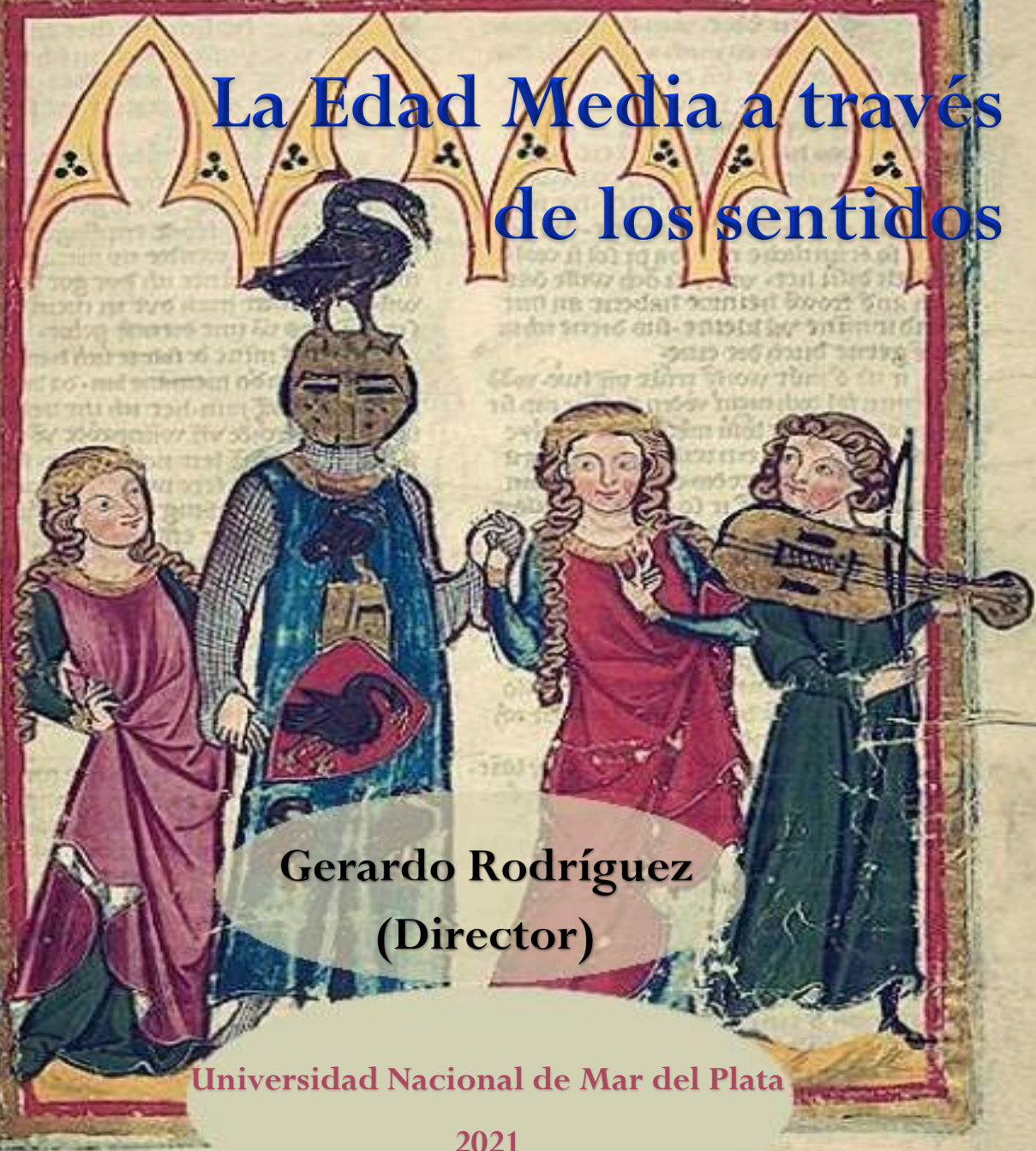


# La Edad Media a través de los sentidos

Gerardo Rodríguez  
(Director)

Universidad Nacional de Mar del Plata

2021





# La Edad Media a través de los sentidos

Gerardo Fabián Rodríguez  
(Director)

Mar del Plata  
Universidad Nacional de Mar del Plata

2021



---

La Edad Media a través de los sentidos / Gerardo Fabián Rodríguez... [et al.]; dirigido por Gerardo Fabián Rodríguez; prólogo de María José Ortúzar Escudero. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-977-0

1. Historia Medieval. I. Rodríguez, Gerardo Fabián II. Rodríguez, Gerardo Fabián, dir. III. Ortúzar Escudero, María José, prolog.

CDD 940

---

**Imagen de tapa:** Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse) — Zürich, ca. 1300 bis ca. 1340.  
<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0287>

Este libro fue evaluado por la Dra. María José Ortúzar Escudero (Universidad de Chile)

GIEM

Grupo de Investigación y Estudios Medievales



Universidad Nacional de Mar del Plata

ISBN 978-987-544-977-0



9 789875 449770



# Índice

<b>Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos</b> MARÍA JOSÉ ORTÚZAR ESCUDERO .....	7
<b>La configuración de una comunidad sensorial carolingia</b> GERARDO RODRÍGUEZ .....	23
<b>Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge</b> ERIC PALAZZO .....	59
<b>La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus</b> RICHARD NEWHAUSER .....	95
<b>Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II</b> GISELA CORONADO SCHWINDT .....	115
<b>La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España</b> CLARA BEJARANO PELLICER .....	137
<b>Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención</b> LAURA CARBÓ .....	173

<i>Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri Historiarum di Gregorio di Tours</i>	
EMANUELE PIAZZA.....	213
<b>La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)</b>	
FEDERICO J. ASSIS-GONZÁLEZ.....	227
<b>El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada</b>	
MARTÍN F. RÍOS SALOMA.....	273
<b>Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media</b>	
ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN.....	299
<b>Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico</b>	
JAVIER CHIMONDEGUY.....	341



# La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)<sup>1</sup>

FEDERICO J. ASSIS-GONZÁLEZ

*Universidad Nacional de San Juan*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

## Introducción

En el pensamiento cristiano, un fuerte nexo trascendente articula la Palabra con la Verdad y el Saber desde el momento en que el propio Jesucristo, el *Verbum Dei*, se definía como “...*via et veritas et vita...*” (Jn 14: 6)<sup>2</sup>. El Nazareno era la Verdad y, por eso mismo, su palabra resultaba el único camino para llegar a Dios Padre. Solo a través de la Verdad se llegaba a conocer a Dios; por medio de un saber verdadero se accedía a la plenitud del Poder: el Saber y la Bondad que convivían en la Trinidad. Cristo era el camino tanto por sus enseñanzas como también por ser la Verdad en sí, tal y como lo refleja don Juan Manuel en el prólogo del *Libro*

---

<sup>1</sup> La presente investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación “La Edad Media a través de los sentidos” del Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), dirigido por el Dr. Gerardo Rodríguez. Periodo: 01/2019-12/2020.

<sup>2</sup> En este artículo se utilizará la Vulgata de Jerónimo de Estridón, editada por el *Proyecto Biblia Medieval* de la Universitat de les Illes Balears, dirigido por Andrés Enrique-Arias. <bibliamedieval.es> [13/08/2020]

*enfenido* al explicar que en la Trinidad existía: “...poder conplido, saber conplido, vondad conplida, que es b[i]en querer conplido. Poder conplido es puesto a·Dios Padre, saber conplido es puesto a·Dios Fijo, vondat conplida, que es b[i]en querer conplido, es puesto a·Dios Spiritu Sancto”<sup>3</sup>.

Sin tales virtudes, que no solo estaban en Dios, sino que eran la Trinidad misma, “... ninguna cosa del mundo non se puede fazer...”<sup>4</sup>. Por ello, el saber resultó fundamental para construir poder, ya que, como enseña Patronio en la tercera parte del *Libro del conde Lucanor*: “Si el poder es grand poder, el grand poder ha grand saber”<sup>5</sup>. No obstante, conviene recordar que había saber bueno, pero también malo, así como “Ay verdat buena, et ay verdat mala”<sup>6</sup>.

En efecto, si bien don Juan reconocía que “La dubda et la pregunta fazen llegar al omne a·la verdat”<sup>7</sup>, no todo saber le estaba permitido. En consecuencia, quien “... demanda las cosas [mas] altas que si, et escodrinna las mas fuertes, non faze buen recabdo”<sup>8</sup>. Según entiende, “Lo que Dios quiso esconder non es aprouechoso de·lo ver omne con sus ojos”<sup>9</sup>, por lo que el deseo de acrecentar el saber debe ser siempre un acto mesurado y limitado. La búsqueda del justo medio, de la *aurea mediocritas* romana o *sofrosine* griega, debía ser la guía del

---

<sup>3</sup> Juan MANUEL, “Libro enfenido”, en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, T. I, p.145.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>5</sup> Juan MANUEL, “Libro del conde Lucanor”, en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, T. II, p. 458.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 448.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 458.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 457.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 458.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

hombre en tanto que “Todas las cosas yazen so la medida; et la manera es el peso”, incluso la verdad.<sup>10</sup>

En este juego de medidas y equilibrios, en el que se cifraba el acceso a Dios o a la condenación, el pensamiento, con su discernimiento, tenía un rol central. Ciertamente, según el legislador alfonsí, el pensamiento era el instrumento con “... que asman los omes...”, remitiendo su nombre al acto de sopesar antes de resolver.<sup>11</sup> Según su etimología, habría recibido tal nombre porque “... con el pesa el ome todas las cosas de que le viene cuydado a su coraçon”<sup>12</sup>. Por ello, dice don Juan que, un hombre no debía apreciarse por más de lo que es, pero tampoco subestimarse, pues en ninguno de los extremos se demuestra sabiduría. En consecuencia, según enseña Patronio, “Non se deue omne tener por sabio nin encobrir su saber mas de razon”<sup>13</sup>.

Saber y poder son términos indisociables.<sup>14</sup> Se debía saber para gobernar con justicia por medio de una palabra y un entendimiento divinamente inspirados.<sup>15</sup> Innegablemente, el saber fue el camino para conocer al hombre, a

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>11</sup> Part. II, III, I. En el presente trabajo se utilizó la edición de las *Partidas* de 1555 en su versión facsimilar: ALFONSO X, *Las Siete Partidas [facsimil]*, Lic. Gregorio López, glos. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1974. Todas las referencias subsiguientes remitirán a este texto.

<sup>12</sup> Part. II, III, II.

<sup>13</sup> MANUEL, L. del Conde..., op. cit., p. 464.

