

LIBROS DE TEXTO PARA ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

Espejo sin héroes

Personajes marginales en la literatura medieval



Lidia Raquel MIRANDA
(Editora)

[2020] LIBROS DE TEXTO PARA ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

Espejo sin héroes

Personajes marginales en la literatura medieval

Lidia Raquel MIRANDA
(Editora)

Miranda, Lidia Raquel

Espejo sin héroes: personajes marginales en la literatura medieval / Lidia Raquel Miranda... [et al.] ; editado por Lidia Raquel Miranda. - 1ª edición compendiada - Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2020.
130 p.; 18 x 25 cm. - (Libros de texto para estudiantes universitarios; 15)

ISBN 978-950-863-408-5

1. Literatura Medieval. I. Miranda, Lidia Raquel, comp.
CDD 809.02

LIBROS DE TEXTO PARA ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

Espejo sin héroes. Personajes marginales en la literatura medieval.

Lidia Raquel Miranda (Editora)

Diciembre de 2020, Santa Rosa, La Pampa

Edición: Esp. Melina Caraballo (Dpto. de Edición-EdUNLPam)

Diseño y Maquetado: Dpto. Diseño-UNLPam

Impreso en Argentina

ISBN 978-950-863-408-5

© Cumplido con lo que marca la ley 11.723

La reproducción total o parcial de esta publicación, no autorizada por los editores, viola los derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente autorizada.

EdUNLPam - Año 2020

Cnel. Gil 353 PB - CP L6300DUG

SANTA ROSA - La Pampa - Argentina

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PAMPA

AUTORIDADES

Rector: Oscar Daniel Alpa

Vicerrectora: Nilda Verónica Moreno

AUTORIDADES

Presidenta: Yamila Ethel Magiorano

Director: Rodolfo David Rodríguez

Consejo Editor:

Gustavo Walter Bertotto

María Marcela Domínguez

Victoria Aguirre

Ana María T. Rodríguez / Stella Shmite

Celia Rabotnikof / Santiago Ferro Moreno

Lucía Colombato / Rodrigo Torroba

María Pía Bruno / María Silvia Di Liscia

Graciela Visconti / Alicia María Vignatti

Mónica Boeris / Ricardo Tosso

Griselda Cistac / Patricia Lázaro

Introducción	
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	11
Referencias bibliográficas	14
Capítulo 1	
Historia y discurso: claves conceptuales y ejemplos para comprender la construcción de la otredad	
<i>Carmen Susana Cantera</i>	15
1. Presentación	17
2. La construcción del ‘otro’	18
3. La conquista material y simbólica del mundo americano	21
4. Identidad y otredad durante la etapa tardo-colonial y en los inicios del proceso revolucionario rioplatense	23
5. Violencia discursiva y ficciones republicanas durante el rosismo	26
6. Migración masiva y discriminación socio-étnica	28
7. Peronismo y antiperonismo en la historia argentina	30
8. Los enemigos en la historia reciente argentina	32
9. Algunas conclusiones	33
10. Referencias bibliográficas	34
11. Propuestas de trabajo	35
Capítulo 2	
Los personajes judíos y el espacio del otro en el <i>Poema de Mio Cid</i> y en los <i>Milagros de Nuestra Señora</i>	
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	37
1. Presentación	39
2. Apuntes sobre los judíos en la Edad Media	40
3. Los judíos burgaleses del <i>Poema de Mio Cid</i>	44
4. Los judíos en los <i>Milagros de Nuestra Señora</i>	49
5. Comentario final	52

6. Referencias bibliográficas	52
7. Propuestas de trabajo	54
 Capítulo 3	
Entre la “desonrra” y “fazerte vibo quemar”: caballeros, mujeres y musulmanes en la <i>Crónica de la población de Ávila</i>	
<i>Juan Cruz López Rasch</i>	55
1. Presentación histórica	57
2. Aproximación general a la fuente narrativa	60
3. Alteridad, caballería y género en la <i>CPA</i>	62
4. Reflexiones a partir del caso trabajado	65
5. Referencias bibliográficas	67
6. Propuestas de trabajo	70
 Capítulo 4	
Los <i>outlaws</i> como personajes liminales en la literatura medieval inglesa e islandesa	
<i>David Rodríguez Chaves</i>	73
1. Introducción	75
2. Liminalidad y separación: seres al borde de la sociedad	76
3. Los <i>outlaws</i> como seres liminales	78
4. Los <i>outlaws</i> en la literatura islandesa medieval	80
5. Los <i>outlaws</i> en la Inglaterra medieval	83
6. Similitudes y diferencias entre los <i>outlaws</i> de Inglaterra e Islandia	85
7. Cerca y ley: limen físico y limen mental	87
8. Referencias bibliográficas	89
9. Propuestas de trabajo	90
 Capítulo 5	
El amor tiene cara de mujer. Personajes femeninos en el <i>Libro de Buen Amor</i>	
<i>Lidia Raquel Miranda</i>	91
1. Presentación	93
2. Somera referencia al <i>Libro de Buen Amor</i>	93
3. Las mujeres en el mundo medieval	98
4. Las mujeres que aman en el <i>Libro de Buen Amor</i>	101
5. Trotaconventos: la mujer que no ama, pero facilita el amor	105
6. Síntesis final	108
7. Referencias bibliográficas	109
8. Propuestas de trabajo	111

Capítulo 6:

Patronio y Lucanor hablan de mujeres. Connotaciones de lo femenino
en *El Conde Lucanor*

<i>Lidia Raquel Miranda</i>	113
1. Presentación	115
2. Las “buenas dueñas”	116
3. Una mujer pobre y sola	117
4. La mujer hipócrita	122
5. Conclusión	126
6. Referencias bibliográficas	126
7. Propuestas de trabajo	128

Lidia Raquel Miranda

El término ‘espejo’ empleado en un libro relativo a la literatura del Medioevo remite, casi inequívocamente, al género de los espejos de príncipes, aquellos textos escritos en forma de consejos de un padre noble a un hijo, con un sentido moralizante y una enseñanza política, asentados sobre la idea medieval de que la educación no puede ser igual para todos, que los hijos de los reyes o de los nobles tienen que estudiar para alcanzar la sabiduría y para gobernar y que los padres o los pedagogos son los tutores que les sirven de paradigma. Sin embargo, no es ese el sentido que tiene la palabra en el título de este manual, *Espejo sin héroes. Personajes marginales en la literatura medieval*, puesto que su elección pretende establecer una relación con los dos volúmenes que, en esta misma colección de libros de texto de la EdUNLPam, le anteceden en el tiempo y con los que configura una serie en torno a la interpretación de ciertos personajes de la literatura medieval. Nos referimos a *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*, publicado en 2018, y *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*, publicado en 2019, en los que la metáfora del espejo intenta mostrar las coincidencias y las diferencias de la representación de los héroes en el discurso histórico y en el literario.

También la palabra ‘héroes’ del título busca la conexión con los dos libros ya publicados, aunque, en realidad, los personajes tratados en el presente volumen no son estrictamente héroes, al menos no en el sentido en que la ejemplaridad propia de la literatura medieval asumía la mimesis. En efecto, en los manuales anteriores nos hemos ocupado de examinar la imagen literaria de personajes históricos y ficcionales cuya relevancia cultural es insoslayable en los estudios medievales: héroes cuya representación y funcionalidad responden tanto a las características de los géneros literarios como a los valores de las comunidades del Medioevo y constituyen, por lo tanto, modelos de la persona en aquel período y, en algunos casos, también de épocas posteriores (Miranda, 2015). En esta oportunidad, nos concentramos en aquellos personajes que no promueven en los receptores de los textos una identificación mimética o, si lo hacen, la realizan de forma negativa o por oposición, personajes que hemos dado en categorizar como ‘marginales’ tomando

en cuenta la conceptualización de Guglielmi (1998): extranjeros, enemigos, pobres, enfermos, mujeres, judíos, infieles, herejes, villanos, locos, comerciantes, artesanos, proscritos, en fin... todos aquellos que representan identidades por fuera de los marcos de referencia que definen la pertenencia a los grupos hegemónicos o ideológicamente afines con los discursos dominantes.

Los marginales son quienes –aun cuando pertenecen o participan de un cuerpo social– no se encuentran identificados con la totalidad de las pautas y normas de ese cuerpo, los que no responden al *modelo* que éste se da. Son los aceptados o quienes aceptan una sociedad de manera parcial, parcialización que los lleva a situarse en una posición ex-céntrica; no hay apicidad en ellos, no hay posición central y eminente; para ellos es el margen y el límite –que atravesarán en ciertas circunstancias para transformarse en *otros*–. (Guglielmi, 1998: 11, cursivas de la autora)

La definición anterior es muy diáfana y permite incluir en la noción de marginales a todos los personajes que hemos elegido para analizar en estas páginas. Pero también tiene la lucidez de presentar el tema de la marginalidad como un problema de investigación teórica, dado que el concepto entabla un diálogo con otros rótulos acuñados por la academia para referirse a individuos y grupos que se alejan de las pautas sociales, “que no adhieren a la mentalidad de esa sociedad, que se apartan de la unanimidad” (Guglielmi, 1998: 11): marginación, marginalización, apartamiento, alteridad, alogenidad, disidencia, excentricidad, subalternidad son conceptos pertinentes, pero cuyos alcances no siempre son enteramente coincidentes entre sí.

Pese a la actualidad y vigencia de los problemas de marginalidad y conflicto entre identidades diferentes en las sociedades de nuestros días, la inclusión del tema en la historiografía es bastante reciente. Le Goff (1999) afirmaba a mediados de la década de 1960 que la noción de marginado no formaba parte del campo historiográfico y la disciplina prefería el término ‘excluido’ para definir a aquellas personas que funcionaban al margen de la sociedad y fuera de las pautas establecidas por ella.

A esa conceptualización teórica y cambio terminológico se suman, en la década de 1980, los estudios del ‘otro’ impulsados por Todorov (1987), en una perspectiva para la cual el discurso, ya sea histórico o literario, constituye el factor más relevante para la construcción y representación de las identidades-otras. Dicha reconversión metodológica resulta muy conveniente para el análisis de este tema por parte de estudiosos que no son historiadores, como los destinatarios de este libro, los estudiantes de literatura.

Por ello, el primer capítulo de *Espejo sin héroes. Personajes marginales en la literatura medieval* tiene un contenido teórico y crítico del problema de la otredad, enfocado a través de perspectivas relevantes y actualizadas

y de ejemplos puntuales, principalmente de épocas históricas posteriores a la Edad Media. Seguidamente, tienen lugar los capítulos que se ocupan de determinados personajes marginales en obras de la literatura medieval. El acotado número de casos responde, como es obvio, a la imposibilidad de abarcar todas las manifestaciones de este tipo de personajes en la literatura del período, así como también al acento que hemos puesto en obras del corpus de los programas de estudio de las asignaturas en las que nos desempeñamos como docentes.

De igual modo que *Héroes medievales en espejo* y *Héroes antiguos en espejo*, este tercer libro está dirigido en especial a los estudiantes de la cátedra de Literatura Española I de la Facultad de Ciencias Humanas, pero también a los de Literatura en Lenguas Romances, Literatura en Lenguas Anglosajonas y Germánicas, Literatura Medieval y del Renacimiento e Historia Medieval de la misma Facultad. Asimismo, los temas y problemas abordados pueden resultar motivadores para otros lectores atraídos por el campo de los estudios medievales. En relación con esos posibles destinatarios, a excepción del primero, los demás capítulos se organizan alrededor de la figura del personaje o los personajes elegidos para estudiar su representación literaria, tomando en consideración la obra, el género literario, sus alcances estéticos e ideológicos en la Edad Media y sus proyecciones a otras artes y épocas, si ello resulta posible u oportuno. Finalmente, cada capítulo se cierra con un apartado de actividades previstas para el trabajo en el aula, con el objetivo de que los aspectos concernientes al período medieval y su literatura se afiancen a través de prácticas de transferencia concretas. No obstante, y aunque cada contribución sigue este esquema general y se articula en el conjunto de la obra, cada una constituye un todo en sí mismo, redactado de manera original, ya que ha sido compuesto de acuerdo con las particularidades de tratamiento que impone cada obra literaria y cada personaje en particular, con los intereses de las cátedras puntuales en el estudio de los temas y con el estilo y la singularidad asumidas por sus autores en sus propias investigaciones. En todos los casos se ha privilegiado la claridad, la rigurosidad, la amenidad y la adecuación del contenido al propósito didáctico que da origen al libro.

También en consonancia con los volúmenes precedentes, hemos completado los capítulos con ilustraciones varias, especialmente fotos, ya sea de nuestra propia autoría, digitalizadas ad hoc o aportadas por allegados que han colaborado con nuestra labor y cuyo aporte valoramos enormemente. En cada ocasión, indicamos el nombre del autor y la fecha del registro, así como cuando hemos acudido a fuentes de Internet, las que hemos tratado de restringir lo más posible.

Como es sabido, todo aquel que estudia o lee obras medievales se encuentra en la disyuntiva de tratar de recobrar el sentido original de los textos

o intentar mostrar cómo pueden seguir hablando hoy día a los lectores modernos. Aquellos que destacan el contexto histórico de una obra procuran hacer hincapié en las particularidades de la cultura medieval y en la distancia que existe entre sus valores y formas de pensar y los actuales. Por su parte, quienes enfatizan el modo en que un texto se dirige a los lectores a través de los siglos tienden a resaltar la modernidad de las visiones expresadas por los autores medievales y subrayan su inmediata relevancia para las audiencias modernas. He aquí la trampa que acecha a unos y a otros: la “herejía del anacronismo” o “el pecado del reduccionismo” (Rigby, 2000: 133, mi traducción).

En este libro, nuestra aproximación a la cultura medieval ha intentado conciliar ambas estrategias de lectura, pese a que sabemos que, en la práctica, no resulta una tarea sencilla. Sin embargo, el tema y el problema de la marginalidad es el que habilita los cruces entre la posibilidad de ‘historizar’ y la de ‘modernizar’ los sentidos de la representación de los héroes medievales en la literatura. Con esa premisa, los invitamos, entonces, a discurrir por las páginas de *Espejo sin héroes. Personajes marginales en la literatura medieval*.

Referencias bibliográficas

- Guglielmi, Nilda (1998). *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.
- Le Goff, Jaques (1999). *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Miranda, Lidia Raquel (2015). El Medioevo en metáforas y apreciaciones: la cultura popular y la cultura académica en la encrucijada, en Miranda, L. R. (Ed). *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*. Santa Rosa: EdUNLPam: 17-49.
- Miranda, Lidia Raquel (Ed.) (2018). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Miranda, Lidia Raquel (Ed.) (2019). *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam.
- Rigby, Stephen H. (2000). The Wife of Bath, Christine de Pizan, and the Medieval Case for Women. *The Chaucer Review*, Vol. 35, N° 2. The Pennsylvania State University, University Park, PA: 133-165.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. La cuestión del ‘otro’*. México: Siglo Veintiuno.

Capítulo

1

**Historia y discurso: claves conceptuales y ejemplos
para comprender la construcción de la otredad**

Carmen Susana Cantera

1. Presentación

Si bien otredad y alteridad pueden utilizarse alternativamente como sinónimos y así los considera la Real Academia Española, la antropología entiende a la alteridad como el descubrimiento que el ‘nosotros’ hace del ‘otro’. Esto habilita una amplia gama de imágenes sobre ese ‘otro’, el ‘nosotros’ y el ‘yo’ que coinciden en que son representaciones de seres radicalmente diferentes. Asimismo, la alteridad implica ponerse en el lugar de ese ‘otro’, alternando la perspectiva propia con la ajena.

En el plano de la construcción de las identidades colectivas asume un rol esencial el proceso de gestación de la otredad, ya que aquellas se constituyen en función de la diferenciación con el ‘otro’ socio-cultural, socio-económico y/o socio-político. En cada momento histórico los discursos sobre la alteridad califican y descalifican a los colectivos que se instituyen como enemigos. El origen étnico o nacional, la condición social, el género o la posición política se establecen como parámetros para definir a los ‘otros’ sobre los que se imponen relaciones de poder basadas en argumentos que los descalifican y, por lo tanto, justifican su marginación y, en casos extremos, su exterminio.

El presente capítulo refiere al proceso de construcción de la otredad en términos históricos, con especial referencia a algunos ejemplos de configuración de las alteridades en el marco de la conquista de América iniciada a fines del siglo XV; durante la construcción del Estado argentino en el siglo XIX; en el período de las migraciones masivas; en momentos en los que se evidencia la oposición entre peronismo y anti-peronismo y, finalmente, durante el proceso de constitución del enemigo en un marco de extrema violencia ejercida por los artífices de la represión y del terrorismo de Estado en la década del setenta. Los aspectos teóricos desarrollados buscan ofrecer herramientas conceptuales a los destinatarios del libro que les permitan aprehender con mayor agudeza los planteos propuestos en los capítulos siguientes; y la presentación de los ejemplos elegidos tiene la finalidad de complementar, con casos de la historia posterior a la Edad Media, la visión de hechos configuradores de

otredad que se estudian en los textos literarios medievales. En este sentido y desde una perspectiva integral, el abordaje de un tema tan significativo para la historia argentina permitirá comprender las problemáticas actuales y es por ello que debe formar parte de la necesaria preparación intelectual, profesional y social de los futuros egresados como docentes e investigadores que hoy, como estudiantes, son los destinatarios de este libro.

El interés del capítulo es enfatizar que la alteridad posee historicidad, que las diferencias no deben ser soslayadas, sino destacadas en función de respetar la diversidad que ha adquirido el mundo contemporáneo. El conocimiento de este proceso resulta esencial para estimular formas de convivencia que amplíen el círculo de la participación en las más diversas instancias de las relaciones socio-culturales.

2. La construcción del ‘otro’

Umberto Eco (2013) afirma que tener un enemigo es importante no solo para definir la propia identidad, sino también para procurar un obstáculo con respecto al cual medir el propio sistema de valores. Por lo tanto, cuando el enemigo no existe es preciso construirlo. Este proceso de producción incluye su demonización. ‘Ellos’ son distintos al ‘nosotros’; sus parámetros y costumbres los hacen diferentes y, por lo tanto, susceptibles de adjudicarles defectos que contrastan con las virtudes del ‘nosotros’. El enemigo es feo, negro, huele mal, es monstruoso. Es feo porque lo bello se identifica con lo bueno y el negro se considera en esos términos; hediondo y monstruoso son otros apelativos que Eco identifica, al menos desde los orígenes del cristianismo, como atribuidos al judío, enemigo del cristiano y de Dios. La misoginia, por su parte, constituye el origen de la bruja que sigue el modelo de construcción del hereje o del judío en tanto se instituyen en enemigos que permiten justificar persecuciones y matanzas. Existe una necesidad ancestral de crear un enemigo, por ello el judío, el leproso, la bruja, el hereje, el extranjero se constituyeron en algún momento histórico en enemigos demonizados y, por lo tanto, pasibles de ser combatidos.

Eco focaliza su atención en el ‘otro’ extranjero que ha sido considerado un ser diferente por excelencia y destaca que en los bajorrelieves romanos los bárbaros (término que hacía alusión a un defecto en el lenguaje y en el pensamiento de los extranjeros) fueron representados como “barbudos y chatos”. Sin embargo, no siempre el enemigo significa una amenaza explícita, sino que el interés pasa por construir representaciones que se exhiben como amenazadoras, aunque realmente no lo sean (Eco, 2013: 16).

Por su parte, las relaciones de antagonismo político incluyen un ‘nosotros’ y un ‘ellos’ en términos de enemistad porque no encuentran una base en

común. En tal sentido, Mouffe (2007) diferencia ‘enemigo’ de ‘adversario’, categoría que considera esencial para la política democrática actual porque permite resignificar el antagonismo en agonismo a partir del reconocimiento de la legitimidad del oponente, aunque no se admita la posibilidad de una solución racional al conflicto.

La antropología y la sociología han brindado herramientas metodológicas y teóricas para analizar la historicidad de la alteridad. Jelin (2005) refiere que la historia de la humanidad constituye una sucesión de relaciones políticas y sociales en las que está presente la intención de dominar a otros. La distinción entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, el ‘yo’ y el ‘otro’, permea la vida social, aunque esto no constituye una condición de la naturaleza humana, sino que son las culturas las que construyen esas diferencias en función de las contingencias históricas. La autora afirma que es imprescindible conocer las relaciones establecidas con el ‘otro’ porque el racismo, el prejuicio y las variadas formas de intolerancia son fenómenos muy extendidos en el mundo actual. Reafirma la necesidad de que las diferencias pueden colocarse en un contexto de apertura y responsabilidad que ofrezcan la posibilidad de entender, cuidar al ‘otro’ y enriquecer las experiencias vitales. El núcleo del debate consiste en cómo conciliar las contradicciones y tensiones entre los grupos. Las posturas respecto de esta problemática cubren un amplio espectro de explicaciones y respuestas ante la cuestión de la exclusión.

Según Krotz (1994), la categoría de alteridad u otredad no es análoga a la de una simple diferenciación, sino que significa un tipo particular de ella. En términos antropológicos implica una experiencia con lo extraño. La otredad surge a partir del contacto cultural y constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y comprender el fenómeno humano. La otredad no es posible sin el etnocentrismo, que posibilita el contacto cultural en el que el ser humano, reconocido como ‘otro’, no es considerado con respecto a sus particularidades individuales sino como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad. Tampoco implica verlo separado del mundo porque, indefectiblemente, involucra la pertenencia grupal propia y, de este modo, se refuerza y se enriquece la categoría de alteridad. Finalmente, esta no puede desprenderse del proceso real de la historia humana, porque en la diacronía se modifica el ‘otro’ observado. Los contactos culturales nunca se dan en el espacio vacío, no pueden aislarse de la dinámica de la historia de los pueblos que comprende.

La llegada a América de europeos a fines del siglo XV se reconoce como un momento fundacional en la historia del pensamiento occidental respecto de la reflexión sobre la diferencia y la irrupción del ‘otro’ (Fraguas y Monsalve, 2000). Fue particularmente el historiador búlgaro Tzvetan Todorov

(1987) quien indagó la cuestión de la ‘otredad’ con relación a la conquista de América y afirmó que se puede descubrir al ‘otro’ en uno mismo al tiempo que los ‘otros’ también son ‘yos’. El indígena se convirtió en una categoría social homogénea que formaba parte de la relación asimétrica entre colonizadores y colonizados. Según Todorov, es posible concebir a esos ‘otros’ como una abstracción, como instancia de la configuración psíquica del individuo o como un grupo social concreto al que el ‘nosotros’ no pertenece. En la percepción de las diferencias y similitudes con el ‘otro’ se construyen las propias representaciones de la identidad, en un complejo proceso de múltiples dimensiones que incluye tres planos: el axiológico, manifestado en juicios de valor; el praxeológico, de acercamiento, alejamiento o indiferencia respecto del ‘otro’; y el epistémico, por el cual es posible conocer o ignorar la identidad del ‘otro’ en una gradación infinita entre los estados de conocimiento.

Otro concepto funcional para comprender los procesos de construcción histórica de la ‘otredad’ es el de “formaciones nacionales de alteridad” introducido por Rita Segato (2007), quien alude a la problemática de la construcción de representaciones hegemónicas, en cuyo proceso tuvo notable incidencia el trabajo de las elites, académicos, políticos, intelectuales, artistas y juristas, quienes habilitaron y justificaron formas de dominación y subordinación, así como la expropiación material y simbólica de los grupos excluidos.

Este proceso se hizo notoriamente visible durante la construcción del Estado argentino a partir de la segunda mitad del siglo XIX y en las últimas décadas del mismo siglo se evidenció una voluntad política homogeneizadora que invisibilizó las diferencias socioculturales, a favor de un proyecto que refería a los modelos francés e inglés, que legitimaba la pertenencia a la nación argentina. La voluntad de homogeneización y, por ende, de exclusión se manifestó con mayor énfasis a partir de la inmigración masiva y en el contexto de conformación del Estado-Nación.

En otro contexto, durante el siglo XX, es posible identificar momentos muy virulentos con relación a la construcción del enemigo. Tal es el caso de la oposición al peronismo que derivó en acciones que tuvieron implicancias en la escalada de violencia que caracterizó a las décadas de 1960 y 1970.

Los apartados siguientes refieren a un conjunto de ejemplos seleccionados de la historia americana y argentina en los que es posible advertir el proceso de gestación del enemigo y los atributos descalificadores que permitieron sustentar argumentos justificatorios de campañas de persecución y muerte.

3. La conquista material y simbólica del mundo americano

Como se mencionó anteriormente, fue Todorov quien introdujo la investigación de la ‘otredad’ con relación a la conquista de América en el ámbito académico. El proceso de conquista y colonización del mundo americano estuvo condicionado por la variedad sociocultural de las etnias indígenas con las que los españoles se encontraron. La acción conjunta de la monarquía española, la Iglesia católica y los conquistadores concretó el proceso de apropiación material y cultural de América, especialmente en aquellas regiones cuya organización imperial ofrecía una base de rentabilidad económica para la organización española: tal es el caso de las regiones dominadas por los aztecas en Mesoamérica y los incas en los Andes centrales.



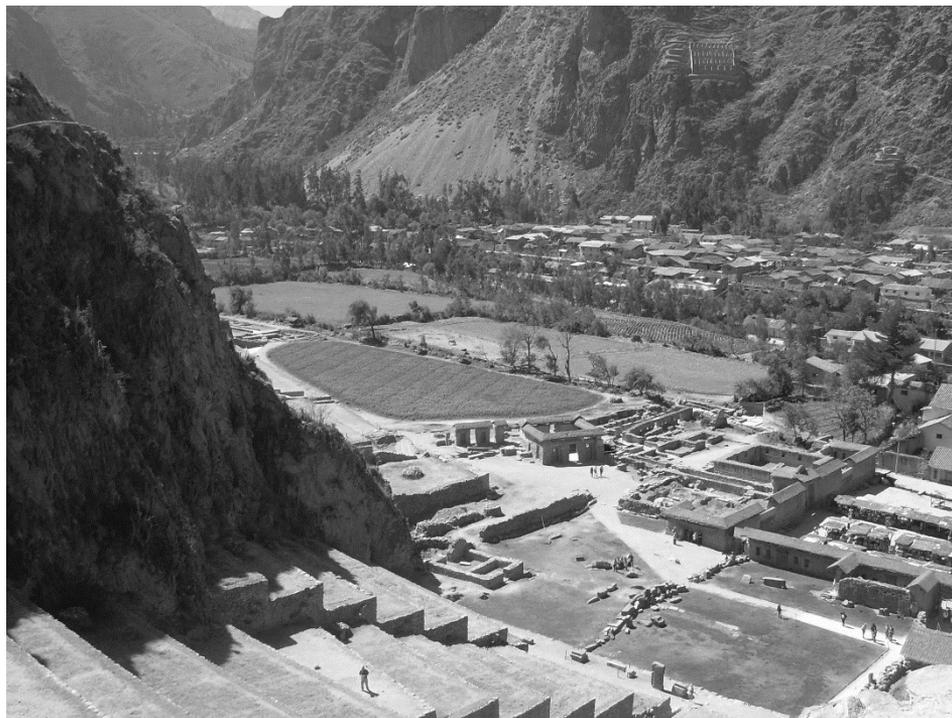
Estatua de Cuauhtémoc, que se encuentra en la Ciudad de México (México), en el cruce del Paseo La Reforma y la avenida de los Insurgentes.

Cuauhtémoc es uno de los héroes nacionales más reconocidos por el pueblo mexicano. Su figura alude al coraje en la derrota y en el tormento. Fue el último emperador de los aztecas y murió ahorcado por orden de Hernán Cortés, mientras lideraba la desesperada defensa de Tenochtilán de los españoles.

Foto: L. R. Miranda, 2014

El conquistador español no perdió de vista el móvil de la obtención de tierras y de riquezas; por lo tanto, construyó un sentido de pertenencia justificado en la gesta militar y la exaltación del ‘nosotros’ español y cristiano, que había llegado y tomado posesión del territorio en nombre de una monarquía poderosa. Este argumento implicaba la construcción de un ‘otro’ enemigo, el indígena, y su denigración en tanto se interpusiera al proceso de conquista, cuyo impacto no se limitó al aspecto militar, sino que afectó profundamente la organización económica, social y política de los pueblos dominados.

Además de la guerra y la explotación de la mano de obra indígena en la actividad minera, las enfermedades importadas de Europa también contribuyeron a la caída demográfica de las poblaciones originarias.



Vista de las ruinas de Ollantaytambo, antigua construcción incaica con terrazas de cultivo ubicada en el Valle de los Reyes (Perú).

Foto: C. S. Cantera, 2009

La necesidad, por parte de la monarquía española, de obtener conocimientos sobre América promovió la composición de crónicas, cuyos autores eran súbditos de la corona y testigos de los hechos que relataban. El discurso de las primeras narraciones remite a la condición de cristianos de los españoles y a la idea de que la ayuda de Dios resultaba indispensable. La justificación de la conquista, el dominio sobre los indígenas y el usufructo de la tierra aludía al poder de la monarquía católica a la que representaban los conquistadores. Su condición de cristianos los instituía como portadores de la palabra de Dios.

El botín, los hombres, la tierra, el poder de la corona, el del Papa y la religión católica constituyen los factores a partir de los cuales se generaron los espacios de pertenencia y de identificación sociocultural en América. La posesión de riquezas, de hombres y de tierra, móviles económicos de la conquista, requería de una justificación discursiva cuya estrategia principal se fundó en la consideración de la superioridad española en virtud de su condición de cristianos y representantes del poder real. La condena que hicieron los

conquistadores de las prácticas religiosas indígenas respondía a la necesidad de enfatizar su carácter aberrante y confirmar a la religión católica como la verdadera e ineludible. De este modo se justificó una dominación colonial que se prolongó por varios siglos.



Ruinas de la antigua capital del imperio azteca, Tenochtitlan (México). La imagen resulta elocuente al mostrar el contraste de los restos de la ciudad indígena, al frente, con la iglesia cristiana, al fondo.

Foto: C. S. Cantera, 2015

4. Identidad y otredad durante la etapa tardo-colonial y en los inicios del proceso revolucionario rioplatense

Una vez producida la conquista de América por parte de España, el ordenamiento sociocultural impuesto se basó en principios de lo que se denominaba “pureza de sangre”. La sociedad se dividía por líneas étnicas pero el mestizaje resultó un fenómeno muy extendido en Hispanoamérica.

La fundación de ciudades formó parte del proceso de toma de posesión del territorio y ámbito de convivencia para la sociedad hispano-criolla. En los espacios urbanos se estableció la autoridad de los cabildos y se forjó un sentido de vecindad que excluía a la mayoría de la población. Solo accedían a la condición de vecinos aquellos hombres que tuviesen propiedad, familia y, por ende, arraigo local en la ciudad. El resto de la población era considerada “domiciliada” o “transeúnte” (Cansanello, 2013).

Buenos Aires, fundada por los españoles en 1580, se caracterizó desde su origen por poseer un intenso tráfico comercial clandestino dado que el puerto no estaba habilitado para el comercio legal. En 1776 fue designada capital del recientemente creado Virreinato del Río de la Plata y dos años después el puerto fue autorizado para el comercio legal con la metrópoli española.

En 1806 y 1807 la ciudad fue invadida por tropas británicas que involucraron a la región en el marco de los conflictos bélicos europeos. Las invasiones inglesas pusieron de manifiesto la existencia de un ‘otro enemigo’, extranjero, al que se dotaba de un conjunto de calificativos denigratorios: “cruels enemigos”, “malos cristianos”, “herejes”, “enemigos del género humano”, “piratas” provenientes de una “nación bárbara y feroz” (Cantera, 2016: 36-47).

Más tarde, durante el período revolucionario iniciado en 1810, se produjo un deslizamiento discursivo que despreciaba al español europeo, aunque no de manera genérica, ya que el principal objeto de ataque era el gobierno español, considerado responsable de la ruina americana. Los opositores al movimiento revolucionario eran los verdaderos enemigos, independientemente de su origen geográfico, al tiempo que se reivindicaba el comercio inglés y el sistema político vigente en Gran Bretaña.

La dinámica convulsionada y vertiginosa del proceso, así como la incertidumbre acerca del futuro político de la región, incidían en estas resignificaciones, que daban cuenta de que la constitución de grupos de pertenencia, al igual que la construcción de representaciones sociales respecto de la ‘otredad’, acompañaban las redefiniciones que se daban en el ámbito de las identidades políticas revolucionarias.

