

DE lo humano y lo divino en la literatura medieval:
SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS

© JUAN PAREDES (ED).
© LOS AUTORES de sus textos.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
DE LO HUMANO Y LO DIVINO EN LA LITERATURA
MEDIEVAL: SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS.
ISBN: 978-84-338-5389-9.
Depósito legal: GR./ 1.286-2012.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: TADIGRA S. L. Granada.
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.
Ilustración de portada: Apocalipsis. Bibliothèque Nationale
de France. Ms. François 403
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Repogrdficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra”.

DE lo humano a lo divino. EL poder de la
 SEMEJANZA EN ALGUNAS IMÁGENES ANTROPOMÓRFICAS
 DE LA TIERRA EN LA «LITERATURA» CASTELLANA
 DEL SIGLO XIII

Juan García Única
 Universidad de Jaén

Para Paloma Gracia, por su apoyo

**1. El viaje aéreo del *Libro de Alexandre*, lugares de lo humano
 y lugares de lo divino**

Dice cierto lugar común que nunca hay que buscar en el título de un libro su verdadero tema, puesto que para eso está el subtítulo. Como pienso que es casi imposible desmentir en la práctica tal cliché, ruego que no se me tome a mal el que con este trabajo haya ignorado en parte esa norma no escrita. También es un tópico lo de que la excepción confirma la regla, y ello no impide que sea verdad. Por eso, el lector que los busque, queda informado desde ahora de que no ha de hallar en las líneas que siguen a éstas ni los ángeles, ni los santos, ni los demonios a los que alude el subtítulo del libro. Pero en cambio sí se encontrará frente a ciertos lugares de la literatura medieval castellana del siglo XIII en los que esas dos instancias de lo humano y lo divino, que propiamente son las que menciona el título, se encuentran próximas de una manera que a mi modo de ver merece algún comentario. Tal vez no sería del todo exagerado decir que buena parte de la literatura del Medievo surge como singular acuerdo de convivencia entre ambos mundos. Acuerdo al que desde luego ciertos aspectos de las letras castellanas del siglo XIII no le son ajenos. De hecho, entre ellas encontramos algún ejemplo privilegiado, como el del conocido pasaje del *Libro de Alexandre* en el que el joven conquistador se eleva hasta los cielos en un carro tirado por dos grifos, observando desde

*. El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación «Traslación y reescritura. Estudio sobre la pervivencia y la mutación de temas y de formas en la literatura medieval» (convocatoria DGCYT 2008, FFI2009-13556),

las alturas la correspondencia entre la forma de la tierra y la de la figura humana. Alexandre, un gran príncipe pero al fin y al cabo un hombre más entre los hombres, parece en ese momento reservarse para sí una suerte de omnisciencia de la mirada que en sentido estricto sólo a la divinidad le correspondería ejercer.

Tomaremos dicho pasaje, y más concretamente sus dos primeras cuadernas, por eje vertebrador de este trabajo sobre la semejanza como puente de unión entre lo humano y lo divino en la literatura castellana del siglo XIII. Más específicamente queremos mostrar cuál es el poder de la semejanza observando cómo se plasma en algunas de las imágenes antropomórficas que en ella encontramos. Pero, aclarado esto, seguramente haríamos bien en no limitarnos a ver en el mencionado episodio del viaje aéreo un ejemplo más de los muchos que podrían argüirse acerca del llamado didactismo medieval. Una breve síntesis de las causas profundas que explican el ascenso y la caída del macedonio en nuestro libro quizá no nos estorbe. A la hora de enunciar su discurso sobre el pecado de la soberbia, es evidente que las formas de las que se vale la ideología sacralizada del Medievo son numerosas. También, por lo general, lo es que éstas son sumamente gráficas, intimidatorias y—esto sólo lo suponemos— eficaces en su cometido. En el pasaje que vamos a utilizar como hilo conductor, todas estas cualidades se cumplen a la perfección. Si digo que no se trata de leerlo como un ejemplo más del discurso didáctico sobre la soberbia, se debe simplemente a que acaso estemos ante el ejemplo máximo, ante el ejemplo en grado sumo. No será tan fácil encontrar, en todas las letras castellanas del siglo XIII, la narración de un acto de soberbia mayor que este intento de la criatura por usurpar el lugar del Creador que nos brinda el *Alexandre*.

Al plantearlo así, por tanto, nuestro libro nos propone a un Alexandre que atenta de manera clamorosa contra uno de los preceptos que siempre estuvieron más claros para el mantenimiento de la jerarquía feudal sacralizada, sostenida desde su propia base sobre la noción de *lugar natural*: el de que hay un sitio señalado para lo humano y otro para lo divino. Cualquier tentativa de transmutación de dichos estados sólo puede concebirse a la manera en que lo hace nuestro *Libro*, es decir, como alteración del lugar natural establecido por el Creador en una sociedad y una naturaleza jerárquicamente sacralizadas. Entendamos entonces que dentro del orbe sacralizado, que concibe las jerarquías terrestres como reflejo degradado de las celestiales, en el mundo sublunar la alteración de lugares conlleva irremediablemente la corrupción del movimiento, pues de manera perfecta el movimiento sólo se da sin interrupción en el mundo celestial, a imitación del cual se concibe que movimiento incorrupto sólo lo es aquél por el cual las cosas tienden a buscar su lugar natural, movidas en última

instancia por ese *Primum mobile* o motor inmóvil que las dirige hacia su Creador. De ahí, insistimos, el que la transmutación/alteración de lugares sea construida como pecado, en suma. Y de ahí también el síntoma del pecado de Alexandre, cuya manera de exceder los límites de la sabiduría de los hombres se hace visible cuando rebasa también los del lugar físico al que, como humano, Dios lo ha confinado naturalmente. Mediante esta concatenación de causas no sólo se justifica la inminente caída de nuestro Alexandre, convertido ya en pecador y paradigma de toda soberbia, sino también el irónico correctivo que el poeta le aplica al señalar el contraste entre la enormidad de sus aspiraciones y la pequeñez de la fosa en la que finalmente acaba sepultado su cuerpo, de la que especifica «que non pudo de término, doze pies tener» (2672d, 723)¹.