<sup>14</sup> Cf. Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.

<sup>15</sup> Por ejemplo, Ian Macpherson consideraba tan evidente el énfasis que don Juan da al entendimiento, en el *Libro del conde Lucanor*, que solo se refirió al tema con una breve afirmación: “*It could be said that the whole of El Conde Lucanor is about entendimiento [...] The entire book is designed as a compilation of practical wisdom*”. Ian MACPHERSON, “‘Dios y el mundo’: the Didacticism of El Conde Lucanor”, *Romance Philology*, 24 (1970-71), p. 34.

Dios y a su creación, así como para salvar el alma; pero, más importante aún para un señor, como ya habían establecido las *Partidas*,<sup>16</sup> era el medio por el que "... se onran et se apoderan et se enseñorean los vnos omnes de los otros..."<sup>17</sup>.

La misma alma racional que permitía amar a Dios era la que, al volverse al plano terreno, justificaba el señorío, en general, del hombre sobre la Creación<sup>18</sup> y, en particular, de unos hombres sobre otros. En efecto, según las *Partidas*, el entendimiento que emanaba del alma racional era doble: por un lado, permitía conocer a la divinidad y a las cosas celestes, y, por el otro, posibilitaba entender y obrar en las temporales.<sup>19</sup>

La inmaterialidad divina provocaba que, bajo la lógica de la semejanza, Dios fuese más perfectamente conocido en tanto más inmaterial su medio de conocimiento. Por ello, bajo los parámetros platónico-agustinos continuados por el tomismo, acceder a un saber sobre Dios por voces corporales captadas por el sentido del oído —"... sive corporalibus vocibus corporis sensui..."—<sup>20</sup> resultaba la forma más baja en que la *Veritas Verbi Dei* podía expresarse, por ser

---

<sup>16</sup> Este vínculo entre Sabiduría y Poder, que puede encontrarse en la propia naturaleza divina, fue reconocido como un principio en el prólogo general de las *Partidas*, donde se afirma que "*Dios es comienço, e medio, e acabamiento, e sin el ninguna cosa puede ser: ca por su poder son fêchas, e por su saber son gobernadas, e por su bondad son mantenidas?*". ALFONSO X, op. cit., f. 3r.

<sup>17</sup> MANUEL, L. enf..., op. cit., p. 145.

<sup>18</sup> Las *Partidas* (II, XIII) recogen esas nociones cuando plantean que el hombre se constituye como un almarío donde se alojan el alma *criadera*, motor de crecimiento compartida con vegetales y animales, la *sentidora*, raíz de los sentidos y propia de las cosas vivas automóviles, y la razonable, asiento de la razón y el entendimiento.

<sup>19</sup> Part. II, XIII, I.

<sup>20</sup> Agustín de HIPONA, *La Ciudad de Dios (IIº)*, en *Obras de San Agustín*, volumen XVI, Madrid, BAC, 1977, p. 243.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

la más cercana a la materialidad, a lo animal, y la más fácilmente manipulable por los acólitos de Satán.<sup>21</sup>

En consecuencia, la forma en que Agustín de Hipona concibió la experiencia inmediata de la divinidad debía ser una negación de la propia naturaleza del sonido en tanto consistía en una palabra fuera de la corporalidad, pero también de la temporalidad. Una que nunca acabase de pronunciarse, eterna y no-sonora, en tanto no dicha por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza —“... *per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis...*”—<sup>22</sup>. Así, el *Verbum* agustino fue un habla inefable a los sentidos, perceptible únicamente con el pensamiento.

Por su parte, en el plano terreno, el entendimiento era, para cualquier ser humano, la guía en sus obras, esto quiere decir, la raíz de su condenación o salvación. Por eso, afirmaba Patronio: “La escalera del galardón es el pensamiento, et los escalones son las obras”<sup>23</sup>. Sin embargo, lo que ya resultaba complejo para cualquier hombre (discernir con claridad los buenos de los malos actos), era, en primera instancia, imposible para aquel que debía gobernar a otros. El entendimiento humano *per se* no bastaba para escudriñar la complejidad del accionar de cada hombre en concreto, y del pueblo como cuerpo colectivo, por lo que precisaba de una gracia divina especial que le mostrase al gobernante cuál era el camino correcto que llevaría al pueblo a la bienaventuranza.

---

<sup>21</sup> Cf. Fabián CAMPAGNE, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento del espíritu en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

<sup>22</sup> Agustín de HIPONA, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, volumen II, Madrid, BAC, 1974, p. 372.

<sup>23</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 448.

Conviene recordar que, para don Juan, cada hombre se encontraba orientado en base a una pertenencia estamental a una función terrena específica, hacia la que debía abocar su entendimiento, a fin de acceder al tipo de saber necesario para cumplir correcta su tarea. Como ya se refirió, no toda verdad era buena en sí ni para todas las personas, y, por eso mismo, este noble castellano reconocía que su condición de laico lo alejaba de comprender los grandes misterios de la creación, saber propio de clérigos, limitándose a acatar las enseñanzas de la Iglesia de Roma en tales asuntos.

Según las *Partidas*, el hombre, marcado por el pecado de Adán, sufría el castigo de no saber, de estar excluido de la bienaventurada visión de la divinidad, "... e contra este fue establescido el sacramento del orden. Ca ella da carrera para ser entendido, e sabidor de lo que ha de fazer"<sup>24</sup>. Por ello, en los asuntos celestes, los únicos habilitados para hablar con autoridad eran los hombres que habían tomado el sacramento del orden, es decir, los miembros de la clerecía.

En contraste, lo propio de su condición laica eran los asuntos terrenos y, por su estado noble, los del mantenimiento del orden de la creación: el gobierno de los hombres. Sin embargo, en estos asuntos tampoco era suficiente el intelecto humano. Un rey bienaventurado, según los *Castigos* de Sancho IV, era aquel que "... se sopo bien mantener vsando de la justíçia commo deue e ó doue e que houo graçia de Dios conplida mente para saberlo fazer"<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Part. I, IV, I.

<sup>25</sup> Hugo BIZZARRI, (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, Madrid, Iberoamérica, 2001, p. 159.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

El saber que precisaba un rey para discernir en los altos asuntos del reino no se obtenía por la mera experiencia, sobre todo en temas de justicia, en los que se jugaba el discernimiento entre la verdad y la falsedad. Esta tarea, propia de soberanos investidos de gracia divina, era la que se propuso Alfonso X al redactar las *Partidas*. El rey Sabio tenía el propósito de ayudar a sus sucesores a conocer las cosas "... segund son...", permitiendo "... estremar el derecho del tuerto, e la mentira de la verdad"<sup>26</sup>. Tarea que resultaba posible porque, como todo monarca, sabía "... las cosas que son verdaderas e derechas..." no por su entendimiento o por su *seso*, sino por inspiración divina.<sup>27</sup>

Tal inspiración era necesaria para cumplir la función regia conservadora del orden terreno que se manifestaba, en el plano espiritual, en la capacidad para "...saberlas cosas ciertamente, e de fazerlas entender"<sup>28</sup>. Facultad alojada en el corazón del rey, sitio donde "... nasce el pensamiento..." y del que, por su boca, "... sale la vida e muerte...", trayendo al pueblo "... honrra e deshonrra: e mal e bien"<sup>29</sup>.

El rey, para la visión alfonsí, tenía esta gracia divinamente otorgada de forma exclusiva y, por ello, solo a él estaba reservada, por su medianía entre Dios y los hombres, la administración de justicia y la capacidad legislativa. Postura que, como tratamos en un artículo reciente, no era compartida por don Juan Manuel.<sup>30</sup> Siguiendo una lógica estructurada por la semejanza para sostener

---

<sup>26</sup> Part. Prol., f. 3v.

<sup>27</sup> Part. II, IV, IV.

<sup>28</sup> Part. II, I, V.

<sup>29</sup> Part. II, III, II; II, III, V & II, IV, IV.

<sup>30</sup> Federico J. ASSIS-GONZÁLEZ, "Juzgar en nombre de Dios: la justicia en el discurso señorial manuelino (s. XIV)", *e-Spania*, 32 (febrero 2019). [14/08/2020].

una visión colegiada del gobierno del reino, don Juan no solo expresaba que los reyes y los grandes señores ocupaban, por delegación divina, el lugar de administradores de la justicia; sino que los ponía en el mismo nivel. Los nobles recibían la inspiración divina sin intervención regia, cosa que puede apreciarse en el *exemplo* que incorpora en la quinta y última parte del *Libro del conde Lucanor*.

Allí, Patronio narra que un joven caballero, mientras luchaba en el campo de batalla, vio a su padre peleando con su señor, quien además le había hecho caballero. En tal disyuntiva de lealtades, el joven caballero decidió defender a este último, pero lo hizo con tal furor que, del mismo golpe de espada, mató a su padre y a su señor, quienes se encontraban trabados en lucha. Apesadumbrado por la fatal consecuencia de su accionar, se presentó en "... casa de todos los reyes et grandes sennores que avia en aquellas comarcas...", buscando recibir castigo como a traidor. Sin embargo, aclara don Juan, cuando "... los reyes et los otros sennores..." supieron cómo habían ocurrido las cosas, entendieron que no había culpa por la que recibir castigo, en tanto que "... commo quier que el fizo mala obra, non la fizo mal, nin por escogimiento de fazer mal"<sup>31</sup>.

Esta historia, que ejemplifica por qué es necesaria la concurrencia de la voluntad en una mala obra para que esta sea considerada un delito o un pecado, sirve para dar por sentado, sin necesidad de argumentación, que tanto los reyes como los demás señores tenían la misma facultad para discernir. El rey era un señor más, un *primus inter pares*, y todo señor por la función que Dios

---

<sup>31</sup> MANUEL, Libro del conde..., op. cit., p. 483.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

le había asignado necesitaba recibir la misma gracia divina y el mismo saber para cumplirla.

Para todo señor, el modelo del buen juez era Dios, quien "... nunca judga si non segund sabe que es la verdat"<sup>32</sup>, estableciendo así el binomio Saber-Verdad que luego se replicaba en la manera de juzgar de los reyes y grandes señores, los cuales:

"...por que no son sometidos nin an de dar cuenta si nona Dios, non deuen creer que lo que ellos cuydan que aquello es la verdat nin se deuen ar[r]ebatar fasta que lo sepan çierta mente. Mas de que lo sopieren, deuen lo judgar segund verdat et sín ninguna mala entençion, et deuen se acordar que Dios los puso en aquel estado et que a el an de dar cuenta et que del an a reçeibir galardon bueno o malo segund los juzzios que dieren"<sup>33</sup>.