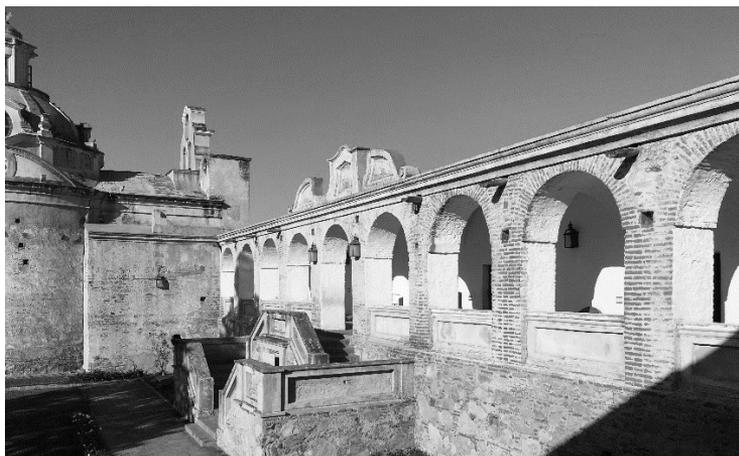
El nuevo gobierno tomó expresas medidas para apartar de los cargos civiles, militares o eclesiásticos a los españoles peninsulares, a menos que manifestaran adhesión explícita a la causa patriota. Los contemporáneos interpretaban las resoluciones de “exclusión” como producto de la conducta de los españoles “enemigos de la patria”, lo cual justificaba que se aplicaran castigos como el destierro, la muerte o la confiscación de bienes.

El proceso de extranjerización y las connotaciones negativas respecto del español no estaban determinados por su origen sino por la actitud frente al gobierno revolucionario. La exclusión de los peninsulares de los cargos públicos, así como la consecuente exigencia de la “fe de bautismo” a todo aspirante a un puesto de mando, no involucraba a quienes habían manifestado su adhesión de manera explícita. Ello da cuenta de que la exclusión presentaba rasgos diferenciales que no dependían del origen geográfico, sino de la postura política que cada individuo y sus familias adoptaran frente al nuevo gobierno (Cantera, 2016).

La revolución y la guerra instalaron la violencia como un hábito recurrente, no solo en los ámbitos específicos, los campos de batalla, sino también en

las relaciones sociales. Muchos personajes cuya trayectoria política y militar previa había sido destacada se transfiguraron en enemigos demonizados. Tal es el caso de Santiago de Liniers, quien se había destacado durante las invasiones inglesas en defensa de la ciudad de Buenos Aires. Poco tiempo después su condición de máximo jefe militar lo habilitó para ocupar el cargo de virrey interino entre 1808 y 1809.

Sin embargo, una vez iniciado el proceso revolucionario de 1810, Liniers se convirtió en un enemigo. Las razones de esta transformación se debieron a que lideró un movimiento de insurrección en Córdoba, junto al gobernador, a otros funcionarios coloniales y al obispo. El grupo insurrecto se negaba a reconocer la legitimidad de la Junta establecida en Buenos Aires. Esta acción les costó la vida ya que los líderes de la rebelión, a excepción del obispo, fueron fusilados por orden del gobierno porteño en agosto de 1810.



Residencia de Santiago de Liniers en Alta Gracia, Córdoba (Argentina), propiedad que se erige en una antigua estancia jesuítica.

Foto: C. S. Cantera, 2019

La decisión de cumplir la orden de fusilamiento sin juicio previo y fuera del ámbito bonaerense se explica en que la popularidad de Liniers como héroe de 1806 hubiera impedido que la condena a muerte se concretara en la ex capital virreinal. Algunos contemporáneos consideraron “necesarios” los fusilamientos en vistas de asegurar el triunfo revolucionario, aunque se tratara del “héroe” de la Reconquista. La necesidad de adoptar una medida extrema permitiría fortalecer el ascendiente de la revolución en el interior del ex virreinato. Por su parte la prensa revolucionaria, representada fundamentalmente en la *Gaceta de Buenos Aires*, reproducía las órdenes de la Junta revolucionaria y consideraba a los rebeldes de Córdoba como “díscolos”, autores de una “criminal conspiración” y los acusaba de provocar la división entre la capital y “los demás pueblos de las provincias”. La obediencia a “un

mismo Rey” y “el bien del Estado” se aluden como disuasivos respecto de los “crímenes” que fomentaban la “división” y la “guerra”. Se incluía la advertencia de que el gobierno revolucionario contaba con “recursos efectivos” e impondría un “castigo ejemplar, que escarmentara y aterrara a los malvados” (Cantera, 2018: 450).

Finalmente, los rebeldes fueron capturados y fusilados el 26 de agosto de 1810 y algunos meses después la *Gaceta* direccionó sus principales críticas hacia el ex virrey Liniers, a quien descalificaba como “ingrato” hacia “un pueblo generoso que con la sangre de sus hijos le produjo la corona de sus glorias”. El periódico agregaba que no había sido obra de Liniers el triunfo sobre los ingleses sino de los “hijos de Buenos Aires”, aunque “todo lo olvidó” porque sembró el “fuego de la discordia y de la guerra civil”. De este modo la identidad revolucionaria se constituía en oposición a una otredad filiada en los “conspiradores” de Córdoba, en quienes se depositaba una culpabilidad merecedora de una acción punitiva ampliamente justificada. La figura de Liniers se debatió entre la exaltación como héroe militar y la condena que lo llevó finalmente a la muerte (Cantera, 2018: 451).

La necesidad de crear un ‘otro’ respecto de la acción política porteña habilitó la estrategia discursiva de la *Gaceta*, cuyo lenguaje descalificatorio se esgrimía a los efectos de estimular la gestación de una opinión pública favorable a las medidas adoptadas por la Junta. La necesidad de una pedagogía cívica incluía la identificación de un enemigo con el cual confrontar la identidad “patriótica” de la que se apropiaba el nuevo gobierno. Este proceso no se agotó en la diacronía de la revolución, sino que acompañó la conflictiva gestación del Estado argentino (Cantera, 2018).

5. Violencia discursiva y ficciones republicanas durante el rosismo

Una vez finalizado el ciclo revolucionario y en medio de diversas disputas políticas Juan Manuel de Rosas asumió la gobernación de Buenos Aires en 1829 y se mantuvo en el cargo hasta 1852, salvo un interregno entre 1832 y 1835. Si bien la violencia política fue un fenómeno presente en diferentes momentos históricos, los detractores del rosismo, en especial la generación intelectual del '37, atribuyeron a Rosas la implementación de un conjunto de medidas que incluían la persecución y muerte de todos los opositores. Lo que prueban los estudios históricos es que fue entre 1838 y 1840 el lapso más álgido de la represión y ello coincidió con la etapa de mayor oposición al gobierno, tanto desde la insurrección armada como desde el discurso ideológico.

Un aspecto interesante analizado por Salvatore (1996) es el referido a las fiestas federales organizadas durante el período rosista. Ellas consistían

en un conjunto de rituales que utilizaba un lenguaje religioso y maniqueo en el que el enemigo estaba constituido por los unitarios que eran asimilados a cualquier opositor a Rosas. Se los representaba como seres diabólicos que habían traicionado a la nación por su oposición a la Santa Federación que se presentaba como la manifestación del buen sentido republicano.

Según Salvatore (1996), el rosismo pudo resemantizar una retórica propia de la revolución de la independencia y aspiraba a lograr una comunicación entre Rosas y el “pueblo”. Una de las fiestas analizadas por el autor es la Quema de Judas. En 1845, cuando se aproximaban las celebraciones de Semana Santa, Rosas ordenó confeccionar ocho muñecos de trapo que representaban a personajes unitarios: vestidos de celeste, con distintivos de ese color, patilla en U y letreros que decían: “Vivan los Salvages Unitarios! ¡Mueran los Defensores de la Libertad Americana!”. Las manos de los Judas contenían bolsas con dinero para referir a la venta de Jesús por parte del apóstol. Salvatore (1996) sostiene que, al utilizar esa metáfora tan antigua del cristianismo, Rosas presentaba a la libertad como un bien amenazado por una traición ancestral. La quema de los Judas durante el sábado y domingo de Pascua se asociaba con la alegría por la resurrección de Jesús. Con la algarabía nacía la república a partir de la muerte del demonio unitario. Además, afirma Salvatore (1996), la quema de los Judas tenía un valor didáctico porque nombraba y reconocía al enemigo cuyos atributos eran: “impío”, “sacrílego”, “ladrón”, “homicida”, “pérfido” y “traidor”; ellos eran la encarnación del mal. La utilización de la simbología del cristianismo permitía demonizar al adversario político que amenazaba la república.

Salvatore (1996) también analiza las fiestas mayas y julianas que, durante el rosismo, se resignificaron en función de rendir homenaje al gobernador y presentaban al federalismo rosista como una continuación del proyecto revolucionario iniciado en 1810 en defensa de los valores de libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo, se daba un cambio en la comunicación entre el gobernante y los gobernados bajo un modelo unanimista respaldado en la opinión de la ciudadanía. Ese modelo se replicaba en otras representaciones como los sermones religiosos, las proclamas militares y los discursos en la Sala de Representantes, órgano legislativo de la provincia de Buenos Aires.

La violencia discursiva que puede advertirse en las fiestas rosistas descriptas por Salvatore (1996) tenía su réplica en la producción textual que los opositores a Rosas generaron mediante escritos políticos, periodísticos y literarios. Fue fundamentalmente la llamada Generación del '37, en la que se encontraban Sarmiento, Echeverría, Mármol y Alberdi, quien, desde el exilio, produjo un conjunto de obras que atribuían a Rosas el ejercicio de la persecución, la tortura, la violación y la muerte como prácticas recurrentes que tendían a neutralizar cualquier intento de oposición. Como se afirma al comienzo

de este acápite, los estudios más recientes indican que la violencia política durante el rosismo no fue permanente ni indiscriminada sino una práctica que se circunscribió a algunos momentos de su gobierno en que la oposición se tornó más virulenta.

6. Migración masiva y discriminación socio-étnica

Como se afirmó anteriormente, Segato (2007) incorpora el concepto “formaciones nacionales de alteridad” para comprender el modo en que los sectores hegemónicos gestaron la ‘otredad’ que fue incorporada mediante una narrativa que el propio Estado se encargaba de difundir a través de las artes y la cultura.

En Argentina este proceso se hizo notoriamente visible a fines del siglo XIX y en ese contexto se organizó y llevó a término, a partir de 1879, la campaña contra las poblaciones indígenas comandada por Julio A. Roca, ministro de guerra durante la presidencia de Nicolás Avellaneda. La acción militar estuvo caracterizada por el ejercicio de una singular violencia contra los indígenas que, de acuerdo con los debates más recientes, puede considerarse un verdadero genocidio (Lenton, 2011).

Por su parte, un gran proceso migratorio hacia Argentina se iniciaba en la segunda mitad del siglo XIX. Según Devoto (2004), la noción de inmigrante sufrió cambios desde el punto de vista semántico. Después de 1852 el concepto adquirió formulaciones más sistemáticas y conceptualmente abarcadoras que se plasmaron en el carácter civilizatorio atribuido al rol del inmigrante en la sociedad argentina. Los discursos y las prácticas invocaban una construcción genealógica de carácter histórico que debía sentar bases sólidas que estimularan la cohesión social en función de determinados proyectos políticos que resultaron fundamentales a la hora de fortalecer el proceso de construcción estatal. Este apeló a diversas estrategias para asegurar la homogeneidad sociocultural y minimizar los riesgos de la disidencia durante la segunda mitad del siglo XIX, en medio del novedoso y, a la vez, problemático proceso de las migraciones masivas que incluyeron mayoritariamente italianos y españoles y no la migración anglosajona que se anhelaba.

Las elites políticas e intelectuales comprendieron la necesidad de crear efectos de unidad, ficciones identitarias que incluían un pasado en común y un conjunto de pautas socio-culturales uniformes que tendrían a la lengua como uno de los principales anclajes. La escuela pública obligatoria se instituyó como una necesidad ineludible frente a la heterogeneidad cultural producto de las migraciones masivas. Homogeneizar era la consigna inapelable que esas elites instauraron como un desafío que debía invisibilizar los rasgos

diversos que poseían los migrantes externos, al tiempo que se negaba la negritud y se exterminaba a los indígenas.

Según Pacecca y Novaro (2011), prevalecen dos relatos complementarios sobre la inmigración en la Argentina. El primero fue forjado durante la primera mitad del siglo XX y tiene como figura central al inmigrante llegado entre 1880 y 1930. Este relato sostiene que la Argentina pasó de la barbarie a la civilización gracias a su accionar, su tesón, apego al trabajo, esfuerzo y voluntad que fueron claves en el ascenso social. Se trata de un relato épico de la migración europea sustentado en textos escolares, en el sentido común y en la transmisión oral de las historias familiares. Esta noción tiene una contrafigura, el migrante de países limítrofes, que dio lugar a un segundo relato, expresado por los descendientes de los migrantes europeos que subestima esa otra migración y piensa al migrante latino como incivilizado, depredador y bárbaro; se trata de una migración no deseada y conflictiva, cuya presencia es tolerada pero no fomentada.

El primer relato, no obstante, oculta largas jornadas de trabajo, condiciones de vida humilde, la situación precaria de indocumentación, las estafas, las trabas para gestionar cuentas bancarias o la imposibilidad de firmar boletos de compraventa. La discriminación a la que fueron sometidos esos inmigrantes por la sociedad receptora incluye innumerables ejemplos.

En 1876 la Ley Avellaneda estableció el marco normativo, pero no resolvió las irregularidades que afectaban a la población migrante. Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX más del 70% de quienes ingresaron bajo su amparo eran españoles e italianos. Por otra parte, la sindicalización de los trabajadores, sus protestas y manifestaciones incidieron para que en 1902 se sancionara la Ley de Residencia, por la cual el poder ejecutivo estaba autorizado para acusar, detener, juzgar y expulsar a los inmigrantes “cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público”. La conflictividad social se acrecentaba y las huelgas y manifestaciones constituían formas de expresión de esos conflictos.

Posteriormente, en 1910, la ley de Defensa Social restringió los criterios de admisión para extranjeros condenados por delitos comunes, para “anarquistas y otros que promuevan ataques contra las instituciones”. Hay que recordar, además, que los festejos del primer Centenario de la Revolución de Mayo se realizaron bajo estado de sitio. En palabras de Briones, “esos festejos no buscaron hablar de las diferencias que surcaban la nación. A pesar de hechos y voces en disidencia, eran tiempos de apostar a una ‘educación patriótica’ orientada a concretar los idearios de civilización, progreso y homogénea blancura” (Briones, 2008: 40).

A partir de 1930, la migración ultramarina decreció, pero ingresaron migrantes latinoamericanos, tal cual lo hacían desde el siglo anterior. Su

crecimiento fue lento pero sostenido. Los decretos y disposiciones legislaban para la coyuntura y los controles se focalizaron en la permanencia, condiciones de residencia y trabajo legal. Una ley de la dictadura de 1981 disponía el control sobre los extranjeros y autorizaba a allanar todo local donde se presumiera alguna infracción a la ley.

Para Pacecca y Novaro (2011), la falta de regularización y la legislación precaria comenzó a revertirse a comienzos de 2004 con la sanción de una nueva ley de migración que buscaba resolver las dificultades, las restricciones y asegurar derechos básicos dentro de una perspectiva regional. Sin embargo, la persistencia de conceptos peyorativos y discriminatorios hacia los migrantes latinos, especialmente bolivianos, paraguayos y peruanos, constituye un verdadero desafío para la educación que debe hacer frente y refutar el pensamiento hegemónico, cargado de prejuicios étnicos, devenido de que la propia consideración del ‘otro’ extranjero es el producto de una construcción sociohistórica compleja que tendió a la homogeneización “blanqueadora” y no a la posibilidad de atender a la diversidad socio-cultural que, en conceptos de Grimson (2004), no solo implica el reconocimiento cultural sino que debe combinarse con políticas de redistribución económica y social.

Neutralizar la tendencia hacia la negación de la diversidad constituye un desafío que no puede estar ausente de la agenda política y educativa e involucra a los más diversos sectores sociales como agentes de un cambio que respete al ‘otro’ en sus diferencias.

7. Peronismo y antiperonismo en la historia argentina

El ejemplo referido en este apartado corresponde a un momento que resulta paradigmático respecto del tratamiento de la ‘otredad’ en la historia argentina del siglo XX. En 1946, Juan Domingo Perón accedió a la presidencia del país con el respaldo sustancial de los sectores trabajadores que le brindaban su apoyo en función de las conquistas sociales adquiridas durante su gestión como Secretario de Trabajo y Previsión del gobierno militar que había asumido en 1943, como consecuencia del segundo golpe de Estado perpetrado en Argentina.

Como afirma Ferrari (2016), a partir del surgimiento de Perón en la escena política, la oposición entre partidarios y detractores de su figura recorrió el proceso histórico argentino. El antiperonismo como categoría constituyó una derivación de las luchas antifascistas que se dieron en Argentina durante la década de 1930. Este proceso se inscribía en el contexto internacional y en el interés intelectual por asociar al peronismo con los rasgos del fascismo europeo.

Ferrari sostiene que el peronismo se percibía como una “anomalía” que debía eliminarse y esa representación adquirió su forma más violenta en vísperas del golpe de Estado que terminó con su segundo gobierno en 1955. En junio de ese año fue bombardeada la Plaza de Mayo por parte de los militares opositores a Perón. Si bien las cifras no coinciden, se estima que murieron más de 300 personas entre las que se encontraban niños en edad escolar. En el mes de septiembre se concretó el derrocamiento del presidente y se inició una política de “desperonización” llevada a cabo por la llamada Revolución Libertadora. Este gobierno implementó un conjunto de medidas represivas que incluyeron los fusilamientos de civiles y militares en junio de 1956.

Respecto del primer episodio, el bombardeo a la Plaza de Mayo, Ferrari relata que una multitud se había concentrado en ese espacio público mientras esperaba un desfile aéreo como parte de una ceremonia organizada por el propio gobierno. Sin embargo, tres aviones bombarderos descargaron sus explosivos y produjeron una verdadera masacre de la población civil. El intento de derrocar a Perón fracasó porque, advertido del ataque, se había retirado de la casa de gobierno y las bases de operaciones de los golpistas fueron neutralizadas. Pero tres meses después, en septiembre de 1955, una nueva sublevación militar logró deponer a Perón e iniciar una política represiva en la que la violencia política nuevamente tendría su protagonismo.



Bombardeo a la Plaza de Mayo el 16 de junio de 1955. Imagen disponible en: <https://www.infobae.com/sociedad/2019/06/16/bombardeo-a-la-plaza-de-mayo-minuto-a-minuto-como-fue-la-tragica-jornada-del-16-de-junio-de-1955/>

Entre las medidas adoptadas con el objetivo de “desperonizar” a la sociedad, Ferrari menciona el arresto de dirigentes peronistas; la consolidación de comisiones especiales que debían investigar al gobierno de Perón; la intervención de la CGT; la disolución de la Fundación Eva Perón; la declaración de ilegalidad del Partido Peronista; la prohibición de fotos, símbolos, canciones,

emblemas; y el secuestro y desaparición del cadáver de Eva Perón. Frente a estas disposiciones, los trabajadores comenzaron un proceso de acciones localizadas, especialmente en las fábricas, que se conocieron con el nombre de “resistencia”. Asimismo, un grupo de militares y civiles fieles al presidente depuesto organizaron una conspiración finalmente controlada por el gobierno militar que impuso la pena de muerte a los líderes de la rebelión. También se desplegaron operativos represivos contra los civiles y como consecuencia de ello se produjo la matanza en el basural de José León Suárez relatada por Rodolfo Walsh en su obra *Operación Masacre*. Muchos de estos civiles ni siquiera tenían conocimiento del plan militar contra el gobierno de facto; sin embargo, la feroz represión no discriminaba.

Los enfrentamientos entre peronistas y antiperonistas con los consecuentes elementos descalificatorios hacia el ‘otro’ de parte de ambos contendientes no culminaron con el advenimiento de gobiernos democráticos, sino que se exacerbaron. Ejemplo de ello será el incremento de la movilización social y política que caracterizó a la Argentina durante las siguientes décadas y que puede contextualizarse en un marco de radicalización política que, a nivel internacional, puede ejemplificarse en la Revolución cubana de 1959 o el mayo francés de 1968.

8. Los enemigos en la historia reciente argentina

El último ejemplo con relación a la construcción del enemigo al que se hará referencia corresponde al episodio más violento de la historia reciente argentina: la dictadura cívico-militar iniciada en 1976. Un aspecto a considerar es que la escalada de violencia se inició previamente a ese año, tal como se adelantó en el apartado anterior.

En términos de Franco (2012), en paralelo al proceso institucional iniciado en 1973, luego de largos años de dictadura, se desarrollaba la radicalización política entre jóvenes, obreros y sectores medios desde mediados de la década de 1960. En medio de un clima de gran movilización social, las organizaciones armadas como el ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo) y Montoneros (de extracción peronista) tuvieron singular protagonismo y articulaban su resistencia a la dictadura militar saliente con la proclamación de un proyecto socialista revolucionario que debía encauzarse mediante la lucha armada.

Con su partido proscripto y desde el exilio, Perón había permitido la convivencia de diferentes sectores enfrentados en el seno del movimiento peronista. Franco identifica a la Tendencia Revolucionaria, conformada por grupos juveniles, intelectuales y sindicalistas combativos, enfrentados al sector tradicional, de derecha, anticomunistas y vinculados a las fuerzas de

seguridad. Con el advenimiento del gobierno democrático de Cámpora y la tercera presidencia de Perón en 1973 los conflictos se agravaron. En este marco, la organización paraestatal y parapolicial denominada Triple A (Alianza Anticomunista Argentina) confeccionó listas negras con el objetivo de direccionar y liderar el asesinato y los atentados contra los opositores. Estas acciones indujeron a políticos, intelectuales, artistas y científicos a optar por el exilio.

Con la muerte de Perón en 1974, el proceso represivo y la injerencia militar se incrementaron. A ello se sumó una profunda crisis económica que facilitó la interrupción del orden institucional en 1976. Franco sostiene que, si bien la política represiva desarrollada durante el gobierno peronista iniciado en 1973 formó parte de un ciclo que abarcó toda la década de 1970, la responsabilidad del terrorismo de Estado fue de la corporación militar. La planificación implicó la tortura, la desaparición forzada de personas a escala masiva, el robo de niños y de identidades. Para Franco, el período 1973-1976 derivó en el autoritarismo, fue la condición de posibilidad de la violencia posterior. Se constituyó un enemigo interno “subversivo” identificado con las organizaciones armadas, pero ese no fue el único objetivo de la represión. El proceso fue más abarcativo porque cercenó libertades individuales y sociales y promovió la desmovilización y el disciplinamiento de la sociedad.

Con el advenimiento de la democracia en 1983 se impuso la “teoría de los dos demonios” que suponía una sociedad inocente constituida en rehén de dos violencias equiparables, la del terrorismo de Estado y la de las organizaciones guerrilleras. Esta visión, afirma Franco, estimuló el silenciamiento sobre la experiencia de militancia previa al golpe de Estado de 1976. Asimismo, permitía separar radicalmente la actuación del régimen militar respecto del nuevo panorama que se abría en 1983 en el que la democracia se erigía en un valor trascendente. La autora sostiene que las nociones de “subversión”, “extremista” y “terrorista” siguen vigentes en algunas representaciones sociales, particularmente entre quienes aún hoy se proclaman defensores de la represión estatal perpetrada durante la dictadura.

9. Algunas conclusiones

En diferentes contextos históricos, los lenguajes, las prácticas, las formas de sociabilidad y las representaciones de la ‘otredad’ contribuyeron a sustentar procesos de creación identitaria que se plasmaron en los discursos y en las prácticas políticas. La necesidad de crear identidades implicaba la diferenciación con los ‘otros’ con quienes se establecen relaciones de enemistad materializadas en el ejercicio de la violencia.

Un elemento común en los ejemplos expuestos es que la denostación direccionada hacia la ‘otredad’ se acompaña de argumentos discursivos que avalan prácticas materiales y simbólicas sustentadas en representaciones sociales de larga data. Esto posibilita la captación de apoyos más o menos masivos hacia diversas formas de acción represiva que los factores de poder legitimaron en cada contexto.

El análisis de la construcción histórica de los ‘otros’ habilita la posibilidad de interpretación de fenómenos actuales de exclusión, discriminación y violencia política, social, étnica o de género. Comprender que el mundo es diverso y que las diferencias deben entenderse no ya en términos jerárquicos y excluyentes sino en un marco de consideración de ellas como parte de procesos socio-culturales e históricos resulta ineludible en función de estimular comportamientos donde primen relaciones de respeto hacia los ‘otros’.

10. Referencias bibliográficas

- Briones, Claudia (2008). La nación argentina de cien en cien: de criollos blancos y de blancos a mestizos. En Nun, José y Grimson Alejandro (Comp.) *Nación y diversidad. Territorio, identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Cansanello, Carlos (2003). *De súbditos a ciudadanos. Ensayo sobre las libertades en los orígenes republicanos Buenos Aires, 1810-1852*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Cantera, Carmen (2016). *Déspotas, invasores, usurpadores y anarquistas. Representaciones rioplatenses de los ‘otros’: enemigos y extranjeros durante las primeras décadas del siglo XIX*. Bahía Blanca: Ediuns.
- Cantera, Carmen (2018). Entre la exaltación y la condena: la construcción del enemigo en el discurso rioplatense a comienzos del siglo XIX. *Historia y Patrimonio cultural, 56º Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 14, Salamanca (España).
- Devoto, Fernando (2004). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Eco, Umberto (2013). *Construir al enemigo*. Buenos Aires: Lumen.
- Ferrari, Jorge Luis (2016). *Historia del peronismo en La Pampa (1945-1956)*. Buenos Aires: Biebel.
- Fraguas, Noemí y Patricia Monsalve (2000). Procesos de conformación de la identidad étnica en América Latina. En Lischetti, Mirtha (comp.) *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba: 181-206.
- Franco, Marina (2012). *Un enemigo para la Nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

- Grimson, Alejandro (2004). Fronteras, naciones y región. En *Fórum Social das Américas, Quito, Ecuador*. Recuperado de: www.ibase.br/userimages/alejandro_grimson_esp.pdf. Fecha de rescate: 15/10/19.
- Jelin, Elizabeth (2005). Exclusión, memorias y luchas políticas. En Mato, Daniel (Ed.). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Jelin.rtf> 91-110. Fecha de rescate: 12/10/19.
- Krotz, Esteban (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, n° 8: 5-11.
- Lenton, Diana (2011). Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *Corpus*, vol.1, n° 2. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos>.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pacecca, María Inés y Gabriela Novaro (2011). Las actividades humanas y la organización social: aportes para la capacitación. En *Ciclo de Formación de Capacitadores en Áreas Curriculares*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Salvatore, Ricardo (1996). Fiestas federales: representaciones de la República en el Buenos Aires rosista. *Entrepasados*, n° 11: 45-68.
- Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. La cuestión del 'otro'*. México: Siglo Veintiuno.

11. Propuestas de trabajo

- 11.1. Busque en textos periodísticos actuales información sobre el impacto en los países de Europa de la llegada de migrantes musulmanes. Registre los tópicos de la otredad con que se caracteriza a dicha población y averigüe si algunos de ellos tienen su origen en los discursos anti-islámicos que circulaban en la Edad Media.
- 11.2. La población judía en la Argentina es la más grande de América Latina. Su llegada al país no estuvo ajena a las reacciones antijudías que se registraban en la Edad Media, como veremos en el capítulo siguiente. La novela *Los gauchos judíos* (1910), de Alberto Gerchunoff, relata historias de los inmigrantes judíos ambientadas a fines del siglo XIX. Lea algunos capítulos de dicha obra y reconozca en ellos descripciones de personajes y situaciones que impliquen una construcción discursiva de la otredad en torno a los judíos.

- 11.3.** Los reclamos actuales por los derechos de las mujeres, la legalización del aborto y la erradicación de la violencia machista, entre otros, forman parte de la agenda política y de género en nuestro país y se han enfatizado en los últimos tiempos. Busque ejemplos discursivos actuales en los que se adviertan comportamientos o conceptualizaciones misóginos en términos similares a los analizados en los capítulos V y VI de este libro.

Capítulo

2

**Los personajes judíos y el espacio del otro en el
Poema de Mio Cid y en los *Milagros de Nuestra Señora***

Lidia Raquel Miranda

1. Presentación

En el presente capítulo nos ocuparemos de algunos personajes que corresponden a una de las comunidades que García Pardo (2000) denomina ‘minorías’: los judíos. En efecto, las minorías viven en la marginación debido, especialmente, a su religión o a las formas de vida particulares que practican y las distinguen del resto del conjunto social. La sociedad las engloba, pero no las asimila:

(...) estas minorías presentan una marginación con respecto a algunos campos de su vida diaria, como puede ser el jurídico, pero en otros su conciencia, sus relaciones y su situación económica no puede enmarcarse dentro de un patrón general de marginación, la cual respondería fundamentalmente a aquellos individuos que se encuentran al margen de la sociedad, fuera de ella, conviven con ella pero no participan de ella ni en ella. (García Pardo, 2000: 15)

Grupos con dichas características son los judíos, los moros y los gitanos. En el caso de los dos primeros, el motivo fundamental de su diferenciación es, indudablemente, su religión, aunque los resquemores confesionales encubren otras motivaciones que conducen a la sociedad cristiana a desconfiar de ellos.

La imagen de los hebreos como personajes se relaciona con el problema de lo judío y el judaísmo en las obras literarias¹. Dicho tema puede tener una aparición ocasional, como en las piezas históricas o legales, o puede ser central, como se revela en textos de polémica antijudía. En la literatura hispánica

1 Las influencias judías en la literatura castellana medieval se manifiestan en: a) obras escritas por judíos; b) obras escritas por cristianos; c) obras científicas y romanceamientos bíblicos en los que participan judíos; d) obras cristianas a partir de fuentes judías (directas o indirectas); e) obras escritas por conversos; f) el tema del judío, el judaísmo y el antijudaísmo en obras legislativas, históricas y literarias y g) el judío como personaje en obras escritas por cristianos (cf. Díaz-Mas, 1999). En atención a los objetivos de este libro de texto, nos concentraremos aquí en la representación del judío en obras literarias compuestas por cristianos.

que nos ocupa en este volumen, el personaje judío se encuentra con claridad en los siglos XII y XIII, lo cual justifica nuestro análisis de su representación en el *Poema de Mio Cid* y en los *Milagros de Nuestra Señora*². En el siglo XIV, su aparición es menos trascendente: se registran alusiones en el *Libro de Buen Amor*, en el *Libro del Caballero Zifar* y el *Rimado de Palacio* del Canciller Pero López de Ayala (Díaz-Mas, 1996).

Pero antes de pasar al tópico en cuestión en las obras elegidas, el capítulo presenta a grandes rasgos la situación de los judíos en el Medioevo. Comencemos con ello.

2. Apuntes sobre los judíos en la Edad Media

Pese a la convivencia con los judíos, el mundo cristiano medieval los consideraba individuos diferentes, con un estatus limitado y, por tanto, “les imponía su condición de alógenos desde el punto de vista confesional y de marginales desde el punto de vista político” (Guglielmi, 1998: 354). Se veía en ellos a los detractores de Cristo y a los enemigos del cristianismo, por lo cual sufrían el menosprecio de la población en general y la hostilidad de los funcionarios. La suma de incredulidad y falta de nobleza que se achacaba a los judíos eran juzgadas como una condición moral maligna y nociva, opuesta a la de los cristianos, que merecía no solo el rechazo sino también la descalificación, constante generalmente no punible desplegada en agresiones individuales o colectivas, que podían incluir maltrato físico, antipatía manifiesta o insultos y agravios a los judaicos.

Esa generalizada opinión negativa hacia los judíos obligaba a los soberanos a tomar medidas de precaución al aceptar su presencia en los reinos³. Entre ellas, destacan la limitación de las relaciones de todo tipo con los judíos y la prohibición del matrimonio o unión sexual con ellos. Asimismo, en refuerzo de eso y para proteger a los judíos de los posibles ataques, se los separaba expresamente de la vida social general de varios modos. Uno de los más evidentes era la residencia apartada: la comunidad hebraica vivía en las juderías, calles o barrios separados y demarcados en los que la comunidad podía llevar a cabo las actividades propias de su estilo de vida, su culto y sus enseñanzas.

2 Estas dos obras literarias ya han sido objeto de nuestras reflexiones, a propósito de otros de sus personajes, por lo cual no nos referimos en estas páginas a las características de los textos y sus contextos de producción y circulación. Remitimos para completar esos aspectos a Miranda (2018b, 2018c y 2019).

3 La actitud de los monarcas, habitualmente, era protectora respecto de los judíos porque aquellos sabían que estas comunidades tenían capacidad y capital como para solventar las arcas en casos de necesidad. Ello explica el hecho de que los judíos permanecieran bajo la salvaguarda de reyes y príncipes.