Hasta ahí me parece que el texto no plantea excesivos problemas. Más bien, diríamos, el pasaje parece desarrollarse sin demasiadas contradicciones dentro de los cauces de su propia lógica interna. Sucede, sin embargo, que a veces las lecturas son más contradictorias que lo que se lee.

2. *Excusatio non petita*: notas al margen de un lugar común en las interpretaciones del pasaje

Hasta la publicación en 1970 de un famoso trabajo de Francisco Rico, sin embargo, el pasaje siempre pareció ser un problema para quienes buscaban poner al descubierto la «unidad de la obra», expresión que no entrecorrimo por capricho, sino porque como veremos enseguida «unidad» y «obra» son precisamente dos palabras que, para el caso concreto que nos ocupa, enredan a menudo más de lo que arreglan. No seré yo quien trate

1. Sigo siempre la monumental edición del texto preparada por Juan Casas para la colección «Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica» de la Editorial Castalia (2007). Me limito siempre a citar entre paréntesis el número de verso o de estrofa, seguido del número de página. A propósito de la cuestión del movimiento y la aceptación de los lugares naturales, por cierto, contrastese la suerte final de Alexandre con la que, en su libro más semejante, corre el rey Apolonio. Sometido a las más diversas dificultades, Apolonio no deja nunca de ser un buen rey, es decir, un buen siervo de su Señor que acepta su estado a la manera de un Job paciente con la adversidad. Dicho de otro modo: a diferencia de Alexandre, Apolonio se mueve geográficamente sin que ello implique en ningún momento un verdadero abandono de su lugar natural, que es a la vez el lugar del siervo (del Señor cuyos designios acepta) y del señor (en tanto rey de Tiro, estado que le es restituido, convenientemente acrecentado con la propagación de su linaje, al final del poema como premio a su constancia). De ahí el contraste entre la caída de Alexandre y la *bona mors* con la que culmina la vida terrenal de Apolonio.

ahora de arrojar luz sobre el sentido general del episodio, puesto que la interpretación de Rico, elevada ya a la categoría de prototípica, resulta bastante satisfactoria. En líneas generales la resumiremos así: si se atiende a la tópica latina del *imperator litteratus*, que atraviesa todo el *Libro de Alexandre*, se entiende mejor hasta qué punto en la contemplación de la figura humana del mundo se proyecta el binomio entre *sapientia* y *fortitudo* que es inherente a dicha tópica; mediante su viaje aéreo, Alexandre colma su sed de *sapientia* y contempla los logros de su *fortitudo*, olvidando los límites de su propia condición humana —*id est*, mortal— y precipitando con ello su caída. Tampoco por mi parte hay ya nada que añadir a eso.

Ahora bien, a fuerza de ser citado, se acaba por tener la impresión de que el trabajo de Rico ha ido adquiriendo con los años un cierto dejo de *excusado non petita* que ha condicionado enormemente todas las interpretaciones posteriores, y sobre este hecho sí quisiera llamar brevemente la atención. Entiendo que, en 1970, Rico todavía se viese en la necesidad de aclarar que dicho pasaje «no es digresión erudita impertinente» (2005: 51), según él mismo dice que se tendía a pensar, «sino una pieza clave en la estructura del poema» (*Ibid*). Quienes hayan estudiado el tema alguna vez saben hasta qué punto estas dos observaciones son ya lugares trilladísimos por la crítica; aunque eso, huelga decirlo, no quite que lo sean con toda justicia, dado que en su momento sirvieron para evitar que sobre nuestro *Libro de Alexandre* recayese una y otra vez la acusación de pedantería por algo tan, digamos, «condenable» como el hecho de no estar concebido desde una cierta idea de composición literaria moderna que, en realidad, nunca ha tenido demasiado que ver con los cánones que rigieron en la concepción de las grandes obras de la cuaderna vía española². Pero ahora

2. Aquí conviene hacer una puntualización importante. En la preceptiva que dio lugar al surgimiento de las primeras Historias de la literatura española se tendió a dar por hecho que lo que llamamos «obra literaria» ha sido siempre la plasmación en un texto de la verdad interior de un autor. En la «unidad» de ambas cosas tendemos a cifrar la perfección de la obra de cualquier tiempo y lugar. De modo que no sorprende comprobar cómo, al toparse con un poema producido por una lógica que no era ésta, los primeros historiadores de nuestra literatura condenasen al *Libro de Alexandre* de inmediato al limbo del fracaso o del aburrimiento. Los ejemplos son muchísimos, pero me limito a citar ahora sólo dos de los más tempranos: Sismonde de Sismondi no sólo juzgó que en nuestro libro «dos anacronismos solo escitan la risa» (1841: 53), sino que lo consideraba escrito en «el metro mas pesado y monótono de cuantos se conocen» (72), no sin antes hablar de «la poesía de los monges en que un alarde pedantesco de erudición dá á conocer su profunda ignorancia» (55). Antes que la suya, ya se había traducido al español la *Historia de la literatura española* de Friedrich Bouterwek, cuya ironía roza lo cruel: «El mismo autor manifiesta al principio de su poema cuán satisfecho estaba de haber podido rimar los versos de cuatro en cuatro»

bien, que en 1994 siguiese basándose en el mismo pasaje Juan Manuel Cacho Bleuca para recordarnos la «coherencia interna» (1994: 207) del libro, o que en 2001 Èrica Janin lo pusiese como prueba —lo cual es prácticamente lo mismo— de «cohesión interna» (2001: 68) o de «voluntad didáctica del autor» (*Ibid.*), como si lo que verdaderamente hubiera que enmendar a propósito del *Libro de Alexandre* todavía fuera la sospecha de carecer de ambas, es decir, de no cumplir con una cierta idea de «unidad» que se le supone inherente a toda obra «literaria» para ser considerada como tal, ya me parece que obedece a causas algo más complejas³. Hay algunas cosas, como las que ya existían antes que cualquiera de nosotros y seguirán existiendo después, que más que ser justificadas (algo que, por lo demás, ya hacen por sí solas) necesitan ser comprendidas y admiradas. Y el *Libro de Alexandre* es una de ellas.