En contraste, cuando se refiere al modo de proceder de los oficiales puestos por los señores, la Verdad estaba ausente en su explicación y el Saber solo emergía por la vía negativa. Para este noble:

"... los juezes que son puestos por otro non deuen iudgar los pleitos que ante ellos vienen segund ueen nin según lo que ellos saben, si non segund lo que es razonado entre ellos o lo que fallaren en aquellas leys o en aquellos fueros por que an de judgar et de dar cuenta"<sup>34</sup>.

La gran diferencia entre unos y otros era el acceso a la Verdad. Los primeros llegan a ella, a la Voluntad de Dios, no de forma directa. Como señaló Tomás

---

<sup>32</sup> Juan MANUEL, "Libro del cauallero et del escudero", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, T. I, p. 111.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 111.

de Aquino en la *Suma de Teología* (e. 1265-1274)<sup>35</sup>, resultaba imposible para el hombre conocer a Dios en su esencia mientras estuviese encarnado. En consecuencia, el conocimiento que los reyes y demás señores adquirirían, estaba mediatizado por la materialidad de las pruebas que recolectaban sus sentidos en el entendimiento pasivo. Secundariamente, sobre ellas actuaba el entendimiento activo, potenciado por la revelación divina, a fin de justificar la restricción de la capacidad de administrar justicia únicamente a este tipo de jueces *per sanguinem*.

### **El saber señorial, privilegio divino en la lucha política**

La posición de igualdad a partir de la que don Juan Manuel construye su argumento sobre el acceso al saber y la consecuente distribución del poder de mando no solo se aprecian en el campo de la justicia, sino también en el de la redención. Según ha estudiado Olivier Biaggini en el *exemplo* III del *Libro del conde Lucanor*, el acto de constricción que realiza Ricardo Corazón de León antes de saltar por la borda demuestra que la realeza podía funcionar en el pensamiento manuelino como “... une manifestation particulière, quoique superlative, de la noblesse et de la chevalerie...”<sup>36</sup> con la que se lograba valorizar una palabra, más que real, nobiliaria. De esta manera, don Juan pretendía crear, por vía de la ejemplaridad, una confusión, en su sentido etimológico de “fundirse-con”, del

---

<sup>35</sup> El Doctor Angélico se refiere al tema en S.Th. I<sub>a</sub> q. 12, aa. 11-13. En este trabajo se utilizó la siguiente edición: Tomas de AQUINO, “Summa Theologicae. Textum Leoninum Romae [en línea, ed. 1891]”, en Roberto BUSA (ed.), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. <corpusthomicum.org/iopera.html> [08/04/2020].

<sup>36</sup> Olivier BIAGGINI. “Le roi et la parole dans quelques recueils d'exempla castillans des XIIIe et XIVe Siècles”, *e-Espania*, 4, (diciembre 2007), p. 58. [21/05/2020].

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

noble y del rey en una entidad primera: la del caballero. Así, al utilizar al rey como ejemplo válido a seguir por la nobleza, encarnada en la figura del conde Lucanor, don Juan equiparaba las palabras y las acciones de unos y otros para demostrar que, sin ser reyes, los miembros de la alta nobleza poseían una dignidad comparable.

La representación del caballero, como bien ha apuntado Biaggini, es la entidad que une a reyes y nobles, pues era la condición liminar del estamento. Sin embargo, esto fue mucho más claro en la Europa transpirenaica que en los reinos de Castilla y de León, donde se podía ser hidalgo sin ser caballero, aunque no se daba el caso inverso. Tal situación convertía a la caballería en un honor que realizaba, mas no expresaba acabadamente, el poderío potencial de la hidalguía.<sup>37</sup>

En consecuencia, si bien la figura del caballero era un recurso que sirvió a los fines de integrar al rey a la ricahombría, cuando don Juan pensaba en un caballero con capacidad discerniente y redentora, no se refería a la caballería *in lato sensu*, sino en el estrato superior, señores investidos de la *potestas publica*.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Jean FLORI, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>38</sup> Si bien resulta en ocasiones confusa la distinción y/o yuxtaposición entre *dominus* y *miles*, es conveniente tener presente que los señores eran los que legitimaban la función caballeresca dentro del pensamiento cristiano. Según argumentó Agustín de Hipona, la autoridad era la que volvía legítimo el uso de la fuerza, cosa que podía observarse en dos situaciones de violencia narradas en la *Biblia*. En una, Moisés siega la vida de un egipcio sin estar autorizado para ellos, y, en la otra, el apóstol Pedro corta la oreja de un siervo del sumo sacerdote del Templo, acción desautorizada por Jesús. Ambas ocasiones sirven para ejemplificar el uso inadecuado de la fuerza, la única que puede legitimar la agresión a un semejante es la autoridad de Dios o de sus lugartenientes en la tierra, pues eran los únicos que disponían de la gracia necesaria para distinguir ciertamente a los enemigos de la fe. El argumento agustino sirvió para sustentar la diferencia entre los investidos con el *cingulum militiae*, poseedores de la *potestas publica*, de los portadores de la espada, los *milites*, servidores legítimos que ejecutan las órdenes de la autoridad. Cf. Agustín de HIPONA, *Contra Faustum Manichaeum, Libri triginta tres*. [16/09/2019].

Tras la incorporación de la institución caballerescas a la sociedad y la política castellanas, a través del título XXI de la *Segunda Partida*, los siglos XIV y XV fueron el escenario donde se debatió, como estudió M<sup>a</sup> del Pilar Carceller Cerviño, una cuestión central: la caballería debía entenderse como una dignidad que confería nobleza o como un adorno del noble.<sup>39</sup> Es decir, el debate sobre la caballería fue en realidad uno sobre el origen de la nobleza y su sujeción al rey.<sup>40</sup>

Para Ramón Llull, la nobleza del oficio de caballería debía hacer de "... cascú cavayler deuria ésser senyor e regidor de terra..."<sup>41</sup>, aunque ello no ocurriera por dos razones: una de carácter práctico, no había tierra suficiente para dar señorío a cada uno y, una teórica, tenía que existir un único señor, el emperador, "... cavayler e senyor de tots cavaylers..."<sup>42</sup>, al que todos se debían someter para conservar la semejanza con el poder de Cristo sobre la creación. Un único señor celeste y un único señor terrestre. Estas limitaciones acabaron por provocar que existiesen caballeros que detentaban una *potestas publica*, delegada por el emperador, y otros, denominados *cavaylers de ·I·scut* — caballeros de un escudo—, caracterizados por no gobernar a nadie y por ser gobernados por los grados superiores de la caballería.

---

<sup>39</sup> M<sup>a</sup> del Pilar CARCELLER CERVIÑO, "Nobleza cortesana, caballería y cultura. La casa ducal de Albuquerque", en M<sup>a</sup> Concepción QUINTANILLA RASO (ed.), *Títulos, grandes del reino y grandeza en la sociedad política. Fundamentos en la Castilla medieval*, Madrid, Sílex ediciones, 2006, pp. 215-264.

<sup>40</sup> Cf. Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballerescas castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León - Consejería de Educación y Cultura, 1996.

<sup>41</sup> Ramón LLULL, *Llibre de l'orde de cavalleria*, Barcelona, Editorial Barcino, 1988, pp. 174-175.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 175.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Esto contribuye a una más acabada comprensión de la diferencia manuelina entre caballería como el más alto honor y el más bajo estado de la hidalguía, pues, en los casos de la ricahombría, portar el *cingulum*, ser armado, remitía al alto honor de una función pública del reino: la de dirigir hombres con el pendón, como su representación en el campo de batalla. Mientras que en la baja nobleza cumplía un carácter funcional de consolidación de los vínculos deudores con sus señores. Así, ocurrió un cambio de naturaleza en la recepción del orden de caballería, vinculado a la sangre como portadora del don de mando, que rescataba la diferencia como un tema central y característico del pensamiento de don Juan.<sup>43</sup>

La sangre era la portadora del don de mando y justicia, distinguiendo verdad de falsedad y mentira, bien de mal, atributos necesarios del señorío. Sin embargo, tales cualidades no se condensaban en el rey, cúspide del poder, para luego ser delegados en los estratos inferiores de la nobleza, sino que eran horizontalmente compartidos por un grupo de ricoshombres marcados por la sangre real o, en menor grado,<sup>44</sup> por la de los grandes linajes. Sin ánimo de alejarnos del tema de este artículo, solo apuntaremos que ni siquiera el señorío natural se encontraba monopolizado por el rey dentro del pensamiento

---

<sup>43</sup> Sobre el carácter público del poder detentado por los caballeros, cf. Karl WERNER, *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Librairie Arthème Fayard-Pluriel, 2012.

<sup>44</sup> Para don Juan Manuel, los vínculos amicales fueron un problema debido a que, dada la alta estima en que tenía a su linaje, siempre se darían en un plano de desigualdad que contrariaba la idea de una amistad entre pares, problema que se trata con mayor profundidad en Federico ASISS-GONZÁLEZ, “La amistad, un problema político”, *Mirabilia*, 29, 2 (2019), pp. 282-301. [19/08/2020].

manuelino, sino que sus facultades eran compartidas por todos los Infantes, sus hermanos e hijos, en tanto integraban el mismo linaje regio con sus atributos consanguíneos.<sup>45</sup>

Tales argumentos fueron parte de la disputa por el poder en la que se enzarzó don Juan Manuel contra su fallido yerno Alfonso XI, antagonista de toda su vida adulta con el que lidió no solo sublevando poblaciones, sino subvirtiendo, en diversos campos, los principios teóricos en los que se asentaba la superioridad regia. Por ello, sus libros se dirigen a todos los señores del reino, los cuales tienen las mismas capacidades de discernimiento que el rey en temas de verdad y mentira, como veremos a continuación.

### **Oír y saborear la palabra**

La palabra, durante el siglo XIII, se volvió un objeto de reflexión de las universidades y acabó por reverberar en los espejos de príncipes. Dentro del reino de Francia, tanto Vincent de Beauvais, en *De eruditione filiorum nobilium*, como Guillaume Peyraut, en *De eruditione principum*, y Egidio Romano, con su *De regimine principum*, dedicaron su atención a la necesidad de regular la palabra de los gobernantes.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Para profundizar en los necesarios matices y argumentos sobre este espinoso tema, cf. Federico ASSIS-GONZÁLEZ, “Par de reyes: la autoridad regia en el pensamiento político de don Juan Manuel (s. XIV)”, en Ezequiel BORGOGNONI y Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (eds.), *Hispania-Espanna-España: diálogos y dinámicas históricas en el mundo hispánico*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2020, pp. 110-124. [17/08/2020].