El término ‘judería’ es impreciso ya que puede alcanzar amplitudes diversas. Podía tratarse de un barrio (ya fuera de gran o de reducida extensión), de una calle o incluso de una callejuela, pero, en todos los casos, instituía un núcleo comunitario que incluía no solo las viviendas sino también otros edificios o espacios de utilidad pública, como la sinagoga y la escuela. Estos locales, que promovían los vínculos del grupo, se ubicaban dentro “del perímetro de la judería, urbanísticamente constituían una unidad” (Guglielmi, 1998: 419) intramuros, o sea dentro del ámbito de la ciudad.



Interior de la antigua Sinagoga Mayor Santa María la Blanca de Toledo (España). Fue construida en 1180 y después de más de 200 años de actividad fue expropiada por la Iglesia como resultado del pogromo de 1391. Actualmente funciona como museo y centro cultural.

Foto: C. S. Cantera, 2017

Según Kriegel (1979), la demarcación espacial de la judería constituía un aspecto ventajoso de la segregación de la minoría, puesto que le brindaba seguridad frente a las agresiones de los cristianos y la inhibía de las consecuencias de los pogromos⁴. Ello explica que la judería estuviera plenamente cerrada,

4 Los pogromos eran masacres de judíos que empezaron a sucederse a partir del siglo X. Si bien la Iglesia no perseguía a los judíos, “la explosión de misticismo que se produjo en la época de la primera cruzada desencadenó contra ellos las pasiones populares e inauguró la larga serie de ‘pogromos’ (sic), de los que tantas veces, en el futuro, debían ser víctimas” (Pirenne, 1955: 100).

con un límite por completo señalizado y protegido por muros y puertas que, si bien podían franquearse, se bloqueaban en determinados momentos⁵.



Una de las 28 placas de bronce, insertas en el pavimento, que delimitan la judería de Segovia (España): es la palabra hebrea *jai* (vida).



Azulejo con el símbolo de la Red de Juderías de España, la palabra *sefarad* (topónimo bíblico que identifica la Península ibérica), en la judería de Toledo (España).

Fotos: L. R. Miranda, 2019

El sentido general de la judería era el de una

(...) separación impuesta o voluntaria, es decir, derivada de la imposición de las autoridades o de la voluntad de la comunidad. En todo caso, era un ámbito concluso necesario. Para las autoridades, implicaba la posibilidad de controlar un grupo no integrado y, de ordinario, malquerido y de defenderlo a la vez de posibles ataques y agresiones, y para el grupo hebreo implicaba la vida comunitaria, la coherencia que los valores culturales y religiosos significaban. (Guglielmi, 1998: 417)

En la ciudad existían diferentes lugares para el desarrollo del mercado, pero la judería tenía su propio lugar de trato comercial. “La plaza del mercado propia de los judíos estaba dentro del recinto consagrado a la habitación de la comunidad” (Guglielmi, 1998: 420). Los judíos también poseían un horno especialmente destinado a ellos, aunque no necesariamente formaba parte del núcleo típico de la judería. Asimismo, tenían un molino para moler su propio grano y uno o varios pozos de uso particular: los restos arqueológicos hacen suponer que dichas cisternas servían principalmente para tomar baños

5 Los derechos de los judíos afincados en ciertos lugares eran reconocidos en los documentos y, posiblemente, amparados por los funcionarios. La clausura de la judería explica que los semitas formaran un grupo unido y coherente, que operaba como una entidad integral en forma unitaria, cuya célula básica, la casa dentro de la judería, propiciaba la reunión de la comunidad con fines políticos, culturales y sociales en general. Sin embargo, esta sociedad, que mostraba tanta cohesión hacia el exterior, en su seno estaba atravesada por diferencias internas que muchas veces daban lugar a “rivalidades que podían llegar a ser muy enconadas” (Guglielmi, 1998: 410).

o realizar purificaciones de las mujeres. Pero también eran lugares para el aprovisionamiento de agua para beber.

Estos ejemplos del modo en que el apartamiento de la población general confinaba a los judíos a ámbitos propios —a los que puede sumarse el hecho de que, en el mercado general, no podían tocar los alimentos que se comercializaban o, si lo hacían, estaban obligados a adquirir los productos— ponen en evidencia el sentido de enfermedad y contaminación que se adjudicaba a la persona hebrea. De esta suerte, los judíos eran equiparados a los leprosos, otro de los grupos que vivían aislados de los demás: tanto leprosos como judíos tenían prohibido comunicarse o mantener trato alguno con las “gentes sanas”.

Los judíos se comparan no sólo con gentes descalificadas moralmente, sino también con individuos que adolecen de enfermedades físicas. No olvidemos que, en ocasiones, la enfermedad se consideraba como forma de castigo por faltas morales. En todo caso, vemos que los judíos son siempre equiparados a gentes desagradables, desdeñables y marginadas por diversos motivos. (Guglielmi, 1998: 361)

La opinión general era contraria a los judíos y, aunque se exteriorizaba de numerosas maneras y en distintos campos, en teoría se fundamentaba en las diferencias de credo. Sin embargo, la oposición a los judíos encubría rivalidades de otra naturaleza, nada relacionadas con las creencias religiosas. Aunque las acusaciones más frecuentes que padecían los judíos eran la de supuesta falsedad, el envenenamiento de las aguas y los sacrificios rituales, la explicación más realista de los ataques que sufrían se encuentra en la presión económica de los judíos, aspecto que revela el estatus de su condición jurídica: dependían de los señores territoriales, quienes conseguían pingües ganancias gracias a los semitas, en razón de las imposiciones pecuniarias o en especie que ellos debían pagar y pesaban sobre toda la comunidad.

El oficio de mercader está muy asociado, en los documentos históricos, a la minoría judía en el ámbito urbano⁶. Si bien no era condenada, se veía con mucha desconfianza la actividad comercial, aunque no era tan difícil de aceptar y justificar como el préstamo a interés, ya que los escritos bíblicos y patrísticos no admitían el resarcimiento por el préstamo monetario efectuado a alguien en estado de necesidad, es decir para consumo⁷. Pero en la Edad

6 Puede consultarse Le Goff (1975) para conocer la situación de mercaderes y banqueros en las ciudades medievales. Un texto más accesible para estudiantes de literatura y no de historia es Ferrari (2015).

7 “El dinero, que al ser guardado no cambia, que no produce frutos, no puede devolverse acrecentado, porque, además, al entregarse se concede la propiedad; no se concibe el dinero en arriendo. Por tanto, si el dinero pasa a ser propiedad de quien lo recibe, éste, al devolverlo a su anterior propietario y al entregar y traspasar nuevamente la propiedad, no debe compensación alguna.

Media surge el préstamo con miras a producción que habilita la ganancia para quien arriesga o presta el capital.

Se da entonces una mayor sutileza en la apreciación del préstamo. El interés está justificado por el sacrificio que, de su tiempo, hace el prestamista y, además, según sea el objetivo de quien recibe el dinero. No es lícito el interés si el prestatario requiere el dinero por necesidad extrema, si lo necesita para vivir, es decir, no es lícito el préstamo de consumo, en cambio, es lícito el préstamo de producción. (Guglielmi, 1998: 78)

Los beneficios alcanzados por el interés eran considerados una compensación, una suerte de salario que aseguraba el mantenimiento del prestamista y su familia, ganancia que se agregaba al capital a título de reparación de posibles daños y por el tiempo transcurrido desde el otorgamiento del préstamo⁸ y no de usura.

Pero la prohibición de la usura se aplicaba únicamente a los cristianos y, por tanto, no concernía a los judíos. Posiblemente, se aprovechaban de esa situación cuando se recurría a ellos en caso de necesidad, y el apremio que urgía a sus clientes les permitía explotarlos a su antojo. Gracias a las relaciones de los hebreos de Occidente en toda Europa y también las que mantenían con las regiones islámicas del Sur, los judíos se

procuraban fácilmente el dinero líquido indispensable para sus operaciones, y los particulares necesitados tenían siempre la seguridad de encontrar en ellos una ayuda cuya urgencia los obligaba a no parar mientes en el precio. El préstamo presentaba también para el judío la apreciable ventaja de poder mantenerlo en secreto. Hasta ciertos establecimientos eclesiásticos solicitaban de ellos préstamos. (Pirenne, 1955: 100)

3. Los judíos burgaleses del *Poema de Mio Cid*

Sabido es que la épica ofrece un espacio literario muy propicio para expresar la oposición ‘yo-otro’, la que tiende a manifestarse nítidamente en este género. El ‘yo’ remite a la persona individual o social —el héroe y quienes lo

Además, el tiempo que se tarde en realizar esa transferencia de propiedad de uno a otro individuo no debe ser compensado con interés, pues eso implicaría una venta del tiempo imposible de concebir, ya que el tiempo ha sido dado por Dios a todos los hombres, el tiempo es propiedad común y, por consiguiente, nadie puede atribuirse exclusivamente su propiedad” (Guglielmi, 1998: 77). Consideraremos este problema en relación con el personaje de doña Truhana, de *El Conde Lucanor*, en el capítulo VI de este mismo libro.

8 En ocasiones, el interés era un donativo y no una obligación del prestatario, una especie de agradecimiento al prestamista (Guglielmi, 1998).

apoyan— desde cuya perspectiva ideológica y para cuya apología se produce la narración. Frente a ellos, el ‘otro’ es la persona individual o social que contribuye a la autodefinición del ‘yo’, ya sea por contraste o por rechazo. En tal sentido, en el *Poema de Mio Cid* la otredad se revela en varios grupos de personajes: los moros, la vieja nobleza leonesa y la nobleza de línea francesa. En pocas palabras, los espacios institucionales y geográficos antagónicos que instauro el cantar se pueden definir como el de los castellanos y el de los no-castellanos, y estos últimos (a excepción de los musulmanes⁹) son representados en la esfera del ridículo por las características de sus acciones, claramente opuestas a las del Cid y su mesnada: la cobardía, el resentimiento, la ambición personal, las intenciones negativas, el aislamiento social y el incumplimiento de la propia palabra (Gates, 1996). Desde este punto de vista, los judíos Raquel y Vidas comparten con los infantes de Carrión y familia y con el conde de Barcelona el hecho de no ser castellanos pero, además, su imagen como personajes cómicos los ridiculiza, igual que a los nombrados. Asimismo, su retrato recoge algunos de los estereotipos propios del discurso antijudío relacionado con motivos folklóricos (Deyermond y Chaplin, 1973).

Es posible que los judíos tuvieran un nombre que los identificaba dentro de su comunidad y otro que empleaban en su trato con los cristianos u otros grupos, el *Kinnuy*. Lo habitual era que el *Kinnuy* se pareciera al nombre hebreo o fuera un anagrama¹⁰ de él. Al respecto, Cantera (1958) se ocupa de Raquel y Vidas, los dos judíos burgaleses del *Poema de Mio Cid*.

Para este autor, Vidas es una versión muy literal del hebreo *Hayyitn*, cuyo significado es ‘vida’. Afirma que más habituales eran Vidal o Vitalis, pero Vidas y Vitas, Vides y Vites y Vives y Vivas también eran usuales, según los datos registrados en documentación referente a judíos. En cuanto a Raquel, desestima la posibilidad de que la fórmula que inalterablemente aparece en el *Poema*, Raquel y Vidas, se refiera a un matrimonio judío. Considera que sería muy extraña una intervención femenina entre judíos del siglo XI, y más aún que el nombre de la mujer apareciera siempre en primer lugar. Pero Raquel como denominación masculina de persona tampoco le resulta verosímil, por lo cual supone que posiblemente se trate de una mala sustitución del nombre de varón Ragüel o Roguel.

9 A partir del análisis de fuentes del siglo XII, Sirantoine (2020) toma el caso de la Iberia medieval como ejemplo de encuentro intercultural, estudia la variabilidad terminológica para referirse a los musulmanes y argumenta que en el Medioevo se podía adoptar una pluralidad de puntos de vista sobre el Islam, no siempre basados en el antagonismo religioso o en una comprensión uniforme. De hecho, los cristianos medievales en Hispania adoptaron diversas estrategias discursivas en su identificación de los musulmanes, pues podían concebir al Islam como un mundo único, unificado por una ley religiosa y poblado por sarracenos y/o moros, pero también como un sistema de gobierno que comprendía muchos pueblos, territorios y, en última instancia, identidades.

10 Un anagrama es una palabra o frase que resulta del cambio en el orden de las letras del término que le da origen: Ave/Eva; amor/Roma, etc.

Según Díaz-Mas (1996), el episodio de Raquel y Vidas, que ha sido motivo de gran controversia entre los críticos¹¹, ofrece un cuadro certero de la vida y actividades de los judíos en el siglo XII y, además, recurre a los tópicos antisemitas, referidos al plano socioeconómico –y no religioso–, de uso frecuente entre los receptores del cantar. Así, los judíos son representados como los prestamistas que resultan engañados por Rodrigo Díaz de Vivar y cuya desconfianza se opone a la hombría del héroe épico.

Para Roitman (2011), sin embargo, sería más adecuado hablar de antijudaísmo y no de antisemitismo, en relación a este episodio, debido a que el primer término expresa con mayor claridad la situación de contacto entre gentes y etnias planteadas en esta parte del cantar y en la época medieval. Asimismo, a la par que se ocupa del problema del género de ambos personajes, esta autora recurre al análisis onomástico para desestimar los planteamientos acerca de la posibilidad de que Raquel y Vidas no fueran judíos, habida cuenta de que la narración no menciona, explícitamente, que sean hebreos. En efecto, constata que en el poema los personajes cristianos portan nombre y patronímico¹² y, en ocasiones, un apodo (Álvar Fáñez, Minaya, por ejemplo) y que los moros solo llevan nombre sin patronímico. En cuanto a Raquel y Vidas, se trata de

(...) dos nombres propios que también carecen de patronímico, pero que no responden a usos específicamente musulmanes, sobre todo en el caso de Rachel. La tradición onomástica musulmana y judía en el Medievo hispánico consiste en mencionar, en primera instancia, el nombre de pila del sujeto, en segunda instancia, se destaca su ascendiente genealógico por parte de padre (*ben* tal, *bar* tal o *ibn* cual) y muchas veces, si tiene descendencia reconocible, también se aclara la misma. Un caso claro es el de Abengalvón, en donde */aben/* reemplaza dialectalmente a *ibn*. Pero es evidente que no es el caso de nuestros dos prestamistas. (...) [Ellos] podrían ser cristianos (...) de categoría social inferior, [pero] a Rachel y Vidas se les atribuye el tratamiento de *don*, por lo que, de ser cristianos, se esperaría que les acompañase el mismo apellido que a los demás personajes cristianos de igual rango. (...) Por lo tanto, si no son cristianos ni musulmanes, por exclusión tienen que ser judíos. (Roitman, 2011: 244)

La autora concluye, luego de unas consideraciones lingüísticas y emblemáticas referidas al sentido y al significado del nombre propio¹³, que el factor

11 Puede consultarse un estado de la cuestión en Montaner (1993, nota 89).

12 El patronímico es el nombre propio de una persona que deriva de su padre u otro antecesor masculino e indica la pertenencia a un linaje. En España, es un apellido que está formado a partir del nombre del padre: así, en Rodrigo Díaz de Vivar, Díaz indica ‘hijo de Diego’ (Diego Lainez, en este caso).

13 Nos hemos ocupado de este problema semiolingüístico en Miranda (2018a), razón por la cual no nos detenemos aquí en la cuestión teórica en torno a los nombres propios.

connotativo de los nombres constituye un valor superior, una especie de sugerencia significativa a partir de la mera mención. Desde ese punto de vista, aunque Raquel y Vidas podrían ser los nombres de sujetos no judíos (aunque el primero solo aplicado a una mujer), la connotación que comunican es la de pertenencia a la comunidad mosaica. Además, si a la interpretación de estos nombres se le agrega la pertenencia socio-profesional y el lugar donde vivían los personajes¹⁴, la connotación judaica se consolida.

En efecto, la caracterización de ambos personajes en el cantar surge de su condición de prestamistas y empeñadores:

“Por Rachel e Vidas vayádesme privado:
 “quando en Burgos me vedaron compra e el rrey me á airado,
 “nos puedo traer el aver, ca mucho es pesado,
 “enpeñar ge lo he por lo que fuere guisado,
 “de noche lo lleven que non lo vean cristianos. (89-90)¹⁵

Por otra parte, la técnica narrativa da indicios, desde el principio de su presentación, de que se trata de personajes cómicos: “Rachel e Vidas en uno estaban amos / En cuenta de sus averes, de los que avién ganados” (100-101)¹⁶.

Tales descripciones no deben entenderse necesariamente como actitudes antijudías. Antes bien, la identificación de los judíos por su ubicación social responde al objetivo de resaltar la medida del Cid y su preocupación de poder hacer frente al destierro, en un contexto de condiciones realmente adversas para los castellanos. En efecto, el Campeador precisa dinero con urgencia para afrontar las graves necesidades económicas que padece su mesnada. Por ello, se dispone a pedir un préstamo: en el v. 95, el héroe justifica el engaño a los judíos porque “ya más non puedo”, es decir no realiza la estafa con agrado sino porque no tiene otra opción.

(...) no hay un intento de mofa en la descripción de los prestamistas (...). Si hay un intento de generar un cuadro cómico, para distensión del auditorio de las escenas anterior y posterior, que están cargadas de angustia e incertidumbre (...), no va a fundarse, a mi entender, ni en la caracterización

14 Según los versos 98 y 99 (“Passó por Burgos, al castiello entrava, / por Rachel y Vidas apriessa demandava”), que narran cuando Martín Antolínez va a buscar a los prestamistas, estos vivían en la judería vieja o superior de Burgos (el ‘castiello’). Sobre las distintas acepciones de ‘castiello’ y una exégesis muy acertada de los mencionados versos y los siguientes, puede consultarse Roitman (2011).

15 Citamos según la edición de Michael (1981) indicada en las Referencias bibliográficas.

16 Boix Jovaní (2006) piensa que esta descripción tiende a exponer a los prestamistas como usureros y avaros, pero dicha lectura no se desprende del texto del cantar y obedece, más bien, a una apreciación ya establecida por la crítica a partir de generalizar la falta de estima en el Medioevo hacia los israelitas (Roitman, 2011).

profesional de los personajes ni en su presunto judaísmo, sino en la actitud de desmesura y acciones egoístas, frente a la mesura y equilibrio del Cid, así como a su preocupación por el bienestar del otro (siempre y cuando sea de los suyos). (Roitman, 2011: 248)

De todos modos, aunque el Cid miente para conseguir el dinero, Gates (1996) considera que ese ardid extremo no sería mal visto en la sociedad de la época en la medida en que los afectados por el engaño eran judíos. Por otro lado, el Cid les promete que su capital no disminuirá y Martín Antolínez enfatiza que tiene la intención de devolver el dinero: “por siempre vos faré rricos que no seades menguados” (108)¹⁷.

Mucho se ha discutido si en realidad el Cid devolvió o no el dinero a los prestamistas, ya que la promesa aparece narrada pero no así la restitución del préstamo. Posiblemente, el narrador no consideró necesario hacer mención de ello porque, dadas las características del héroe y la identificación promovida con los receptores, estos de buen grado creerían que sí reembolsó lo que recibió. En ese caso, la amenaza de los judíos (“Dixo Rachel e Vidas: “¡El Criador lo mande! / “Si non dexaremos Burgos, ir lo hemos buscar”, 1437-1438) supone un acto de soberbia por prometer algo que no pueden cumplir, que “no pueden sostener con hechos” (Gates, 1996: 24), al igual que el resto de los personajes-otros del *Poema* (los infantes de Carrión, otros miembros del clan de los Vanigómez y el conde de Barcelona). En tal sentido, Gates (1996) considera que este episodio inicial del *Poema de Mio Cid* puede entenderse como un microcosmos del texto en general, en el cual se plantean aspectos esenciales que se desarrollarán luego a lo largo de todo el cantar.

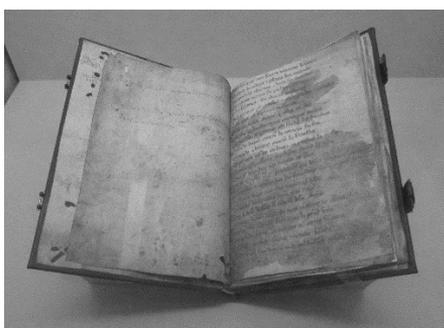
Por su parte, Roitman (2011) cree que el espacio que ocupan los judíos es el de la diferencia, y su caracterización onomástica, socio-profesional y territorial los ubica en la minoría judía. Pero, al mismo tiempo, como parte de la sociedad castellano-leonesa que, recordemos, le cierra las puertas al Cid, estos judíos son los únicos a quienes Ruy Díaz puede recurrir por ayuda al inicio de su camino épico.

Fuera del centro, distintos en sus caracteres emblemáticos, distintos en comparación con los hidalgos y los aristócratas que son los ejes centrales de la construcción del sistema (ya que si bien poseen algunas de las condiciones requeridas para incluirse en el estamento superior de la sociedad medieval –sus haberes–, a su vez carecen de otras características identitarias para lo mismo –pertenecer a la grey cristiana es una de ellas, quizá la más fuertemente emblemática desde el estigma de la tolerancia–)

17 El hecho de que estas palabras sean dichas por el enviado del Cid, o sea un representante directo de él, hacen suponer que tenían la validez de un documento escrito.

hacen posible el reingreso del Cid a su estamento, que en los inicios del *Cantar* es tan exógeno, descentrado como ellos. Así como el Campeador es un *outsider* por decisión real, así como Martín Antolínez es un *outsider* por decisión personal, los judíos son *outsiders* por marcación social. (Roitman, 2011: 257)

La diferencia entre ellos radica en que el Campeador podrá reingresar a la nobleza castellana al recuperar su honra, al final de su trayecto heroico; mientras que Raquel y Vidas jamás podrán pertenecer a ella: la mayor aspiración de su posición excéntrica es no perder lo que ya poseen, su capital financiero y su identidad mosaica.



Edición facsímil del manuscrito de Per Abbat del *Poema de Mio Cid*, 1207, que se exhibe en la Biblioteca Nacional de Madrid (España). El facsímil del códice único se expone abierto por su primer folio conservado (f. 1 recto) en cuya vigésima línea se lee el inmortal verso “¡Dios, qué buen vassallo, si oviesse buen señor!”.

Foto: L. R. Miranda, 2019

4. Los judíos en los *Milagros de Nuestra Señora*

Además de numerosas referencias y alusiones bíblicas, Gonzalo de Berceo incluye personajes judíos en varios de los *Milagros de Nuestra Señora* para reforzar su mensaje mariano. En el milagro XXIII, “La deuda pagada”, aparece el tópico del prestamista, a quien apela el generoso mercader, arruinado por haber dado tantas limosnas y que pone como garante a la Virgen María. El “Milagro de Teófilo”, el número XXIV, exhibe las creencias en los vínculos de los hebreos con la hechicería y el trato con el demonio. En el milagro XVIII, “Los judíos de Toledo”, tienen lugar ciertos tópicos tradicionales del antijudaísmo como la acusación de que los israelitas profanaban imágenes religiosas, especialmente las de la Pasión de Cristo. Pero, para acotar nuestras reflexiones al breve espacio de este capítulo, solo nos ocuparemos aquí del milagro XVI, “El niño judío”, en el que un padre hebraico arroja a su hijo a un horno por haber comulgado junto con los niños cristianos.

Según Díaz-Mas (1996), la obra de Berceo refleja un pensamiento con respecto al judaísmo que no es atribuible solo al autor, sino que constituye la ideología dominante en la Iglesia del siglo XIII, para la cual Israel es un pueblo salvaje que ha perdido el favor de Dios por no reconocer a Cristo

como el Mesías e, incluso, por haberlo matado, idea que se halla en la base del antijudaísmo religioso. En adición a esto, Roitman (2010) explica que el antijudaísmo en la Edad Media consideraba a los judíos como enemigos de la fe cristiana, por lo tanto se trataba de una posición confesional, frente a la cual las connotaciones socioeconómicas de la comunidad mosaica eran secundarias¹⁸.

En el milagro del niño judío se advierten muchas diferencias con los manuscritos latinos que debió consultar el clérigo riojano, entre las que se destaca el tratamiento del tema que hace el narrador: en los textos latinos no hay juicio de valor, la subjetividad no se manifiesta como ocurre en el texto castellano. Más allá del colorido y énfasis con que Berceo pinta a todos sus personajes, lo que resalta es la evaluación moral que hace de buenos y malos desde la óptica social y también religiosa. El autor se complace en una dialéctica entre el bien y el mal, forma didáctica por excelencia empleada en un texto destinado a un receptor no culto.

La novedad más notable que introduce Berceo en su milagro es la asimilación del niño judío con la figura de Cristo, así como también la relación con el episodio bíblico de Abraham e Isaac (Diz, 1988 y 1995):

En el día de Pascua domingo grand mañana,
Quando van Corpus Domini prender la yent cristiana,
Prísol al iudezno de comulgar grand gana,
Comulgó con los otros el cordero sin lana. (356 a-d)¹⁹

Roitman (2010) analiza desde el punto de vista morfosintáctico la cuader-na citada y no acuerda enteramente con la lectura alegórica de Diz. La autora considera que este milagro, aunque plantea relaciones figurativas innegables, constituye uno de los casos tipológicos menos logrados de Berceo. Su argumento principal es que siempre que aparecen judíos en la trama narrativa son calificados de forma negativa, ya sea de manera expresa o indirecta. En tal sentido, el niño judío no sería una excepción dado que él es representado como bueno, ingenuo e inocente solo porque se convierte al cristianismo.

Respecto al padre del judezno, frente a la fuente latina que solo lo describe preso de la ira, Berceo lo representa muy negativamente, en una *amplificatio* de fuerte connotación antijudía al relacionar al hebreo con el diablo:

18 Dicha actitud antijudía podía manifestarse de dos maneras: a) la llamada esencial, una discriminación tolerante, que se servía del judaísmo como testigo *ex contrario* de la verdadera religión; y b) la discriminación material, que consideraba al judío un mal mayor para el resto de la sociedad y, por ende, era necesaria una “solución final ante el diferente”, que debía “ser encapsulado y expulsado de su interior por su alto grado de contagio y nocividad, incluso procurando su extinción” (Roitman, 2010: 269).

19 Las citas corresponden a la edición indicada en las Referencias bibliográficas.

Pessóli esto mucho al mal aventurado,
 Como si lo toviessse muerto o degollado:
 Non sabía con gran ira que fer el diablado,
 Fazie figuras malas como demoniado. (361 a-d)

En la copla siguiente se describe la escena del horno, que, por relación con la estrofa anterior, sugiere el vínculo con el infierno. Seguidamente, el padre arroja al niño al fuego.

Según explica Guglielmi (1998), en muchas regiones durante el Medioevo los judíos fueron quemados y existen algunos casos documentados de mujeres hebraicas que hicieron lanzar a sus propios hijos al fuego por temor a que les fuesen quitados para ser bautizados y convertidos al cristianismo²⁰. Las alusiones al hombre que ejecuta una acción abominable contra su hijo, como expresan los versos de Berceo, era común en las tradiciones orales antijudías, en las épocas de las más graves persecuciones.

El relato continúa con el milagro de la Virgen María, mediante el cual el niño es rescatado del horno sin una quemadura²¹. Finalmente, el padre es maniatado y arrojado en el horno como castigo.

A la función maternal que asigna Berceo a la Virgen María, verdadera protagonista de sus milagros, se opone la figura de este padre semita que sacrifica horrendamente a su hijo. Ello nos habilita a concluir que la visión que ofrece el texto de los judíos que se mantienen en su fe —a diferencia del niño que se convierte a la verdadera religión— resalta su malvada, pérfida y criminal conducta y, por tanto, es relacionado con lo diabólico y lo irracional. La resolución final del milagro consiste en la muerte del judío, una exterminación que, en el marco de la hoguera, tiene un sentido material explícito y desde una supuesta convivencia tolerante entre cristianos y judíos en el ámbito castellano del siglo XIII.

20 Conviene, sin embargo, hacer notar que, de acuerdo con los análisis y las conjeturas de los historiadores modernos, dichos casos de mujeres judías que arrojaban sus hijos al fuego no son hechos efectivamente acaecidos, sino más probablemente parte de las numerosas leyendas antijudías que circulaban en la Edad Media tanto de forma oral como escrita. En esta línea, la crónica medieval a la que refiere Guglielmi en su texto reescribe una historia ya relatada por Gregorio de Tours varios siglos antes, lo que socava aún más la verosimilitud histórica de episodios de esa índole.

21 En este detalle se ha querido ver una relación del texto con el episodio de Daniel en el Antiguo Testamento. Sin embargo, Roitman (2010: 276), considera que, desde el punto de vista del significado, los alcances semánticos no son idénticos: “Si bien el relato veterotestamentario implica necesariamente demostrar la intervención de Dios sobre la realidad humana, las condiciones en las cuales se produce, no llevan al mismo punto de llegada. En el *Viejo Testamento* la anécdota implica la permanencia dentro de la fe judía, mientras que en el de Berceo sucede exactamente lo contrario”, porque el niño judío se convierte al cristianismo.

5. Comentario final

Llegamos al final de este capítulo y de nuestro somero análisis de la representación de los personajes judíos en dos obras castellanas, del siglo XII y XIII respectivamente, que ofrecen dos miradas posibles acerca de estas figuras del Medioevo. Mientras en el *Poema de Mio Cid* asistimos a una ridiculización cómica de Raquel y Vidas, para resaltar las condiciones heroicas de Rodrigo Díaz de Vivar, pero que no llega a ser una crítica antijudía tajante; en el milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora*, el poeta riojano carga las tintas antijudías sobre el padre del niño, a quien representa como lo peor de la sociedad: colérico y endiablado, irracional y homicida. Continuemos con las reflexiones sobre estos temas en las actividades que figuran más abajo.

6. Referencias bibliográficas

- Bolaño e Isla, Amancio (Ed.) (1997). *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*. México: Porrúa.
- Boix Jovaní, Alfonso (2006). El Cid pagó a los judíos. *La corónica*, V. 35.1: 67-82.
- Cantera, Francisco (1958). Raquel e Vida. *Sefarad*. Año XVIII, fasc. 1: 99-108.
- Deyermond, Alan y Margaret Chaplin (1973). Folk Motifs in the Medieval Spanish Epic. *Philological Quarterly*, 51: 36-53.
- Díaz-Mas, Paloma (1996). Huellas judías en la literatura española. En *Luces y sombras de la judería europea. Actas de los Primeros Encuentros Judaicos de Tudela, 5, 6 y 7 de octubre de 1994*. Pamplona: Gobierno de Navarra: 87-118. Recuperado de <https://digital.csic.es/bitstream/10261/3724/1/diaz-mas1996ahuellas%20jud%C3%ADas.pdf>.
- Díaz-Mas, Paloma (1999). Influencias judías en la literatura castellana medieval. *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol. LIV, N°1: 129-144.
- Diz, Marta Ana (1988). Berceo: la ordalía del niño judío. *Filología*, XXIII: 3-15.
- Diz, Marta Ana (1995). *Historias de certidumbre: los "Milagros" de Berceo*. Newark (Delaware): Juan de la Cuesta.
- Ferrari, Jorge Luis (2015). Recorrido histórico por el Occidente medieval: economía, instituciones y marco social. En Miranda, L. R. (Ed.). *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*. Santa Rosa: EdUNLPam: 51-82.
- García Pardo, Manuela (2000). Los marginados en el mundo medieval y moderno. En Martínez San Pedro, María Desamparados (Coord.). *Los*

- marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 5-7 de noviembre de 1998: 13-24. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2241824>.
- Gates, María Cristina (1996). Palabras sin acción: el espacio del ridículo en *el Poema de Mio Cid*. *Medievalia*, 16 (abril): 16-26.
- Guglielmi, Nilda (1998). *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.
- Kriegel, Maurice (1979). *Les juifs à la fin du Moyen Âge, dans l'Europe méditerranéenne*. Paris: Hachette.
- Le Goff, Jacques (1975). *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires: Eudeba.
- Michael, Ian (Ed.) (1981). *Poema de Mio Cid*. Edición, introducción y notas. 20ª ed. Madrid: Clásicos Castalia.
- Miranda, Lidia Raquel (2018a). Héroes y tumbas. Reflexiones en torno de los personajes referenciales. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 19-36.
- Miranda, Lidia Raquel (2018b). Historias de un desterrado, Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid Campeador. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 89-119.
- Miranda, Lidia Raquel (2018c). Santa Oria emilianense, virgen siempre preciosa. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 123-150.
- Miranda, Lidia Raquel (2019). La Virgen María, madre gloriosa y mediadora. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 79-98.
- Montaner, Alberto (Ed.) (1993). *Cantar de Mio Cid*. Barcelona: Crítica.
- Pirenne, Henri (1955). *Historia económica y social de la Edad Media*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roitman, Gisela (2010). Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. *Letras*, Nº 61-62: 267-278.
- Roitman, Gisela (2011). El episodio de Rachel y Vidas, polifónico y al mismo tiempo, velado. *Revista de Literatura Medieval*. XIII: 237-259.
- Sirantoine, Hélène (2020). What's in a Word? Naming "Muslims" in Medieval Christian Iberia. En Jones, Ch., C. Kostick y K. Oschema (Eds.). *Making the Medieval Relevant. How Medieval Studies Contribute to Improving our Understanding of the Present*. Berlin/Boston: De Gruyter: 225-238.