Como cualquiera de estos autores, yo tampoco albergo la menor duda de que hay que reivindicar el *Libro de Alexandre* exactamente como lo que es: uno de los clásicos indiscutibles de nuestras letras medievales. Sólo que entonces el problema no recae tanto en lo que entendemos por indiscutible como en lo que entendemos por clásico. Convengamos, con Miguel Angel García, en que existen «diversas maneras de llamar clásico a lo clásico» (2010: 13), pero aun así imaginemos ahora simplemente que un clásico es un texto que sirve para configurar nuestra propia imagen delante del espejo, sin que eso lo convierta necesariamente en el espejo mismo. En ese sentido, tal vez el *Libro de Alexandre* no necesite dejar de tener su propio rostro para seguir comportando verdad, o por lo menos el tipo de verdad que a algunos no nos suscita desconfianza, y que no es la que se escribe con mayúscula y se pretende esencial, atemporal o eterna (que sería

(1869: 60); en definitiva, para Boutewek, el *Alexandre* no pasa de ser «aquella confusión de invenciones insípidas y ridículos disfraces» (3). Como prueba de esta inercia, citemos casi al azar: en 1932, la *Historia de la literatura española* de Juan Hurtado J. de la Serna y Angel González Palencia, vuelve a la carga a propósito de los poemas de la cuaderna vía diciendo que «no es raro en ocasiones encontrar en ellos algún rasgo pedantesco» (1932: 73). Aunque desde luego, por su autoridad, es el juicio de Menéndez Pidal el que más pesa al hablar de una «tradición docta, difusa, internacional» (1957: 357) frente a la tradición supuestamente «densa» de los juglares, es decir, de lo que se supone unitario (la juglaría) frente a lo que se supone que no lo es (la clerecía).

3. Siempre creo conveniente insistir en la cuestión de la historicidad de la literatura, una institución surgida de las postrimerías del siglo XVIII que da por hechos algunos supuestos que en realidad no tienen cabida dentro de la enunciación feudal de la escritura (el más claro de ellos: el de la existencia de un sujeto autónomo enunciador de su propia verdad). Para este propósito véanse los trabajos de Escarpit (1970), Rodríguez (1990), Zumthor (1980; 1986), Ynduráin (1997), Funes (2003), Dupont (2001) o García Ūnica (2011), entre otros.

la supuesta verdad del espejo en el que nos veríamos siempre reflejados a nosotros mismos), sino la verdad material, delimitada y concreta, que podríamos llamar histórica. Quizá por haber aprendido a leerlo bajo esas premisas, no puedo evitar ver en los diferentes esfuerzos de justificación del pasaje (ya sea porque se supone que éste contribuye a la «coherencia», a la «cohesión» o a la «unidad» de la estructura del libro) la plasmación última de otro esfuerzo mucho más general, y no siempre consciente, contra el que ya nos advirtió en su día Hans Robert Jauss: el de tratar de asimilar la idea medieval del *Libro* a partir de la imagen humanista de la «obra literaria» (Jauss, 1989: 11).

3. La construcción del *Libro de* como clave (*Libro de Alexandre*, c. 2508)

Pongamos que la compleja enunciación del *Libro de Alexandre* se lleva a cabo desde un supuesto relativamente sencillo: si, según la lógica feudal sacralizada, las cosas perfectas preceden a las imperfectas, entonces la imagen central del Libro (Sagrado o de la Naturaleza) precede a cada uno de los textos que en su propio título llevan inscrita la marca sustancial de su condición como *Libro de (Alexandre, Apolonio, el saber de astronomía, etc)*, y que tanto proliferan por nuestras letras castellanas. En el fondo, este detalle nos indica que dichas producciones no son otra cosa sino glosas en lengua vulgar de la Escritura surgida a partir de esa imagen central del Libro⁴. En la propia manera de la que se vale el *Libro de Alexandre* para allanar el camino a su exposición de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, encontramos una buena prueba de ello:

Solémoslo leer, diz'lo la escriptura,
que es llamado mundo el omne por figura.
Qui comedir quisier' e asmar la fechura
entendrá que es bien razón sin depresura (c. 2508, 686).

Con ello ya se nos advierte de que lo que va a exponerse no es invención propia, sino algo en última instancia derivado de la «escriptura» o, lo que es

4. El motivo de la producción de la escritura como *Libro de* ha sido uno de los ejes en los que me he basado para la lectura de la cuaderna vía castellana que propongo en mi ensayo *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura «a sílabas contadas»*. Para un tratamiento más en profundidad del motivo concreto puede verse el epigrafe «Los dos Libros y la lógica del *speculum*» (García Única, 2011: 89-94).

lo mismo, de la lectura y glosa del Libro y sus múltiples derivaciones (que en este caso serían las glosas de los *auctores* que, comentándolo, ya habían planteado el tema del micro/macrocosmos de una u otra manera). El detalle es crucial. Como se sabe, el empleo de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos ha sido de un espesor extraordinario en la historia del pensamiento: tan sólo de pasada recordamos ahora que sus raíces se remontan a los presocráticos, que en distinto grado la emplean Platón y Aristóteles y que, sin obviar sus plasmaciones tardeoantiguas o altomedievales, muy probablemente llegó hasta el *Libro de Alexandre* tamizada y enriquecida por los comentarios bíblicos de Gregorio Magno o el propio San Agustín⁵. Sin embargo, y como intentaremos corroborar enseguida, creo que hay pocas dudas acerca de que el referente que aquí es trasladado al castellano con más transparencia hay que situarlo en la fuerte impronta que el pensamiento isidoriano deja en la configuración del pensamiento feudal.