<sup>46</sup> Stéphane PÉQUIGNOT. “Introduction. La parole des rois à la fin du Moyen Âge: les voies d’une enquête”, *e-Spania*, 4, (diciembre 2007) [20/05/2020].

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Esta preocupación por la regulación del decir también impactó, desde otras perspectivas, en los historiadores quienes se han preguntado por diversos aspectos agrupables en tres grandes generalidades: (a) los sermones pronunciados por el monarca, (b) el rol general de su palabra en el funcionamiento de la Corona y (c) las crónicas reales.<sup>47</sup> Este último aspecto sea quizás el más amplio, pues, de alguna forma, acaba fagocitando a los otros dos en tanto que los discursos de los reyes, contenidos en las crónicas, fungían como palabras de imitación y afirmación en una tradición regia, ejerciendo una función literaria que reenvía, no solo a los modelos de los ancestros, sino también a los usos del discurso, funcionando como *exemplarios*, compilaciones de *exemplos*, donde encontrar el correcto modo de actuar y usar la palabra.

Los ancestros dinásticos son invocados en tanto punto de anclaje del propio discurso ejemplar sobre la palabra, ya señalado por Biaggini para el caso manuelino,<sup>48</sup> cosa que también se aprecia en la *Crònica de Pere III el Cerimoniós*.<sup>49</sup> En ambos casos se apeló a figuras tutelares (Pedro IV en la crónica catalana y Fernando III en los textos de don Juan Manuel) útiles para caracterizar o disciplinar la palabra de los reyes, pero no solo la palabra, ya que, por su intermedio, se invoca todo un modelo de comportamiento. La representación de los actos de palabra del rey, apunta Péquignot, frecuentemente acabaron por

---

<sup>47</sup> Estos tres campos de estudio historiográfico fueron identificados por Péquignot para el caso de los reyes aragoneses, pero nada impide identificarlos también en los estudios sobre los reinos de Castilla y León.

<sup>48</sup> BIAGGINI, op. cit.

<sup>49</sup> Ferran SOLDEVILLA (ed.), *Les quatre grans Cròniques. IV. Crònica de Pere III el Cerimoniós*, Barcelona, Institut d'estudis catalans, 2014.

funcionar como parte integral de un conjunto de prescripciones dirigidas a quienes ejercían el oficio de rey y, en ocasiones, a un público más amplio, para el que la figura real era un modelo de conducta.<sup>50</sup> De esta forma, sus palabras ingresaban a una temporalidad que excedía la vida biológica de un rey determinado. Cuando hablaba, lo hacía como encarnación del cuerpo perenne de la realeza que habitaba en la tradición, muchas veces bajo la forma del *exemplo*, con una intención de permanencia en la sucesión de los futuros reyes.

En esta línea se inscribieron las *Partidas*, uniendo en suma proximidad al rey con su retórica. Su ámbito más íntimo, el Palacio, se definió etimológicamente como el sitio del habla “paladina” del rey con el resto de los hombres. Su palabra, clara y precisa, era la que determinaba el lugar, lo significaba junto con las actividades que allí se desarrollaban: hacer justicia, comer o entablar charlas *engasajadas*. Así, las palabras apuestas surcaban el palacio ajustándose a un correcto *retraer*, ya fuera “... en los fechos, o en las cosas, como fueren, o son, o pueden ser...”<sup>51</sup>.

El acto de *retraer* demandaba una palabra ejemplarizante, tanto en su contenido como en su forma, la cual una vez pronunciada brindaba ejemplo de vida a quien la oía. El discurso del gobernante no podía ser baldía, sin motivo ni fundamento. El legislador alfonsí establece, en este sentido, que habrían de elegirse buenas palabras, así como ejemplos o *fazañas* que alabasen las buenas cosas y tuviesen el efecto contrario sobre las malas, a fin de “... que lo digan, atales omes que se aprouechen dello...”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> PÉQUIGNOT, op. cit.

<sup>51</sup> Part. II, IX, XXX.

<sup>52</sup> *Ibidem*.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

En consecuencia, las palabras del rey serían portadoras de verdad, pues quienes las acataba sin haberlas oído por boca del rey ni visto por sus propios ojos, realizaba un acto de fe, en tanto que, como dice Tomás de Aquino, “... fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni”<sup>53</sup>. Pero, para que se crea en algo que no se ha visto era necesario que quien narrase fuese considerado poseedor de un conocimiento más perfecto.

Cabe aclarar que la superioridad de la vista por sobre el resto de los sentidos no fue una novedad dentro del jerarquizado mundo medieval, por el contrario, desde el siglo XIII atraviesa sin cuestionamientos toda la Baja Edad Media y es recogida por textos de diversa índole, entre ellos las *Partidas*. En este caso, los sentidos son interpretados en clave política, sin por ello dejar de ponderar la vista, el oído y el olfato por sobre el gusto y el tacto, mucho más apegados a la materialidad.

Para las *Partidas*, todos los sentidos de los súbditos debían estar orientados a captar la grandeza del rey y apreciar su honra, por lo que, si no se usaban para ello, debían recibir castigo. En este uso de los sentidos entraba a jugar la voluntad del sujeto,<sup>54</sup> pues su libre ejercicio era el que lo volvía pasible de castigo. Aquel que deseara ver —vista—, oír —oído— o sentir —olfato— un mal para su señor merecería castigo porque voluntariamente había decidido permitir a sus sentidos que captasen estos estímulos. Sin embargo, como era preciso una muestra externa de dichos deseos internos, una manifestación de la

---

<sup>53</sup> S.Gen. 3, 40, n. 4. En este trabajo se utilizó la siguiente edición: Tomás DE AQUINO, “Summa contra Gentiles”, en Enrique ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. [14/08/2020].

<sup>54</sup> Las *Partidas* definen la voluntad como una “... cosa que mueve a los omes a obrar por si, sin premia de otri...”. Part. I, IV, XIV.

voluntad opuesta al monarca, la ley acababa por demandar la intervención de uno de los sentidos inferiores con su materialidad. Entre ellos, el único que era capaz de externalizar la voluntad con palabras era el gusto, al que se convocó específicamente porque se precisaban palabras claras que manifestaren tales intenciones para poder aplicar un castigo. Esto nos lleva nuevamente al habla, uno de los dos sentido que caracterizan, junto con el gusto, a la lengua, "... provadora y medianera, de todas las cosas"<sup>55</sup>.

Resulta evidente, entonces, que la lengua, en el pensamiento alfonsí, fue más que un órgano catador de alimentos, era un órgano de la palabra en el que Dios puso la facultad gustativa, pasiva, junto a la vocal, activa, para que el hombre fuese capaz de "...fazer departimiento, entre la mentira, que es amarga, que aboresce la natura, que es sana e complida de lealtad, e entre la verdad, de que se paga el entendimiento, del ome bueno, e a grand sabor con ella"<sup>56</sup>.

De tal modo, la palabra podía resultar engañosa para quien la recibiese, pero jamás para quien la pronunciase, dado que la amargura en su lengua hacía saber a su voluntad la condición de sus dichos.

### ***La mentira***

Conviene tener en cuenta que concebir la lengua como órgano gustativo y fonador tiene como consecuencia que los hombres sepamos la mendacidad de lo que pronunciamos, pero ello no implicaba reconocer en todos los seres humanos la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo falso en términos

---

<sup>55</sup> Part. II, XIII, IV.

<sup>56</sup> Part. II, XIII, V.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

absolutos y trascendentes. Cosa que, como vimos, estaba restringida, en el plano temporal, al rey, en el discurso regalista, o a los grandes señores, en la postura aristocrática de don Juan.

Saber lo falso implicaba conocer la naturaleza de lo verdadero sin errores, en una forma absoluta develada por la divinidad. No obstante, el gobierno señorial, en el plano de las relaciones humanas, interesaba identificar la mentira, más que discernir lo falso. El habla mendaz consistía en un acto con pretensión de engaño que llevaba a cabo la voluntad para manipular a los otros y, por eso, era sumamente peligrosa para el gobernante. Lo falso en términos gnoseológicos no preocupa tanto a los señores laicos como lo engañoso. Quien mentía podía ser castigado porque era consciente de que lo estaba haciendo, cosa que ilustraba la metáfora de la amargura de la lengua. En contraste, aquel que decía algo errado no necesariamente lo acometía adrede.

En efecto, como afirmaba Jacques Derrida, mentir "... es querer engañar al otro, y a veces aun diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero también se puede decir la verdad con la intención de engañar, es decir, mintiendo"<sup>57</sup>. Para don Juan Manuel, este poder de la mentira para utilizar aun a la verdad en su provecho, manipulando las voluntades, la volvía un arma sumamente peligrosa. Por ello, Patronio afirmaba: "Non faze buen seso el sennor que se quiere servir o se paga del omne que es maliçioso, nin mintroso"<sup>58</sup>. Pero el peligro iba mucho más allá, la mentira se encontraba, según

---

<sup>57</sup> Jacques DERRIDA, *Historia de la mentira. Prolegómenos*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 45.

<sup>58</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 464.

don Juan, en el origen del pecado original. La Caída se había producido antes de comer del árbol del Bien y del Mal, en el momento en que Eva mintió.

En el *Libro de los Estados*, por medio de su *alter ego* Julio, don Juan cuenta que la primera mujer actuó de tal forma cuando tergiversó las palabras de Dios. Este les había dicho que no comiesen del árbol que se encontraba en el medio del Paraíso porque morirían; pero ella, al ser interpelada por la culebra, dijo que su Creador les había prohibido tanto comer como *llegarse* al árbol del Bien y del Mal porque *por ventura* podrían morir. Julio daba por sentado que dicho acto femenino no fue un error, sino fruto de su predilección por el engaño, lo que contiene dos formas de la mentira: "... la vna, que dixo que Dios le[s] mandara que non tanxiesen aquel árbol que Dios les mandara; et la otra, que puso en dubda lo que Dios les mandara por cierto"<sup>59</sup>. Modificar la palabra divina, así como cuestionarla, eran dos formas de la mentira con los mismos efectos alterantes sobre de la Verdad.

Desde ese momento, el hombre no dejó de tener predilección por las artes del engaño, por la manipulación de sus semejantes. Don Juan conocía la capacidad de la mentira para tejer indistintamente su discurso con hilos de verdad y falsedad. En el ejemplo XXVI del *Libro del Conde Lucanor*, se cuenta lo que ocurrió cuando la Mentira resolvió convencer a la Verdad de plantar un árbol. Historia en la que el vínculo con el árbol del que comió Eva no parece inocente.