7. Propuestas de trabajo

- 7.1 Lea algunas de las *Cantigas de Santa María*, obra atribuida al rey Alfonso X el Sabio (siglo XIII), y determine si la perspectiva con que se trata a los judíos es favorable a ellos o no. Compare su representación con la que aparece en el *Poema de Mio Cid* y los *Milagros de Nuestra Señora*.
- 7.2 Lea los milagros XVIII, “Los judíos de Toledo”, XXIII, “La deuda pagada”, y XXIV, “El milagro de Teófilo”, mencionados en este capítulo, y analice si la representación de los judíos que ofrece Gonzalo de Berceo en ellos es coincidente con la del milagro XVI, “El niño judío”. Determine los puntos de contacto y las diferencias.
- 7.3 Durante la Edad Media, además de los judíos, otros grupos sociales fueron confinados al espacio de la otredad y la marginalidad en razón de su fe o sus prácticas religiosas. Tal es el caso de los musulmanes, los herejes y las brujas. Seleccione uno de estos tipos medievales y rastree los modos de su representación en la literatura o las artes del Medioevo.

**Entre la “desonrra” y “fazerte vibo quemar”:
caballeros, mujeres y musulmanes en la *Crónica de
la población de Ávila***

Juan Cruz López Rasch

1. Presentación histórica

En este capítulo analizamos la *Crónica de la población de Ávila*¹. De distintas maneras, en ese texto se hace referencia a la alteridad². La obra, redactada por un caballero villano, constituye la expresión ideológica de un colectivo social bastante difícil de encasillar, cuya posición, al menos hasta los siglos XIV o XV, es un tanto marginal frente al resto de la aristocracia medieval³. Por eso, para comprender el contenido del texto, necesitamos indagar en las raíces históricas de estos *milites*.

Como es sabido, a comienzos del siglo VIII, los musulmanes conquistan la Península ibérica. Al cabo de unos años, y después de sucesivos enfrentamientos, solo en Asturias queda establecido un reino de confesionalidad cristiana. Dos importantes puntos de inflexión se producen durante el siglo XI. Por un lado, se disgrega el Califato Omeya de Córdoba y emergen múltiples reinos de taifas. Por el otro, Alfonso VI conquista Toledo. Progresivamente, las monarquías hispano-cristianas expanden sus dominios y quedan establecidas

-
- 1 Trabajamos con la edición de Abeledo (2012) citada en las Referencias bibliográficas. En lo sucesivo, nos referimos a ella con la abreviatura *CPA*.
 - 2 Se habrá notado que preferimos el concepto alteridad, antes que el de otredad. Optar por el primero de ellos conlleva un enfoque analítico con el cual se considera al otro no solo como un problema de naturaleza epistemológica, sino también como parte de un determinado contexto cultural, lingüístico y religioso (Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 2007). Para Krotz (1999), la alteridad implica un ejercicio analítico en el cual nos dirigimos hacia quienes nos parecen tan similares a nosotros mismos, que toda diversidad observable puede ser contrastada con aquello a lo que estamos acostumbrados. Igualmente, Meyerson (2000) dice que el contacto permanente, negativo o positivo, entre musulmanes y cristianos durante la Edad Media obliga a repensar la operatividad de determinadas categorías antropológicas.
 - 3 En los estudios postcoloniales existe una discusión sobre el concepto de marginalidad. En términos generales, lo marginal está determinado por estructuras y relaciones de poder (Ashcroft, Griffiths y Tiffin, 2007). Se trata de un fenómeno multidimensional en el cual un espacio, sujeto o grupo ocupa un lugar central (en términos sociales, económicos, políticos o culturales) y determina a otro/s, colocándolos en una situación periférica (Dunne, 2005). Desde esta perspectiva, los caballeros villanos se encontrarían al margen de los infanzones, por mencionar el ejemplo de vasallos que ocupan una posición social más importante y prestan un servicio honorable.

áreas de frontera, como en la Extremadura histórica castellano-leonesa. Allí, los reyes promueven la repoblación al otorgar una serie de libertades y exenciones para fomentar la instalación de labradores que, además, protegen las tierras reconquistadas⁴. Como resultado, en espacios como el abulense, sus pobladores disfrutaban de propiedades alodiales cuyo uso se ve complementado con el acceso a comunales. Además, quienes están apostados allí no se encuentran bajo un poder aristocrático fuerte y permanente. De hecho, tienen suficiente autonomía para organizarse políticamente y deliberar sobre los asuntos que les competen. Sobre esas primitivas asambleas queda fundado un organismo político, el concejo. Desde los siglos XIII y XIV, este adquiere un carácter feudal, con potestades jurisdiccionales, pero que nunca logra sustraerse de la autoridad que posee el titular del señorío quien, en muchos casos, es el propio rey. Los caballeros villanos gestionan estas Comunidades de Villa y Tierra, reproduciendo las relaciones de dominación en el área, garantizando que los demás campesinos, ahora sometidos a tributar para el señor del concejo, cumplan con sus obligaciones (Astarita, 2005)⁵.

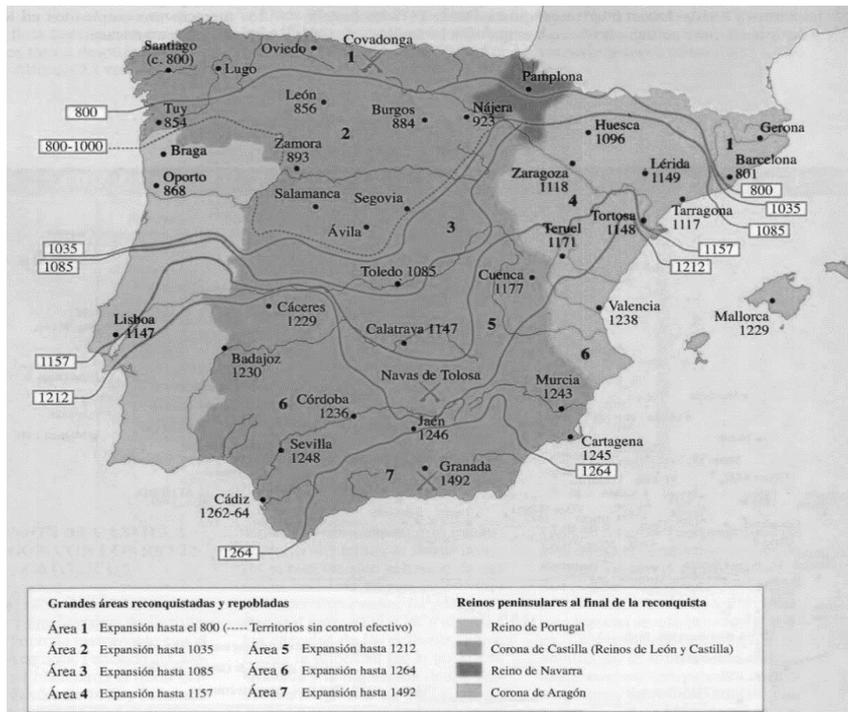
Ahora bien, ¿por qué los caballeros villanos concentran poder a lo largo del tiempo? Para responder a esta pregunta, debemos pensar que, en una sociedad fronteriza, quienes brindan seguridad, adquieren una relevancia social y política particular. Los caballeros villanos, en un primer momento, son poseedores de tierras y ganado que practican la guerra, sin abandonar completamente sus actividades rurales. Gracias a la rapiña, obtienen botines y aumentan su patrimonio. Ello ocurre en el contexto de una sociedad que, hasta la segunda mitad del siglo XII, o comienzos del XIII, no verifica desigualdades de clase. Por eso, el incipiente liderazgo de esos *milites* reposa, fundamentalmente, en atributos como el valor y el honor. Para la época de Alfonso X, gozan de prerrogativas parecidas a las que disfrutaba la baja nobleza: la más característica de ellas, la exención tributaria. Esto queda de manifiesto en el fuero concedido por el rey sabio a los vecinos de Ávila en 1256. En ese documento podemos observar que los jinetes disponen de parcelas y animales, participan en las labores rurales, pero también cuentan con instrumentos de combate. Precisamente, uno de los requisitos establecidos por el monarca para conservar los privilegios es que quienes los usufructúen mantengan un determinado equipamiento bélico⁶.

4 Aunque el término 'Reconquista' es discutible, aquí recurrimos a ese vocablo para dar cuenta de un proceso complejo, difícil de sintetizar en pocas palabras (García Fitz, 2009).

5 La reseña histórica de este párrafo es realizada a partir de la información que nos suministran distintos autores. Casi todos los especialistas concuerdan en que el concejo funciona como un señorío que establece una dependencia feudal entre un poder colegiado situado en el espacio urbano y las aldeas de su término (Monsalvo Antón, 1992).

6 A este respecto puede consultarse el Volumen 1 de la *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila*, en el que se constata que quedan eximidos de pechar

A pesar de las similitudes que puedan existir entre los caballeros oriundos de los concejos y la nobleza, hay importantes diferencias entre unos y otros. Los primeros, carecen de importantes bases territoriales, no gozan de un derecho de mando individualizado y, por lo tanto, no pueden apropiarse de tributos feudales, puesto que solo están facultados para recaudarlos, y cobrar una soldada por los servicios prestados al municipio. De hecho, son excepcionales los casos en los cuales los caballeros villanos se transforman en señores con auténtica influencia comarcal. Cuando pretenden alcanzar ese cometido, el entramado político procura impedir, o contrarrestar, ese tipo de comportamiento (Astarita, 2005)⁷. Asimismo, los caballeros villanos no poseen todas las características específicas de la nobleza: no reciben la compensación de quinientos sueldos cuando alguien los ofende (Gibert, 1953), ni están facultados para portar una enseña, recibir investiduras o dignidades (Rodríguez Velasco, 1993 y 2010).



Áreas recuperadas por los reinos cristianos entre los siglos VIII y XV. Varios kilómetros al sur de Ávila, se encuentra Talavera. Fuente: Monsalvo Antón (2014: 274)

los caballeros que tengan las “mayores casas pobladas en la villa”, y posean “cavallos e armas et el cavallo de treynta maravedis arriba, e escudo et lança e loriga e brofaneras e perpunt e capiello de fierro e espada” (del Ser Quijano y Luis López, 1990: 48).

⁷ En el último tercio del siglo XX, una recepción acrítica del materialismo histórico conduce a distintos investigadores españoles a homologar a los caballeros villanos con los señores feudales (cf. Barrios García, 1983-1984).

Los caballeros villanos, además, mantienen una importante proximidad social y cultural con el campesinado. En distintos casos, los miembros de uno y otro estamento habitan los mismos espacios geográficos. Algunos caballeros, incluso, se encuentran en condiciones de precariedad relativa. Consideremos que los requisitos para convertirse en este tipo de *milites* están al alcance de los pecheros ricos: tener una casa poblada, caballo (disponen de cuatro meses para reemplazarlo en caso de muerte) y armas. Por eso, las normas que habilitan el matrimonio de las viudas e hijas de los caballeros con los aldeanos que tributan ponen al descubierto un grupo que no cuenta con un linaje reconocido, pero que tampoco tiene la expectativa de poseerlo (Astarita, 2005)⁸.

2. Aproximación general a la fuente narrativa

Las crónicas medievales están escritas en prosa y adquieren popularidad, especialmente, desde el siglo XIII. No se trata de una casualidad. En esa época, las monarquías hispano-cristianas consolidan su poder sobre la península y pretenden forjar su legitimidad histórica. El período de Alfonso X se constituye entonces como un terreno fructífero que permite apreciar la importante diversidad cultural del período y las complejas relaciones que afloran, al menos en el plano discursivo, entre los diferentes grupos étnicos y culturales (Disalvo, 2007). Por eso, muchos de los textos que integran la tradición alfonsí son objeto de numerosos abordajes (Saracino, 2017). La *CPA*, elaborada, probablemente, entre 1255 y 1256, cuenta con estas características. Sin embargo, por diferentes motivos que exceden los intereses de este libro, la crónica abulense no recibe la atención que merece⁹.

Para abordar esa fuente narrativa, necesitamos tener en claro que el análisis de todo mensaje, oral o escrito, implica contemplar quiénes son sus emisores y sus potenciales receptores. La *CPA* está redactada por un jinete de origen plebeyo, un labrador relativamente diferenciado del resto de sus pares que busca la concesión formal de privilegios¹⁰. En este sentido, las intenciones del autor por hacerse merecedor de una serie de prerrogativas nos permitirían comprender por qué el accionar de los diferentes caballeros es

8 García Sanz (1987) advierte algo similar en el caso de los caballeros segovianos.

9 Tan es así que, en el extenso estado de la cuestión realizado por García (2012) sobre los análisis contemporáneos de las crónicas bajomedievales, no se menciona a la *CPA*. Desde la historiografía, no son muchos los investigadores que trabajan sistemáticamente la fuente narrativa. Uno de los estudios más recientes es el de Monsalvo Antón (2017).

10 Recuperamos la interpretación de Ras (1999 y 2015), en lo concerniente a la autoría de la *CPA*. Su postura es contraria a la de Monsalvo Antón (2010). La tesis de la historiadora argentina es esbozada, previamente, por Gómez Moreno (1943a); González Jiménez (1993-1994: 201), por su parte, expone una idea parecida a la de Monsalvo Antón (2010). En cuanto a la datación, nos fundamos en los argumentos de Gómez Moreno (1943a).

representado de una manera en particular a lo largo del texto. Por otra parte, también nos ayudarían a detectar los motivos por los cuales el cronista está tan preocupado por exaltar el heroísmo y la valentía de los *milites* concejiles al enfrentarse a las tropas musulmanas¹¹. Pensemos, entonces, que el objetivo del autor es plasmar concepciones morales y recrear un clima épico, reforzando además la autopercepción colectiva del grupo (López Valero, 1999; Ras, 1999).

En cuanto a sus destinatarios, la *CPA* está dirigida a distintos públicos. Constituye una apelación a la elite feudal de la época, en general, y al rey, en particular. Por eso, no es casual que la respuesta del monarca sea contemporánea a la redacción de la obra. En ese momento, el rey Alfonso X concede fueros a los *milites* de Ávila, confirmando legal y formalmente atributos que, en la práctica, ya disfrutaban¹². Los significados del texto, entonces, se construyen de manera conjunta, entre el redactor y sus lectores¹³. El primero procura convencer al segundo del mensaje que está transmitiendo. Así, aunque la *CPA* evoca acontecimientos que poseen mayor o menor grado de veracidad, su falsificación histórica queda relativamente condicionada por la verosimilitud que pretende conferirle quien los pone por escrito (Ras, 1999). Constituye este un rasgo que hace al conjunto de las crónicas, puesto que en ellas los distintos acontecimientos son presentados como históricos.

Tampoco es un detalle que, en el texto consultado, se prioricen episodios bélicos, en los cuales se combate a los infieles, puntualmente, a los musulmanes¹⁴. Durante mucho tiempo, los islámicos constituyen una relativa amenaza para las comunidades apostadas en las inmediaciones del río Duero. El éxito militar y la consolidación territorial de los reinos hispanocristianos son acompañados por la elaboración y proliferación de discursos en los cuales los musulmanes no solo son retratados como diferentes, sino también como peligrosos. Llegados a este punto, resulta pertinente hacer una aclaración. El lector podría interpretar que nuestro análisis peca de simplista, especialmente al momento de ignorar las enormes diferencias y variaciones que existen dentro de los dos grupos étnico-culturales, así como los vínculos de diverso tipo que se producen entre uno y otro. Las razones para mantener una separación tan tajante al trabajar con la crónica residen

11 Lo central, entonces, es comprender cómo la matriz ideológica que opera en este tipo de fuentes ordena narrativamente los datos caóticos de la experiencia (Saracino, 2017).

12 Sánchez Saus (2014-2015) considera que esa aristocratización de las elites urbanas, promovida por los reyes desde el siglo XIII, obedece a motivaciones políticas y militares. Véase el fragmento documental reproducido con anterioridad, disponible en del Ser Quijano y Luis López (1990: 47-52), para constatar dichos objetivos.

13 Estas reflexiones teóricas están inspiradas en Webb (2009).

14 Observa esto Saracino (2017) cuando analiza la crónica medieval, en general, sin hacer referencia a la *CPA*.

en la propia lógica discursiva de la fuente narrativa, en la cual se construye un tipo de adversario bien definido que debe ser erradicado de la faz de la tierra¹⁵.

Así, en este como en otros casos, se presentan prototípicos enemigos de los *milites Christi*. El objetivo es congraciar a los jinetes concejiles frente al rey, a quien, como ya lo hemos señalado, estaría dirigido el texto. De esta manera, la presencia en el relato de un enemigo temible, impío y abominable figura como una oportunidad propicia para que los guerreros de Ávila ganen prestigio dentro de una comunidad en la cual, hasta la segunda mitad del siglo XII, observamos “diferenciaciones sociales meramente funcionales” (Astarita 1993: 106), ancladas en mecanismos de construcción de liderazgo vinculados a la participación en el combate¹⁶.

3. Alteridad, caballería y género en la CPA

Nos encontramos ante una obra que nos permite reflexionar sobre diferentes actores sociales y las modalidades de representarlos durante el período medieval. Ahora bien, aunque estudiamos el conjunto de la CPA, detenemos nuestra atención en un capítulo en particular, protagonizado por un caballero abulense llamado Enalviello¹⁷. Luchar contra los musulmanes no solo reafirma la autorrepresentación de los caballeros villanos, sino que también enaltece a quienes, valerosamente, erradican las amenazas del mundo cristiano. Por eso, en distintos pasajes de la CPA se legitima el comportamiento violento, siempre

15 Para van Dijk (1996), los discursos de las elites imponen percepciones y formas de pensar. Esa perspectiva puede ser matizada. Otros investigadores advierten, atinadamente, que los mensajes ideológicos no determinan la ideología y el comportamiento de todos los agentes sociales. No obstante, es verdad que los discursos toman fuerza cuando las personas los consideran relevantes en determinados momentos y contextos (Nirenberg, 2001). Este sería el caso de la situación de frontera que existe entre los cristianos y los musulmanes. En esta línea parece encontrarse la interpretación de Cagni (2011), para quien el entendimiento entre uno y otro grupo étnico-cultural se desarrolla a nivel de los grupos de poder, mientras que, en el pueblo llano, este diálogo resulta imposible. El motivo radica en el vínculo cotidiano, y potencialmente conflictivo, que mantienen los plebeyos con los islámicos. Si consideramos la mirada que tiene el redactor de la CPA sobre los musulmanes, la tesis de Cagni (2011) tendría validez relativa. García Pardo (2000) diría que no debemos confundir a los marginados con las minorías. Las segundas, desde su punto de vista, no estarían plenamente asimiladas a la sociedad que las engloba por la religión que profesan. No obstante, en nuestro caso, sería pertinente conceptualizar a los musulmanes también como marginados, en tanto y en cuanto la representación discursiva que establece la CPA marca una separación total entre cristianos e islámicos.

16 La CPA refiere a una época de la historia concejil que recuerda las sociedades de base campesina descritas por Wickham (1996).

17 Esa parte exhibe rasgos tan peculiares que algunos la consideran ajena al resto de la crónica. Lo cierto es que, en toda la obra, se presenta una temática recurrente: la glorificación de los caballeros de Ávila y su oposición frente a los traidores que terminan expulsados, o incluso eliminados, del espacio original en el que residen. Esta idea corresponde a Ludivine Gaffard, transmitida por Abeledo (2009).

y cuando los agredidos sean contrarios a los intereses del rey y de Cristo¹⁸. No es un detalle insignificante que la adquisición de una posición destacada, relativamente cercana a la de la nobleza, sea resultado de esa conducta, ejercida sobre los antagonistas del poder político monárquico y eclesiástico.

En el capítulo también interviene una mujer, articulando el desarrollo del relato. Ella, de acuerdo a la percepción que tiene el autor de la fuente narrativa, se comporta de un modo deleznable¹⁹. En el contexto de una sociedad machista²⁰, la mujer perjudica al caballero villano quien, guiado por los mandatos de la época, debe responder de un modo vindicativo. El prestigio no solo debe adquirirse, sino también resguardarse, muchas veces, sin misericordia. Profundicemos ahora en el contenido del texto propiamente dicho, sin ignorar, entre otras cosas, el siguiente detalle: aunque la historia de Enalviello tiene distintas versiones a lo largo del tiempo, en esta ni la mujer ni el musulmán tienen nombres propios.



Imagen panorámica de la ciudad de Ávila (España), en la que se destaca al frente la muralla que la rodea.

Foto: C. S. Cantera, 2017

Según la *CPA*, un lunes 6 de noviembre, a comienzos del siglo XII²¹, varios caballeros abulenses están peregrinando hacia el santuario de San Leonardo. Mientras tanto, los musulmanes, provenientes de Talavera,

18 Ejemplo de esto son el episodio de las Hervencias (cf. *CPA*: 11-17) y el protagonizado por *Çorraquín* Sancho (cf. *CPA*: 25-29).

19 Durante la época medieval, las mujeres no constituyen un grupo marginal, en todo el sentido de la palabra, pero sí están supeditadas a la autoridad masculina. Una síntesis de las principales discusiones al respecto se encuentra en García Pardo (2000).

20 En esta, como en otras ocasiones, utilizamos el término de manera ilustrativa. No obstante, Bazán (2008) considera que el machismo contemporáneo hunde sus raíces en los tiempos medievales.

21 Abeledo (2012), en una nota al pie, señala las dificultades para precisar el período histórico puntual al que se hace referencia en esa parte de la *CPA*.

incursionan sobre las inmediaciones de Ávila, realizan saqueos y raptan a la esposa de Enalviello. La escena transmite la idea de que los caballeros abulenses son imprescindibles para garantizar la defensa de su comunidad²². Cuando Enalviello retorna a Ávila “rogó al concejo que fuesen con él en cavalgada contra Talavera” (*CPA*: 33)²³.

Enalviello llega a Talavera y se inmiscuye dentro de la urbe. Disfrazado, y por intermedio de un criado enviado por su amada, accede a la alcoba del líder musulmán. En un primer momento, el protagonista del capítulo y la mujer se encuentran solos. Ella le advierte del peligro que corre, y él le expresa que está dispuesto a morir por amor. Consideremos que Enalviello cuenta con la capacidad de ver el futuro. Esto nos lleva a dudar si actúa para torcer el destino de su antigua cónyuge o, por el contrario, simplemente quiere que los hechos se concatenen del modo en el que están prefigurados²⁴. Cuando el musulmán regresa, la mujer le dice a Enalviello que debe ocultarse. Desde su escondite, el caballero observa cómo los amantes mantienen relaciones sexuales. La mujer disfruta bastante del acto; de hecho, parece que “faciendo sus deportes, olvidó el amor del Enalviello” (*CPA*: 35). El protagonista del capítulo escucha el diálogo que se desarrolla entre las dos personas. La esposa del caballero consulta al musulmán qué ocurriría si alguien le entregara a Enalviello, a lo cual él responde que daría “la mitad de su señorío” (*CPA*: 35)²⁵. Ante una oferta tan tentadora, la mujer delata a Enalviello, quien es capturado. La cualidad sobrenatural del caballero puede llevarnos a pensar que él busca esa situación. Un caballero es aquel que tiene la valentía y la decisión para resarcir su honor, pero antes de hacerlo debe perderlo. Sentirse humillado es tan importante y necesario como actuar decididamente para preservar la reputación.

Madero (1992) advierte algo que no podemos soslayar. Considera que la mujer que coprotagoniza el capítulo de la *CPA* no es acusada de traición, sino

22 “(...) vino el señor de Talavera con muy gran compañía de moros, e corrió a Ávila e fallolos seguros, e levaron cuanto fallaron de fuera. E señaladamente levó la muger d’Enalviello, e casosse el moro con ella. E aquella sazón non se acertó Enalviello en Ávila” (*CPA*: 33).

23 La solicitud nos indica que las tropas de las comunidades concejiles funcionan de manera similar a las bandas germánicas, en las cuales impera un sistema decisional ascendente, en términos de Ullmann (1983). Estamos hablando, además, de personas que se dedican circunstancialmente al combate, que no abandonan del todo sus obligaciones productivas, sino que las complementan con la actividad bélica. Frente a esa realidad, la movilización de los guerreros debe negociarse. Para Abeledo (2015) allí se está dando cuenta de un caballero cuyos principales atributos son tácticos, antes que eminentemente bélicos.

24 La mujer le dice que “si el señor de Talavera te cogiere en su mano non se le escaparás a vida por cuanto oro ay en el mundo” (*CPA*: 34-35). Enalviello es consciente del peligro: “señora, bien sé yo que así es. Mas tan grande es el amor que he de ti, que si te aver non puedo más querría ser muerto que vibo” (*CPA*: 35).

25 El temor del musulmán ante Enalviello se debe a sus facultades extraordinarias, puesto que “era buen agorador e corrió él toda la tierra e se iba en salvo” (*CPA*: 35).

de realizar una acción que es producto de su lujuria. La fidelidad, entendida como relación política feudal, no contempla a la mujer, por lo general, como una interlocutora válida. Así, el verdadero crimen cometido por la esposa de Enalviello es el de adulterio, con todo lo que ello implica para una sociedad machista, cuando el perjudicado es un hombre. Si consideramos que todo discurso construye su significado entre el redactor y sus lectores, la crónica estaría presentando a un caballero cuyo honor es agraviado, probablemente, de la peor manera posible. Ofendido de esa forma, Enalviello reacciona de acuerdo a los mandatos sociales y culturales del período. El texto presenta a un valiente caballero dispuesto a resarcirse de una manera que, para los cánones establecidos, no solo es aceptable, sino incluso esperable. La idea se refuerza cuando consideramos que el engaño se sustancia con un musulmán. Aunque entre quienes profesan el islam y el cristianismo existen vínculos permanentes, la literatura de la época exagera la rivalidad y el contraste entre uno y otro, especialmente para proyectar la figura de *milites Christi* que luchan contra lo pecaminoso.

Retomemos el contenido de la obra. Enalviello es condenado a morir en la hoguera. A punto de ser quemado y sufriendo una terrible “desonrra”, le jura a su esposa que, si estuviesen en Ávila, “haría pregón en toda la villa”, convocaría a “varones e mujeres aver” y haría “levar mucha leña e fazerte vibo quemar” (CPA: 36). La necesidad de espectadores que sean testigos de la vindicación no solo obedece al carácter público de las ejecuciones medievales²⁶, sino que también se explica por la humillación que padece el protagonista del capítulo²⁷. En ese instante, Enalviello pone en práctica un estratégico plan y, empleando su cuerno, llama a las tropas que están apostadas en las afueras de Talavera, las cuales escuchan la señal y avanzan sobre la localidad, atacando a una multitud de musulmanes desarmados²⁸.

Enalviello cobra venganza, mata al líder musulmán, arrojándolo al fuego preparado originalmente para él, y lleva a su esposa hacia Ávila²⁹. Efectivizando la amenaza, incinera a su antigua cónyuge. La manera en que es ejecutada no es casual. Nótese que a la mujer se la somete a un tipo de tormento que, en un primer momento, está pensado para Enalviello. Al morir en la hoguera queda completamente eliminado el cuerpo de aquellos que son

26 A Enalviello lo colocan en el “más alto lugar que [el musulmán] falló cerca las atalueyas” (CPA: 37).

27 El episodio de Enalviello desarrolla su núcleo en la alcoba, lo cual permite la puesta en escena de la aventura erótica que precipita la venganza del héroe, y que se sustancia en un escenario público. El cronista, de algún modo, arrastra al lector hacia una conclusión, amparada en una lógica social recriminatoria (López Valero, 1999).

28 “E como avién salido en alehría e desarmados ovieron y a morir todos” (CPA: 37).

29 “E tomaron al moro e quemáronle en aquel fuego mismo, e tomaron a ella e cogiéronse para la villa” (CPA: 37).

culpables de crímenes contra Dios, sus mandamientos y las leyes de la naturaleza. El calor abrasador del fuego es el que subsana delitos impuros, como las relaciones sexuales inescrupulosas y la corrupción de las costumbres (Alvira Cabrer, 2008). En este caso, un personaje femenino, y lujurioso, tiene un amorío con un enemigo musulmán, traspasando las fronteras de la alteridad. La reacción de Enalviello, en este sentido, responde a las necesidades del protagonista por preservar su honor, eliminando de la escena a una persona que, desde su punto de vista, lo ha avergonzado, al mantener un amorío con un prototípico enemigo del caballero medieval cristiano.

4. Reflexiones a partir del caso trabajado

Hemos trabajado con una parte de la *CPA*, sin perder de vista la totalidad de la obra y el género cronístico en general. Observamos en la fuente narrativa un conjunto de actores sociales y culturales periféricos. El autor de la crónica procura que los propios protagonistas, relativamente marginados de la alta aristocracia medieval, se posicionen de otra manera dentro de las elites de la época. El origen y la proximidad sociológica con el resto de los plebeyos los obliga a demostrar, por medio de la narración, que merecen el reconocimiento formal de sus privilegios. Los musulmanes, en este sentido, al constituirse como unos de los principales antagonistas de la *CPA*, tienen una clara funcionalidad discursiva. Portan una alteridad cultural que adquiere notas distintivas cuando se desarrollan en un contexto bélico. El islámico es el adversario ideal que permite reforzar la identidad histórica de los *milites Christi* apostados en la frontera. La mujer, por su parte, interactúa en el marco de una sociedad machista, que prioriza el estatus de los hombres.

No sabemos si lo expuesto en el texto es verídico, aunque el cronista se esfuerce por otorgarle asidero. Lo que sí podemos afirmar es que ese capítulo de la *CPA* es uno de los tantos actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a comportarse de un modo determinado. Esa estructura sociocultural, que dirige los afectos y distribuye los valores, hace que los hombres se consideren afectados en su integridad moral por los actos que realizan las mujeres que están vinculadas a ellos³⁰. Cuando la esposa de Enalviello entabla relaciones con el musulmán, está cometiendo adulterio y destruyendo el capital simbólico del caballero³¹. No se trata, además, de cualquier tipo de guerrero, sino de uno oriundo del campesinado, cuya diferenciación social es difícil de concretar. Sin embargo, es en ese preciso momento,

30 Nos inspiramos en las reflexiones teóricas de Segato (2003 y 2018), sin olvidar que ella se refiere al período actual, y no al medieval.

31 Recurrimos a la terminología acuñada por Bourdieu (1990), sin ignorar que el término está pensado para las sociedades capitalistas.

en el que parece que todo el honor de Enalviello será erradicado, cuando él tiene la oportunidad de demostrar su valor. Que el acto pecaminoso se haya consumado con alguien que porta una alteridad cultural, y que integra las filas del enemigo, agrava la deshonra, al mismo tiempo que impulsa al jinete a reaccionar con mayor ahínco.

En la crónica se nos presenta entonces un adversario prototípico y una injuria emblemática. El desarrollo de la trama coloca al musulmán y a la exesposa del caballero abulense como seres abominables, a los cuales ni siquiera se les confiere una identidad personal determinada³². Al mismo tiempo, la CPA justifica el accionar de Enalviello, transformándolo en un héroe trágico que, conociendo su destino, no duda en enfrentar los peligros que conlleva la aventura y resarcir su honor a toda costa. Esto se conjuga dentro de una obra cuyos objetivos políticos orquestan la interacción entre los grupos étnicos y culturales, así como entre el género masculino y el femenino. Por eso es que se hace toda una apología de la violencia practicada por parte de los caballeros villanos, quienes, liberados de cualquier impedimento para acometer contra los infieles, los pecadores y los que manchan su buen nombre, buscan congraciarse ante los poderes establecidos del período.

5. Referencias bibliográficas

- Abeledo, Manuel (2009). *La Crónica de la población de Ávila: un estado actual de la cuestión desde su primera publicación. Estudios de Historia de España*, XI: 13-47.
- Abeledo, Manuel (2012) (Ed.). *Crónica de la población de Ávila*. Buenos Aires: SECRIIT.
- Abeledo, Manuel (2015). La configuración heroica del personaje de Enalviello en la *Crónica de la población de Ávila*. *Letras*, 72: 57-64.
- Alvira Cabrer, Martín (2008). Rebeldes y herejes vencidos en las fuentes cronísticas hispanas (Siglos XI-XIII). En Fierro, María Isabel y García Fitz, Francisco (Eds.). *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: CSIC: 209-256.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (2007). *Post-colonial Studies. The Key Concepts*. Second Edition. Londres-Nueva York: Routledge.
- Astarita, Carlos (1993). Estructura social del concejo primitivo de la Extremadura castellano leonesa. Problemas y controversias. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 26: 47-118.

