.

MACKAY, ANGUS, *La España de la Edad Media: desde la frontera hasta el imperio 1000-1500*. (trad. de Angus MacKay y Salustiano Moreta) Madrid: Cátedra, 1985.

MANJARREZ SÁNCHEZ, GRACIELA, *Un modelo regio: a propósito del infante en el Libro de los engaños e asayamientos de las mugeres*. Tesis de licenciatura (Licenciatura en Letras Hispánicas) dir. por Lillian von der Walde

Moheno, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

_____, "Género y estructura del *Libro de los engaños*".
Signos literarios y lingüísticos. II, 1, 2000, pp. 179-188.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, "La concepción del saber en una sociedad tradicional" en *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Cultura Hispánica, 1967, pp. 201-259

_____, "Los 'hombres de saber' o letrados y la formación de su conciencia estamental" en *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Cultura Hispánica, 1967, pp. 345-392.

MARIMÓN LLORCA, CARMEN, "La Teoría Literaria y los estudios literarios medievales: presente y futuro de una relación necesaria", *Revista de poética Medieval*, 2 (1988), pp. 155-173.

MARTÍNEZ ENRÍQUEZ, RAFAEL, "La imaginería científica en el siglo XII", *Ciencias*, No. 006, octubre 1984, pp. 26-35.

MENÉNDEZ PIDAL, GONZALO, "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes", *N.R.F.H.*, V (1951), (reed.: *Quaderns.Revista de Traducció*, 4 (1999), pp.363-380.

NIETO GARCÍA, MARÍA DOLORES, *Estructura y función de los relatos medievales*, Madrid: C.S.I.C., 1993. (Biblioteca Hispánica, 9).

NAVARRO PEIRÓ, ÁNGELES, "Introducción" en *Los cuentos del Sendeban. Misle Sendeban*. Edición de Ángeles Navarro Peiró, Barcelona: AUSA, (Orientalia Barcinonencia), 1988, pp. 15-37.

NOGALES, RINCÓN, DAVID, "Los espejos de príncipes en castilla (Siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajomedieval" *Saberes* 16, 2006, pp. 9-39

ORAZI, VERÓNICA. "Prólogo" en *Sendeban*. Edición de Verónica Orazi. Barcelona: Crítica, 2006, (Clásicos y modernos, 11), pp. 7-68.

PALAFOX, ELOÍSA, *Las éticas del exemplum: los "Castigos del Rey don Sancho IV", "El conde Lucanor" y el "Libro de buen amor"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998.

PAREDES NÚÑEZ, JUAN, "De términos y géneros: 'Cuento' en la literatura medieval (primeras documentaciones)" en C. Alvar y J. M. Lucía Megías (eds.), en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. II, Alcalá: Universidad, 1997, pp. 1129-1137.

_____, "El término 'cuento' en la literatura románica medieval",
Bulletin Hispanique, 86 (1984), pp. 435-51.

PERELMAN, CHAIM, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica* / [por] y L. Olbrechts Tyteca. Traducción española de Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 1989 (Biblioteca Románica Hispánica. (Manuales; 69).

PETRI ALFONSI, *Disciplina clericalis*. Zum ersten mal herausgegeben mit einleitung und ummerkungen von fr. Wilh. Val. Schmidt. Berlin, 1827, in - 4°.

Poema de mio Cid, Ed., introd., y notas de Ian Michael. Castalia: Madrid, 1976. (Clásicos Castalia, 75).

Pseudo Aristóteles, Secreto de los secretos. Poridad de las poridades. Versiones castellanas del Pséudo-Aristóteles, Secretum secretorum. Ed., introd., y notas de Hugo Ó. Bizzarri. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2010.

RAMOS NOGALES, RAFAEL, "Texto, compilador y códice: el relato final del Libro de los engaños", en *Historicist essays on hispano-medieval narrative in memory of Roger M. Walker*. Londres (GBR): Modern Humanities Research Association, 2005, pp. 386-407.

RIVAS, ENRIQUE DE, "Huellas de simbolismo esotérico en el *Libro de los engaños* y el ejemplo once del *Conde Lucanor*", en *Figuras y estrellas de las cosas*, Maracaibo: Universidad de Zulia, Facultad de Humanidades y Educación, 1969, pp. 73-89.

ROUCHE, MICHEL, "El cuerpo y el corazón", en G. DUBY. *Historia de la vida privada*, Madrid: Taurus, 1988 T. II. pp. 15-46.

_____, "Alta Edad Media occidental", en G. DUBY. *Historia de la vida privada*. Madrid 1988 T. II. pp. 9-140.

RUBIAL, ANTONIO, "Instituciones y estructuras medievales" en Aurelio González y María Teresa Miaja, eds., *Introducción a la cultura medieval. Manuales de Medievalia*, 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 7-18.