La narración comienza, como todos los *exemplos* del libro, con un diálogo entre Patronio y Lucanor, en el que este último le aseguraba a su consejero que,

---

<sup>59</sup> Juan MANUEL, "Libro de los estados. I Parte", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 258-259.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

si lo hubiese deseado, habría podido mentir tan bien como cualquiera de los mentirosos que pueblan la tierra —“... creed que si yo quisiese obrar por aquella manera, que por ventura lo sabría fazer tan bien commo ellos...”<sup>60</sup>, pero no lo había hecho jamás, ya que sabía que la mentira era “... de mala manera”<sup>61</sup>.

Sin embargo, Lucanor, sin ser mentiroso, conocía y temía los peligros de caer en manos de consejeros engañosos y, por eso, solicitaba a Patronio consejo sobre cómo tratar con este tipo de gentes, con las cuales inevitablemente se encontraría en distintas situaciones. La metáfora es el camino que eligió el consejero para responder a tal asunto,

La Mentira, cuenta Patronio, más *acuçiosa* —solicita— que la Verdad se acercó a ella con una propuesta: plantar “... vn árbol de que oviessen fructa et pudiessen estar a la su sombra quando fiziesse calentura”<sup>62</sup>. Por su parte, la Verdad, siempre “... llena et de buen talante...”, no pudo más que aceptar la propuesta sin demasiados miramientos.

Solo cuando el árbol estuvo maduro y en edad de fructificar la Mentira mostró sus malas artes y, recurriendo a “... razones coloradas et apuestas...”<sup>63</sup>, convenció a la Verdad sobre la mejor forma de repartirse el fruto que vendría. En este primer acto desleal de la Mentira, don Juan expone su prontitud en pronunciarse y su capacidad para recurrir a argumentos buenos en apariencia, que escondían el beneficio exclusivo para el mentiroso y el daño para el crédulo. La Mentira, señora de lo aparente, aconsejó a su compañera que se quedase con

---

<sup>60</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 209.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 210.

las raíces del árbol, señalándole que ellas eran vitales para la planta y se encontraban protegidas bajo tierra. En contraparte, ella asumiría el riesgo de tomar las ramas que estaban arrojadas a las inclemencias del tiempo y al vandalismo de hombres y animales.

Este burdo argumento no fue descubierto por la Verdad, en tanto que “... non ay en·ella muchas maestrías et es cosa de grand fiança et de grand creencia...”, dándolo por buenos. Triunfante, la Mentira se alegró “... por el enganno que avia fecho a su compannera diziendol mentiras fermosas et apostadas”<sup>64</sup>. Con esto don Juan busca dejar en claro que la Verdad no tiene dobleces ni espera engaños, porque su naturaleza es ofrecerse tal como es. Su correspondencia sin trampantojos con el ser de la cosa la volvía incapaz de concebir la mentira. Pero, dicho rasgo de la Verdad, no solo nos hablaba de ella, sino de la condición humana. A diferencia de la Verdad, los humanos podían concebir la posibilidad de ser engañados porque eran engañadores que, poseyendo libre arbitrio para hablar con verdad, demostraban predilección para mentir, según ilustran el caso de Eva, madre de la Humanidad, y el relato de Patronio. Pero, la Verdad, en su candidez, acabó, por consejo de la Mentira, “... so tierra para veuir o estauan las rayzes que eran la su parte”; mientras que, su compañera “... finco sobre tierra do viuen los omnes et andan las gentes et todas las otras cosas”<sup>65</sup>.

La Verdad permanecía oculta a la vista de los hombres con sus devaneos; estaba en los fundamentos de la planta, cuando la Mentira, de condición muy

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 210.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

*fallaguera*, se ganaba el favor de todos y reunía a los hombres bajo la sombra de la viciosa copa de su árbol para enseñarles su maestría en el arte del engaño. Don Juan Manuel establece aquí un vínculo nada inocente entre los halagos, las dulces palabras a los oídos, que alimentan la vanidad de quien las recibe, y la copa del árbol de la Mentira, frondosa y llena de flores, bajo cuya engañosa sombra se cobijan los hombres.

La Mentira, amarga en la boca de quien la pronunciara, se trocaba en dulce miel en los oídos que, embelesados, recibían alimento para su vanidad. Quien se dejaba ganar en la voluntad por estas palabras halagüeñas quedaba desprotegido, en tanto manipulado, y quien las profería maneja los hilos de su voluntad. Como podemos imaginarnos, los hombres siempre han deseado ser engañadores, mas no engañados. Buscaron este poder para aprovecharse del crédulo. Por ello, la Mentira congregó en torno a sí a "... todas las gentes del mundo..."<sup>66</sup>, sin enseñar a todos las mismas artes. Aun los saberes malos, para don Juan, implicaron una gradación vinculada a las capacidades y a la condición del sujeto.

En consecuencia, comenzó por instruir a algunos en la mentira *senziella*, mientras que a otros develó la *doblada* y, a unos pocos, la *treble*. Jerarquía en la que se hacen eco las palabras de Derrida sobre la capacidad de la mentira para alimentarse con la verdad, cosa que ocurre en la *treble*, la forma más peligrosa, en la concepción manuelina, pues resulta improbable en los hechos ya que es "... la quel miente et le enganna diziendo verdat"<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 211.

En efecto, la forma más básica de mentira consistía en afirmar, a sabiendas, algo que no era cierto o que no se pretendía cumplir; mientras que la *doblada* le agregaba una serie de *seguramientos* sobre su cumplimiento, a saber: juramentos, homenajes y rehenes. Pero, el tercer tipo de mentira, administrada por los más hábiles y sabios engañadores, era la más refinada y sutil, lo que la volvía "... mortal mente engannosa...".

Tales herramientas que la Mentira dio a los hombres, les permitió lograr "... lo mas de las cosas que ellos querían...", atrayendo a hombres desprevenidos para "... fazer toda su voluntad". El mundo, según Patronio, no cesaba de honrar y apreciar a la Mentira, disfrutando de la compañía de los hombres, al punto que "... el que menos se llegaua a ella et menos sabia de la su arte, menos le preçiauau todos, et avn el mismo se preçiauau menos"<sup>68</sup>.

Sin embargo, tanto la Mentira como sus acólitos olvidaron que toda la sombría estructura bajo la que se cobijaban estaba sostenida por las raíces de la Verdad. No era posible que existiese Mentira si no hubiese una Verdad a la que se decidía voluntariamente manipular en beneficio propio, acto para nada gratuito. Cuenta don Juan Manuel que la inocente y famélica Verdad, abandonada por todos en la tierra, "... lazdrada et despreçiada...", acabó por roer y cortar las raíces del árbol de la Mentira que, aunque pleno de ramas, hojas y flores, no había alcanzado a fructificar. En pocas palabras, el árbol de la Mentira se había ido en vicio y ahora no tenía ni fundamentos ni frutos.

Entonces, la Verdad, en su afán de saciar el hambre y no con ánimo de castigar o escarmentar a nadie, había dejado sin raíces al árbol que, todavía en

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

pie, seguía cobijando en su sombra a la Mentira y sus adeptos, hasta que un viento lo derribó fácilmente, hiriendo a la maestra y matando o malhiriendo a los hombres que eran sus aprendices. Ante este panorama, la Verdad emergió por el mismo hueco que había dejado el árbol al caer. Lo que fue un castigo para aquellos, resultó la puerta hacia la liberación para ella.

De tal modo, don Juan expuso a la Mentira como un árbol halagüeño y vicioso en el doble sentido del término. Es decir, promotor del error y del vicio, así como abundante, vigoroso y deleitoso a la vista, proveedor de placeres fáciles que los hombres aman consumir. Sin embargo, este árbol era pura apariencia, eficiente para ocultar la verdad pero incapaz de dar beneficios duraderos, frutos ciertos. En el plano trascendente, como demanda la estructura ejemplar de la historia, todo hijo de la mentira debía ser vano. Por ello, quienes hiciesen alarde de las artes de la mentira no debían ser envidiados por su buena andanza pasajera de la que “...non puede aver buena fin”<sup>69</sup>. El castigo les sobrevendría en el momento de mayor bonanza. Así, la amargura que la lengua distinguía al pronunciar la mentira resultaba premonición del castigo futuro y del daño eterno para el alma.

Por ello, en el *exemplo* 42, Patronio regresa a la figura del mentiroso cuando analiza al peor hombre del mundo por ser origen de los mayores males, quien era aquel “... que se muestra por buen christiano et por omne bueno et leal, et la su entencion es falsa, et anda asacando falsedades et mentiras por

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 212. Esta apuesta por lo transitorio frente a lo sempiterno es retomada en las sentencias de la parte tercera de este libro cuando afirma: “De mal seso es el que dexa et perde lo que dura et non ha preçio, por lo que non puede aver termino a la su poca durada”. *Ibidem*, 443.

meter entre·llas gentes”<sup>70</sup>. No se puede hacer uso de la mentira, engañando a los hombres, y ser un buen cristiano; todo en el mentiroso es apariencia de beneficios que encubre un daño. Los frutos son aquí también el medio para descubrirlo, metáfora para la cual recurre a un pasaje del Evangelio de Mateo (7: 16) que cita en un latín romanizado —“A fructibus eorum connoſcētis eos...” y luego traduce como “... por las sus obras los cognoſceredes”<sup>71</sup>.

Como hemos dicho, la mentira no era un secreto para quien la pronunciaba, no solo porque nacía de su voluntad, de su intención, sino por su amargor, pero tampoco lo era para el resto de los hombres, los cuales posiblemente, en principio, hubiesen sufrido los embustes del mentiroso. Sin embargo, el tiempo era enemigo del engañador porque acaba develando “... las obras que tiene en·la voluntad”<sup>72</sup>. Momento a partir del cual su ardid quedaba develado y, de allí en adelante, “Qui faze jurar al que bee que quiere mentir, ha parte en·el pecado”<sup>73</sup>. Quien confía en un mentiroso o busca asegurarse en la reafirmación jurada de sus palabras, voluntariamente se presta a ser la parte engañada y la ocasión para que el mentiroso perpetre su truco.