³² Como lo indicamos, se habla de ellos simplemente como “la muger d’Enalviello” o el “señor de Talavera” o, directamente, “el moro”.

- Astarita, Carlos (2005). Los caballeros villanos, Categorías de Estado y El Estado feudal. En *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa occidental*. Valencia: Universitat de València: 29-66, 67-84, 85-112.
- Barrios García, Ángel (1983-1984). *Estructuras agrarias y de poder en Castilla. El ejemplo de Ávila (1085-1320)*. Volumen 1 y 2. Salamanca-Ávila: Ediciones Universidad de Salamanca, Institución “Gran Duque de Alba”.
- Bazán, Iñaqui (2008). Presentación del nº 5 de *Clío & Crimen*. *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 5: 5-8.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Cagni, Horacio (2011). Una reflexión sobre las relaciones interculturales e interreligiosas cristiano-islámicas durante la Edad Media. *Diversidad*, 3: 25-37.
- Del Ser Quijano, Gregorio y Carmelo Luis López (1990) (Comps.). *Documentación medieval del Asocio de la Extinguida Universidad y Tierra de Ávila*. Volumen 1. Ávila: Diputación Provincial.
- Disalvo, Santiago (2007). “Pero que d’outra lei sejan: una vez más sobre los moros y los judíos en las Cantigas de Santa María de Alfonso X”. En Chicote, Gloria B. (Ed.). *Extraños en la casa. Alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española (siglos XIII-XVII)*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata: 21-54.
- Dunne, Robert J. (2005). Marginality: a conceptual extension. En Dennis, Rutledge (Ed.), *Research in Race and Ethnic Relations*, Vol. 12: *Marginality, Power, and Social Structure: Issues in Race, Class, and Gender*. Oxford: Elsevier: 11-27.
- García, Charles (2012). Las crónicas de la Baja Edad Media Ibérica en la historiografía Europea (no ibérica), (1999-2010). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 2 (número extraordinario): 48-66.
- García Fitz, Francisco (2009). La Reconquista: un estado de la cuestión. *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6: 142-215.
- García Pardo, Manuela (2000). Los marginados en el mundo medieval y moderno. En Martínez San Pedro, María Desamparados (Coord.). *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998: 13-24. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2241824>.
- García Sanz, Ángel (1987). El crédito a principios del siglo XVI en una ciudad de Castilla: la nobleza urbana como financiadora del comercio y de la industria en Segovia, 1503-1508. *Studia Historica. Historia moderna*, 5: 77-88.

- Gibert, Rafael (1953). Estudio histórico-jurídico. En Sáez, Emilio (Ed.), *Los fueros de Sepúlveda*. Segovia: Publicaciones históricas de la Provincia de Segovia: 339-548.
- Gómez Moreno, Manuel (1943a). Crónica de la población de Ávila. Antecedentes. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 113: 11-20.
- Gómez Moreno, Manuel (Ed.) (1943b). Crónica de la población de Ávila. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 113: 21-56.
- González Jiménez, Manuel (1993-1994). Alfonso X y las oligarquías urbanas de caballeros. *Glossae: European Journal of Legal History*, 5-6: 195-214.
- Krotz, Esteban (1999). Alteridad y pregunta antropológica. En Arribas, Victoria; Mauricio Boivin y Ana Rosato (Eds.). *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia: 16-21
- López Valero, María del Mar (1999). La representación del hecho histórico y la estrategia dramática del discurso. Una aproximación a las crónicas medievales. En Fortuño Llorens, Santiago y Tomás Martínez Moro (Coords.). *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval: (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*. VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Castellón de la Plana. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3005449>.
- Madero, Marta (1992). Injurias y mujeres (Castilla y León, siglos XIII y XIV). En Duby, Georges y Michelle Perrot (Dirs.). *Historia de las Mujeres en Occidente*. Volumen 2. *La Edad Media*. Madrid: Taurus: 581-592.
- Meyerson, Mark (2000). Introduction. En Meyerson, Mark y Edward English (Eds.). *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*. Notre Dame: University of Notre Dame Press: XI-XX.
- Miller, William Ian (1986). Gift, Sale, Payment, Raid: Case Studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland. *Speculum*, 61: 18-50.
- Monsalvo Antón, José María (1992). Concejos castellanos-leoneses y feudalismo (siglo XI-XIII). Reflexiones para su estado de la cuestión. *Studia Histórica. Historia Medieval*, 10: 203-243.
- Monsalvo Antón, José María (2010). Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la *Crónica de la población de Ávila*. En Fernández de Larrea, Jon Andoni y José Ramón Díaz de Durana (Eds.). *Memoria e historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*. Salamanca: Sílex: 163-199.
- Monsalvo Antón, José María (2014). *Atlas histórico de la España Medieval*. Madrid: Síntesis.

- Monsalvo Antón, José María (2017). Repoblación y guerra fronteriza según las crónicas abulenses: de la *Crónica de la población* a la *Segunda Leyenda*. En de Barros Dias, Isabel *et. al.* (Coords.). *Relatos de Criação, de Fundação e de Instalação: História, Mitos e Poéticas*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura e Tradição: 37-82
- Nirenberg, David (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.
- Ras, Marcia (1999). Percepción y realidad guerrero-campesina en la *Crónica de la población de Ávila*. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 32: 189-227.
- Ras, Marcia (2015). *Crónica de la población de Ávila* retomada. Carta abierta a José María Monsalvo Antón. Inédito: 1-13. Recuperado de http://www.academia.edu/9768945/Cr%C3%B3nica_de_la_poblaci%C3%B3n_de_%C3%81vila_retomada._Carta_abierta_a_Jos%C3%A9_Mar%C3%ADa_Monsalvo_Ant%C3%B3n.
- Rodríguez Velasco, Jesús (1993). De oficio a estado. La caballería entre el Espéculo y las Siete Partidas. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 18-19: 49-77.
- Rodríguez Velasco, Jesús (2010). *Order and Chivalry: Knighthood and Citizenship in Late Medieval Castile*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Sánchez Saus, Rafael (2014-2015). Caballeros e hidalgos en la Castilla de Alfonso X. *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 9: 177-210.
- Saracino, Pablo Enrique (2017). Apuntes para una lectura ideológica de la cronística medieval: el caso de la Crónica de tres reyes. *Anclajes*, vol. XXI (1): 75-93.
- Segato, Rita (2003) *Las estructurales elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ullmann, Walter (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- van Dijk, Teun (1996). Discourse and cognition in society. *Discourse & Society*, vol. 7 (1): 107-126.
- Webb, Jen (2009). *Understanding representation*. Londres: SAGE.
- Wickham, Chris (1996). Problemas de comparación de sociedades rurales en la Europa Occidental de la Temprana Edad Media. *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 29: 45-70.

6. Propuestas de trabajo

6.1

- a. ¿Por qué podríamos decir que los caballeros villanos, los musulmanes y las mujeres representados en la *Crónica de la población de Ávila* portan una determinada alteridad sociocultural y/o forman parte de sectores marginales?
- b. Segato (2003 y 2018) indica que, en una sociedad dominada por el género masculino, existe una estructura cultural que dirige los afectos y distribuye los valores. Vincule esta idea de la autora con los pasajes de la *Crónica de la población de Ávila* que fueron analizados. Considere en su respuesta, entre otros aspectos, el origen social de la caballería villana y la importancia que le confieren los integrantes de ese grupo al honor.

6.2

- a. ¿Cómo es presentada la relación entre cristianos y musulmanes en la *Crónica de la población de Ávila*? ¿Qué grado de veracidad histórica poseen ese tipo de descripciones?
- b. Historiadores como Miller (1986) consideran que los comportamientos agresivos entre personas que forman parte de una misma comunidad aparecen como crímenes que destruyen los lazos sociales, llevados a cabo por quienes se esconden de la justicia y de las miradas acusadoras. Por el contrario, continúa el autor, el saqueo que se produce después de una conquista, sobre otras poblaciones, es realizado abiertamente, a la vista de un público que aprueba ese comportamiento. Relacione la idea del académico con lo explicado a lo largo del presente capítulo.

6.3

- ¿Cuál es la importancia que tiene, para la trama, que Enalviello posea capacidades proféticas? El protagonista ¿hace uso de ellas?, ¿de qué manera?

**Los *outlaws* como personajes liminales
en la literatura medieval inglesa e islandesa**

David Rodríguez Chaves

1. Introducción

El Atlántico Norte y el Mar del Norte, durante la Antigüedad tardía y la Edad Media, sirvieron como vías de comunicación para interconectar varios grupos sociales: los nórdicos, los germanos y los celtas. En estas culturas, los *outlaws* eran individuos peligrosos y en situación muchas veces precaria y desesperada. Las literaturas medievales de estas latitudes representan a estas figuras por su carácter liminal/marginal, aunque revelan que poseían la suficiente flexibilidad como para encarnar diferentes tipos de roles que no siempre tenían un tinte negativo. Los *outlaws* podían ser representados como aventureros, como defensores de las masas populares o en otros roles transgresores.

El *tropo* del *outlaw* tuvo un desarrollo importante en la literatura de la Islandia del período vikingo, de la Irlanda del período de la cristianización temprana y de la Inglaterra anglosajona. Los *outlaws* de Islandia difieren de los otros en que su exilio era interno, según Poilvez:

En una sociedad donde los lazos sociales y la solidaridad eran necesarios para soportar el clima y el paisaje hostil, la exclusión y el aislamiento aparecen como el peor castigo que el hombre puede infligir al hombre, incluso peor que la muerte. De hecho, al estar excluidos del espacio social, los islandeses que tenían proscripción completa¹, incluso tenían prohibido abandonar la isla (*oferjandi*), mientras que otras notables figuras marginales medievales de Europa continental no estaban sujetos a esta prohibición. (Poilvez, 2011: 2, mi traducción)

A diferencia de ellos, la figura de otros forajidos recrea una sociedad alternativa para amenazar el poder de la autoridad. Es el caso del conocido

¹ La proscripción podía ser completa o parcial. El proscrito completo era expulsado de la ley y de los lugares donde la ley regía, es decir de los espacios poblados, pero no de la isla, y tenía que ocupar espacios marginales sin posibilidad aparente de retorno. El forajido completo parecía estar atrapado en un estado liminal constante (Poilvez, 2011 y 2012).

Robin Hood y lo mismo se aplica a Hereward, quien se convirtió en una figura nacional de resistencia contra el invasor Guillermo el Conquistador.

En el presente capítulo emprenderemos el estudio de los *outlaws* o forajidos como personajes liminales en la literatura medieval.

2. Liminalidad y separación: seres al borde de la sociedad

Se puede concebir la liminalidad² como un espacio de transición, que está caracterizado por su indeterminación y donde todo devenir es posible; da la idea de límite, pero a la vez de lugar de paso, de frontera permeable, de membrana. A este respecto Turner explica:

Los atributos de la liminalidad o de los personajes liminales (“personas umbral”³) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan a través de la red de clasificaciones que normalmente ubican estados y posiciones en el espacio cultural. Las entidades liminales no están ni aquí ni allá; están entre las posiciones asignadas y ordenadas por ley, costumbre, convención y ceremonial. Como tal, sus atributos ambiguos e indeterminados se expresan mediante una rica variedad de símbolos en las muchas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Por lo tanto, la liminalidad con frecuencia se compara con la muerte, el estar en el útero, la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, el desierto y un eclipse de sol o luna. (Turner, 1969: 95, mi traducción)

En este lugar intermedio habitan los proscritos que la sociedad ha expulsado por subvertir el orden de las costumbres establecidas. En las sociedades antiguas el proscrito era una amenaza para la estabilidad de la sociedad, por lo que debía ser eliminado. Pero no siempre es posible eliminarlos por completo y se convierten en una anomalía, que puede ignorarse, percibirse y condenarse, o puede crear un nuevo patrón de realidad en el que puedan encajar.

Según Douglas (2002), existe peligro en los estados de transición porque la transición no es ni un estado ni el siguiente, es indefinible. La persona que debe pasar de un estado a otro está en peligro y representa un peligro para los demás. Los *outlaws*, en su situación de *outsiders* de la sociedad,

2 Van Gennep (1908) definió el término liminalidad en su actual valor técnico en un innovador estudio sobre el ritual, identificó un grupo de ritos que llamó “ritos de pasaje” y que son realizados de manera universal en ocasión de una gran variedad de “transiciones” (partidas, retornos, nacimientos, muertes, bodas, nacimientos, etc.).

3 Turner señala que la palabra inglesa *threshold* (umbral) “deriva de una base germánica que significa *thrash* o *thresh*, un lugar donde el grano es sacado de su cáscara, donde lo que se ha escondido es así manifestado” (Turner, 1969: 92, mi traducción).

están en peligro porque carecen de la protección del grupo y están sujetos a los elementos, pero a la vez son peligrosos por estar privados de las formas sancionadas por la sociedad de sostenerse a sí mismos.

El exilio ha sido históricamente uno de los procedimientos elegidos para eliminar a los que causan problemas o para castigar por un tiempo a los hombres que no respetaron lo establecido por la autoridad. Por ejemplo, la palabra franca *bannjan* se refería a una condena legal que prohibía a un hombre permanecer en su país durante un cierto número de años. Poilvez argumenta que:

En el contexto de la Edad Media, las prácticas de separación de la sociedad a menudo fueron utilizadas por la Iglesia, ya sea como una exclusión de la ley de Dios (excomunión) o como una reclusión voluntaria del mundo secular (monasticismo). Entonces, el exilio (del latín *exilium*: destierro) puede ser forzado, por una condena, e igualmente, ser la situación de una persona que vive en un lugar diferente al que solía o le gustaría vivir. El exilio es al mismo tiempo la situación, el lugar y la persona. De forzado a voluntario, este hecho legal y, a menudo, geográfico, abre amplias perspectivas en las obras de literatura: deambulaciones, exploración, soledad o incluso creatividad. (Poilvez, 2011: 8, mi traducción)⁴

En el ámbito de la literatura medieval de Inglaterra, Islandia e Irlanda encontramos claros ejemplos de personajes que representan exiliados en los sentidos antes descritos, como Robin Hood y Gettir, de los que nos ocuparemos más adelante, y San Brandán, sobre el que hemos reflexionado en Rodríguez Chaves (2019)⁵.

4 Antes del Medioevo, el exilio o proscripción ya era una práctica bien conocida por los antiguos: “En el Mediterráneo, los romanos usaban la *proscriptio*, que originalmente significaba la exhibición en el foro de los objetos de valor de un deudor para la venta y que luego se expandió para significar la expulsión de la sociedad. Esto se usó principalmente contra opositores políticos. En la antigua Grecia había dos tipos de exiliados legales. La *atimia* implicaba la retirada de los derechos de un ciudadano y, por lo tanto, ya no podía defenderse legalmente en un tribunal (lo que en la práctica significaba que podía hacerse cualquier cosa sin reparación). Por otro lado, el *ostracismo* era la expulsión de la ciudad de Atenas durante diez años, pero el ciudadano conservaba sus derechos durante todo el tiempo. En las civilizaciones clásicas, el exilio tenía como objetivo prohibir un territorio delimitado para el exiliado, retirar los derechos legales o ambos” (Poilvez, 2011: 8, mi traducción).

5 San Brandán nació en Annagh, condado de Kerry en el año 484. Fue ordenado sacerdote por el obispo Erc en 512. Le encantaba viajar en el mar y era muy hábil con el *coracle* (bote pequeño). En algunas de sus primeras empresas, visitó Gran Bretaña, muchas de las islas frente a la costa de Escocia y posiblemente incluso Islandia, Groenlandia y América. Sin embargo, la aventura más larga de San Brandán en el mar aún estaba por llegar. Se escribió un manuscrito en el siglo IX que cuenta la historia de su famoso viaje en busca de la Isla de los Bienaventurados, que duró siete años, *El Viaje de San Brandán el Abad*, que dio lugar en el siglo XII al *Viaje de San Brandán*.

3. Los *outlaws* como seres liminales

Como dijimos antes, el espacio de transición que constituye la liminalidad, caracterizada por su indeterminación y donde todo devenir es posible, es un límite, pero a la vez un lugar de paso, de frontera permeable. Allí se ubican los proscritos que la sociedad ha expulsado por subvertir el orden establecido. Los *outlaws* o forajidos de los que nos ocupamos en este capítulo son personajes liminales porque, si bien son expulsados del seno social, no marchan hacia tierras lejanas o se internan en las profundidades de la naturaleza salvaje, sino que se quedan en los márgenes de la sociedad. Este limen es atravesado todo el tiempo por estos proscriptos que interactúan de diferentes maneras con otros grupos, interacción intermitente que permite que la relación se manifieste en un constante fluir. La expulsión de los forajidos se debe a un crimen que han cometido y que los ubica fuera de la ley, ya sea justa o injustamente.

Sayers señala que la ilegalización significa no solo excluir a las personas, sino también trasladarlas a una “periferia natural, donde el hombre queda abandonado en un mundo desconocido y, por lo tanto, constantemente amenazador” (1996: 253, mi traducción). En la Edad Media, el bosque o foresta (del latín *foris*, ‘más allá del umbral’) era un lugar salvaje, peligroso y aterrador, lleno de seres extraños, como en la literatura inglesa antigua. Este lugar se oponía al mundo social de los hombres que estaban protegidos por sus leyes y sus relaciones, por eso era generalmente el que ocupaban los *outlaws*.

En la Inglaterra anglosajona y en la Islandia medieval, se consideraba una desgracia tener que salir al bosque, y cualquiera que se viera obligado a hacerlo intentaría con todas sus fuerzas volver a la seguridad de la sociedad humana.

El proscrito representa el desperdicio de la sociedad islandesa, que debe ser expulsado y, sin embargo, no puede serlo. Y así él habita los extraños espacios liminales, incluso entre lo civilizado y lo incivilizado y entre lo humano y lo monstruoso. La capacidad de los forajidos para ocupar estos espacios significa que son a la vez poderosos y peligrosos. Deben ser hombres poderosos y superiores para enfrentar los peligros de ser excluidos de la sociedad, pero también son peligrosos y desestabilizan al cuerpo social que no puede expulsarlos por completo. En el código legal islandés se dice del *outlaw* que: “Será conocido como un lobo, tan ampliamente como el mundo esté habitado, y será rechazado en todas partes y expulsado por todo el mundo” (Barraclough, 2010: 4, mi traducción).

La sociedad islandesa de las *Sagas de Familia*⁶ se rige tanto por el honor como por las estaciones. El honor personal y familiar hace que la venganza personal sea algo natural entre los agricultores islandeses. Un asesinato engendra otro asesinato, lo que resulta en conflictos familiares. La proscripción en Islandia fue ideada para evitar que la violencia y la hostilidad se perpetuaran. Una persona proscrita normalmente se iba al extranjero por el término de su proscripción; se le daba tiempo para irse al extranjero, pero si no lograba irse en el tiempo asignado, la persona que presentó el caso en su contra podría matarlo impunemente. También era ilegal que cualquier persona ayudara, alimentara o protegiera a un ilegal. Por lo tanto, dejaba de tener existencia social en Islandia y no tenía protección de la ley ni derechos, no podía ser dueño de ninguna propiedad, y tampoco podía ser procesado por otros delitos cometidos mientras estaba fuera de la ley.

En Inglaterra el proscrito adquiría esta condición al huir hacia lugares periféricos por haber sido condenado por un crimen. El anglosajón tiene las palabras de carácter legal *flieman*, *fleam* (*to flee*, *flight*), es decir escaparse, darse a la fuga. Poilvez nos recuerda que todos los exilios son forzados:

Otro exilio aparece como un motivo recurrente en el cuerpo de la saga. En los primeros días de la vida adulta, llega el momento de que los hombres jóvenes demuestren su potencial. Para ese propósito, a menudo deciden ir al extranjero. Podemos referirnos, por ejemplo, al joven Kjartan en la saga *Laxdæla* que dice “Me he propuesto ir al extranjero” y retrasa su matrimonio con Guðrún, la prometedor mujer del distrito, a pesar de su opinión sobre el asunto. Glúmr de la saga *Víga-Glúms* declara abiertamente la razón detrás de ese exilio voluntario: (...) hace la misma demanda, tanto como Grettir y Gísli. Quieren lograr lo que podríamos llamar un “rito de iniciación” por un retorno transgeneracional a Noruega. El idioma mantuvo esa dependencia del país “nativo” al usar el adverbio *útan*, literalmente ‘desde afuera’ cuando hablaba de viajar a Noruega. Esta partida voluntaria y positiva fue un exilio iniciático, una transición simbólica del hombre joven al hombre consumado. Este movimiento era casi socialmente obligatorio. Por el contrario, un hombre que se quedaba en casa era *heimskr*, que tiene el segundo significado de ‘idiota’. (Poilvez, 2011: 10, mi traducción)

6 Recordemos que las *Sagas de los Islandeses*, o también denominadas *Sagas de Familia*, son textos anónimos que narran hechos ocurridos, principalmente, durante el poblamiento de Islandia, entre los siglos X y XI. Constituyen las expresiones literarias más antiguas de Islandia, que fueron compuestas durante los siglos XIII y XIV y tienen como principales personajes a los ancestros de los colonos.

También remarca la autora que lo opuesto al exilio era la expulsión de la comunidad y que esto estaba asentado en los códigos legales islandeses⁷: se trataba de una condena, un tipo negativo de exilio, que era utilizado como castigo contra un miembro de la sociedad que no siguió sus principios básicos.

4. Los *outlaws* en la literatura islandesa medieval

Los héroes de las tres principales sagas de *outlaws* (*Saga de Grettis*, *Saga de Gísli* y *Saga de Harðar*) fueron figuras históricas bien conocidas que vivieron en la segunda mitad del siglo X (Gísli y Hörðr), mientras que Islandia todavía era pagana, o en la primera mitad del siglo XI (Grettir), durante el período cristiano. La *Saga Gísli* probablemente se escribió hacia 1230 y la *Saga Harðar* y la *Saga Grettis* en el siglo XIV o incluso en el siglo XV, cuando Islandia ya no era una comunidad independiente.

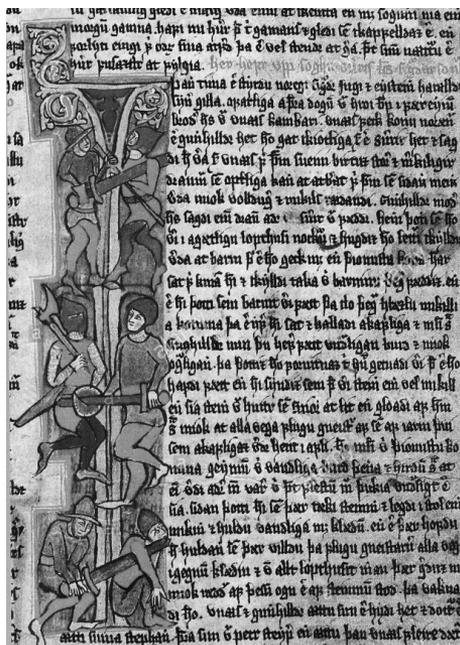
Por supuesto, no todas las historias contadas sobre estos forajidos pueden haber sido históricas, pues las tres sagas contienen algunos elementos sobrenaturales, pero las principales líneas generales de sus carreras sí lo fueron. Dado que los tres héroes vivieron antes del advenimiento de la escritura en Islandia, las sagas sobre ellos deben basarse en gran medida en tradiciones orales de alguna clase, pero no había baladas del tipo europeo en Islandia en ese momento y es probable que las tradiciones hayan sido en prosa. La ley en ese momento no era percibida como algo impuesto a las personas ‘desde arriba’, sino que encarnaba su cultura, sus costumbres y su forma de vida. Definía su sociedad y su identidad. No existía el concepto de ‘violar la ley’ en la Islandia medieval. Las sanciones impuestas por los tribunales no eran vistas como castigos o disuasivos, sino como una compensación para otros que habían sido heridos de alguna manera, ya sea físicamente o de alguna manera abstracta. Es decir, los delitos eran contra la persona física, la propiedad o el honor de otra persona, y todos los delitos reconocidos podrían ser compensados. Había tres sanciones para los delitos en la ley islandesa temprana: las multas, la proscripción parcial, que era por tres años, y la proscripción completa, que era de carácter permanente. La única forma de que un forajido tuviera una vida normal era irse al extranjero. Los tres héroes de las sagas de forajidos se quedaron en Islandia hasta que fueron asesinados, Grettir durante 19 años; Gísli, por 13 y Hörðr, por 5.

En una suerte de bisagra entre la literatura y la historia, los *Íslendingasögur* (*Sagas de los Islandeses* o *Sagas Familiares*) cuentan las historias de los primeros colonos de Islandia. La evidencia en el texto sugiere que fueron

⁷ Las leyes en Islandia fueron escritas alrededor de 1116, y compendiadas posteriormente en *Grágás*, el “Ganso Gris”, preservado en los manuscritos *Konungsbók* y *Staðarhólsbók*, ambos supuestamente escritos en la segunda mitad del siglo XIII.

entendidos como historia y entretenimiento en su transmisión oral y textual. Como personajes principales de una saga, los forajidos cuentan con la perspectiva narrativa y, en consecuencia, con las simpatías de la audiencia.

Tres sagas han sido consideradas como sagas fuera de la ley en aras de la proscripción de sus personajes principales y la concentración en sus aventuras y escapes cercanos durante el tiempo del exilio. Las llamadas sagas de proscripciones, la *Saga Gísla*, la *Saga Grettis* y la *Saga Harðar*, proporcionan una descripción de las cualidades masculinas positivas de una figura fuera de la ley. Así, los forajidos en estas sagas se representan de acuerdo con los requisitos de su estado implacable. El tamaño grande y la gran resistencia de estos personajes suelen estar acentuados. La corpulencia y las hazañas de fuerza de Grettir aparecen a lo largo de toda la saga.



“Parejas de guerreros combatiendo”. Miniatura extraída del *Flatelyr jarbök*, colección de manuscritos de las *Sagas Islandesas*, hacia 1387. Institut Avni Magnusson de Reykjavik (Islandia).

Imagen recuperada de <https://www.shutterstock.com/es/editorial/image-editorial/art-various-8527324a>, 20/10/19

La proscripción despojaba a la persona de la protección de la ley y le impedía asistir a la reunión de la institución central de la ley, *Althing*. Según la ley, si se esperaba que un hombre fuera ilegalizado en una asamblea por homicidio involuntario, ni siquiera se le permitía asistir al tribunal en el que se trataba su propio caso. En consecuencia, un proscrito era despojado de una parte importante de su masculinidad junto con su derecho a cumplir con las obligaciones masculinas. De los textos se desprende claramente que la proscripción era un estado masculino.

El forajido perdía su hogar y el mundo exterior le era hostil. Para encontrar refugio, tenía dos opciones a las que recurrir: marchar hacia el interior

desierto e inhabitable o hacia el campo privado. En las sagas, los forajidos visitan granjas como cualquier otro representante social de los márgenes que deambulan de una granja a otra⁸. Pero hay peligro para cualquiera que ayude a los tres forajidos: así como estos están en peligro, también lo corren quienes los asistan. Por lo tanto, la gente duda en ayudarlos; pero al mismo tiempo los forajidos no sobrevivirían a menos que recibieran el apoyo de sus lazos tradicionales. Como vemos, en tanto seres marginales están en peligro tanto afuera como adentro.

Gisli es una figura bien intencionada pero trágica que trata de defender su honor y el de su familia e intenta afirmar su solidaridad con sus parientes y suegros, pero los hombres envidiosos y mal motivados lo envuelven en una enemistad desastrosa. Su esposa lo apoya durante su dura vida, pero su hermana lo traiciona y su hermano y algunos de sus amigos lo decepcionan repetidamente, aunque otros lo apoyan fielmente. Su resistencia a sus enemigos y particularmente su última acción son heroicas.

En cuanto a Hörðr, se trata un héroe pasional más convencional, que realiza una serie de hazañas vikingas en el extranjero y se casa con la hija de un conde foráneo antes de volver en Islandia, donde su temperamento lo conduce a tomar represalias contra un mal vecino. Esto es lo que lo lleva a la proscripción. Este personaje también, a pesar de su buena voluntad fundamental y compromiso social, es decepcionado repetidamente por parientes y amigos mal dispuestos. Durante su exilio, se lo representa tratando de evitar el crimen y de expiar su maldad, y siempre comprometido por sus allegados, que son moralmente inferiores a él y a quienes trata, sin éxito, de mantener alejados de acciones excesivas y desacertadas. Su muerte se logra mediante engaños, y su hermana, su esposa y sus dos hijos pequeños buscan venganza por ello.

Grettir, en su juventud, es inteligente y valiente, pero también de mal genio. Cuando un *draugr*⁹ llamado Glam está molestando al país, Grettir va a luchar contra él. Los dos mantienen un largo combate, pero finalmente Grettir resulta victorioso. Glam, exhausto, lo maldice y, a partir de ese momento, comienzan sus desgracias. Grettir accidentalmente prende fuego a una posada y varias personas mueren; pronto es condenado a la proscripción. Pero, a pesar de su mala suerte, Grettir sobrevive como forajido por un período de tiempo asombroso. Sus amigos argumentan que debería ser devuelto a la buena voluntad de la ley y, finalmente, se acuerda que, una vez que haya cumplido veinte años como exiliado, se levante la sentencia. Sin

8 Existen relatos de *útilegumenn* (hombres periféricos, hombres que vivían en el yermo); pero estos no eran necesariamente *útlagar* (forajidos, personas fuera de la ley).

9 El *draugr* o *draug* (nórdico antiguo: *draugr*, *draugar* plural; islandés moderno: *draugur*) es una criatura no muerta de la mitología nórdica.

embargo, sus enemigos usan runas mágicas para hacer que Grettir se lastime, convirtiéndolo en un blanco fácil. Al final, Grettir es derrotado.

5. Los *outlaws* en la Inglaterra medieval

Las leyendas inglesas que nos interesan se relacionan con la transgresión a la *Forest Law* o ley de bosques, que prohibía a los ciudadanos comunes cazar, pescar y utilizar cualquier recurso perteneciente a los bosques reales. Esta ley de los nuevos amos normandos¹⁰ era ampliamente rechazada por los sectores populares que preferían la *Common Law* o ley consuetudinaria de la época anglosajona. Una de estas leyendas es la de Robin Hood.



El nombre del legendario héroe Robin Hood significa ‘capucha de petirrojo’ o ‘capucha de truhan’, en clara alusión al tipo de gorro con que se caracteriza al personaje.

Posó para esta foto Agustín Ferrari, en el Museum of Childhood (Museo de la infancia) de Edimburgo (Escocia).

Foto: L. R. Miranda, 2018

La primera referencia literaria conocida de Robin Hood y sus hombres data de 1377, y los manuscritos de Sloane en el Museo Británico contienen un relato de la vida de Robin que afirma que nació alrededor de 1160 en Lockersley (probablemente el Loxley moderno) en el sur de Yorkshire. Otro cronista afirma que era un hombre de Wakefield y participó en la rebelión de Thomas de Lancaster en 1322. Un hecho cierto es que era un hombre del norte del país, con sus guaridas tradicionales como forajido en el bosque de Sherwood y un refugio costero en Robin Hood’s Bay, en Yorkshire.

Robin se convirtió en un héroe popular debido a su generosidad hacia los campesinos pobres y pisoteados, quienes lo convirtieron en su campeón, y por su odio hacia el sheriff y sus guardabosques que hacían cumplir las opresivas leyes forestales. Algunos cronistas fechan sus hazañas durante el reinado de Eduardo II, pero otras versiones dicen que el rey era Ricardo I. Robin había luchado en las Cruzadas junto a Ricardo Corazón de León antes de regresar a Inglaterra para encontrar sus tierras asediadas por el sheriff.

¹⁰ Recordemos que, a partir del siglo XI, el grupo invasor de franconormandos impuso su hegemonía política a los pobladores y se constituyó en la clase dominante de las Islas Británicas.

Todas las versiones de la historia de Robin Hood dan similares versiones de su muerte. A medida que envejeció y se enfermó, fue con Little John al Priorato de Kirklees cerca de Huddersfield, para ser tratado por su tía, la Priora, pero un cierto Sir Roger de Doncaster la persuadió para asesinar a su sobrino y la Priora hizo desangrar lentamente a Robin.