En cualquier caso no es éste el lugar ni el momento para ocuparnos de esas cuestiones de erudición puntual⁶. Por mi parte sólo quisiera señalar una vez más que todo ese acopio de motivos y lugares de diversas tradiciones que pueden cifrarse en el primer verso de la cuaderna citada, no es, ni lo ha sido nunca, el signo de una especie de exhibición erudita. Pero lo hago pensando en que librar al *Alexandre* del tufo de la pedantería, que como decimos parece haber sido el principal estímulo de la mayoría de las aproximaciones al pasaje que se han llevado a cabo, quizá sea a estas alturas una labor menos interesante que la de intentar establecer cómo funciona su lógica interna. Para lograr esto último, creo asimismo que tratar de medir el grado de «cohesión» o «coherencia» con respecto a la estructura del poema que se supone alcanza el autor introduciendo el pasaje, como tantas veces se ha hecho, quizá no pase de ser un problema meramente relacionado con los juicios de valor. Y es indudable que el *Libro de Alexandre* parece funcionar a la perfección sin necesidad de ellos. Máxime si tenemos en cuenta que algunos de los que han sido formulados acerca de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos en su elaboración medieval

5. Creo que, para un erudito tratamiento del tema en la filosofía de los presocráticos, el libro de Gustavo Bueno (1974) sigue siendo de utilidad. El lector que quiera reconstruir los pasos por los que más probablemente se llega al *Alexandre* tiene sus síntesis más completa en Rico (2005), aunque también podría no descartar alguna que otra visión algo distinta a la habitual (Pinet, 2005).

6. Un comentario mucho más exhaustivo sobre la relación micro/macrocosmos, centrado en exclusiva y verso a verso sobre las coplas 2508-2513 del *Libro de Alexandre*, lo estoy desarrollando en este mismo momento en mi artículo «La tierra bien asmada: sobre la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos en el *Libro de Alexandre*»* (en preparación).

—y no sólo los referidos al *Libro de Alexandre*— no siempre le han sido muy favorables. Por ejemplo, la vertiente isidoriana del motivo ha sido vista como el desarrollo de un lugar común clásico elaborado «with detail and ingenuity» (Wright, 1965: 148), sin que falten quienes simplemente se han limitado a tildarla de «naive and confused» (Destombes, 1985: 10). Sorprende asimismo comprobar cómo la incomprensión llega hasta el juicio de un medievalista de la talla de Jacques Le Goff, quien quizá se precipite al considerar que la concepción antropomórfica se sustenta sobre una serie de «abstracciones místicas y pseudocientíficas» (1999: 118), y que está lastrada por lo que él llama la «pantalla del simbolismo» (119). Eso sí, el gran historiador francés se cura en salud al decir que, pese a las analogías que «rayan en el absurdo» (1993: 64), no deja de ser una concepción «revolucionaria» en tanto obliga «a considerar al hombre en su totalidad y en primer lugar con su cuerpo» (*Ibid.*).

Quizá ni tanto ni tan poco. Volviendo a nuestro *Libro de Alexandre*, es obvio que no podemos leerlo como si hubiera sido concebido desde el racionalismo o el empirismo modernos, sólo en relación a los cuales puede a Le Goff parecerle «absurda» o «pseudocientífica» la analogía tal y como se usa en el interior de la ideología sacralizada del Medievo. Entendido dentro de ésta, el motivo tampoco tiene por qué ser «revolucionario» ni, en el caso de nuestro *Alexandre*, convertirse en clave de la composición «literaria», suponiendo —y es mucho suponer— que tal clave consista en la elaboración de una estructura lingüística coherente o cohesionada, sin más, idea esta última en cuya insistencia reconocemos antes la inercia de ciertos esquemas de pensamiento del estructuralismo moderno que una verdadera comprensión de la lógica feudal de la escritura.

Porque el motivo puede también ser comprendido precisamente así: dentro de su propia lógica, de su propia norma enunciativa radicalmente histórica. A partir de ahí, la clave de nuestro texto quizá pase, en primer lugar, por la puesta en juego de la propia noción de «Libro». Una noción absolutamente central y decisiva, como ya hemos apuntado. A este propósito, bástenos ahora con recordar que desde sus primeros compases nuestro libro no busca ser otra cosa que precisamente eso, un libro:

Quiero leer un livro de un rëy pagano,
 que fue de grant esfuerço, de coraçón loçano;
 conquiso tod'el mundo: metiólo so su mano.
 Ternem', si lo cumplere, por non mal escrivano. (c. 5, 130-131).

Poco importa ahora que ese «leer un livro» deba interpretarse —y cito las dos opciones que con más frecuencia sugieren los editores— en el

sentido de ‘componer’ o en el de ‘glosar’, dado que ambas cosas resultan prácticamente idénticas para la lógica enunciativa de la escritura feudal. Si, como señala Juan Carlos Rodríguez, «construir un libro (a imitación del Libro Sagrado o del Libro de la Naturaleza) es la imagen siempre determinante en última instancia de la literatura feudal» (1990: 77), entonces no hay nada de extraño en que sea ése precisamente el propósito que persigue nuestro poeta para ser considerado «non mal escrivano».