### ***La verdad***

La verdad, en el pensamiento cristiano, remite en última instancia a la divinidad, lo cual la coloca en un plano supralunar. Esto presenta un problema para validar cualquier tipo de saber sensorialmente obtenido, pues el

---

<sup>70</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 335.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 451.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

conocimiento de la verdad última no se encuentra en la materialidad de lo creado. Para el pensamiento agustino, el hombre, compuesto por cuerpo y alma, conoce en su interioridad el mundo, por ministerio del exterior: “... *per exterioris ministerium...*”<sup>74</sup>. Los sentidos trabajan para anotar al yo interior sobre el mundo, aunque no todo conocimiento es igualmente lícito para el obispo de Hipona.

Con el término *concupiscentia oculorum* —concupiscencia de los ojos—, designó sinécdoticamente al desordenado accionar de todos los sentidos que, imitando a la vista, tratan de conocer alguna cosa: “... *etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*”<sup>75</sup>, con “... vana et curiosa cupiditas...”, una curiosidad ociosa producto de un deseo desordenado por conocer —“... *morbo cupiditatis...*”— que originaba en el hombre el gusto por los espectáculos monstruosos, así como por las artes mágicas y por los secretos de la naturaleza que no aprovecha nada conocer. La necesidad es la única variable que, para el santo, libraba al hombre de los peligros del deseo, del deleite mundano. Distraer los ojos en la luz colorida de las formas sensibles, así como el disfrute del alimento eran tentaciones con las que Agustín combatía diariamente para someter el cuerpo a servidumbre. Escapar al deleite gozoso de los sentidos era muy difícil porque todavía en el sufrimiento existía el peligro de encontrar placer. En el tránsito del hambre al descanso de la saciedad,

---

<sup>74</sup> Agustín de HIPONA, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, volumen II, Madrid, BAC, 1974, Libro 10, Cap. 6, p. 397

<sup>75</sup> *Ibidem*, Libro 10, Cap. 35, p. 439.

advertía con pesar el obispo, la concupiscencia le tendía sus lazos, pues el mismo paso era un deleite inevitable.<sup>76</sup>

Si bien Agustín reconoce que era posible percibir a Dios en la inteligencia de las cosas creadas,<sup>77</sup> el acceso a la verdad última se hacía por un camino platónico de interioridad que era el inverso al del conocimiento sensorial. Para llegar a la verdad era preciso despojarse lenta y dificultosamente de todo lo mundano; luego, reflexionar en busca de lo inmutable, que se oponía a todo lo conocido en el mundo, que es mudable; para, finalmente, llegar a la conclusión de que si tenía la noción de lo inmutable en su alma racional era porque Dios la había colocado ahí, alcanzando en última instancia el conocimiento de *lo que es* —“*quod est*”— por medio de una revelación interior dada a sus ojos espirituales.<sup>78</sup>

Por su parte, la postura escolástica de Tomás de Aquino, sin dejar de colocar la Verdad en un plano trascendente, planteaba la posibilidad de acceder a ella por medios sensoriales, aunque de forma indirecta. Para el Aquinate, la verdad se refiere al ser de la cosa, sobre el cual el intelecto se enfoca. Sin

---

<sup>76</sup> “*Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo; in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae, ipse enim transitus voluptas est, et non est alius...*”. *Ibidem*, Libro 10, Cap. 31, p. 429.

<sup>77</sup> “*...eramque certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua*”. *Ibidem*, Libro 7, Cap. 17, p. 292.

<sup>78</sup> Así narra Agustín su camino trascendente y reflexivo de conocimiento: “*Atque ita gradatum a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum quod sumiter a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad entellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile —quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret— et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus*”. *Ibidem*, Libro 7, Cap. 17, pp. 292-293.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

embargo, la racionalidad humana *per se* no era fuente de verdad, salvo que se encontrase en relación con el intelecto divino. La postura trascendentalista adoptada por el santo dominico contrasta con la del franciscano Guillermo de Ockham, quien consideró que lo verdadero y lo falso se reducían a la condición de verdadera o falsa de la preposición que refiere a la cosa. Así, sería la preposición la que establece el vínculo más importante con la verdad o su contrario y no el intelecto divino.

El argumento occamista sostiene que tanto la verdad como la falsedad se reducen a términos connotativos, con función significante sobre una preposición, que reenvían, en una forma segunda, a una cierta relación entre una preposición y un estado de cosas.<sup>79</sup> Postura lógica que reflejaba las enseñanzas aristotélicas adoptadas en la época. En efecto, para el Estagirita, la verdad se decía cuando se afirmaba que una cosa era cuando era o al negar que una cosa era cuando no era. Así, quedaba reducida a una correspondencia enunciado-cosa en un plano lógico y no ontológico, como el agustino.<sup>80</sup>

Tal planteo agustino, según Constantino Marmo, no fue replicado por la teología cristiana hasta el siglo XII, momento en el que Buenaventura de Bagnoregio distinguió, en la definición de la mendacidad dada por Agustín de

---

<sup>79</sup> Joël BIARD, “Vérité logique et vérité métaphysique dans le nominalisme tardif”, en Jean-Philippe GENET (dir.), *La vérité. Vérité et crédibilité: construire la vérité dans le système de communication de l’Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, Paris-Roma, Éditions de la Sorbonne, École française de Rome, 2015, pp. 48-60.

<sup>80</sup> Para Agustín de Hipona la verdad se definía ontológicamente como el ser de la cosa, como su condición esencial, mientras que lo falso era una creencia errónea que contravenía esta esencialidad: “... *nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est*”. HIPONA, *Las Conf...*, op. cit., Libro 7, Cap. 15, p. 291.

Hipona, dos elementos: el material, referido a la correspondencia con la cosa, y el formal, centrado en la intención del locutor.<sup>81</sup> Décadas después encontramos en la *Suma Teológica* la identificación en la mentira de un componente material — la falsedad del enunciado o *falsitas materialiter*—, otro formal —la voluntad de decir lo falso o *falsitas formaliter*— y un posible efecto, la intención de engañar o *falsitas effective*.

Para Tomás, como recuerda Marmo, el componente central para estar en presencia de la mentira era la voluntad de hacer pasar algo que no era verdadero como tal, sin importar si la proposición se correspondía con la cosa. Es decir, lo verdadero y lo falso se jugaban en un plano ontológico-trascendente, mientras que la mentira se reducía a un acto volitivo humano que no se definía por su correspondencia lógica con la cosa. La relación de la verdad con el ser y la de la mentira con el querer, la podemos encontrar subyaciendo en el pensamiento manuelino cuando sentencia: “Los leales dicen lo que es; los arteros lo que quieren”<sup>82</sup>. Mientras que el hombre veraz no tiene otro camino que decir lo que es, sin importar sus consecuencias, el mendaz se encuentra libre de toda atadura más allá de su voluntad, pudiendo amoldar su discurso a su conveniencia, en ocasiones mintiendo y en otras diciendo la verdad, sin otra preocupación que su propio beneficio.

La mentira, para Tomás de Aquino, no tiene otro ámbito que el de la palabra, a diferencia de la verdad que se expresa en palabra y en vida. Por ello,

---

<sup>81</sup> Constantino MARMO, “La definition du mensonge au Moyen Âge et dans le débat contemporain”, en GENET, op. cit., pp. 81-94.

<sup>82</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 459.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el santo define a la mentira como una palabra falsa —“...*mendacium est falsa uocis...*”—<sup>83</sup> que, en tanto acto moral, era determinada en su esencia por la voluntad, dándole su forma característica. Se debía querer decir voluntariamente lo falso para que el acto mendaz existiese, cosa que evidencia su remisión etimológica a aquello que es dicho contra la mente —“...*contra mentem dicitur...*”—<sup>84</sup>. En contraste, el engaño, es decir, el intento por falsear el pensamiento de los otros, no era lo único que la definía, era solo su efecto y no su causa originante, por lo que puede darse, perfeccionando la mentira, o no, sin por ello alterar su existencia.

Una zona gris entre la mentira y la verdad fue la de la ficción, la cual era utilizada con fines didácticos y moralizantes para alterar los hechos o crear unos nuevos que fueran útiles a las ideas que se pretendían transmitir. Esto no era exclusivo de las colecciones de *exempla* de la época, sino que también se puede observar en textos de mayor calado teórico como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, que, para Martín Aurell, resulta un largo *exemplum*.<sup>85</sup> En el prólogo del libro séptimo de esta obra, el autor reconoce que en su trabajo los sinsentidos se mezclaron con las cosas serias, así como la mentira con la verdad, con la intención de alcanzar la Verdad suprema.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 110 a1 arg 2.

<sup>84</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q 110 a1 co.

<sup>85</sup> Martín AURELL, “Le discredit de l’incroyable histoire de Geoffroi de Monmouth au XIIe siècle”, en GENET, op. cit., pp. 424-442

<sup>86</sup> “*Sic enim nugis seria immiscentur et falsa ueris ut ad summae ueritatis cultum omnia ex proposito referantur*”. Juan de SALISBURY, *Policratici sive De nvgis cvrialivm et vestigiis philosophorum. Libri VIII*, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1909, Tomo II, Libro 7, p. 92.

Aunque las colecciones de *exempla* fueron muy utilizadas por los dominicos en sus sermones y tuvieron gran difusión en toda Europa, tal recurso de literato y pedagogo no dejaba de ser una mentira para el Aquinate. La denominaba *mendacium officiosum* o mentira oficiosa en una taxonomía tripartita estructurada en torno a la gradación de la culpabilidad del mentiroso. La más grave era la que se denomina *mendacium perniciosum*, pues buscaba el daño ajeno, y a partir de ella se descendía hacia las que resultaban un medio para obtener un bien: la *mendacium iocosum* —que busca un bien deleitable— y la *officiosum* —gestada para auxiliar a otro o librarlo de un mal.<sup>87</sup>

Como apuntamos, amén de su utilidad y efecto, para Tomás no había mentira buena pues atentaba contra el orden y el equilibrio que garantiza la verdad. Aun aquellas como la jocosa que no buscan el engaño eran malas. Su intransigencia al calificar la mendacidad lo llevaron a una zona conflictiva cuando se refirió a las mentiras pronunciadas por personajes bíblicos, las que calificó como misterios proféticos, o a los recursos hiperbólicos o figurativos a los que recurrieron los escritores de la Biblia, los cuales, siguiendo las enseñanzas agustinas, no serían mendaces porque los enunciados que produjeron respetaban la correspondencia con la naturaleza simbólica de lo que expresa, que tiene por fin brindar un mensaje de la divinidad a los hombres.