La leyenda de Robin Hood ha sido parte del paisaje cultural inglés durante más de seis siglos, que evolucionó desde el hacendado proscrito de los primeros textos al noble desposeído que reconocemos como su encarnación más reciente. Se lo menciona por primera vez en el poema alegórico *Piers Plowman* (ca. 1377) y las primeras baladas sobrevivientes sobre él son del siglo XV, aunque pueden haber existido baladas desde 1300, y las figuras históricas subyacentes a las literarias pueden haber existido ya desde 1200.



Imagen actual de los bosques de Sherwood, en el condado de Nottinghamshire (Inglaterra).

Foto: L. R. Miranda, 2018

En torno a hechos reales se han redactado maravillosos *romances* que tienen como personaje central a Robin Hood. Existen paralelismos entre estas historias que no son meras coincidencias, sino analogías casi exactas, y que comparten gran parte del contenido de los cuentos anteriores de Hereward el Despierto¹¹. En efecto, algunas de dichas historias se pueden

¹¹ Hereward el Despierto era un noble anglosajón y un líder de la resistencia local a la conquista normanda de Inglaterra. Su base, al liderar la rebelión contra los gobernantes normandos, era la Isla de Ely en East Anglia.

comparar directamente con algunos de los cuentos de Robin Hood. Esto también se aplica a otros forajidos históricos como Eustaquio el Monje¹² y Fulk¹³.

Eustaquio, como Robin, se disfraza de alfarero para confundir a sus enemigos; y Fulk lo hace de quemador de carbón. Fulk roba a los mercaderes del rey, y los obliga a cenar con él a costas del rey. Eustaquio recurre exactamente al mismo truco que Robin cuando les pregunta a los caminantes cuánto llevan, y los deja ir si dicen la verdad; y al igual que Robin con el sheriff de Nottingham, Fulk atrae al rey al bosque, donde lo secuestra, lo invita a cenar y finalmente lo deja ir. Como vemos, los motivos y los detalles en las historias hablan de un trasfondo común o, al menos, similar.

6. Similitudes y diferencias entre los *outlaws* de Inglaterra e Islandia

Luego de este breve repaso por las características e historias de los *outlaws* de Islandia e Inglaterra, podemos analizar las similitudes y diferencias en su representación.

Primeramente, advertimos que hay semejanzas entre las primeras leyendas de forajidos islandeses e ingleses en cuanto a los incidentes y motivos de la historia. Las sagas de forajidos islandeses comparten más motivos con la literatura en inglés antiguo que con las narrativas contemporáneas del inglés medio.

Se supone que las sagas de forajidos islandeses pertenecen a una gran tradición anglo-nórdica común sobre forajidos porque comparten motivos similares, especialmente con respecto a la tradición inglesa de bandas de forajidos del tipo de cuentos de Robin Hood. La posición paradójica de los forajidos ya ha sido destacada. Han cometido crímenes reales, pero sin embargo son admirados y apoyados; en lugar de traer vergüenza sobre ellos, la ilegalidad demuestra su superioridad. (Poilvez, 2011: 3, mi traducción)

12 Eustaquio el Monje tomó el control de la isla de Sark en 1205 y aterrizó al Canal con piratería hasta que lo mataron en Sandwich en 1217.

13 Fulk es, de hecho, un personaje mucho más interesante que Robin Hood, con un vínculo personal con el Rey Juan (John). Era amigo de la infancia de John, pero su relación era tormentosa. Un día, mientras jugaban al ajedrez, John rompió el tablero sobre la cabeza de Fulk. En represalia, Fulk pateó a John en el estómago y, cuando John fue a llorarle a su padre, fue John quien resultó golpeado por quejarse. A la muerte de su padre en 1197, Fulk se hizo cargo de su posesión ancestral en Whittington; pero cuando John llegó al poder, le dio el honor al viejo enemigo de Fulk, Morys FitzRoger. Fulk reaccionó asesinando a Morys y huyendo a la ilegalidad, desde donde hizo la guerra contra John y sus agentes durante 3 años.

El breve poema anglosajón *Wulf ond Eadwacer*¹⁴, en lo que respecta a su contexto a partir del texto que sobrevive, trata sobre un hombre (llamado *Wulf*; a los forajidos islandeses a menudo se los denominaba ‘lobos¹⁵’, *vargr*) que se metió en una pelea y fue ilegalizado y separado de su triste amante/esposa, al igual que Gísli en la Islandia del siglo X. Pero justamente en la saga de Grettir se encuentra la analogía más cercana con el poema en inglés antiguo. En sus andanzas por las tierras yermas, Grettir se encuentra con muchas criaturas sobrenaturales, a menudo descritas como *trolls*, que originalmente era un término que describía cualquier criatura monstruosa o no humana, que en muchos casos se transformaron en renacidos de hombres malvados que murieron.

Las razones de la proscripción de Robin Hood no están claras en ninguna parte, pero su principal enemigo es el sheriff de Nottingham. Sus víctimas son ricos eclesiásticos y otras figuras establecidas; el forajido favorece a los pobres, a los artesanos y hacendados de bajo rango. En el caso de los héroes islandeses, ellos están proscritos como resultado de matar hombres en disputas de diversos tipos, y sus enemigos a menudo son parte de su propio grupo de parentesco o el de su esposa. Grettir en ocasiones roba a hombres ricos y arrogantes, pero solo a aquellos que lo han provocado deliberadamente; los tres forajidos de las sagas generalmente roban solo para sobrevivir. Todos son decepcionados por aquellos en quienes confían. Los oponentes de Gísli, Grettir y Hörðr no eran autoridades u oficiales, corruptos o de otro tipo, sino sus oponentes en disputas locales con quienes a menudo estaban relacionados, en cualquier caso, por matrimonio. No hay equivalente del sheriff de Nottingham en las sagas islandesas, a menos que sea Thorbiorn Ongul, quien es designado como una especie de representante no oficial de la comunidad agrícola y encargado de deshacerse de Grettir; o Eyiolf El Gris, a quien se le

14 Conocemos el poema en inglés antiguo *Wulf ond Eadwacer* debido solo a su supervivencia en el Códice Exeter, la antología más grande existente de poesía anglosajona, que data del siglo X. Como no existe un manuscrito original para el poema, se desconoce la fecha de su composición, su procedencia e incluso la identidad de su compositor. Incluso dentro del poema en sí, abundan las ambigüedades: se desconoce la identidad del hablante, mientras que la relación del hablante con Eadwacer y Wulf, el entorno del poema y su contenido narrativo están sujetos a interpretaciones conflictivas. La interpretación predominante de la narrativa del poema es la de un triángulo amoroso en el que una hablante no identificada se separa de su amante, Wulf, por la amenaza de violencia de Eadwacer, a quien comúnmente se lo ve como su esposo y/o captor. También resulta ambiguo en esta interpretación si el “cachorro” al que se refiere el hablante es el hijo ilegítimo de ella y Wulf o el hijo legítimo de ella y Eadwacer.

15 El mito del *werewolf*, *loup garou*, *lycanthrope*, *volklodak*, *lobisome*, lobisón o, tal como se lo nombra generalmente, ‘hombre lobo’, es transversal a una cantidad considerable de pueblos y forma parte del folclore de cada uno de ellos con características propias. Leonardo Favio adaptó libremente en una de sus películas un exitoso radioteatro de Juan Carlos Chiappe, un relato fantástico, de tintes románticos, sobre un séptimo hijo que en las noches de luna llena recorre con furia y hambre las llanuras, atacando a los pastores y su ganado.

ofrece dinero por aniquilar a Gisli. Dichos pagos fueron efectuados por privados, no por las autoridades. Por lo tanto, no hay ningún elemento político o socioeconómico en estas historias de forajidos islandeses (excepto por la preocupación del establecimiento agrícola a raíz de la pérdida de sus ovejas, que fueron robadas por los forajidos).

Sin embargo, hay algunas similitudes entre las sagas de forajidos de Islandia y las historias de Robin Hood. Aunque Gisli pasa su proscripción en soledad o protegido por su esposa, y Grettir en tierras remotas o islas con un compañero masculino ocasional, con quien esporádicamente atrae a otros forajidos, Hörðr reúne a una banda de forajidos y vive con su esposa y niños en una comunidad con una jerarquía que refleja la de la sociedad en general. Hörðr minimiza el estado abyecto de aislamiento al crear una sociedad marginal. Tanto Gisli como Grettir emplean trucos para escapar de sus enemigos, a menudo disfrazándose o haciéndose pasar por otras personas, y Grettir, como Robin Hood, asiste a las asambleas de sus enemigos disfrazado y compite en juegos que, por supuesto, él gana. Grettir, al igual que Robin Hood, se las arregla para estar en buenos términos con el rey (en su caso, de Noruega), aunque no logra integrarse nuevamente en la sociedad. Según De Looze (1991), es significativo que Grettir sea asesinado la víspera de cuando se le permitiría regresar a la sociedad. Una figura liminal y antisocial, Grettir debe morir como ha vivido: un forajido.

7. Cerca y ley: limen físico y limen mental

A modo de conclusión, retomaremos el concepto de liminalidad ligado a los conceptos de *outlaw* y proscripción. El exilio y el destierro, como medida punitiva, probablemente se originó entre las primeras civilizaciones por la práctica de designar a un delincuente como un paria y privarlo de la comodidad y protección de su grupo. Al ser la posición alternante entre un estado y otro, la liminalidad puede concebirse de maneras que no son mutuamente excluyentes. El sujeto proscripto se encuentra en transición mientras pasa un umbral, o mientras está situado geográficamente en tierra de nadie, entre fronteras. El intersticio puede considerarse divisivo entre entidades polares: una separación. Y el limen puede considerarse como una fuente de resistencia al otro.

Thomassen (2009) explica que, así concebida, la liminalidad se refiere a cualquier situación y objeto “intermedio”, y puede ser aplicada tanto al espacio como al tiempo. Entonces, momentos únicos, períodos más largos o inclusive épocas pueden ser liminales; y los lugares liminales pueden ser umbrales puntuales (una puerta, una línea demarcatoria, una abertura del cuerpo humano,

etc.), pero también áreas más extensas, como tierras fronterizas o países enteros, ubicados en posiciones intermedias entre civilizaciones más grandes.

Esta perspectiva de análisis nos permite aplicar el concepto también a individuos y a grupos más grandes, incluso a sociedades completas.

Varias culturas germánicas precristianas creían que el mundo físico consistía en nueve reinos separados¹⁶, todos interconectados por un inmenso Árbol del Mundo en su centro. Este árbol, conocido como Yggdrasil, aparece en varios mitos nórdicos antiguos. Los pueblos germánicos precristianos vieron estos reinos a través de la lente del orden luchando y equilibrándose con el caos. Es notable que tanto Midgard como Asgard contengan la raíz nórdica *-gard*, que significa ‘espacio cerrado’. Por lo tanto, ambas regiones se consideraron *innangard* o ‘dentro de un recinto’, mientras que regiones como Vanaheim, Jotunheim y Alfheim probablemente se clasificaron como *utangard* o ‘fuera del recinto’. Por lo tanto, los humanos y muchos de los dioses vivían en espacios estructurados civilizados, mientras que los Jötnar, algunas de las deidades de la tribu Vanir, elfos, enanos y otras criaturas mitológicas ocupaban reinos más caóticos. Como explica McCoy (2016), al describir los conceptos de *innangard* y *utangard*, ninguno de los dos se considera inherentemente bueno o malo. El poder y las energías salvajes de *utangard* se pueden usar de forma constructiva, pero pueden volverse destructivos cuando no se controlan. Dentro de los límites de *innangard* se encuentran el mundo de lo conocido: la familia, los amigos, los dioses y las diosas, los ancestros bienvenidos, el hogar y todo lo que se elija como importante. *Utangard* se usa para describir lo que se encuentra más allá del límite de *innangard*. Es el mundo desconocido, tierras salvajes o sin cultivar, parientes lejanos, extraños, y generalmente se refiere a ‘otros’.

En la Islandia medieval, la distinción entre *innangard* y *utangard*¹⁷ se mapeó en una serie de costumbres sociales, políticas, económicas y religiosas. Las cercas que encerraban granjas tenían un propósito cosmológico/mágico que era inseparable de su propósito más inmediato y práctico: no solo estaban allí para mantener el ganado dentro del recinto, sino también para mantener *trolls*, gigantes y otros habitantes hostiles del páramo yermo afuera. Las cercas marcaban un límite entre dos estados diferentes del ser. La ley tenía el mismo propósito. A través del crimen, el forajido había demostrado que era un ser *utangard* en lugar de *innangard*, y dado que el criminal estaba fuera del control de la sociedad era despojado de la protección de la sociedad. Las

16 Asgard era el hogar de la tribu de deidades Aesir; Vanaheim, el reino del clan de deidades Vanir; Midgard, el mundo físico en el que habita la humanidad; Jotunheim, tierra del clan de deidades Jötnar; Alfheim, el reino de los elfos; Svartalfheim, el hogar de los enanos; Muspelheim, un mundo de fuego primordial; Niflheim, un reino primitivo de hielo; y Hel, un inframundo homónimo gobernado por la diosa de los muertos.

17 ‘Dentro’ y ‘fuera de la cerca’, respectivamente.

mismas palabras relacionadas con la proscripción demuestran esta transición de ser una persona civilizada a una salvaje: la proscripción se llamaba “ir al bosque” (nórdico antiguo *skóggangr*), y el forajido se llamaba “hombre del bosque” (nórdico antiguo *skógarmaðr*)¹⁸.

8. Referencias bibliográficas

- Barraclough, Eleanor Rosamund (2010). Inside Outlawry in Grettis Saga Asmundarson and Gísla saga Súrssonar: Landscape in the Outlaw Sagas. *Scandinavian Studies* 82.4: 21-32.
- Corominas, Joan (1998). *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- De Looze, Laurence (1991). The Outlaw Poet, the Poetic Outlaw; Self-consciousness in Grettis Saga Asmundarsonar. *Arkiv for nordisk filologi*, 106: 865-103.
- Douglas, Mary (2002). *Purity and Danger*. New York: Routledge Classics.
- McCoy, Daniel (2016). *The Viking Spirit: An Introduction to Norse Mythology and Religion*. North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Poilvez, Marion (2011). The Inner Exiles: Outlaws and Scapegoating Process in Grettis Saga Ásmundarsonar and Gísla Saga Súrssonar. *Háskóli Íslands Íslensku-og Menningardeild: Medieval Icelandic Studies*. Recuperado de https://www.academia.edu/964628/The_Inner_Exiles_Outlaws_and_Scapegoating_process_in_Grettis_saga_%C3%81smundarsonar_and_G%C3%ADsla_saga_S%C3%BArssonar
- Poilvez, Marion (2012). Access to the Margins, Outlawry and Narrative Spaces in Medieval Icelandic Outlaw Sagas. *Brathair*, vol. 12 (1): 115-136.
- Rodríguez Chaves, David (2019). San Brandán, el *homo viator* irlandés. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes antiguos en espejo. Personajes clásicos y cristianos en la literatura de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 55-77.
- Sayers, William (1996). The Alien and the Alienated as Unquiet Dead in the Sagas of the Icelanders. En Cohen, Jeffery Jerome (Ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 251-260.
- Thomassen, Bjørn (2009). The Uses and Meanings of Liminality. *International Political Anthropology*. Vol. 2, N° 1: 5-28. Recuperado de: <https://www.politicalanthropology.org/ipa-journal/2-uncategorised/134-ipa-journal-contents-2009-1>.
- Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Aldine De Gruyter.

¹⁸ Llama la atención que significado análogo posee el término, justamente, ‘forajido’ del castellano. Según Corominas (1998), antes de tomar el sentido de ‘bandido’, significó ‘salido afuera’ contracción de *fuera exido*.

Turner, Victor (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

Van Gennep, Arnold (1908). *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.

9. Propuestas de trabajo

9.1 En el ámbito anglonormando, durante la Edad Media, circularon varios relatos sobre forajidos/outlaws: *Hereward the Wake* (*Gesta Herewardi*, s. XII), *Eustache the Monk* (*Li Romans de Witasse le Moin*, s. XIII) y *Fouke le Fitz Waryn* (ss. XIII/XIV), entre otros. Lea, analice y señale las similitudes que presentan estos textos, en relación con la figura de los forajidos y la situación fuera de la ley. Luego, establezca si los temas presentes en ellos también aparecen en las sagas islandesas.

9.2

- a. Vea la película *Robin Hood: príncipe de los ladrones* (*Robin Hood: Prince of Thieves*), de 1991, dirigida por Kevin Reynolds y protagonizada por Kevin Costner. ¿Cómo aparece representado en este filme el personaje? ¿Qué ocurre con el bosque en esta historia: quiénes lo valoran y qué les interesa de él? ¿La representación de la brujería coincide con la de los espacios liminales o de la otredad?
- b. Vea la película *Nazareno Cruz y el Lobo*, de 1975, dirigida por Leonardo Favio y protagonizada por Juan José Camero. Caracterice a Nazareno Cruz como personaje liminal, en especial prestando atención al concepto de *vargr* en las sagas y la ley islandesa.

9.3 Elija para leer el *Martín Fierro* o *Juan Moreira*, textos de la literatura gauchesca argentina, y analice, a partir de las líneas conceptuales desarrolladas en el capítulo, su carácter de forajidos y de seres liminales.

**El amor tiene cara de mujer. Personajes
femeninos en el *Libro de Buen Amor***

Lidia Raquel Miranda

1. Presentación

El Arcipreste de Hita en el *Libro de Buen Amor* utiliza el relato de sus amores como recurso didáctico para, por un lado, mostrar las costumbres de la sociedad en crisis de su tiempo (los amores de un clérigo, por ejemplo) y, por otro, presentar la lucha entre la virtud y el pecado. El primer aspecto, en el que se ubica el retrato de las convenciones sociales, corresponde al ámbito de lo conocido, de lo que se ve, de lo que se juzga y también a la imposición de lo social en las acciones privadas; el segundo, donde tiene lugar la lucha interior, desarrolla el desafío individual e íntimo de cada hombre para hacer una elección de vida virtuosa (por su apego a la ley de Dios) o pecadora (por lo mundana y alejada de lo trascendente).

En ese amplio contexto, las relaciones interpersonales del protagonista, tanto con las mujeres a las que desea como con su alcahueta, ofrecen un campo muy fecundo para el estudio de la representación de los personajes femeninos. Las características misceláneas del *Libro*, que engarza con maestría los innumerables elementos (fábulas, alegorías, episodios contados en tercera persona, composiciones líricas, apólogos, un *planctus*) que adquieren unidad en el cuerpo del poema a través del uso de la primera persona autobiográfica y del propósito didáctico y estético, imponen una selección de los episodios y los personajes que serán analizados en este capítulo. Por ello, hemos escogido el episodio de Doña Endrina (cc.576-891), el episodio de las serranas (cc. 950-1042) y el episodio de Doña Garoça (cc. 1332-1507). Pero antes de comenzar, repasemos algunos aspectos salientes del *Libro de Buen Amor*.

2. Somera referencia al *Libro de Buen Amor*

Además de la complejidad intrínseca de la obra, que hemos mencionado antes¹, la fijación del texto definitivo no estuvo exenta de dificultades pues,

¹ Una buena y completa síntesis de las características de la obra y de los aspectos ideológicos relacionados con su argumento puede encontrarse en Soler Bistué (2012). En dicho artículo, el autor

como afirma Joset (1988), en el caso de las ediciones del *Libro de Buen Amor* no hubo un desarrollo continuo, sino una gran discontinuidad a lo largo de su historia².

Muy poco se sabe del autor, solo lo que indica en su poema, su nombre y posición: “por ende yo, Juan Rruyz, / Açipreste de Fita,” (c. 19 b-c) y “Yo Johán Ruyz, el sobredicho arçipreste de Hita” (c. 575 a) y la fecha de las dos ediciones de su obra³. A raíz de la escasa información, no pocos copistas y críticos han atribuido al poeta las aventuras que narra en primera persona.

Para Juan Ruiz la lectura es una experiencia vital tan importante como la observación empírica del mundo⁴, por ello se complace en exhibirla a través de citas –de la Biblia, de textos de derecho canónico y civil, de tratados morales, del *Arte de amar* de Ovidio, de la comedia *Pamphilus* y otros textos atribuidos a Ovidio, de las fábulas de Esopo– y de alusiones implícitas a la poesía satírica de los goliardos⁵. A todos estos antecedentes y a la familiaridad del texto con variado material popular y culto no hispánico, como los *fabliaux* y la lírica provenzal, hay que sumar el aporte de fuentes vernáculas como el *Libro de Alexandre* y el *Libro del Caballero Zifar*.

El *Libro de Buen Amor* es una especie de retablo con infinidad de cuadros, unos más importantes que otros, pero todos relacionados y perfectamente organizados. Para dar unidad a esa obra tan heterogénea, el autor utiliza la forma autobiográfica que, lejos del marco impersonal de otros géneros, favorece la presentación en primer plano de la personalidad que expone la vivencia aleccionadora de los episodios, a veces como actor y otras, como espectador regocijado.

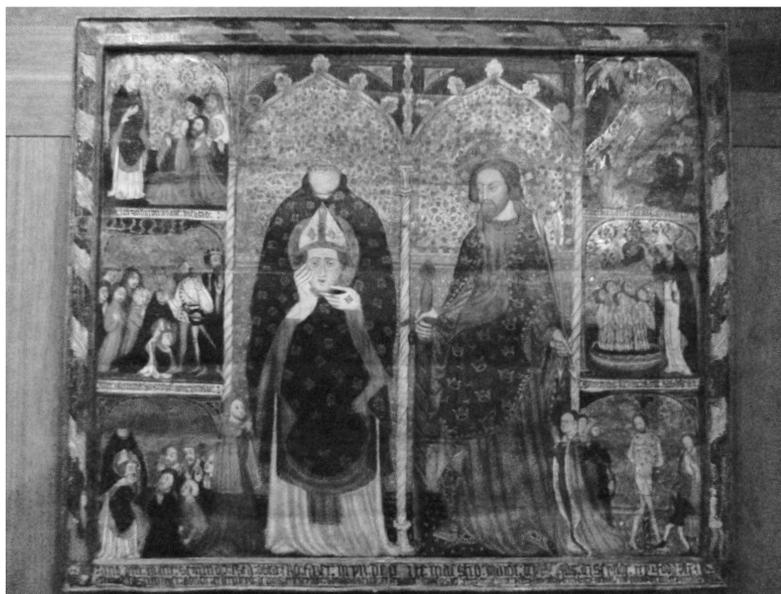
se ocupa de analizar el problema erótico que plantea Juan Ruiz sin descuidar la historia textual e intertextual de la obra ni la compleja estructura del texto.

2 De este tema nos hemos ocupado en Miranda (2004), texto al que remitimos.

3 La primera versión del *Libro de Buen Amor* es de 1330, dato que figura en la última estrofa del manuscrito de Toledo. La segunda versión es de 1343, fecha que aparece en la cuarteta 1634 del códice de Salamanca.

4 Para Molho (1986), el texto en tanto artefacto poético contiene una matriz significativa tan relevante que lo configura a través de una dinámica de sentidos múltiples que exigen una lectura semiótica.

5 Los goliardos eran un grupo de intelectuales que en el ámbito universitario de las ciudades hacían circular discursos alternativos a los ortodoxos cristianos. “Le Goff los caracteriza, ante todo, como vagabundos; estudiantes pobres que se dedicaban a mendigar o se volvían juglares o bufones para ganarse la vida. (...) los rasgos que los unen (...) [son] el amor por el estudio, el desprecio por la guerra y la adhesión a una moral natural. No tenían domicilio fijo y estaban al margen de las estructuras establecidas, razón que los llevaba a castigar duramente a todos los estamentos de la sociedad en sus poemas: a las jerarquías religiosas, a los campesinos ignorantes y a los nobles militares. Otros de sus temas preferidos eran el vino, el juego y el amor” (Janin, 2012: 104).



El retablo es una estructura arquitectónica, pictórica y escultórica, construida en distintos materiales, que consta de varios cuadros y está destinada a representar una historia o suceso. La imagen muestra el Retablo en madera de San Nicasio y San Sebastián, fechado en 1402, que se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (España).

Foto: L. R. Miranda, 2019

Desde el punto de vista estructural, destaca en el *Libro de Buen Amor* el relato autobiográfico, que narra trece aventuras amorosas, nueve en la ciudad y cuatro en la sierra: el Arcipreste dispone todos los elementos según la línea continua de su vida amorosa y de vez en cuando se desvía o se detiene para señalar y contar una fábula u otro episodio que por sí mismo forma un cuadro independiente.

Después de la oración inicial, Juan Ruiz se permite analizar la naturaleza humana y las flaquezas del hombre. Sostiene que, como el alma se inclina más hacia el mal y el pecado que hacia el bien y la virtud y como la memoria es lábil, se han escrito los libros de la ley, del derecho, de las enseñanzas de las costumbres, de las ciencias, y se han elaborado la pintura y las imágenes talladas. Con cierta modestia, coloca su libro a esa misma altura y confiesa su doble intención, didáctica y estética para los hombres y mujeres de “buen entendimiento” y solo estética para aquellos que no comprendan el sentido profundo del texto. A partir de aquí se advierte la dualidad, condición alegórica que estará presente a lo largo de la obra: la realidad y la apariencia. Y también la relación entre la vida privada y la pública, porque el Arcipreste entiende que el libro constituye un ejemplo para seguir en la vida privada con el fin de no menospreciar el buen nombre con la mala fama y la deshonra. Dicha

dualidad se manifiesta en el texto en varios pares de opuestos: lo espiritual y lo carnal, el amor del mundo y el buen amor⁶, el hombre y la mujer, el rico y el pobre, lo público y lo privado.

El dilema entre el buen amor y el loco amor es expuesto en el pasaje sobre la influencia de las estrellas (cc. 126-165), que se conecta con los subsiguientes episodios autobiográficos. En él se revela la idea de que el hombre no puede resistir el loco amor y lo que apenas puede esperar es dejar de consentirlo y, consecuentemente, de pecar.

La idea que sustenta el texto es que algunos hombres están dirigidos por las inclinaciones de las estrellas y, por lo tanto, no pueden contrarrestar ciertas pasiones. Por otro lado, aun cuando la pasión puede ser vencida por la voluntad humana, muchos encuentran en las estrellas una excusa para abandonarse a ellas.

Si bien otros textos medievales acentúan la libre voluntad del hombre, Juan Ruiz enfatiza su impotencia. Él conoce la imperfección de la condición humana pero no ofrece claves cristianas que puedan ayudar a hacerla más perfecta. Finalmente, aclara a los lectores que sus conclusiones no están basadas en ninguna autoridad sino en su propia observación personal.

Como sostiene Zahareas (1965), el Arcipreste propone un modelo, sobre la base de las ideas de Aristóteles y de San Agustín, en el cual el amor es natural, placentero y no limitado por el tiempo. La constancia y la indulgencia convierten el amor en un hábito que el hombre no puede romper con facilidad, menos en los casos en que las estrellas han decidido el apego a las pasiones: “En este signo [de Venus] atal creo que yo nascí:” (c. 153 a). Por ello, al amor religioso opone Juan Ruiz el amor terrenal.

Estructuralmente, el texto proyecta un personaje que ha tenido experiencias de amor y él mismo las narra, las articula y, a la vez, las comenta cuando interrumpe la acción para explicar el sentido espiritual de sus lances amorosos. Así, esta autobiografía literaria puede interpretarse didácticamente, ya que el marco es ejemplar, pero no sin ambigüedades dadas la ironía de Juan Ruiz y la manera en que se mezclan en su figura el amante y el moralista y que favorece que el elogio del amor actúe como contrapunto de las indicaciones didácticas que lo condenan.

Juan Ruiz trata el deseo ardiente entre hombre y mujer no solo como inevitable y natural sino también como bueno, agradable, ventajoso y como motivo de virtud; en consecuencia, el *Libro de Buen Amor* puede ser considerado como un sistema terrenal de virtud en lo que respecta al amor físico, opuesto al sistema religioso que ve en el deseo ardiente una mortificación del

6 El buen amor en su nivel más alto es el amor a Dios y en un nivel inferior se aplica al que existente entre hombres y mujeres cuando se lo practica con maestría.

alma. Conviven, por lo tanto, en la obra dos sistemas de virtudes y pecados organizados en torno de la dicotomía del amor físico: uno deriva su fuerza de la autoridad cristiana y el otro, de la experiencia cotidiana, pero lo importante es que ambos existen (Zahareas, 1965)⁷.

El tono paródico es una condición esencial de la obra. La parodia no aparece esporádicamente en algunos episodios, sino que es un rasgo central del arte de Juan Ruiz, que afecta a textos literarios, géneros, temas o técnicas, pero también la liturgia y otras ceremonias, las formas musicales y los entretenimientos populares. Según Deyermond (1970), la parodia no es meramente un dispositivo retórico sino la forma más conveniente de mirar el mundo a través de un tejido ficcional que exhibe el micromundo, lo anecdótico y la presencia de un tema pero que también articula los grandes movimientos espacio-temporales que ponen en escena las vivencias y los modos de captar y expresar la realidad estéticamente.

La utilización de la parodia propicia la percepción carnavalesca del mundo y contribuye a debilitar la seriedad retórica y el racionalismo de las obras, de tal modo que les imbuje una nueva actitud ante la representación del mundo. Desde esta perspectiva, el *Libro de Buen Amor* reúne muchas características que lo alinean en la misma tradición folklórica del carnaval. Su principal particularidad en el orden del discurso consiste en la combinación de una amplia variedad de géneros intercalados⁸, con distintos grados de parodia y objetivación, que refuerzan la pluralidad de estilos. Por otra parte, como principio de la carnavalesización se puede destacar la desviación del curso normal de la vida, es decir la representación del “mundo al revés”, en el que se hallan suprimidas las jerarquías y distancias sociales entre las personas, lo que propicia un contacto libre y familiar entre ellas⁹. La aniquilación de las distancias elabora una nueva gama de relaciones entre los individuos que facilita la manifestación sensorial de los aspectos subliminales de la naturaleza humana. Además, esta actitud libre y familiar del carnaval abarca a ideas, valores, fenómenos y objetos (Bajtín, 1994) de manera tal que en la obra se une lo sagrado con lo profano, lo grande con lo miserable, lo alto con lo bajo, lo inteligente con lo estúpido. Toda la representación cercana y familiar tiene

7 La idea de que el amor puede ser considerado como la fuente del bien supremo “procede directamente de la predicación cisterciense, de Bernardo de Claraval cuando afirma que el amor carnal representa el primer grado necesario del amor divino” (Duby, 1983: 461). Por su parte, Janin (2012) sostiene que la convivencia de los dos tipos de amor proviene de la tradición de los goliardos.

8 Sobre las misceláneas como formas artísticas de la Edad Media puede consultarse Miranda (2015). Asimismo, un estudio de cómo la heterogeneidad o diversidad lingüística también contribuye a la miscelánea, en tanto problema estético, en el *Libro de Buen Amor* se encuentra en Bizarri (2006).

9 Un claro ejemplo que testimonia la desjerarquización de roles lo constituye el personaje de Trotaconventos (Miranda, 1999).

como objetivo destruir el distanciamiento característico de los géneros serios pues lo representado convive en una zona de contacto personal o íntimo.

Las formas, los lenguajes y los temas del *Libro de Buen Amor* vuelven sobre los textos canónicos de la cultura, y la obra opera entonces como un vaso comunicante entre épocas y modos de producción y recepción. A partir de la ironía narrativa, de la poética y de la alusión paródica a diversos géneros y estilos, la obra habla de sí misma como escritura de una tradición y como posibilidad de resignificación de los géneros y las tramas heredadas.

3. Las mujeres en el mundo medieval¹⁰

En rigor, las mujeres durante la Edad Media no eran sujetos marginales. Tal como explica García Pardo (2000), ellas integraban la sociedad, pero constituían un grupo periférico, visto por sus contemporáneos como de capacidad reducida y necesitado de protección: un grupo que era protegido y oprimido al mismo tiempo por su propia condición femenina. Desde este punto de vista se justifica que las mujeres del *Libro de Buen Amor* se incluyan en la galería de personajes que nos ocupan en este manual.

Las mujeres y los pobres, [según Carlé, 1988], forman parte de la sociedad pero, como tales grupos, jamás aparecen en el centro de la escena histórica, salvo casos muy puntuales y siempre a título personal, no formando parte de un colectivo. (García Pardo, 2000: 18)

En los siglos medievales, en general, las mujeres se ocupaban de las tareas domésticas o el cuidado de los niños. Sus expectativas se limitaban a dos posibilidades: el matrimonio o la vida religiosa, tal como expone Juan Ruiz a través de dos de las protagonistas de los episodios que analizaremos: doña Endrina y doña Garoça.