Fijémonos en que no es difícil caer en la cuenta de que esta misma lógica tiende a transparentarse con frecuencia en la escritura del llamado «mester de clerecía». Así, por ejemplo, Berceo mismo declara en la *Vida de San Millán de la Cogolla* —copla 488d— que «el libro es complido, gracias al Criador» (Berceo, 1992: 249); o el Arcipreste nos dice —copla 1631a— aquello de «fizvos pequeño livro de testo, mas la glosa» (Arcipreste de Hita, 2006: 423), etc. Consideramos que escribir el *Libro de Alexandre*, como escribir cualquier otro *Libro de*, implica trasladar a la lengua vulgar la regularidad —plasmada en el orden mismo de la cuaderna vía— del Libro Sagrado, cuya imagen se despliega también como en un espejo sobre el Libro de la Naturaleza. Por eso en realidad nunca se da un paso ni se afirma nada sin que esté legitimado en la Escritura, sólo que la imagen de ésta, insistimos, es doble: está en el Libro Sacro y está en el Libro de la Naturaleza.

Esto explica que el poeta, sin necesidad de valerse de su propia experiencia o de la corroboración literal de la mirada, pueda «asmar la fechura» antropomórfica de la tierra dando por hecho que la suya es «razón sin depresura», es decir, cosa verdadera porque al fin y al cabo no dice nada que no esté escrito en la Naturaleza, y lo que está escrito en la Naturaleza está también recogido en la Escritura. De ahí mi convicción de que Le Goff se equivoca al calificar de «pseudo-científica» a esta epistemología sostenida sobre la semejanza⁷. No es que sea falsamente científica, sino que se produce de manera por completo ajena a nuestra moderna idea de ciencia, según la cual —aunque aquí yo sólo exponga esta compleja cuestión *grosso modo*— los hechos verdaderos son verificables en primer lugar mediante la literalidad de nuestra mirada⁸. La norma desde la que

7. Y se equivoca en más de un sentido. En realidad hay motivos para pensar que Le Goff cae aquí en el error que C. S. Lewis atribuye a los amantes —*ardent but uncorrected*— de la poesía medieval: «they prefer symbol to allegory; and when an allegory pleases them, they are therefore anxious to pretend that it is not allegory but symbol» (1948: 46-47). El caso es que Le Goff, un medievalista al que no obstante admiro hasta el extremo, habla precisamente de la «pantalla del simbolismo», cometiendo el lapsus de obviar la alegoría.

8. Entendemos que el primer paso para legitimar la mirada literal requiere desproveer al mundo de sus signos sustanciales en tanto Libro de la Naturaleza y en tanto correlato, a su

está enunciado el *Alexandre es*, pues, una norma en la que la semejanza establece las relaciones necesarias entre las cosas, con las cuales el mundo puede ser explicado a ojos del hombre medieval. Sólo que el mundo que ve el hombre medieval, tamizado por la mirada alegórica, no es tampoco el mundo que nosotros vemos, no menos condicionado por nuestra aludida literalidad de la mirada, desacralizada y por lo tanto desprovista ya de todo requerimiento por buscar la sustancia que, dentro del feudalismo, sí se cree que las cosas llevan inscrita en su propia apariencia, en su propia forma. El mundo del hombre medieval es, por tanto, el espacio en el que se pueden leer los signos sustanciales que se supone han sido dispuestos por la divinidad. Y para ejemplificarlo nos basta con abundar un poco en lo que leemos en la copla 2509.

4. El poder de la semejanza: ramificaciones de la glosa a partir de la copla 2509 del *Libro de Alexandre*

Una de las más constantes características del *Alexandre es* es la densidad de su escritura. Así se inicia la descripción del *mapamundi* antropomórfico, con la descripción de Asia como cuerpo del mundo:

Asia es el cuerpo, segunt mío esçient’;
Sol e Luna los ojos, que naçen de Orient’;
los braços son la cruz del Rëy Omnipotent’,
que fue muerto en Asia por salut de la gent’. (c. 2509, 686-687).

La imagen, como ya podemos suponer según lo que hasta aquí hemos apuntado, nos remite enseguida —y ahí radica el «lo» de su «diz’lo la escriptura»— a San Isidoro: «Forma mundi ita demonstratur. Nam quemadmodum erigitur mundus in septentrionalem plagam, ita declinatur in australem. Caput autem eius et quasi facies orientalis region est, ultima pars septentrionalis est» (*Etimologías* 111, 30). Asia, por tanto, es la cabeza

vez, del Libro Sagrado. Es algo que de manera más que evidente se plasma en la emergencia del *cogito* cartesiano y su lucha contra la escolástica. Fijémonos en que Descartes (*Discurso de! método* I, 10) desplaza el centro de todo conocimiento al interior de sí mismo, y si bien sigue contando con el Libro del Mundo, para su método prescinde por completo del Libro Sagrado: «después do haber empleado varios años estudiando de este modo en el libro del mundo e intentando adquirir alguna experiencia, tomé un día la decisión de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en elegir los caminos que debía seguir» (2006: 13).

del mundo según el obispo hispalense. Es más, Asia es su rostro, situado en la región oriental, siendo la zona septentrional su parte extrema. De ahí que el *Libro de Alexandre* sitúe en Asia los ojos del mundo, que a la vez es el tronco del cuerpo, dado que África y Europa son respectivamente la pierna izquierda y la derecha en esta cosmovisión: «La pierna que deçende del siniestro costado / es el regno de África, por ella figurado» (vv. 2510ab, 687); «Es por la pierna diestra Ëuropa notada» (v. 2511a, *Ibid.*).