Estos mismos criterios legitimantes se aplicarían a los *exemplarios* compilados por los dominicos. El uso de los *exempla* por los clérigos hizo a don Juan considerar que la ficción bien podía resultar un medio lícito para facilitar

---

<sup>87</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q 110 a2 co.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el acceso a los saberes necesarios para guiar al hombre a la salvación, así como modelos de conducta moralmente aceptables.<sup>88</sup> Ficcionalizar, utilizar *exempla* o alterar algunos datos o situaciones no volvía su obra un monumento a la mentira. Por el contrario, consideraba a sus textos como inspirados por la divinidad, tal como lo expresa en el *Libro del conde Lucanor*: “Dire ende, segund el mio poco saber, lo que Dios me endereçe a dezir, et quiera el, por la su piadat, que diga lo que fuere su seruiçio et prouechamiento de los que lo leyeren et lo oyeren”<sup>89</sup>.

Por su parte, don Juan coincide con la postura del santo dominico en ver a la Verdad como una forma del equilibrio, del justo medio, que se alejaba de la hipérbole, tanto en el exceso como en la falta. Por ello, advierte sobre aquellas personas que utilizan sus palabras para halagar pues nada las detendrá para usar esas mismas palabras en contra del halagado: “Del que te alaba mas de quanto es verdat, non te asegures de te denostar mas de quanto es verdat”<sup>90</sup>. Este era el perfil del mentiroso, en especial del pernicioso.

Idéntica lógica estructura la catalogación alfonsí de las palabras malvadas.<sup>91</sup> Aquellas que se excedían o eran insuficientes caían en mala consideración. Las primeras se denominaban *sobejanas*, mientras que las segundas se correspondían con las *menguadas*. No se señalaría más que lo evidente si dijésemos que tal

---

<sup>88</sup> Los *exempla* recogidos en la charla entre Patronio y Lucanor buscan brindar al lector u oyente modelos conductuales que lo lleven a la salvación, fin último del cristiano. Ya fuesen personajes ficticios o históricos, todos ellos advierten sobre las consecuencias que pueden provocar determinadas acciones y, por eso mismo, “De mal seso es el que cuyda que contesçera a el lo que non contesçio a otri...”, así como “Cuerdo es quien se guía por lo que contesçio a los que pasaron”. MANUEL, L. del conde..., op. cit., pp. 443 y 459.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>91</sup> Part. II, IV.

catalogación se realizó respecto de una idea de justa medida, frente a la cual se revelaban imperfectas, no solo en su contenido, sino, sobre todo, en el marco del acto de enunciación. Hablar de más o en voz muy alta generaba palabras *sobejanas*, en tanto que un discurso alejado de la verdad o formado por palabras breve o rápidamente pronunciadas, daba palabras menguadas.

Tanto unas como otras provocaban, al dirigirse al rey en primer término, una ofensa para Dios y el soberano y, en segundo, brindaban mal ejemplo al resto de los hombres. Lo cual, para Biaggini, evidencia que “... la parole de tous les hommes apparaît corrélee à celle du roi”<sup>92</sup>. El rey era el vocero primero de la verdad, su deber era decirla siempre y en toda situación. Dicha obligación es recordada de forma indirecta por la buena dueña a Saladino en el *exemplo* cincuenta cuando le solicita que le responda con la honestidad que todo rey debía honrar — “... pido vos por merçed que me digades, assi commo rey deue dezir verdat...” —, deber que el propio sultán le reconoce — “... commo quier que se le fazia vergüença de dezir, pero pues la avia a dezir verdat commo rey...”<sup>93</sup>.

En el entramado de presuposiciones que sostiene el *exemplario* manuelino, el rey tenía la obligación de un decir veraz, en principio, porque “Commo cresce el estado, assi cresce el pensamiento...”<sup>94</sup>, lo cual le lleva a afirmar que el “... mas conplido de los omnes es el que cognosce la verdat et la guarda”<sup>95</sup>. Para que el mayor estado y la más cumplida condición coincidieran en la misma persona,

---

<sup>92</sup> BIAGGINI, op. cit., p. 8.

<sup>93</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 420.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 459.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 443.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el rey debía ser un modelo de conducta para el resto de los laicos en tanto lugarteniente de la divinidad.

Esta posición medianera entre los hombres y Cristo, quien era la Verdad en sí, hacía necesariamente a la palabra del rey veraz y redentora. Según un estudio de los *exemplos* tres y cincuenta y uno del *Libro del conde Lucanor*, realizado por Biaggini, esta facultad salvífica podía ser administrada, en el planteo manuelino, sin mediación eclesiástica, lo que indicaría que “... le roi est dépositaire d’une énonciation qui, à l’instar d’autres actions (notamment l’action militaire), peut lui conférer une prééminence sur les autres hommes comme s’il était dépositaire d’une pratique liturgique purement laïque”<sup>96</sup>.

El rey modélico subyacente en esta figura regia laico-espiritual es el de Fernando III, considerado santo ya en tiempos de don Juan Manuel y antes de su canonización. Modelo que permitió a su nieto transportar sus atributos a personajes no-reales que integrasen el estado de los defensores, pues, como señala Biaggini, Ricardo Corazón de León cuando hace uso de esta palabra redentora es identificado, no por las insignias reales, sino por su condición de caballero. Así, el discurso manuelino colectiviza en todo el estamento el lugar de enunciación del rey y el poder que conlleva, accionar que ya habíamos observado en la facultad jurisdiccional, la cual también esencializó como atributo de todos los señores.

Esta pugna discursiva por el poder de un decir veraz no se redujo a un debate entre el rey y los nobles, sino que se originó fuera de esta órbita, en la tensión entre el poder laico y el eclesiástico. Los papas, buscando establecer una

---

<sup>96</sup> BIAGGINI, op. cit., p. 56.

diferencia de naturaleza, y no solo de grado, entre su vicariato y el del rey, fijaron un matiz conceptual que diferenció la revelación de la contemplación. La primera consistía en una experiencia pasiva por la cual el rey conocía los designios divinos, mientras que la contemplación operaba activamente como fuente permanente de sabiduría divina para los clérigos. Enmarcado en tal distinción conceptual, Gerardo de Abbeville, en 1270, al glosar un sueño del rey Salomón, apuntó que Dios recurrió a este medio pasivo para dar a un rey, que en tanto hombre no lo merecía, el regalo de la sabiduría, necesario para la función regia. Este acto, discontinuo y ajeno a la voluntad del rey, contrastaba con el proceso activo, lento y voluntario de la contemplación, dadora de la sabiduría sacerdotal.

Tal postura eclesiástica demuestra, para Alain Boureau, que la idea de una *beata stirps* —linaje santo—, defendida por las casas reinantes de Francia, Anjou, Hungría y la propia Castilla, no fue suficiente para imponerse al monopolio de la Iglesia sobre la santidad.<sup>97</sup> Su posicionamiento contrasta con el de Biaggini y con el nuestro, pues considera que, ante la autoridad papal absoluta, la función del rey quedaba reducida a una ministerialidad secundaria en la que su taumaturgia, para el caso anglofrancés, era tolerada por la Iglesia en situaciones muy específicas, como parte de un flujo de gracia divina que canalizaba la persona del rey en forma intermitente.

---

<sup>97</sup> Alain BOUREAU, “How Cristian Was the Sacralization of Monarchy in Western Europe (Twelfth-Fifteenth Centuries)?”, en Jeroen DEPLOIGE; Gina DENECKERE (eds.), *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 25-34.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Si bien don Juan reconoce que hay saberes que son propios de los clérigos y otros se encuentran “... sobre todo entendimiento”, en los que “Non es de buen seso...” procurar “... entender por su entendimiento...”<sup>98</sup>, no por ello concordaba con una postura clerical en la que los señores laicos quedaban sometidos a la mediación eclesiástica para obtener la gracia divina necesaria para cumplir sus obligaciones temporales. Un decir veraz inspirado por Dios resultaba un componente demasiado importante para los señores temporales como para hacerlo depender de la intervención clerical.

En su concepción, la palabra de los señores volvía sonora, *per linguam carnis*,<sup>99</sup> y temporal la palabra eterna de la divinidad. Sus sentencias, sus órdenes reflejaban, merced al conocimiento gracioso de la Verdad, los dictados de Dios y mantenían, como sus émulos terrenos, el orden dado por Este a la Creación desde el comienzo de los tiempos, como se afirma en la primera ley de la *Tercera Partida*.<sup>100</sup>

Así, pronunciarse sobre la veridicción y la mendacidad se revela siempre vinculado con el poder, con las luchas por ejercerlo, en especial en el ámbito del gobernar y juzgar. Aquello que difamaba al rey era una mentira que no debía ser dicha ni oída y, en contraste, como eco de una vieja locución latina, podríamos decir que *quod rex et magni domini placent, veri habet vigorem*. En otras palabras, la mentira era lo que contravenía al poder, a la palabra del poderoso. Los cortesanos y asesores de los señores tenían esto muy claro, guardándose mucho de que sus

---

<sup>98</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 442.

<sup>99</sup> Agustín de HIPONA. Las Conf..., op. cit., p. 372.

<sup>100</sup> Afirma el legislador: “*Ivsticia es vna de las cosas, porque mejor e mas endreçadamente se mantiene el mundo*”. Part. III. I. I.

dichos armonizaran con los pronunciados por los señoriales labios. Por ello sentenciaba Patronio: “De buen seso es qui se guarda de se desauenir con aquel sobre que ha poder, quanto mas con el que lo ha mayor que el”<sup>101</sup>.

### *El silencio*

La palabra de los servidores del poder nunca es libre, pero tampoco lo es la de los poderosos. Las palabras convenientes que las *Partidas* demandan del soberano son una forma de restricción, al tiempo que una condición de su poder y autoridad.<sup>102</sup> Es posible que, entre las múltiples regulaciones y restricciones, sea el silencio la mayor de ellas.

Para Roland Barthes, el silencio es una de las formas de lo neutro que se cuele entre la verdad y la mentira, lo sagrado y lo criminal. Por eso mismo, perseguido por los poderes temporales y especialmente molesto y sospechoso para una Iglesia que es “... essentiellement parlante...”.<sup>103</sup> Tanto la institución como la teología que la inspira demandan lenguaje de forma insaciable, de lo que es buena muestra el sacramento de la confesión.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 464.

<sup>102</sup> Al respecto, Olivier Biaggini ha dicho que: “Plus la parole du roi est codifiée, réglementée et contrainte, plus elle est investie d’une autorité forte que fonde son pouvoir”, BIAGGINI, op. cit., p. 11.

<sup>103</sup> Roland BARTHES, *Le neutre. Notes de cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 57.