RUCQUOI, ADELINE, *Historia medieval de la Península Ibérica*. Trad. de Adeline Rucquoi y Miriam González-Urriza, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2000.

SALGADO, MARÍA CELIA, "El saber y su transmisión, un tema recurrente en los

prólogos medievales” *Centro de Estudios Clásicos y Medievales. Cátedra I* (2003) Neuquén, pp. 49-55.

Sendebär. Edición de Ma. Jesús Lacarra. Madrid: Cátedra, 1996, (Letras Hispánicas, 304).

Sendebär. Edición de Verónica Orazi. Barcelona: Crítica, 2006, (Clásicos y modernos, 11).

Sendebär. Il libro degli inganni delle donne, a cura di Pietro Taravacci, Roma: Carocci, 2003.

Sendebär o Libro de los engaños de las mujeres. Introducción, notas y selección de José Fradejas Lebrero. Madrid: Castalia, 1990. (Otres nuevos).

Sendebär para estudiantes. Un modelo de las colecciones de exempla del siglo XIII. Edición de Graciela Cándano Fierro. México: Facultad de Filosofía y Letras, Dirección general de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

SCHULZE, ÚRSULA, “Aspectos didácticos en la literatura alemana medieval: la ‘Vanitas’ y la enseñanza del amor”, *Historia de la literatura: el mundo medieval*. Madrid: Akal 1982, 449-468

STROSETZKI, CHRISTOPH, *La literatura como profesión. En torno a la autoconcepción de la existencia erudita y literaria en el Siglo de Oro español*. Kassel: Reichenberger, 1997. (“Estudios de literatura”, 39).

TARAVACCI, PIETRO, “Introduzione” en *Sendebär. Il libro degli inganni delle donne*, a cura di Pietro Taravacci, Roma: Carocci, 2003. pp. 9-70.

The Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi, The Islamic World Series, translated and edited by Eberhard Hermes, translated in to English by P.R. Quarrie, University of California Press (Berkeley 1977).

TORRE RODRIGUEZ, VENTURA DE LA, “Filiación de las versiones castellanas del ciclo *Siete Sabios de Roma*. Variantes del *Sendebär* occidental”, *Revista de filología española*, vol. LXXII, 1-2 (1992), pp. 103-115.

VALDEAVELLANO, LUIS. *Historia de España antigua y medieval*, v. III. Madrid: Alianza, 1988.

VERGUER, JACQUES. *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Trad. de Teresa Garín Sanz de Bremond. Madrid: Editorial Complutense, 1999.

Versiones castellanas del "Sendebār". Edición y prólogo de Ángel González Palencia. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Menéndez y Pelayo, Instituto "Miguel Asín", 1946.

VILCHIS FRAUSTRO, JOSÉ CARLOS, *La astrología como ciencia tradicional en Sendebār*. Tesis de maestría (maestría en letras españolas) dir. por Graciela Cándano Fierro México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

_____, *La disputa de los sabios en Sendebār: una perspectiva de análisis*. Tesis de licenciatura (Licenciatura en Letras Hispánicas) dir. por Lillian von der Walde Moheno México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

_____, "Mujeres 'comunes' y 'extraordinarias' en *Sendebār*", *Medievalia*, 36 (2004), pp. 43-49.

_____, "Una omisión en *Sendebār*", en Concepción Company, Aurelio González, Lilian von der Walde, eds., *Literatura y conocimiento medieval. Actas de las VIII Jornadas Medievales*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004 (Publicaciones de Medievalia, 29), pp. 209-218.

WALDE, LILLIAN VON DER, "El discurso inapropiado: la voz femenina en *Sendebār*". Leonardo Funes y José Luis Moure, eds. *Studia in honorem Germán Orduna*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2001, pp. 623–629.

Internet

ALCARAZ, MARTA. "Hipócrates, padre la medicina occidental" en <http://ndnatural.net/2015/06/12/hipocrates-el-padre-de-la-medicina-occidental-hipocrates-el-pare-de-la-medicina-occidental/> (Revisado el 25 de febrero de 2015).

BELCHER, STEPHEN. "The Diffusion of the Book of *Sindbād*", *Fábula*, 28, de Gruyter enero 1, 1987 (publicación electrónica) en <http://www.deepdyve.com/lp/de-gruyter/the-diffusion-of-the-book-of-sindb-d-7hKZ7mEFJT> (Revisado el 18 de febrero de 2015).

CARRILLO, ELENA. "Los proverbios en la tradición literaria de 'Adoctrinamientos de príncipes': originalidad, fuentes y estructura", 2008 en <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk/documents/Carrillo,%20Proverbios>.

pdf (Revisado el 25 de febrero de 2016).