Durante la Baja Edad Media, época de composición del libro del Arcipreste, la dominación masculina era predominante y casi universal. La desigualdad entre los roles masculino y femenino era la consecuencia del hecho de que ambos estuvieran bien delimitados y determinados. El papel de la mujer medieval estaba controlado y se restringía a un rol reproductor relacionado con la fecundidad y el sometimiento. Así, accedía al matrimonio, generalmente concertado y asumido por el hombre como una asociación de intereses y por la mujer, como una institución de protección. En las clases nobiliarias, especialmente, la institución matrimonial excedía los límites de

¹⁰ Retomamos en los apartados que siguen las reflexiones de Miranda (1997 y 2004), que adaptamos a los objetivos de este volumen.

las relaciones privadas y se transformaba en una *res publica* debido a la importancia que tenía la progenitura, en desmedro de la satisfacción sensual¹¹. El valor de la mujer residía en su condición de madre. Por ello, en el seno del matrimonio, se concebía el lecho como el lugar sagrado para la procreación de los herederos, y el control de la virginidad, entendida como pureza de sangre, maximizaba el rol productor de la mujer.

El ejercicio de la sexualidad era un papel secundario en la vida de la mujer medieval. Una interpretación muy común consideraba el aparato sexual femenino como invertido o atrofiado respecto del masculino; de allí, la concepción de la mujer como ser degradado, distinto al hombre. Las mujeres que tomaban la iniciativa en el campo sexual eran vistas como hombres imperfectos. Las religiosas, aunque no estuvieran bajo el amparo de ningún hombre en particular, debían conducirse según las reglas de sus conventos, que eran frecuentemente visitados por los obispos u otra jerarquía eclesiástica con el objetivo de controlar la convivencia, la economía y el ejercicio de la autoridad en el ámbito monacal. Por su parte, las viudas podían ingresar a un monasterio o casarse nuevamente. Si bien la Iglesia no simpatizaba demasiado con las segundas o terceras nupcias, el contraer un nuevo matrimonio constituía casi una ley en todas las clases sociales porque colocaba la satisfacción de la carne bajo el signo del sacramento. Además, se percibía como peligroso el aislamiento de la mujer y como amenaza al orden el hecho de que la tierra o los bienes estuvieran en sus manos (Power, 1975).

Es posible observar, a partir de estas breves consideraciones, que la sexualidad era un aspecto relevante en la subordinación de la mujer al hombre y a la familia. El control de la virginidad, de la nupcialidad, de la cantidad de hijos y del celibato conducía directamente a la jerarquización social del hombre y también implicaba un dominio sobre los movimientos y los espacios femeninos. Por otro lado, la reclusión de la mujer en los espacios cerrados se relacionaba con la división sexual del trabajo. Las labores de hilado y tejido permitían una mayor intervención de la mujer en la economía doméstica, una pequeña economía no controlada por el señor que, en muchos casos, facilitaba el ahorro y algunos gastos adicionales de la familia.

Los espacios femenino y masculino representan dos ámbitos bien diferenciados, cuyas funciones se relacionan con las características de la ciudad y las de la casa familiar. La casa es una construcción que protege un interior y tiene una puerta que permite la entrada y la salida. Adentro está lo femenino, como un vientre que dará la vida futura y asegurará la continuidad de un linaje y una cultura; afuera está lo masculino, que combate y defiende. La casa

11 Por otro lado, los matrimonios eran alianzas que tenían efectos políticos. Esta perspectiva de análisis de los matrimonios se aplica a la lectura de varios ejemplos de *El Conde Lucanor* en Miranda (2018) y en el capítulo siguiente de este mismo libro.

establece una organización social que preserva a la mujer en sus ámbitos propios, especialmente a las jóvenes, para garantizar las leyes de la herencia. Esta contraposición mundo masculino/mundo femenino puede ser identificada con la de guerra/paz, en la que el hombre representa el movimiento, el impulso y la agresión, y la mujer, la existencia, la esencia, el ser y la vida (Aries y Duby, 1987).

Entonces, la casa y los claustros monacales, con sus respectivos huertos¹², son los lugares cerrados preferidos para la mujer porque le aseguran al hombre la preservación de su honra, ya que cuando una mujer es mancillada, el injuriado es el hombre, el que ostenta la jerarquía familiar en el orden social. Por ello, las mujeres no se presentaban solas en público, como ocurre en algunos de los episodios del *Libro de Buen Amor*.



Imagen del huerto aledaño a la catedral de Southwell (Inglaterra).

Foto: L. R. Miranda, 2018

Un esquema similar al de la casa se observa también en la ciudad: existe una muralla, para protección del elemento constitutivo de la ciudad, lo de adentro, y están las calles, que constituyen el espacio público en el que los hombres se comunican y al que se accede por la puerta de la casa¹³. Así como sin puerta no hay casa, sin calles no existe la ciudad. Estos dos elementos son los que dan lugar a la comunicación entre los hombres porque, justamente, permiten que los ámbitos público y privado se relacionen. La muralla que rodea la ciudad establece el límite entre el marco cultural de referencia y el

12 Para comprender la relación entre el huerto y la representación femenina puede consultarse Miranda (2017).

13 Sobre las características materiales y simbólicas de la ciudad medieval puede consultarse Ferrari (2015).

espacio acultural, es decir lo que no se reconoce como propio y frente a lo cual el hombre tiene que enfrentarse para salvaguardar su identidad cultural identificada con el adentro de la ciudad¹⁴.



Restos de la muralla de Valladolid (España), en la calle de las Angustias, que data del siglo XII.

Foto: L. R. Miranda, 2019

De lo dicho anteriormente surge que la mujer tiene acceso a tres ámbitos diferenciados: 1) a las calles de la ciudad (espacio público) conforme a un patrón de comportamiento; 2) a la casa o convento (espacio privado) que constituye su propio espacio; y 3) a las habitaciones y al lecho nupcial (espacio íntimo) que identifica su función familiar y social. Veamos a continuación cómo son representadas las mujeres en el *Libro de Buen Amor* en relación con estos espacios.

4. Las mujeres que aman en el *Libro de Buen Amor*

La estructura narrativa de los amores del Arcipreste es similar, en líneas generales, en todos los casos ya que se describe a la mujer objeto del deseo, se envía a una mensajera y ambas mujeres dialogan a través del intercambio

¹⁴ Es posible establecer una comparación entre estos espacios interiores y exteriores con la disposición de los órganos sexuales, lo que conduce al hombre y a la mujer a una aceptación de sus roles sociales por un fenómeno de identificación.

de fábulas. Se manda a esta mensajera porque se reconoce la imposibilidad de mantener un contacto privado entre los enamorados.

El cortejo está permitido, pero no es privado debido a la condición de la mujer de linaje, muy expuesta a las calumnias y a las mentiras que pueden mancillar su nombre y el de su familia, por lo cual no se muestra sola en público; por el contrario, es acompañada por sus familiares, en especial por la madre, cuando pasea por las callejas o por la plaza, o bien permanece encerrada en su casa. La casa y el huerto se aprecian como santuarios donde se resguarda la pureza de la virgen, donde el hombre ajeno a la familia no tiene acceso, pero que sí están abiertos a las visitas de las viejas que conocen las calles y andan de casa en casa y por las iglesias. Paradójicamente, las jóvenes, y aun sus madres, conocen las mañas y las tretas de estas viejas que gozan de cierta impunidad que les permite officiar de hierberas ante las doncellas.

El episodio de doña Endrina resulta esclarecedor con respecto a lo que se acaba de exponer. La muchacha es presentada en un paseo por la plaza, lugar poco propicio para hablarle de amores porque ella está acompañada. A pesar de ello, el galán intenta un acercamiento y le habla en un tono bajo porque todos los observan. Como advierte que no puede cortejarla en público, le propone buscar un lugar seguro para hablar. Ella se muestra preocupada por su honra, sostiene que la mujer no debe encontrarse a solas con un hombre porque corre peligro su buena fama. Ante esta negativa, el mancebo busca una mensajera, de nombre Trotaconventos, para que interceda por él y consiga sus propósitos. La vieja alcahueta logra que don Melón de la Huerta consiga los favores de doña Endrina por medio de sus artes engañosas. Un argumento que esgrime en este y otros episodios, que le resulta provechoso, es hacerle notar a la mujer objeto de conquista que una casa sin hombre no se sostiene: “Mas do non mora ome, la casa poco val” (c. 756 d).

La unión de doña Endrina y don Melón lleva a la joven al arrepentimiento por la honra perdida y a las advertencias contra las alcahuetas. La vieja sigue con los consejos: que no hable del asunto, que no lo haga público, porque sufrirá una sanción familiar y social. La posibilidad de una boda asusta a la muchacha por su condición de viuda: no es conveniente que se case antes de un año de fallecido el marido; además podría perder su herencia. Se muestra en este episodio que la virtud de la mujer no es solo un problema de conciencia, sino que atañe a todos los que la conocen. Finalmente, este encuentro culmina con un casamiento entre los personajes que legitima la intimidad entre ambos, que hace pública y socialmente aceptable la vida privada de la pareja¹⁵.

15 En este episodio se produce un cambio de persona narrativa: primeramente, es el Arcipreste en primera persona el que se lamenta y busca consejo con doña Venus, le habla en la plaza a doña Endrina y demanda la medianía de Trotaconventos; luego es don Melón de la Huerta el personaje masculino que, presentado en tercera persona, mantiene el encuentro amoroso con la joven viuda.

Más adelante, en el episodio de doña Garoça (cc. 1332-1507), el texto ofrece una visión bastante completa del mundo cotidiano del convento a través de la descripción de las labores de las monjas, consideradas por Trotaconventos como las mejores amadoras, tanto por sus dotes personales como por ser muy buenas cocineras y reposteras. En este episodio también la alcahueta tiene acceso a un espacio vedado para el que desea conquistar a la joven, por eso su mediación se hace nuevamente necesaria.

Contrariamente a esto, los encuentros del Arcipreste con las serranas se tiñen de matices muy diferentes. En principio, estas mujeres no se hallan en los ámbitos doméstico o monacal de la ciudad, reservados para ellas. Su ambiente es la sierra, el entorno que está fuera de la ciudad, que de ningún modo las protege, sino que las enfrenta permanentemente a los peligros de la naturaleza y las obliga a desarrollar trabajos rudos, como por ejemplo el de cuidar animales. Este ambiente serrano y estas tareas las convierten en seres imperfectos, distintos del hombre por su sexo, pero también diferentes de las mujeres por su fealdad y por el espacio masculino que ocupan. Las descripciones que la obra ofrece de la mujer consolidan la estética femenina de los siglos XIII-XIV: de doña Endrina se alaba su hermosura, su talle, su alto cuello de garza, sus cabellos, el color de su boca (c. 653)¹⁶; respecto de doña Garoça, el Arcipreste lamenta que tal belleza se oculte bajo la oscuridad de los hábitos religiosos. Sin embargo, de las serranas se destaca la horrible apariencia, la rudeza y brusquedad de sus maneras, el lenguaje poco cuidado, es decir, sus características tan alejadas de los cánones estético y de comportamiento femeninos propios de la época (cc. 1010-1020, b).

Las relaciones del Arcipreste con las serranas también difieren de las otras que se suceden a lo largo de la obra. Debido a que los encuentros se desarrollan en las sierras, espacios salvajes que se hallan fuera de la ciudad, no es necesaria la intervención de ningún tercero en amores porque, lejos del ámbito citadino, se excluyen las convenciones culturales. Por otro lado, no es el hombre el que en esta oportunidad solicita los favores de las mujeres, sino que son ellas las que inician el acoso, sin ocultar su apetito carnal, e incluso el personaje masculino es forzado a cumplir con su parte. Es obvio que, mientras que en el resto de los amores el Arcipreste pretende conquistar a las mujeres, en el caso de las serranas todo lo que quiere es huir y alejarse de ellas. Esto se

16 La descripción de la mujer se ajusta a la forma retórica que reunía elementos de la medicina, la filosofía, la astronomía, el folklora y la iconografía (López Rodríguez, 2009). El retrato medieval era una representación arquetípica, que buscaba expresar a través de la descripción del sujeto una serie de conceptos como la bondad, la belleza, la sabiduría o la grandeza y sus pares opuestos, por lo cual la descripción física era profundamente simbólica ya que impulsaba una reflexión sobre la naturaleza humana. Así, ciertos rasgos físicos, en apariencia superficiales, como el color del pelo o de la piel, la forma de la nariz o la talla generalmente estaban “sometidos a rígidas convenciones y encerraban significados relevantes cuando no necesarias claves de interpretación” (López Iriarte, 2004: 141).

explica, seguramente, por las características de los personajes y del ambiente: en la sierra, frente a mujeres rudas y en absoluto pasivas, el hombre se siente inseguro, sin poder ejercer el control de la sexualidad ni del espacio femenino.

Como vemos, existen dos espacios opuestos en el contexto del *Libro de Buen Amor*: el mundo masculino y el femenino. El narrador focaliza su discurso desde la óptica masculina, es decir que presenta a las mujeres desde su propio ámbito. Esto conduce a que la mujer y sus ambientes sean mostrados como ajenos, como ‘otros’: un universo diferente, pero también susceptible de ser dominado.

Sin embargo, este mundo femenino no es presentado como único y uniforme. Por el contrario, se advierten dos partes, al menos, que lo conforman: el desarrollo de la vida en la ciudad y el de las sierras. En la ciudad, se encuentra a las damas y a las religiosas, unas en el seno de sus hogares y las otras en el convento. Pese a que, a simple vista, la casa y el convento parecen contrarios, ambos representan el ambiente cerrado y seguro que brinda la paz necesaria en el orden social. A ninguno de ellos el hombre puede acceder si no respeta ciertas convenciones. Es aquí donde desempeña un papel significativo la mediación de la alcahueta, quien oficia de eslabón entre el exterior del mundo masculino y el interior del femenino. Sin la vieja Urraca, las interrelaciones entre el Arcipreste y las dueñas hubieran sido imposibles.

En las sierras, el protagonista se encuentra con un espacio abierto, en contacto con la naturaleza, en el que se enfrenta con las serranas. Allí, el Arcipreste ve cómo la vida de estas mujeres escapa a los cánones sociales establecidos para la mujer en el contexto cultural de la ciudad. Esto hace que no sea el hombre el que ejerza el poder porque se halla ante una existencia ajena y diferente, que debe conocer antes de poder dominar. Para justificar esta situación, las serranas del texto adquieren connotaciones salvajes, tanto en el aspecto físico como en su comportamiento sexual: su representación es diferente a la del resto del universo femenino que el hombre controla a través de las convenciones que ya conoce y que constituyen su marco de referencia. El hombre, en los episodios de las serranas, no tiene inconvenientes para acercarse a la mujer, no hay trabas socioculturales que lo impidan; a pesar de ello, no logra desenvolverse con naturalidad ante lo desconocido y prefiere escapar. Este mundo lo desconcierta porque las reglas del juego no son las mismas a las que está acostumbrado: no es él el agresor sino el agredido, no hay posibilidad de un cortejo masculino, sino que es forzado a la relación íntima. Solo puede doblegar a estas mujeres con su discurso que se transforma en descalificador a través de sus descripciones.

En los episodios que hemos comentado, entonces, detectamos tres clases de mujeres: 1) la mujer en el contexto íntimo y privado de la casa o del

convento (doña Endrina y doña Garoça); 2) la mujer que pertenece al espacio cerrado de la ciudad pero que representa lo externo a la casa y al convento (Trotaconventos); y 3) la mujer que habita las sierras, un espacio abierto, con actitudes propiamente masculinas (las serranas). Ante estos matices del universo del otro, el Arcipreste, que encarna al yo, reacciona de maneras distintas. Al sentirse oprimido por la fuerza de las serranas, huye de ellas, prefiere el espacio conocido y seguro de la ciudad. Allí, generalmente recurre a la ayuda de una alcahueta porque sabe que es el único nexo posible entre él y los espacios femeninos que se le presentan vedados, aunque no hostiles. Su relación con esta vieja, justamente la mediadora entre lo público y lo privado, es la más importante para él porque le asegura, en cierta manera, no solo su acceso al espacio del otro sino también su dominio y control.

5. Trotaconventos: la mujer que no ama, pero facilita el amor

Trotaconventos es la figura hispana característica de la tercera en amores, cuyas fuentes se remontan tanto a la literatura clásica latina como a la árabe (Baras Escolá, 1998).

Como hemos visto en varios episodios, la alcahueta es la conexión entre el mundo masculino, representado por el espacio abierto de la ciudad, y el ámbito femenino, encarnado por espacios interiores y cerrados como la casa y el convento, a los que la vieja tiene acceso a pesar de la desconfianza que su presencia genera. En tal sentido, la alcahueta es una mujer que pertenece al espacio cercado de la ciudad pero que representa un espacio exterior a la casa o el convento: su ambiente propio son las callejas de la ciudad, cuyo tránsito le permite ir de casa en casa a ofrecer sus conocimientos en hierbas y artes medicinales¹⁷. El hecho de poder ingresar tanto en los espacios femeninos como en los masculinos le confiere a este personaje un carácter ambiguo, pero, a la vez, la posibilidad de interferir en las relaciones de los demás.

A partir de la copla 697, el Arcipreste describe a Trotaconventos en un estilo que indica la euforia de haber encontrado la mejor mediadora:

Busqué Trotaconventos, qual me manda el Amor;
De todas las maestras escogí la mijor; (697 a-b)

Fallé una tal vieja, qual avía mester,
Artera é maestra é de mucho saber: (698 a-b)

17 Recordemos que es don Amor quien le recomienda al protagonista que se busque una de esas viejas que ofician de hierberas como mensajera de sus amores (cc. 436- 447). En estos versos se las describe en detalle como callejeras, sabedoras de artes cosméticas, conocedoras de oraciones y, sobre todo, asiduas visitantes de los lugares prohibidos para el hombre.

Era vieja buhona, de las que venden joyas:
 Éstas echan el laço, éstas cavan las foyas;
 Non ay tales maestras, como éstas viejas Troyas:
 Estas dan la maçada: sy as orejas, oyas. (699 a-d)

Este retrato de la vieja toma como puntos sobresalientes sus conocimientos y maestría en el arte de convencer, para el cual el uso de la palabra y del pregón, si pensamos en su oficio de vendedora callejera, resultan sustanciales. La figura de la vieja se completa en la descripción de su encuentro con Endrina, a quien logra convencer mediante su habilidad retórica. El uso de objetos simbólicos como los que se nombran en los versos 723 a-b (casca-beles, joyas, sortijas y manteles) no solo sirven a la alcahueta como excusa para acercarse a la mujer, sino que también son el elemento referencial que le permiten entablar el diálogo y penetrar en su casa.

La caracterización de Trotaconventos se encuentra en franca oposición con los cánones de belleza femenina, especialmente por ser una mujer vieja y porque su pertenencia a ámbitos exteriores a los destinados a las mujeres la convierte en un ser liminar, tanto respecto de los roles femeninos como de los masculinos, ya que sus actividades semisecretas la alejan de la vida privada y de la pública (Miranda, 1999). Las palabras de Urraca influyen sobre los actos de la mujer, lo que determina su sometimiento a los deseos del hombre. Esta circunstancia evidencia la construcción de una jerarquía social genérica en la que el hombre es el que ejerce el poder. En este contexto, la vieja es un personaje funcional que sirve para mantener el *statu quo*, es decir para favorecer el amor entre hombres y mujeres y garantizar la satisfacción de los deseos masculinos.

El personaje de la vieja también funciona como parte de la representación carnavalesca del mundo, ya que su inclusión en las aventuras amorosas del Arcipreste se asocia con la necesidad funcional de representar la alegre relatividad que el carnaval concede a todo orden y estado, a todo poder y a toda situación jerárquica. Del mismo modo, los espacios de acción en los que este personaje interviene adquieren un sentido complementario de sus conductas pues sirven para el encuentro y el contacto de la vieja con todo tipo de gente, en refuerzo de la idea anterior.

Luego de varios episodios, la imagen cómico-alegre de Trotaconventos se corona con la descripción paródica en la lamentación del Arcipreste por su muerte (cc.1520-1578). El esquema discursivo de esa parte se ajusta a la estructura del *planctus*, canto fúnebre en el que se celebran las virtudes del difunto –signos de la pena de los deudos, elogio del fallecido, oración por el descanso de su alma y una invocación final a la muerte–, aunque el del Arcipreste es una elegía jocosa, lamento fúnebre y risueño, en ofrenda a la fiel alcahueta.

Pero esta sección del *Libro de Buen Amor* muestra también la desesperación del autor ante la muerte, a la que considera como la causante de la desintegración de la unidad de cuerpo y alma y como el mal que destruye la vida, al anular la movilidad de los órganos vitales, la vitalidad del cuerpo y las cualidades morales de los seres humanos:

Dexas el cuerpo yermo á gusanos en fuesa; (1524 a)

El que byvo es bueno é con mucha noblesa,
¡Vyl, fediondo es muerto é aborrida vilesa! (1528 c-d)

La vida y la muerte son dos opuestos que también convergen en el poema: si la vida fue mostrada a través de la alegría y el amor de los seres, la muerte se hace presente como destructora de cuerpos y almas. Esta imagen de la muerte se centra en la idea de la caducidad de la vida en breve término y será reforzada más adelante con la representación de la corrupción del cadáver.



La Muerte, escultura en madera policromada, obra de Gil de Ronza, ca. 1522, que se exhibe en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid (España).

“Desde mediados del siglo XIV florece una visión de la muerte marcada por el miedo, el sentido de lo macabro y la conciencia de la miseria humana. Se difunde desde entonces su representación anatomizada, bajo una forma cadavérica, contrafigura del amor por la vida. En este caso, la imagen formó parte de una completa secuencia iconográfica sobre el Credo cristiano, realizada para la capilla funeraria de un deán. Cubierta por su sudario y sosteniendo la trompeta del juicio final, ilustraba el momento de la Resurrección de los muertos”.

Foto: L. R. Miranda, 2019

En la descripción de los efectos de la muerte se hallan mencionados los órganos vitales nobles y los sentidos que, en otros episodios del *Libro de Buen Amor*, han sido relacionados con el amor y las manifestaciones de la vida: los ojos, el habla, el oído, el tacto, el gusto. Sin embargo, aquí son nombrados uno a uno como piezas que la muerte va quitando al cuerpo hasta despojarlo de toda hermosura y vitalidad. Es decir que el autor hace coincidir la enumeración de los elementos que la muerte destruye con el esquema del amor cortés en lo que se refiere a la ponderación de las cualidades corporales y morales de las mujeres.

La analogía del cadáver humano con la carne muerta y podrida de un animal se refleja en la mención de repulsivas alimañas que se nutren de él, especialmente “el cuervo negro, que de muertos se farta” (c. 1529 d).

Luego, la muerte es acusada de poblar el infierno y de causar los pecados del mundo y se proclama a Cristo como vencedor de la muerte, como esperanza de salvación para todos los cristianos y para la vieja Trotaconventos en particular. Finalmente, el narrador escribe un epitafio para la tumba de la alcahueta que constituye una suerte de recapitulación de su vida, que pone en labios de la propia muerta, en la que se define por último el “buen amor”:

“El que aquí llegare, ¡sí Dios le bendiga!
 “E ¡si l’ dé Dios buen amor é plaser de amiga!
 “Que por mí, pecador, un Pater noster diga;
 Si dezir non lo quisiere, la muerta non maldiga!” (1578 a-d)

6. Síntesis final

Pretender abordar en pocas páginas una obra como el *Libro de Buen Amor*, que ha dado material de trabajo a la crítica durante siglos, es una empresa delicada. Pese a ello, hemos tratado de ofrecer un panorama de las mujeres y su representación en relación con los objetivos de nuestro manual.

A partir de ese repaso se puede concluir que los personajes femeninos son en todos los casos analizados, y a pesar de sus diferencias, sujetos periféricos en tanto sus acciones giran alrededor del protagonista de las aventuras amorosas. Vale decir que las mujeres no son personajes centrales en los episodios, sino satélites de una figura masculina, que es el núcleo antropológico, moral y estético de las reflexiones del Arcipreste de Hita en torno al amor.

En efecto, dado que el amor es el tema y el problema sobre el cual discurre el texto, las mujeres no podían estar ausentes en el universo de personajes de la obra; pero la funcionalidad de su representación queda supeditada al hombre y al vínculo que él establece con ellas. Así, en el plano amoroso,

el texto enfatiza la centralidad masculina: doña Endrina y doña Garoça son jóvenes y proclives al amor por eso sucumben ante el galán, seducidas por la palabrería de Trotaconventos; las serranas tienen deseos eróticos y precisan al Arcipreste para satisfacerlos; y la alcahueta, si bien no es persona amante ni amada, necesita al mancebo para conseguir trabajo. Por ello, en todos los episodios, la representación de las mujeres se construye a partir de la mirada del Arcipreste: es él quien aprecia su belleza, su fealdad o su ancianidad. Tan relevante es la mirada masculina que las voces de las mujeres quedan en un segundo plano y, de esa manera, ceden, en el espacio textual, el lugar más prominente para quedarse en los márgenes.

7. Referencias bibliográficas

- Ariès, Phillippe y Georges Duby (1987). *Historia de la vida privada*. T.2 Madrid: Taurus.
- Bajtín, Mijail (1994). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Buenos Aires: Alianza Argentina.
- Baras Escolá, Alfredo (1998). De alcahuetería mítica: *Vertumno y Pomona* en el origen de Don Melón y Doña Endrina. En Blesa, Túa (Ed.) *Mitos. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. Zaragoza, Tomo I: 417-422.
- Bizarri, Hugo (2006). Un problema de estética en el *Libro de Buen Amor*: la heterogeneidad lingüística. *Revista de poética medieval*, 16: 203-223.
- Cejador y Frauca, Julio (Ed.) (1967). *Libro de Buen Amor*. 10º ed. Madrid: Clásicos Castellanos.
- Deyermund, Alan (1970). Some Aspects of Parody in the *Libro de buen amor*. En Gybbon-Monypenny, Gerald B. (Ed.). *Libro de Buen Amor Studies*. London: Tamesis Books Limited: 53-78.
- Duby, Georges (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot.
- Ferrari, Jorge Luis (2015). Recorrido histórico por el Occidente medieval: economía, instituciones y marco social. En Miranda, L. R. (Ed.). *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*. Santa Rosa: EdUNLPam: 51-82.
- García Pardo, M. (2000). Los marginados en el mundo medieval y moderno. En Martínez San Pedro, M. D. (Coord.). *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería, 5 a 7 de noviembre de 1998. Almería: Instituto de Estudios Almerienses: 13-24. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2241824>.
- Janin, Erica Noemí (2012). El impacto de los discursos disidentes en la configuración de la ideología amorosa del *Libro de buen amor*. En Ciordia,

- Martín J. y Leonardo Funes (Comps.). *El amor y la literatura en la Europa bajomedieval y renacentista*. Buenos Aires: Colihue: 99-120.
- Joset, Jacques (1988). Editar a Juan Ruiz: *status quaestionis* y perspectivas. En Montero Herrero, Ángel, Ciriaco Morón Arroyo y José Carlos de Torres (Eds.) *Actas del Simposio-Homenaje a Manuel Criado de Val*. Pastrana, Guadalajara: 327-343.
- López Iriarte, Margarita (2004). *El retrato literario*. Pamplona: Eunsa.
- López Rodríguez, Irene (2009). La animalización del retrato femenino en el *Libro de Buen Amor*. *Lemir*, 13: 53-84.
- Miranda, Lidia Raquel (1997). Los espacios femeninos en el *Libro de Buen Amor*. *Anclajes*, 1. Santa Rosa 1, I (diciembre): 123-136.
- Miranda, Lidia Raquel (1999). Carnavalización e isotopía textual en *Satyricon*, *Libro de Buen Amor* y *La Celestina*. *Circe, de clásicos y modernos*, 4. Santa Rosa (octubre): 95-112.
- Miranda, Lidia Raquel (2004). *Representación y funcionalidad del cuerpo humano en la literatura medieval española*. Santa Rosa: Instituto de Estudios Clásicos.
- Miranda, Lidia Raquel (2015). El Medioevo en metáforas y apreciaciones: la cultura popular y la cultura académica en la encrucijada. En Miranda, L. R. (Ed). *La Edad Media en capítulos. Panorama introductorio a los estudios medievales*. Santa Rosa: EdUNLPam: 17-49.
- Miranda, Lidia Raquel (2017). Hermenéutica de los jardines: sentidos y verdad metafórica del huerto de la *Razón de amor*. En Miranda, L. R. (Ed.). *Metáfora y episteme: hacia una hermenéutica de las instituciones*. Neuquén: Círculo Hermenéutico: 135-156.
- Miranda, Lidia Raquel (2018). Galería de encumbrados en *El Conde Lucanor*. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 177-201.
- Molho, Maurice (1986). Yo libro (*Libro del Buen Amor* 70). En Kossoff, David, Ruth Kossoff, Geoffrey Ribbans y José Amor y Vázquez (Coords.). *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid: Istmo: 317-322.
- Power, Eileen (1973). *Gente de la Edad Media*. Buenos Aires: Eudeba.
- Soler Bistué, Maximiliano (2012). Naturaleza semiótica del universo amoroso: el caso del *Libro de buen amor*. En Ciordia, Martín J. y Leonardo Funes (Comps.). *El amor y la literatura en la Europa bajomedieval y renacentista*. Buenos Aires: Colihue: 73-97.
- Zahareas, Anthony (1965). The stars: wordly love and free will in the *Libro de Buen Amor*. *BHS*, 42: 82-93.

8. Propuestas de trabajo

- 8.1 Lea la *Razón de amor con los denuestos del agua y del vino*, poema del siglo XIII que también forma parte del programa de nuestra asignatura, y compare el retrato femenino que allí aparece con el de las mujeres que aman en el *Libro de Buen Amor*.
- 8.2 Busque obras pictóricas medievales y renacentistas en las que se muestren personajes femeninos. Analice y compare los retratos con la representación de la mujer estudiada en este capítulo. Prepare una galería de las pinturas para presentarla en el aula multimedial a sus compañeros.
- 8.3 La figura de la mediadora Trotaconventos tiene antecedentes en la literatura antigua y proyecciones en otras obras medievales, entre las que se destaca la vieja Celestina de la obra homónima. Registre similitudes y diferencias entre ambas alcahuetas, en tanto personajes marginales.

**Patronio y Lucanor hablan de mujeres.
Connotaciones de lo femenino en *El Conde Lucanor***

Lidia Raquel Miranda

1. Presentación

El sentido que adquieren los *exempla* de *El Conde Lucanor* debe buscarse a la luz de la interpretación de su contenido temático en conexión con la organización discursiva de dicho mensaje. Sabido es que el esquema narrativo de la obra de don Juan Manuel presenta una historia principal en la que se ubican las relaciones entre un señor y su consejero —el conde Lucanor y Patronio— y una serie de historias subordinadas a aquella. Se establece así un eje discursivo con estructuras de distinto rango y cada uno de los relatos incluidos se organiza en torno de la historia marco, que es jerárquicamente superior. Esta articulación de distintas categorías que se advierten en la macroestructura textual¹ tiene una finalidad pragmática, ya que refiere a la situación planteada en la historia principal que resulta de ese modo el modelo discursivo donde tiene lugar la propuesta ética. La superestructura² se manifiesta como un sistema de oposiciones, es decir como una interrelación de unidades culturales de valor positivo y de valor negativo. Es por eso que el texto pretende transmitir una enseñanza a través de ejemplos que muestran las actitudes morales socialmente aceptables y las que resultan inconvenientes, relación dialéctica entre opuestos que remite a la concepción medieval del mundo en la que las definiciones positivas y negativas constituyen los ejes semánticos³.

En atención al tema que nos convoca en este volumen, nos dedicaremos a continuación al estudio de la representación de algunas mujeres en los apólogos del texto manuelino con la finalidad de poner de manifiesto el rol

-
- 1 La macroestructura es el contenido semántico global que entraña el sentido de un texto a partir de un núcleo informativo fundamental, que es el tema del que trata el texto. Sobre la problemática relación entre significado y sentido puede consultarse Miranda (2018a).
 - 2 La superestructura constituye “la *forma global* de un discurso, que define la ordenación global del discurso y las relaciones (jerárquicas) de sus respectivos fragmentos” (van Dijk, 1988: 53). En pocas palabras, se trata de la estructura formal que contiene las partes en que se organiza el contenido de un texto.
 - 3 Nos hemos ocupado de explicar la estructura narrativa y los alcances semánticos e ideológicos de *El Conde Lucanor* en Miranda (2018b), capítulo que nos exime de reiterar esos temas aquí y al que remitimos como complemento indispensable de estas páginas.

subalterno que ocupan en la configuración del mensaje y la connotación francamente negativa que poseen algunas de ellas.

2. Las “buenas dueñas”

Los personajes femeninos de *El Conde Lucanor* representan una plétora de conductas muy diversas, “desde la discreción y sabiduría de la mujer del vasallo de Saladino (ejemplo 50) hasta la maldad inteligente de la vieja beguina, peor que el diablo (ejemplo 42)” (Diz, 1984: 89).