Nada queda al azar en esta segmentación corporal, pues como sabemos todavía hoy es relativamente fácil reconocer, merced a la persistencia de cierto simbolismo en los valores espaciales, la impronta de este pensamiento alegórico de la sacralización feudal. Piénsese, sin más, en la carga simbólica que acarrearán todavía las palabras «diestro» (positiva) y «siniestro» (negativa). La diferencia, eso sí, estriba en que para nosotros esos valores son simbólicos, lo cual implica que la relación entre el símbolo y la cosa simbolizada es arbitraria. En el texto alegórico, en cambio, siempre existe una ligazón necesaria entre las palabras y las cosas. No hay espacio en el mundo cuya posición no lleve a extraer una conclusión moral en el sistema terreno tripartito que el libro toma de San Isidoro. Así ocurre ya en una de sus coplas más tempranas, donde tal sistema se muestra por primera vez:

Es clamada por nombre Asía la primera;
la segunda, Europa; África, la tercera:
tiene el cristianismo a Europa señera;
¡moros tienen las otras, por nuestra grant dentera! (c. 279, 205).

Volviendo ese «siniestro costado» en el que se sitúa África en c. 2509, observemos que su valor negativo dentro del alegorismo cristiano se muestra también en que: «Toda la mandan moros, un pueblo renegado, / que oran a Mafomat, un traedor provado» (vv. 2510cd, *Ibid.*); y justo lo contrario sucede con la «diestra» del cuerpo a la que se sitúa Europa: «ésta es de la diestra del Obispo santiguada: / tienen Petrus e Paulus en ella su posada» (vv. 251 led, *Ibid.*).

Existe, pues, un tipo de relación necesaria entre las palabras y las cosas. Así es como en la estrofa se ponen en juego las cuatro similitudes: en primer lugar, la *convenientia*, que debemos subodinar «al orden de la conjunción y del ajuste» (Foucault, 2005: 27), puesto que el sistema tripartito de la tierra que siempre da por hecho el *Libro de Alexandre* se

9. Acerca de la estratificación de espacios en el mundo medieval, con sus valores alegóricos, resulta imprescindible el libro de Paul Zumthor (1994).

nos muestra ahora ensamblado, por razón de cercanía de las tres partes (Asia, Africa y Europa), dentro de un mismo espacio, de un mismo cuerpo orgánico; después viene la *aemulatio*, por medio de la cual «se responden las cosas dispersas a través del mundo» (28), y no otra cosa que la guerra declarada entre dos credos antagónicos respondiéndose en la distancia, de dos credos en lucha en ese momento dentro del mismo suelo peninsular que alumbró al *Alexandre*, es lo que nos muestra la cuaderna 2510; en tercer lugar —y acaso estemos ante la más importante— contamos a la *analogía*, que «equilibra todas estas relaciones y se las reencuentra, similares, en la analogía del animal humano con la tierra que habita» (31), algo que bien podría aplicársele con carácter de definición general a la entera descripción del *mapamundi* antropomórfico que se prolonga hasta la copla 2513 de nuestro libro; y, por último, la *simpatía*, que recorre «en un instante los más vastos espacios: del planeta al hombre regido por él» (32), con su contraria, la *antipatía* (en este caso otra vez representada por la contraposición diestra/siniestra).

Quizá convenga que retengamos en la retina este último espacio, el que va del planeta al hombre regido por él, por tratarse de manera bastante exacta del mismo que el poeta está tratando de hacer comprensible mediante la narración del viaje aéreo de Alexandre. Estas pautas espaciales, con sus diferentes modos de articularse, atienden en verdad a una misma motivación: la de mostrarnos, atestiguando que así queda recogido en la Escritura, que el mundo es un espacio sacralizado en cuyas formas sustanciales puede leerse la voluntad de su Creador. En ese sentido, las similitudes que por doquier pueblan la tierra hacen al mismo tiempo de puente entre el lugar establecido para lo humano y el lugar, al otro lado, de lo divino. Hacia este último todo acaba tendiendo siempre de una u otra forma, a través de esos *vestigia Dei* que, a través de su exhaustiva glosa de la forma cuaternaria (algo que no es ni mucho menos ajeno a la propia lógica interna de la cuaderna vía), señala con todo lujo de detalles el *Planeta* de Diego García de Campos. Éste se hace eco de la correspondencia entre la Escritura del Libro Sagrado y la del Libro de la Naturaleza de este modo:

Et sicut gemina natura incarnati verbi per quatuor sillabas declaratur. cum dicitur iehsus christus: ita simplex natura trinitatis tangitur per quatuor clausulas in principio iohannis, ubi dicitur. *In principio erat verbum. Et verbum erat apud deum. Et deus erat verbum. Hoc erat in principio apud deum.* Ad hoc tandem hanelabat michrocosmus: videlicet omnis homo, qui fabrefactus ad similitudem machrocosmi: quatuor humores habet pro quatuor elementis. Habet namque pro igne coleram, pro aere sanguine, pro aqua flemma, pro terra melancoliam. Nec

solum in materia set in forma michrocosmus consonant machrocosmo. Si enim extensis brachiis se conquadrauerit in satateram: quatuor mundi plagas pianissime représentât. Quippe habet caput pro orientali, pedes pro occidentali, sinistram pro septemtrionali, dexteram pro australi. (García de Campos, 1943: 158).

De ahí la relación de semejanza entre el mundo creado y la criatura que lo puebla, por la cual Dios muestra a través de su Verbo cómo hizo al ser humano «a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (*Génesis* 1, 26). El pasaje del *Libro de Alexandre* viene a ser así, en todo momento, una enjundiosa glosa de este conocido motivo bíblico, del cual derivan también todos los textos que le preceden en la cadena que viene a completar la copla 2509.