ECHARRI, FRANCISCO. *Directorio moral* Tomos I y II. Murcia, 1769, Editado por Felipe Teruel. Biblioteca Regional de Murcia, (publicación electrónica) en <http://bvpb.mcu.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/presentacion> (Revisado el 28 de febrero de 2016).

GARCÍA BARREÑO, PEDRO. "La medicina medieval (1100-1500)" en *Ciencia y cultura en la edad media*, Fundación Canaria Orotova de la Ciencia pp. 357-358, (publicación electrónica) en http://www.gobcan.es/educacion/3/Usrn/fundoro/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/act_%208_10_pdf/13_pedro_garcia.pdf, (Revisado el 21 de febrero de 2015).

MARTÍN CAMACHO, JAVIER. "El saber en las escuelas catedralicias y en las escuelas abaciales en los siglos XIII y XIV" en <http://www.fundacionforo.com/pdfs/archivo04.pdf> (Revisado el 22 de febrero de 2014).

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, JOSÉ. "Los Árabes y el Paso de la Ciencia Griega al Occidente Medieval" (publicación electrónica) en <http://www.hottopos.com/rih8/martinez.htm>, revisado el 21 de mayo de 2015).

PEDROSA, JOSÉ MANUEL. "Harry Potter: la construcción y la deconstrucción de un héroe" (publicación electrónica) en http://www.cervantesvirtual.com/portales/universidad_iberamericana/obra-visor-din/harry-potter-la-construccion-y-la-deconstruccion-de-un-heroe/html/db60c8b1-08ad-4fef-8c6e-e389b455135f_2.html (Revisado el 3 de octubre de 2016).

RELANCIO, ALBERTO. "Las universidades medievales" en *Ciencia y cultura en la edad media*, Fundación Canaria Orotova de la Ciencia pp. 327-353, (publicación electrónica) en http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/3/usrn/fundoro/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/act_%208_10_pdf/12_alberto_relancio.pdf (Revisado el 16 de noviembre de 2015).

RUCQUOI ADELINE Y BIZZARRI, HUGO O. "Los Espejos de Príncipes en Castilla : entre Oriente y Occidente" Cuadernos de Historia de España v.79 n.1 Buenos Aires ene./dic. 2005. s/p. (publicación electrónica) en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext#1, (revisado el 20 de febrero de 2016).

Recursos electrónicos varios:

<http://www.waldemoheno.net/>

“España medieval cristiana” s/e, s/a, s/p, (publicación electrónica) en <http://poesiadelmomento.com/hispanica/23cristianamed.html>, revisado el 24 de febrero de 2016).

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. En <http://dle.rae.es/?w=diccionario>, revisado el 23 de febrero de 2016.

Historia de la Reconquista:

<http://poesiadelmomento.com/hispanica/13medieval.html>, (revisado el 28 de febrero de 2016).

<http://www.geocities.com/urunuela27/gonzalezjimenez/reconquista.html>, (revisado el 28 de febrero de 2016).



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00170

Matrícula: 2123801732

LAS ASAMBLEAS DE SABIOS EN
SENDEBAR: PROBLEMAS Y
MANIFESTACIONES DE UN SABER
TRADICIONAL

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 14 del mes de octubre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. LILLIAN VON DER WALDE MOHENO
DRA. ELOISA PALAFOX MORALES
DRA. JULIANA GRACIELA CANDANO FIERRO

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (LITERATURA)

DE: JOSE CARLOS VILCHIS FRAUSTRO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



JOSE CARLOS VILCHIS FRAUSTRO
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA SASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. LILLIAN VON DER WALDE MOHENO

VOCAL

DRA. ELOISA PALAFOX MORALES

SECRETARIA

DRA. JULIANA GRACIELA CANDANO FIERRO



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Fecha : 13/10/2016
Página : 1/1

CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE DISERTACIÓN PÚBLICA de DOCTOR EN HUMANIDADES (LITERATURA) del alumno JOSE CARLOS VILCHIS FRAUSTRO, matrícula 2123801732, quien cumplió con los 330 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha catorce de octubre del 2016 presentó la DEFENSA de su DISERTACIÓN PÚBLICA cuya denominación es:

LAS ASAMBLEAS DE SABIOS EN SENDEBAR: PROBLEMAS Y MANIFESTACIONES DE UN SABER TRADICIONAL

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 90 créditos y el programa consta de 420 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:

aprobar

JURADO

Presidenta

L. VON WALDE
DRA. LILLIAN VON DER WALDE MOHENO

Secretaria

Juliana
DRA. JULIANA GRACIELA CANDANO FIERRO

Vocal

Eloisa Palafox
DRA. ELOISA PALAFOX MORALES

Coordinación de Sistemas Escolares

Av. San Rafael Atlixco 186. Col. Vicentina, México, D.F. C.P. 09340 Tels. 5804-4880 y 5804-4883 csera@xanum.uam.mx www.izt.uam.mx