En gran parte de los ejemplos, las mujeres solo forman parte del marco o contexto de los relatos de Patronio, como en los casos de la fiel mujer del mercader (ejemplo 36); las malas mujeres de la calle por donde pasa el filósofo (ejemplo 46) y la esposa del genovés, concebida como parte del patrimonio con que el marido tienta a su alma para que no lo abandone (ejemplo 4). También son los personajes preferidos para personificar acciones caprichosas, arbitrarias, sin propósitos o sin relación con alguna causa previa, como la mujer de Federico o Fadrique (ejemplo 27a), la de Abenadet (ejemplo 30) y la “mujer fuerte y brava” (ejemplo 35).

Uno de los temas que habilita la inclusión y el desarrollo de la representación de mujeres en la obra es el de las relaciones matrimoniales, puesto que, aunque las esposas sean personajes secundarios, su función textual es la de resaltar al protagonista masculino. Los casos extremos de lealtad conyugal son el de la mujer de Pero Núñez (ejemplo 44) y el de doña Vascuñana (ejemplo 27b), en los que la devoción al marido es más fuerte que el amor propio o la razón. La mujer de Pero Núñez, que se dañó un ojo para demostrarle a su marido tuerto que no se había burlado de él, expone una “transgresión de la más elemental ley de autoconservación, y a eso hay que añadir que lo hace en una circunstancia que no se presenta como situación límite” (Diz, 1984: 90).

Las dos historias del ejemplo 27 aluden a las mujeres casadas y a los efectos políticos que tienen un mal o un buen matrimonio, desde el punto de vista de las alianzas (Miranda, 2018b). Doña Vascuñana es la esposa de Alvar Fáñez y, si bien no lastima su cuerpo como la mujer de Pero Núñez, ejerce gran violencia contra su entendimiento cada vez que afirma exactamente lo contrario a lo que percibe con sus propios ojos, mientras el narrador se encarga de señalar como positivo el proceso mental de la dueña.

Lo interesante en estos fragmentos es el hecho de que no ofrecen evidencia de que en doña Vascuñana exista un verdadero conflicto interior. Ella ve vacas, luego yeguas y luego un río que corre, como todos, hacia su desembocadura, pero su marido afirma ver yeguas, luego vacas y luego un río que corre hacia su origen. No sólo acepta doña Vascuñana lo que no ve y aun

intenta dar razones para probar la verdad de su marido, sino que no muestra que tan dispar descripción de la realidad le produzca cuestionamientos o dudas. (Diz, 1984: 91)

Las reacciones de Doña Vascañana se dan en el marco de una ficción que crea Alvar Fañez para probar ‘su’ verdad⁴, que es presentada como única y absoluta, no solo por el personaje masculino y el narrador sino también por la misma esposa que reafirma la lectura correcta de la realidad que hace el marido desde su posición de autoridad. Doña Vascañana relega su propio juicio en favor del de su esposo.

Tanto la mujer de Pero Núñez como Doña Vascañana son “buenas dueñas”, pese a que sus actos para nada se adecuan al comportamiento aconsejado con insistencia por Patronio a lo largo de los ejemplos, que consiste en velar por el propio interés y no aceptar más verdad que la que señalan la experiencia personal y el buen entendimiento. “La caracterización positiva que hace el narrador de ambas mujeres revela a las claras la duplicidad de las normas postuladas como aconsejables para personajes femeninos y masculinos” en el libro de don Juan Manuel (Diz, 1984: 91-92).

Ciertamente, las historias de Patronio exponen que la mujer ocupa un lugar inferior al del varón, quien tiene el poder de la verdad y la palabra. Incluso la mujer acosada por Saladino, en quien parece residir la sabiduría, solo cumple el papel de conducir al sultán al conocimiento y a la enunciación de la verdad porque es el personaje masculino el que tiene la voz autorizada para hacerlo. Y hasta en el caso de la falsa beguina, de quien hablaremos más adelante, se advierte la superioridad masculina del diablo, artífice de las acciones del relato. En síntesis, todas estas mujeres “son personajes que sirven para probar juicios y verdades enunciadas por varones” (Diz, 1984: 92).

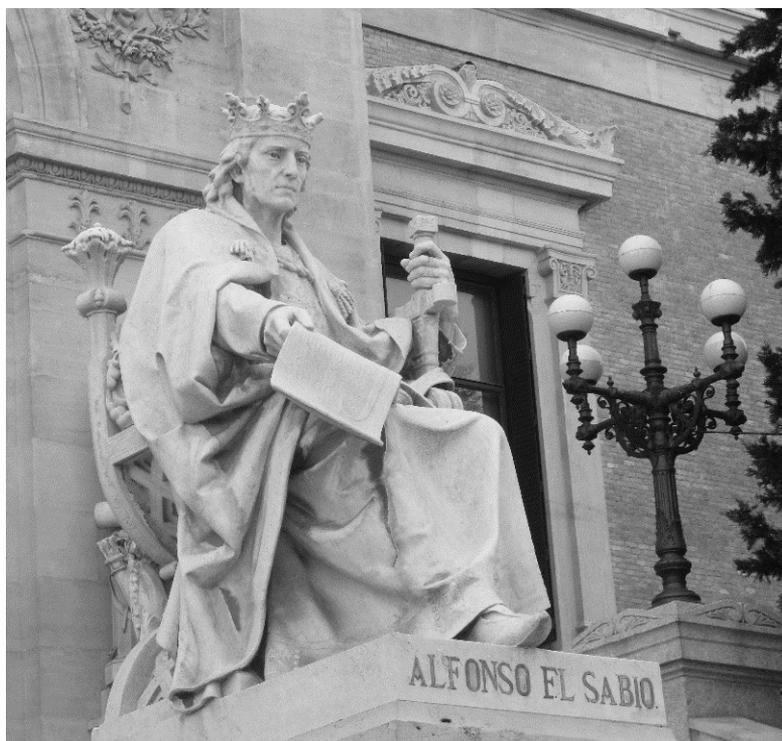
3. Una mujer pobre y sola

Desde ese punto de vista, doña Truhana (ejemplo 7) constituye una excepción porque es una mujer sola, escindida de toda presencia masculina. Y, además, no pertenece al estamento señorial⁵.

4 En tal sentido, en este y otros relatos se advierte que la trama de *El Conde Lucanor* se asienta sobre las nociones de engaño y de prueba, que aluden a la manera en que el hombre medieval se plantea los problemas epistemológicos y éticos (Diz, 1984).

5 La connotación negativa en la representación de este personaje ya viene dada por el mismo nombre de la mujer, pues el adjetivo ‘truhana’ se aplica a las personas que viven de engaños y estafas. Corominas (1998) se remonta a los orígenes del término ‘truhan’ y establece como significados los de ‘desgraciado’, ‘calamitoso’ y ‘débil’. Sobre las relaciones entre los nombres propios, el sentido y el significado en las obras literarias nos hemos ocupado en Miranda (2018a), cuya lectura recomendamos.

Conocida es la anécdota de este personaje pues tiene su origen en versiones tradicionales, que don Juan Manuel adapta a las finalidades de su mensaje. Se trata de un relato de origen oriental difundido por el *Calila e Dimna*, colección de cuentos posiblemente mandada a traducir del árabe por Alfonso el Sabio, que tuvo numerosas derivaciones en la literatura mundial (Blecua, 1992)⁶.



Alfonso X de Castilla, conocido como el Sabio, fue tío de don Juan Manuel. Su legado es muy relevante no solo por su producción literaria sino también por el impulso que dio al desarrollo de la lengua castellana y a la difusión de la cultura latina, hebrea e islámica a través de la famosa Escuela de Traductores de Toledo. Estatua de Alfonso el Sabio que se encuentra en el ingreso a la Biblioteca Nacional en Madrid (España).

Foto: L. R. Miranda, 2019

En pocas palabras, la historia relatada por Patronio al conde Lucanor es la siguiente: doña Truhana va al mercado con su olla de miel y planifica alegremente venderla, luego comprar huevos con ese dinero para que nazcan gallinas, de cuya venta adquirirá ovejas y así sucesivamente hasta lograr que sus hijos e hijas se casen con personas bien acomodadas, lo que le permitirá salir de pobre. Pero el jarro de miel cae al suelo y se evapora aquel futuro promisorio.

⁶ Sobre el *Calila e Dimna* y su influencia en el desarrollo de la prosa y la cuentística castellana, en general, y en la trayectoria literaria de don Juan Manuel, en particular, puede consultarse Lacarra (2006). Sobre este último aspecto también remitimos a Miranda (1998 y 1999).

Sin duda, doña Truhana vive una situación de necesidad material que podemos identificar con la pobreza. Sin embargo, su estado no evidencia ni la dependencia, ni el desamparo ni la impotencia con que López Alonso (1986) define la coyuntura del pobre en la Edad Media. Al contrario, Truhana no espera el socorro ajeno para tratar de revertir su estado, sino que procura los medios para resolverlo ella misma: planea una suerte de negocio que supuestamente la llevará a obtener ganancias y, por fin, adquirir riqueza y un estatus superior.

De los cinco tipos de pobres que generalmente indican los textos medievales —el enfermo, el huérfano, el viejo, la viuda, el cautivo y la doncella pobre—, solo dos son exclusivamente femeninos: la viuda y la muchacha pobre, en quienes la pobreza está determinada por su sexo y no por una debilidad física como en los otros casos. En efecto, debido a la que la identidad propia en la Edad Media es en gran parte adscriptiva, es decir, deviene por la pertenencia a algo o a alguien, la mujer requiere el amparo del hombre o del grupo familiar constituido en torno a él para poseer entidad (López Alonso, 1986). Pero, también en ese aspecto, doña Truhana escapa a la norma dado que ella no necesita ayuda ni tutela ajena para subsistir. No se trata de una doncella ya que tiene hijos e hijas mayores y no queda claro en el texto si es o no viuda, pero inequívocamente es representada como una mujer sola, sin un hombre que vele por sus necesidades y las de su progenie, lo cual, en principio, no parece algo negativo para que ella planee su propio negocio.

Pero desde la óptica de las historias tradicionales sus planes son solo sueños, “fuzas vanas” y no “cosas ciertas”, aspecto que enfatiza el narrador de la obra de don Juan Manuel en relación con el desenlace. ¿Por qué?

A diferencia de las otras versiones, la originalidad del relato que nos ocupa reside en la manera en que se narra la catástrofe final ya que la ruptura de la jarra, más que el resultado de “un acto motivado por una situación —aunque imaginaria— específica y concreta” (Diz, 1984: 92), lo es del movimiento de la protagonista que responde a un proceso emocional, no racional, y por lo tanto causa el daño.

Es feliz ante la honra y la riqueza anticipadas y es esa alegría, incontrolada, la causa de un movimiento que no obedece a ninguna intención previa. A diferencia de las esposas caprichosas, protagonistas de actos arbitrarios, la acción de doña Truhana, no sólo no posee (como la de aquellas) propósito ulterior, sino que se trata de una acción descontrolada, que la protagonista simplemente no puede evitar. No puede evitarla, claro está, por pensar en el futuro y no en el presente. (Diz, 1984: 92-93)

La paradoja radica en que lo que pone en práctica doña Truhana cuando planifica, o sea cuando proyecta sus iniciativas a un contexto futuro, no se

diferencia mucho de lo que aconseja Patronio siempre al conde Lucanor. Y, sin embargo, en el caso de ella el resultado es una acción descontrolada y no una praxis adecuada. Diz (1984) distingue entre ‘acto’ y ‘hacer’ y explica que entre las características que diferencian uno de otro se destacan la conciencia del sujeto y el control. En tal sentido, el movimiento corporal de doña Truhana que la lleva a la caída y a la ruptura de la jarra de miel se corresponde con un simple hacer, carente de conciencia y de control. Desde esta perspectiva, no resulta extraño entonces que este suceso, aunque formalmente coincidente con los consejos de Patronio a su amo, no tenga un efecto positivo y acaezca a una mujer sin varón, en la trama de un ejemplo *vitando*, es decir en una enseñanza sobre lo que se debe evitar.

En efecto, la discrepancia entre las valoraciones del narrador se explica porque, en rigor, doña Truhana es una figura invertida del conde Lucanor: el relato funciona como un espejo en el que el aconsejado puede ver lo que él no es y lo que no debe hacer. En primer lugar, no es una mujer, o sea Lucanor es racional y no pasional⁷; en segundo término, no es pobre, es decir que su rol social implica justamente mantener e incrementar su fortuna; y, por último, no pretende cambiar su estado.

Allí reside la clave de la distinta vara con que el narrador evalúa la proyección de acciones en el plano mediato cuando se refiere a Lucanor, a quien se lo recomienda, y cuando se refiere a Truhana, que termina en un fracaso. Ciertamente, el conde tiene la obligación estamental de realizar “tales obras que le fuesen aprovechosas de las onras et de las faziendas et de sus estados”, como reza el primer prólogo de *El Conde Lucanor*. Vale decir que, en su posición, es lícito que piense bien y planifique los modos en que su honra y su patrimonio puedan acrecentarse, ya que eso se ajusta al plan divino y le asegurará la salvación eterna. Pero, en cambio, no es una buena obra para Truhana, que es pobre y cuya única movilidad económica posible es pasar de la precariedad a la carencia parcial o total, “carencia que le impedirá subsistir, sea esta subsistencia material o social” (Guglielmi, 1998: 189). Por otro lado, como es una mujer sola, Truhana no posee honra.

En una economía cerrada o semicerrada de producción prácticamente doméstica, sustentada en la tierra y con escasa circulación monetaria, en la cual los señores como Lucanor desarrollan su poder feudal, el lucro es juzgado negativamente debido a que no es un valor “invariable, no fluctuante

7 La conceptualización de las pasiones tiene una rica tradición que se remonta hasta la filosofía antigua. Lo pasional generalmente se contrapone a “lo razonable, lo racional y lo lógico” y es una esfera relegada a la marginalidad de “la locura, la muerte, la oscuridad, el caos, la falta de armonía, lo subterráneo, la variabilidad, la particularidad, la irregularidad, lo indistinto” (Parret, 1986: 9-10). Asimismo, desde la tradición bíblica lo pasional se vincula con lo sensible y lo corporal, personificado en la condición femenina del ser humano. Hemos tratado estos temas en Miranda (2009, 2010, 2011a, 2011b y 2019).

ni modificable” (Guglielmi, 1998: 76). Así, la profesión de mercader, la que aspira a consumir doña Truhana, es un tercer elemento de marginalidad que se suma a su condición sexual y a su estamento. Se trata de un oficio en el que quien lo ejerce no vende su trabajo “sino lo que ha acumulado, determinando las necesidades de la plaza, es decir, especulando sobre la necesidad” (Guglielmi, 1998: 77). Además, en el comercio subyace no solo la idea de movimiento, opuesta a la inmutabilidad de la tierra, sino también una concepción diferente del tiempo, ya que este se convierte precisamente en el instrumento de trabajo, como queda claro en la secuencia de los sueños de Truhana: ‘primero’ tiene la jarra de miel, ‘luego’ los huevos, ‘después’ las gallinas, ‘más tarde’ las ovejas y ‘finalmente’ el casamiento de sus hijos e hijas y su honra. Por último, el tráfico comercial conlleva el peligro de caer en la mentira (Guglielmi, 1998).



Estatua en bronce de la “Diosa de la Fortuna”, obra de Ricardo Ponzanelli (2010), que se halla en la Ciudad de México (México). Representa la prosperidad a través de las monedas que caen del cuenco que lleva sobre su cabeza.

Foto: L. R. Miranda, 2014

En síntesis, según Patronio,

el fracaso de doña Truhana se debe más al *objeto* mismo en el que ha depositado su confianza (“fuzas vanas” en vez de “cosas ciertas”) que al *modo* de vivir esa confianza. Un lector que no se plegara a la manipulación del texto podría preguntarse por qué son “fuzas vanas” los planes de doña Truhana. O por qué el texto nos invita a leer los pensamientos de doña

Truhana como fantaseos y no como planes. Pues pensar “en lo que ha de ser” sobre la base de lo que tiene en su poder es lo que hace doña Truhana. Su error, en cambio, parecería ser no alejarse “de las cosas que entiende que non puede aver”. Esas cosas que “non puede aver” son la riqueza y la honra con que culminan sus planes. (Diz, 1984: 95, cursivas de la autora)

Evidentemente, la protagonista del relato aspira a un cambio económico y social tan radical que constituye un cambio de naturaleza, transformación que representaría, sencillamente, la disolución del sistema feudal. Sin embargo, lo que mayor condena recibe por parte del narrador no es tanto el intento de transgredir los límites invariables de la sociedad medieval sino los medios mediante los cuales se procura ese cambio de fortuna. Al igual que el rey engañado por el golfín alquimista (ejemplo 20⁸), Truhana busca labrarse un futuro prometedor a partir de la especulación y el comercio, las “fuzas vanas”, y no sobre lo seguro, las “cosas çiertas” que no son otras que los bienes raíces, la posesión de la tierra que ofrece seguridad y estabilidad.

El advenimiento de nuevos patrimonios de origen mercantil y la práctica especulativa, personificados por Truhana, están condenados en *El Conde Lucanor* “a fracasar porque son transgresiones de la ley, porque, en palabras del texto, no son otra cosa que ‘fuzas vanas’, alquimia falsa, castillos en el aire” (Diz, 1984: 99). Y toda violación de la ley supone un quebrantamiento de orden ético que, en el relato, está representado por una mujer.

4. La mujer hipócrita

Decíamos en el apartado anterior que la actividad mercantil estaba asociada en los siglos medios con la mentira. Desde esa óptica, no es inocente que en el texto manuelino doña Truhana, en tanto personaje-espejo del conde Lucanor, sea una mujer, ya que la oposición entre ambos implica el contraste entre palabra verdadera, prerrogativa del varón, y la palabra falaz, adjudicada a la mujer y que, como tópico misógino, puede rastrearse desde la literatura antigua. No obstante, la representación negativa de la mujer a partir de su palabra mentirosa y su accionar hipócrita es más notoria en el ejemplo 42, “De lo que conteçió a una falsa veguina”.

8 El personaje del ejemplo 20 merece, al menos, una breve mención en nuestro libro porque remite subliminalmente al judío, sujeto estigmatizado por el folklore tradicional a raíz del desempeño de oficios como el de alquimista, físico, nigromante o prestamista. En dicho ejemplo, así como también en el 11, el 45 y en el prólogo, el narrador omite la identidad religiosa de los personajes. Según Navarro (2013), pese a que la posición social y religiosa de don Juan Manuel lo ubicaba en un lugar hegemónico frente a hebreos y musulmanes, su estrecha relación con ambos grupos en el plano personal y político evitó cargar sobre ellos en la obra los aspectos negativos de su mensaje edificante.

Como en el caso de la historia de Truhana, el relato de la vieja embaucadora también posee una tradición anterior a su aparición en *El Conde Lucanor*. Según Blecua (1992), la versión más antigua data del siglo IX. Sin embargo, ni en las versiones latinas ni en las vulgares el personaje pertenece a un grupo religioso (Hammer, 2008). Dicha caracterización se registra en recopilaciones y sermonarios dominicos y el hecho de que la protagonista del ejemplo 42 sea una beguina constituye un rasgo satírico de su representación elegido por don Juan Manuel⁹.

La imagen más popular de la beguina es la de una mujer que no vive en el claustro monacal, no ha hecho ningún voto religioso, no está sujeta a ninguna regla ni pertenece a ninguna comunidad y que busca subvertir las normas sociales gracias al uso de “la máscara de la piedad” (Hammer, 2008: 176, mi traducción). La interpretación del cuento de Patronio sugiere la condena de prácticas específicas, asociadas con las beguinas, que implican fingir ser un buen cristiano mientras se disemina el mal entre la gente. Así, el texto mueve el foco desde el peligro de las lenguas mentirosas al riesgo más específico que significa tratar con farsantes religiosos.



Mujer vieja y desdentada, uno de los personajes de la fuente Puppenbrunnen en Aquisgrán (Alemania).

La obra se trata de un conjunto de marionetas en bronce que representan los distintos tipos sociales.

Foto: H. M. Lell, 2019

En el ejemplo 42, el conde Lucanor consulta a Patronio acerca de cuál es la manera en que alguien puede causar más daño a otra persona. En ese

9 El fundamental papel que cumplieron las órdenes, a través de la predicación, en la educación religiosa a través de mensajes accesibles a los receptores, como comparaciones, citas de autoridad y ejemplos narrativos y, a su vez, la estrecha vinculación de don Juan Manuel con la orden de los dominicos (Lacarra, 2006) puede ser una vía para explicar la causa de la representación del personaje en su libro como una mujer (falsamente) devota.

marco, el consejero relata la historia de la falsa beguina, quien con engaños y mentiras logra no solo separar a una pareja de amantes esposos sino también que ambos mueran de manera violenta y que se enemiste una ciudad completa.

Los ejemplos dialógicos de *El Conde Lucanor* se construyen en torno a la relevancia de los acuerdos y coaliciones para la vida social. Muestra de ello son las historias del ejemplo 27a y 27b, relatos en los que el motivo principal es la importancia capital del matrimonio como alianza entre hombre y mujer, cuyos efectos se proyectan al plano social y político (Miranda, 2018b). En el ejemplo 42, Patronio se concentra en este mismo tema, pero desde la perspectiva de la falsa alianza en la que ingresan marido y mujer a raíz del engaño de la beguina que los llevará a olvidar su condición natural de aliados y a transformarse en enemigos.

La beguina era una hereje¹⁰ bigarda, una beata caracterizada por su impostura¹¹. La mujer del ejemplo manuelino es un personaje-otro, que viene de ‘afuera’ y, mediante el discurso artero logra, primeramente, que la pareja le abra las puertas de su hogar y, una vez ‘adentro’, llevar a cabo sus propósitos perversos.

El carácter de otredad de la falsa mujer es evidente por su condición femenina, por ser vieja y por estar explícitamente vinculada con el diablo, o sea porque es malvada.

La hipocresía religiosa desempeña un rol relevante en la historia porque se relaciona directamente con el consejo de Patronio. La “falsa beguina de don Juan Manuel es un avatar del tipo oriental bien conocido de la vieja hipócrita, alcahueta, mala consejera” (Darbord, 2005: 223-224).

En tal sentido, podemos considerarla como un personaje-espejo del mismo Patronio, ya que él se define como el buen consejero, cuya virtuosa y sabia palabra conduce al aconsejado a buenas prácticas y mejores resultados. Por el contrario, la “falsa beguina es mentirosa, mala lengua, murmuradora e intrigante” (Darbord, 2005: 224), lo cual conduce al funesto desenlace de los esposos.

Si bien no es explícito en el texto, el hecho de que la beguina sea una mujer sola nos habilita a pensar que se trata de una mujer de cierta edad, razón

10 El término ‘hereje’ no indica necesariamente la pertenencia de la beguina a un movimiento herético en particular, sino que destaca su carácter religioso y disidente, en el plano social, respecto de las normas ortodoxas; es decir, que permite la caracterización del sujeto como marginal y no como integrado, en palabras de Guglielmi (1998).

11 Posiblemente la palabra ‘beguina’ derive por medio del catalán del francés *béguine*, femenino de *bégard*. Pero se duda si este proviene del neerlandés *begeert*, ‘mendigo’, porque los begardos no mendigaban en los primeros tiempos, o del flamenco *beggelen*, ‘charlar’ o ‘mascullar’, en este caso plegarias. Corominas (1998) también registra la acepción de ‘religioso de vida relajada’ y ‘vago, vicioso’ para el término.

por la cual obtiene el acceso al hogar de la pareja sin problemas. Su representación como vieja es significativa porque, si acordamos con Hammer, nos presenta una mujer marginal que se parece mucho a la alcahueta y a la hechicera “tan vívidamente traídas a la vida [literaria] más tarde en la *Celestina*” (Hammer, 2008: 181, mi traducción). En el caso del relato de nuestro análisis, se le agrega la identidad religiosa a la vieja, pero el meollo de la historia es el mismo: el peligro que constituyen ciertas mujeres que no están controladas por las convenciones de la sociedad.

Sabemos que, en la concepción medieval, la mujer en general es una persona sospechosa, pero lo es más aún cuando ingresa en los espacios públicos, territorios masculinos por excelencia. “Los hombres y mujeres (...) que no se adecuan al modelo establecido y pretenden actuar fuera del ámbito al que están destinados son unos transgresores, rebeldes, seres peligrosos” (Segura, 1993: 54). Es así que aquellas mujeres que no se limitan a actuar en el espacio privado a ellas destinado son, por definición, malas mujeres y una de sus características fundamentales es la capacidad de verbalizar su pensamiento.

En el ejemplo de la falsa beguina, su presencia y su labor comunicativa configuran los elementos desordenadores de la alianza matrimonial porque atentan contra el orden establecido, no solo en el ámbito familiar de la pareja sino también en el de las relaciones sociales, entre las familias e incluso en la villa entera. La desconfianza, el temor y el recelo provocados por la beguina conducen a un caos y el orden solo se restablece al final del relato con su muerte.

De la historia se pueden extraer algunas ideas fundamentales a las que contribuye la representación de la falsa beguina. Por un lado, en la convivencia el discurso de los personajes es revelador de la identidad personal y requisito para formar parte de la esfera de los asuntos humanos. En efecto, la palabra –incluso aquella mentirosa como la de la beguina– confiere poder en la trama de las relaciones sociales y permite a cada uno aparecer como un ser distinto a los demás. Lo individual define las diferencias y lo social, las similitudes con los demás; por eso cuanto más se distingue alguien, más se evidencia el carácter de otredad y el valor negativo de su personalidad en el sistema social. Como no se integra a la estructura social, establece relaciones conflictivas con los otros individuos.

Por otra parte, el individuo socializado, o sea aquel que mantiene relaciones equilibradas en el marco de la estructura social, es el único que garantiza la perduración del orden instituido. Este individuo sabe actuar en forma acorde con las circunstancias y conoce la naturaleza humana; por lo tanto, sabe vivir en una comunidad.

El ejemplo 42 tiene una valencia negativa porque en él el narrador moraliza a través de una situación no recomendable desde el punto de vista ético. En

síntesis, el texto postula una equivalencia entre el saber y el desarrollo de la vida social. La beguina conoce la naturaleza humana y sabe cómo establecer contacto con los demás, pero sus motivos son malévolos, por eso recurre al engaño. Los esposos, por su parte, aunque tienen buenas intenciones, carecen de la capacidad de reconocer y enfrentarse al otro, lo que los conduce a traicionar a su aliado (el cónyuge) y a su desenlace fatal. El consejo de Patronio se dirige a Lucanor, figura que en definitiva se constituye en modelo de conducta en la que destacan la mesura, el amor al saber y el conocimiento del prójimo como sustento de las relaciones sociales.

5. Conclusión

Varios aspectos de la imagen de las mujeres en los *exempla* de *El Conde Lucanor* ofrecidos en este capítulo se vinculan, y hasta parecen coincidir, con los del capítulo anterior, referido al *Libro de Buen Amor*. Eso no debería extrañarnos porque ambas obras revelan muchos de los intereses y las formas a los que la literatura se dedicó en el siglo XIV. Sin embargo, las mujeres representadas no son enteramente iguales debido, sin dudas, a los géneros que canalizan dichas obras, pero, fundamentalmente, por el enfoque y el lugar de la enunciación.

Si en el *Libro de Buen Amor* asistimos a un universo amoroso donde los personajes, aunque bien individualizados, remiten al hombre mismo y su destino moral y sensual (el “buen amor” y el “loco amor”), en *El Conde Lucanor* el mensaje se ubica en el plano de las relaciones sociales y sus implicancias en el seno de los estamentos, especialmente el señorial, desde donde y para quien escribe don Juan Manuel. En tal sentido, las mujeres de los casos estudiados contribuyen a destacar el rol masculino, que ostenta el poder político, económico y social en el mundo feudal, ya sea como “buenas dueñas”, si sustentan con su conducta la posición de su cónyuge, o como malas personas cuando no tienen marido, no se conforman con su posición social y atentan contra el orden establecido.

6. Referencias bibliográficas

- Blecuá, José Manuel (Ed.) (1992). *El Conde Lucanor*. Edición, introducción y notas. Madrid: Clásicos Castalia.
- Corominas, Joan (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid. Gredos.
- Darbord, Bertrand (2005). Algunas reflexiones en torno a la falsa beguina (Don Juan Manuel, el *Conde Lucanor*, cuento n° 42). En Fidalgo, Elvira (Ed.). *Formas narrativas breves en la Edad Media*. *Actas del*

- IV Congreso*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela: 223-235.
- Diz, Marta Ana (1984). *Patronio y Lucanor: La lectura inteligente “en el tiempo que es turbio”*. Maryland: Scripta Humanistica.
- Guglielmi, Nilda (1998). *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.
- Hammer, Mike (2008). A Marginal Woman on the Loose: Revisiting Don Juan Manuel’s Beguine. *eHumanista*, Volume 11: 171-185.
- Lacarra, María Jesús (2006). *Don Juan Manuel*. Madrid: Síntesis.
- López Alonso, Carmen (1986). Mujer medieval y pobreza. En Ladero Quesada, Miguel Ángel; Didier Ozanam y Reyna Pastor (Eds.). *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Universidad Complutense: 261-272.
- Miranda, Lidia Raquel (1998). *El Conde Lucanor y Calila e Dimna*: el valor de la palabra en las relaciones sociales. En Vanbiesem de Burbridge, Martha (Ed.). *Actas del II Coloquio Internacional de Literatura Comparada “El cuento”, Homenaje a María Teresa Maiorana*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina: 84-88.
- Miranda, Lidia Raquel (1999). *Calila e Dimna*: sentimientos y relaciones sociales. *Anuario*, 1. Santa Rosa: Facultad de Ciencias Humanas: 285-291.
- Miranda, Lidia Raquel (2009). ¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. *Circe, de clásicos y modernos*, 13: 157-171.
- Miranda, Lidia Raquel (2010). Eva en el paraíso y la naturaleza de la culpa en la exégesis de Ambrosio. *Circe, de clásicos y modernos*, 14: 105-117.
- Miranda, Lidia Raquel (2011a). Unidad y dualidad de la naturaleza humana en los tratados *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán. *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, Vol. 34,2: 22-35.
- Miranda, Lidia Raquel (2011b). Metáforas y algo más en la retícula simbólica de *De paradiso* y *De Cain et Abel* de Ambrosio de Milán. *Circe, de clásicos y modernos*, 15: 99-112.
- Miranda, Lidia Raquel (2018a). Héroes y tumbas. Reflexiones en torno de los personajes referenciales. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 19-36.
- Miranda, Lidia Raquel (2018b). Galería de encumbrados en *El Conde Lucanor*. En Miranda, L. R. (Ed.). *Héroes medievales en espejo. Personajes históricos y literarios de la Edad Media*. Santa Rosa: EdUNLPam: 177-201.
- Miranda, Lidia Raquel (2019). Palabras mojadas. Representación de las pasiones y metáforas acuáticas en *Noé* de Ambrosio de Milán. *Mirabilia*, 29/2: 110-130.

- Navarro, David (2013). Representación ausente y presente del judío en *El Conde Lucanor*: técnicas narrativas y modelo de interacción grupal. *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, Vol. 25: 231-242.
- Parret, Herman (1995). *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires: Edicial.
- Segura Graiño, Cristina (1993). Mujeres públicas/malas mujeres. Mujeres honradas/mujeres privadas. En del Moral, Celia (Ed.). *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval*. Granada: Universidad de Granada: 53-62.
- Van Dijk, Teun (1988). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México: Siglo Veintiuno.

7. Propuestas de trabajo

- 7.1 Identifique y mencione otros personajes marginales o, al menos, opuestos a la figura del conde Lucanor en la obra de don Juan Manuel. Indique qué características los ubican en el espacio del otro.
- 7.2 La esfera del comercio y la especulación financiera constituyen un espacio-otro, opuesto al ámbito señorial que representa el conde Lucanor. ¿Cómo se construyen dichos espacios en la obra? Analice, en este sentido, otros personajes y situaciones, diferentes a los del ejemplo de doña Truhana, para completar lo expuesto en el capítulo.
- 7.3 En el imaginario medieval, las brujas son personajes marginales, temidos y condenados por el discurso hegemónico. Investigue cuáles son los atributos negativos de estas mujeres y compárelos con la representación de la falsa beguina analizada en este capítulo.



UNLPam

Se imprimen 1000 ejemplares en la Imprenta de la Universidad Nacional de La Pampa, dependiente de la Secretaría de Cultura y Extensión Universitaria.

Auxiliares de Imprenta: Diego Mospruker y Danilo Hernández

Santa Rosa, La Pampa, marzo de 2021