Pero de la especial productividad que caracteriza a este modo de razonamiento basado en la semejanza, que insistimos sólo adquiere plena lógica dentro de la ideología organicista que caracteriza a las sociedades sacralizadas, no sólo da cuenta el *Libro de Alexandre*. También encontramos la prosopopeya sobre Asia en otros textos. Uno de los más notables que conocemos, apogadísimo también a las *Etimologías* de San Isidoro, lleva el nada irrelevante título de *Semeiança del mundo*. En él no sólo volvemos a encontrarnos —Texto B— con la muy extendida creencia medieval de que en Asia había de encontrarse el Paraíso terrenal y el árbol de la vida, sino incluso una personificación del continente oriental que llega hasta el extremo de referirse a éste como «donna Asya» (1959: 57). Asia vuelve a estar marcada por los signos corporales en la traslación que, en la corte de Sancho IV, fuese realizada del *Li Livres dou Trésor*, de Brunetto Latini (o *Libro del tesoro* en castellano, otro claro ejemplo de que la construcción del *Libro de/Livres dou* es una de las constantes de la escritura feudal). Allí leemos —Partida I, cap. 122— que el Nilo viene del lago Nilides, cuyas aguas «corren por las venas» (Latini, 1989: 59) de la tierra, con lo que de alguna manera se somatiza nuevamente a la geografía asiática, considerada de paso, según los valores alegórico-espaciales a los que aludimos (si bien en este caso entendidos en un sentido bien distinto al del *Libro de Alexandre*), «una grant pieça tollida por la que la santa ley de Ihesu Cristo non puede ser adorada nin servida» (62).

¿Y qué podríamos decir todavía de la equivalencia entre el Sol y la Luna, ojos del mundo, con los ojos del hombre que también encontramos en el verso 2509b? De nuevo la referencia parece encontrar su legitimidad en la Escritura a través de un texto isidoriano (*Differentiae* II, 17, 48-50), y de nuevo puede rastrearse la personificación en otros textos en prosa del siglo XIII. Por ejemplo el *Setenario*, que deja constancia de que «algunos

de los gentiles llamauan a la luna mugier del sso» (Alfonso X, 1984: 58), en su Ley XXVI. En la Ley XXIX la observación se amplía: al propio sol lo llamaban «padre porque cría todas las cosas» (60). Aunque más partido, si cabe, se le puede sacar a 2509c, verso en que los brazos del mundo son comparados directamente con la cruz de Cristo Rey. No es la primera vez que aparece de forma implícita la referencia a los mapas discario o mapas T en O, que siempre parece tener muy presentes nuestro libro. Casi en sus primeros compases ya la encontramos con la misma insistencia por sacralizar cada espacio convirtiéndolo en indicio para la conclusión moral:

Qui asmar' cuémo yazen las mares, de quál guisa
 —la una que comedia, la otra que quartiza—,
 verá que tien' la cruz essa figura misma,
 on' devién los incrédulos prender la mala çisma. (c. 280, 205).

Ni que decir tiene que la asociación entre la T y la cruz la desarrolla también San Isidoro: «T figuram demonstrans Dominicae crucis, unde et Hebraice signum interpretatur» (*Etimologías* I, 3, 9). Si la T, una de las letras comunes, muestra en su figura la cruz del Señor, la O, por su carácter circular, representa a la perfección las ideas de eternidad y plenitud que están más allá del tiempo histórico del mundo. San Isidoro, como observamos, advierte que la T es interpretada entre los hebreos como señal. Y con ello una vez más vemos cerrarse el círculo de la semejanza que, a través de la glosa, conecta un texto con otro: el *Libro de Alexandre* remite a la «escriptura» de San Isidoro, y ésta al Libro Sagrado: «Cruza por medio de Jerusalén y marca con una T las frentes de los hombres que lloran y sufren» (*Ezequiel* 9, 4). El Libro de la Naturaleza ha visto corroborada su medida en el Libro Sagrado, y entre uno y otro la glosa ha recorrido el camino que va de lo humano a lo divino en la potente ideología de la Sacralización feudal.

5. Conclusión: alegorismo y *humilitas*

Se habrá observado que con los diversos textos citados en este trabajo no nos hemos propuesto asentar el habitual esquema entre fuentes e influencias al que tan acostumbrados estamos todos los que nos dedicamos a los estudios literarios. La mayoría de ellos ni siquiera guardan ese tipo de relación directa entre sí. Más bien ha sido nuestra idea la de aproximarnos al asentamiento de unas pautas necesarias para la comprensión de la lógica interna del texto. En concreto, aquéllas relacionadas con el uso de

la semejanza como puente de unión entre lo humano y lo divino, que sí afectan por igual a todos los testimonios aquí traídos. Estas pautas —ya lo hemos dicho— no tienen nada que ver con las que sostienen de fondo al empirismo o al racionalismo modernos, pero eso no significa que no fueran igualmente productivas en su tiempo. Y pensamos que por razón de esto mismo deben ser entendidas como parte fundamental de una epistemología que, sobre la idea central de semejanza, sirvió a la ideología sacralizada del Medioevo para configurar y hacer inteligible su propia cosmovisión. Una cosmovisión histórica, específica y, lo que es más importante, verdadera a ojos del hombre medieval. Lejos de cualquier abstracción fantasiosa —otra cosa es lo que nos parezca hoy a nosotros— no tenemos ninguna razón para pensar que lo que Alexandre ve en su viaje aéreo no es sino, precisamente, la verdad. La verdad que no se digiere a través de la razón moderna ni del simbolismo más o menos irracionalista, sino gracias a una *rado* que avanza de la mano de la alegoría. La verdad histórica de la «tierra bien asmada» (es decir, figurada en la Escritura) a la que alude el primer verso de la copla 2514, en suma.

Me sigue pareciendo que la sospecha de erudición innecesaria, de la que parece siempre hay que librar al *Alexandre*, es —valga la redundancia— innecesaria. El propio San Isidoro, siempre tan presente en la escritura de nuestro libro, advierte: «Humilis, quasi humo adclinis» (*Etimologías* X, 115); a lo que añade, parafraseando el *Génesis* (2, 7): «Homo dictus, quia ex humus est factus» (*Etimologías* XI, 4). En otras palabras: llamamos así al hombre (*homo*) por estar hecho del barro (*humus*), el más humilde (*humilis*) de los elementos. De la misma raíz derivaría, por tanto, la palabra «humildad». Y ésta es precisamente la que considero que late en el fondo de la magnífica escritura del *Alexandre*, porque construir un *Libro de*, en lengua vulgar, no supone tanto un acto de soberbia como la enunciación de una escritura bajo el signo fundamental —siempre para la ideología feudal— de la *humilitas*. Supone el reconocimiento tácito, como dijimos al principio, de que las cosas perfectas preceden a las imperfectas y de que el Creador es anterior a las criaturas. Eso es precisamente lo que sabe el incógnito autor de nuestro *Libro de Alexandre*. Y eso es, también, lo que el propio Alexandre ignora.

Bibliografía

- Alfonso X, «El sabio», *Setenario*, Vanderford, Kenneth H. (ed.), Barcelona, Crítica, 1984.
- Arcipreste de Hita, Juan Ruiz, *Libro de buen amor*, Blecua, Alberto (ed.), 7º ed., Madrid, Cátedra, 2006.
- Berceo, Gonzalo de, *Vida de San Millán de la Cogolla*, Dutton, Brian (éd.), en Uria Maqua, Isabel; *et alii* (eds.), *Obra completa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, págs. 117-249.
- Bouterwek, Friedrich, *Historia de la literatura española (Desde fines del siglo XIII hasta principio del XVI)*. Escrita en alemán por F. Bouterwek. Traducida al castellano y adicionada por D. José Gómez de la Cortina y D. Nicolás Hugalde y Mollinedo, Madrid, Imprenta de D. Eusebio Aguado, 1829.
- Bueno, Gustavo, *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Bello Reguero, Eduardo (ed.), Madrid, Tecnos, 2006.
- Destombes, Marcel, «The Mappamundi of the Poem *Alexandreidos* by Gautier de Châtillon (ca. 1180)», *Imago Mundi*, 37 (1985), págs. 9-29.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, «El saber y el dominio de la Naturaleza en el *Libro de Alexandre*», en Toro Pascua, Isabel (éd.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, págs. 197-207.
- Dupont, Florence, *La invención de la literatura*, Madrid, Debate, 2001.
- Escarpit, Robert, «La définition du terme “littérature”», en Escarpit, Robert (dir.), *Le littéraire et le social. Éléments pour une sociologie de la littérature*, Paris, Flammarion, 1970, págs. 259-272.
- Foucault, Michel, «La prosa del mundo», en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 3ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2005, págs. 26-52.
- Funes, Leonardo, «La apuesta por la historia de los habitantes de la Tierra Media», en Walde Moheño, Lillian von der (éd.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, UNAM & UAM, 2003, págs. 15-34.
- García, Miguel Ángel, «*Sin que la muerte al ojo estorbo sea*». Nueva lectura crítica de Francisco de Aldana, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2010.
- García de Campos, Diego, *Planeta*, Alonso, Manuel (ed.), Madrid, CSIC, 1947.
- García Única, Juan, *Cuando los libros eran Libros. Cuatro claves de una escritura «a sílabas contadas»*, Granada, Comares, 2011.
- Hurtado J. de la Serna, Juan; González Palencia, Ángel, *Historia de la literatura española*, 3ª ed., Madrid.
- Janin, Èrica, «Estructura arbórea y función de las descripciones del mundo en el *Libro de Alexandre*», *Incipit*, 20-21 (2001), págs. 65-79.
- Jauss, Hans Robert, *Alterità e modernità della letteratura medievales*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- Latini, Brunetto, *Libro del tesoro. Versión castellana de «Li Livres dou Trésor»*, Baldwin, Spurgeon (éd.), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

- Libro de Alexandre*, Casas Rigali, Juan (ed.), Madrid, Castalia, 2007.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, 3² ed., Barcelona, Gedisa, 1993.
- , *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Lewis, C. S., *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, London, Oxford University Press, 1948.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas. Problemas de historia literaria y cultural*, 6^a ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- Pinet, Simone, «“Será todo en cabo a un lugar: cartografías del *Libro de Alexandre*”», en Alemany, Rafael; et alii (eds.), *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, págs.. 1321-1334.
- Rico, Francisco, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, 3^s ed., Madrid, Destino, 2005.
- Rodríguez, Juan Carlos, *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, 2^a ed., Madrid, Akal, 1990.
- Semeiança del mundo. A Medieval Description of the World*, Bull, William E., and Williams, Harry (eds.), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1959.
- Sismonde de Sismondi, Jean Charles-Léonard, *Historia de la literatura española. Desde mediados del siglo XII hasta nuestros días. Escrita en francés por Mr. Sismonde de Sismondi, traducida y completada por D. Lorenzo Figueroa*, Tomo I, Sevilla, Imprenta de Álvarez y Compañía, 1841.
- Wright, John Kirtland, *The Geographical Lore of the Time of Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, 1^a ed., New York, Dover, 1965.
- Ynduráin, Domingo, «El descubrimiento de la literatura en el Renacimiento español», en Baranda, Consolación; et alii (eds.), *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Madrid, Cátedra, 2006, págs. 377-405.
- Zumthor, Paul, *Parler du Moyen Âge*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- , «Y a-t-il une “littérature” médiévale?», *Poétique*, 66 (1986), págs. 131-139.
- , *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1994.