<sup>104</sup> El establecimiento de la confesión como parte del dispositivo de gobierno de la Iglesia no fue casual, sino que con lentitud se delinea dentro del cristianismo para, como señala Michel Foucault, atar al individuo a “... la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva”. Consecuentemente con este fin, la confesión se concibió como “... un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que el mismo

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Los poderes temporales como los clérigos fueron tan hostiles al silencio, quienes lo relacionaban con el crimen. En este sentido, señalaba Barthes que, en toda sociedad “totalitaria” o “totalizante”, aquello que permanece implícito es el “grado cero”, el lugar significante o comodín de todo crimen, pues es el pensamiento que escapa al poder. Jurídicamente, este silencio tomó el nombre de *nefandum*, la sustancia de lo indecible. Era lo inefable por su horror o capacidad de aterrar, que se expresaba como herejía, al referirse a Dios, como acto contra natura, al vulnerar a la naturaleza, o como lesa majestad, cuando el damnificado era el príncipe.

El ámbito de lo que se calla permaneció evasivo para los jueces temporales hasta el siglo XIV, momento en el que se establecieron los procesos extraordinarios en torno a la figura del *crimen majestatis*. De esta forma se hizo posible decir lo indecible. El oxímoron de la indecible confesión, apunta Jacques Chiffolleau, constituye la base de toda otra confesión y se organiza enteramente en función del poder, de las relaciones de poder, de esa figura extraña y familiar de la majestad.<sup>105</sup> Esto hace del *nefandum* una categoría meta-jurídica subyacente en la confesión y que, al articularse con la configuración de los procesos jurídicos, acabó por decir aquello que los clérigos siempre habían

---

es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo”. Michel FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014, pp. 108 y 27.

<sup>105</sup> Jacques CHIFFOLEAU, “Dire l’indécible. Remarques sur la catégorie de nefandum du XIIe au Xve siècle”. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 45, 2, (1990), pp. 289-324.

temido por su inefabilidad.<sup>106</sup> El precio a pagar por tal logro fue el dolor y el tormento sobre el cuerpo del confesante, hecho que Chiffolleau considera clave para comprender la configuración del sujeto político occidental y de la historia misma de la verdad.

Evidentemente, el *nefandum* se ligó a su cara positiva: la palabra, y, en tanto potencial crimen no-dicho e imposible de decir, se presentó como el mayor peligro a la vista de los jueces. El crimen quedaba cubierto por un silencio nefasto, que amenazaba confundirse con otro silencio, uno legítimo y simbólico, propio de la majestad. En el derecho romano, el *fas* comprendía las leyes dadas por los dioses a través de los sacerdotes, por lo que se oponía al *ius*, la ley humana. Por eso, lo *nefas* remitía a lo contrario a la ley y a la voluntad de los dioses, así como también a lo incompatible con las leyes religiosas o de la naturaleza. En otras palabras, se vinculó a lo prohibido, lo impío, lo abominable e infamante, por lo que *nefarium* designó al crimen impío y abominable.

En consecuencia, el *nefandum* refiere a un crimen que no-debe ser dicho, idea que subraya su morfema en “-nd-“. Así, los días nefastos de la Roma antigua eran aquellos en los que no se realizaban juicios porque la palabra del derecho de los hombres no podía pronunciarse, costumbre que se continuó en tiempos medievales, donde el *nefandum* implicaba lo extraordinario, ya fuese respecto de la norma, del derecho humano y divino. Englobaba los actos impíos o contra natura que no podían juzgarse en días de justicia ordinaria por ser asuntos divinos.

---

<sup>106</sup> El modelo del proceso criminal que adoptó la justicia laica francesa, el interrogatorio, provino del derecho canónico. En efecto, el proceso que los tribunales episcopales desarrollaron entre los siglos XII y XIII para reemplazar al sistema acusatorio, la *denunciatio* —pregunta, tortura y secreto—, acabó siendo adoptado por los jueces laicos franceses desde 1260.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

En la Edad Media, este silencio, como hemos apuntado ya, incomodó a los poderes espirituales y temporales, por lo cual, en el siglo xii, se forzó a describir aquel peligro mayor, de nombrarlo. Su comienzo fueron los herejes, los cuales hasta ese momento no siempre se identificaban con un nombre específico, más allá de relacionarlos con los resurgimientos de herejías antiguas. Paralelamente a su nominación, se fortaleció el vínculo de la herejía con el *crimen majestatis*, porque vulneraba la majestad divina del creador o de la naturaleza, y se desarrollaron técnicas de confesión coercitiva. Buscando legitimar tales acciones, Pedro Abelardo tendió un puente silogístico a partir de la frase de las *Institutas* “Natura artifex, id est Deus”, que le permitiese afirmar que atentar contra la naturaleza era hacerlo contra Dios, mezclando la cultura teológica con la jurídica y aproximando aun más el *nefandum* al crimen de lesa majestad.

Sin embargo, quien acabó ligando definitivamente la herejía y la lesa majestad fue Inocencio III en una carta, dirigida a los clérigos y al pueblo de Viterbo, en la que expuso que la herejía dañaba tanto la Majestad divina como la terrena por lo que se debía luchar contra ella como medio para afirmar la unidad cristiana y asegurar el poder teocrático del papa. La herejía dañaba el *imperium* universal de la Iglesia, esto era lo que afirmaba Inocencio, incluso interpretó el crimen de lesa majestad como una forma de herejía. La lesa majestad cambió y dejó de referirse únicamente a un ataque físico sobre la persona o a la imagen del soberano, o verbal, a su palabra, sino que implicó también la agresión a la unidad del *imperium*.

Asimismo, al igual que el pecado de herejía anidaba en el interior de cada individuo, el crimen de lesa majestad acabó por internalizarse, junto con la

majestad misma. Al igual que la confesión para el hereje, surgieron técnicas acordes a este crimen interior que confluyeron en el proceso extraordinario. Como podemos imaginarnos, las torturas no eran procedimientos de obtención de pruebas ajeno a Castilla. El legislador alfonsí le dedicó todo un título en la *Séptima Partida*, comenzando por afirmar en las *auctoritates* la legitimidad de aplicar tormentos. Según recoge el título, los sabios antiguos consideraron adecuado aplicar tormentos a los hombres "... porque pudiesse saber la verdad ende ellos", a la cual era difícil acceder de otra forma pues los seres humanos cometen "... grandes yerros, e malos encubiertamente, de manera que non pueden ser sabidos, nin prouados"<sup>107</sup>. La existencia del *nefandum*, de esa zona oscura de silencio en el que habitaba el pecado y el crimen, conceptos próximos cuando no equivalentes en el pensamiento medieval, era la razón por la que era lícito aplicar sufrimiento al prójimo, entendidos como "... vna manera de prueua que fallaron los que fueron amadores de la justicia para escodriñar, e saber la verdad por el, de los malos fechos que se fazen encubiertamente, e non pueden ser sabidos, nin prouados por otra manera"<sup>108</sup>.

Sin embargo, la tarea extractiva de la tortura que busca convertir al *nefandum* en un fenómeno, es decir, en algo que se muestra, que está expuesto a la luz, es limitada como cuestionables sus resultados por haber sido obtenidos en base al dolor. En consecuencia, el legislador no pudo dejar de reclamar que aquello que había sido reconocido bajo tormentos fuese ratificado, al día siguiente, en un nuevo interrogatorio que comenzaba con la siguiente demanda:

---

<sup>107</sup> Part. VII, XXX.

<sup>108</sup> Part. VII, XXX, I.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

“... agora que te non atormenta ninguno di la verdad...”<sup>109</sup>. Si en ese momento confirmaba sus dichos, el reo debía ser condenado, pero si ocurriese lo contrario, se lo podía someter a nuevos tormentos una segunda —si se trataba de un delito común—y hasta una terecera vez —cuando la acusación se refería a temas de traición, falsa moneda, hurto o robo—. Llegados a este límite, “... si estonces non conociesse el yerro deue le el judgador dar por quito, porque la conocencia que fue fecha enel tormento, si non fuere confirmada despues sin premia non es valedera”<sup>110</sup>.

Por estos medios se buscó romper la neutralidad del silencio, pues la palabra dicha era susceptible de ser catalogada como verdadera o mentirosa, pero la no pronunciada permanecía en una órbita inasible para el poder, que le era intolerable al evadirse de su control, así como por colindar, en su naturaleza silente, con la del poder legítimo. En efecto, la majestad siempre estuvo rodeada de silencio sacro que, señala Elodie Lecuppre-Desjardin, la protegía y en el que se dejaba oír el *nefandum*. Un silencio locuaz es posible, aunque parezca gramaticalmente un oxímoron, porque “El silencio, que dice callando, enseña a decir”<sup>111</sup>. El de los reyes era de este tipo, pleno de significado, realizaba la inaccesibilidad de su majestad, así como valorizaba aún más cada palabra que dirigía a sus súbditos, saliendo de su magnánimo ensimismamiento. Como los mensajes divinos que se atesoran en la Biblia para guía de los creyentes, las palabras regias, recogidas en las crónicas funcionaron de forma similar en el

---

<sup>109</sup> Part. VII, XXX, IV.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Eduardo GALEANO, “Silencio, por favor”, en Eduardo GALEANO, *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, p. 331.

ámbito profano. La sabiduría de procedencia, destilada a través del hondo silencio del rey, debía ser modelo para sus sucesores, en primer término, y para su pueblo, en segundo.

Los paralelismos entre silencio divino y regio son una cantera inagotable que fortalecen aquella idea schmittiana de una teología política medieval. En consecuencia, no sorprenderá encontrar raíces bíblicas en este silencio mayestático en la figura del mediador, del vocero, que en el Éxodo se vincula con quienes deben gobernar o dirigir a un pueblo.<sup>112</sup> En un pasaje de este libro, un joven Moisés se confiesa ante Yahvé como un hombre de palabra difícil,<sup>113</sup> con grandes dificultades para transmitir el mensaje divino al pueblo de Israel. Entonces, su dios le ordena que recurra a su hermano Arón como mediador y haga uso de la locuacidad que le caracterizaba. Moisés debería comunicar a su hermano el mensaje divino para que lo diera al conocimiento del pueblo. Yahvé le explica a Moisés que Arón debería obrar como “... *os tuum...*”<sup>114</sup>, en ocasiones traducido en romance castellano de forma literal —“... él será a ti por

---

<sup>112</sup> Elodie LECUPPRE-DESJARDIN. “‘Et le prince respondit de par sa bouche.’ Monarchal Speech Habits in Late Medieval Europe”, en Jeroen DEPLOIGE, Gita DENECKERE (eds.), *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 55- 64

<sup>113</sup> En la *Vulgata* (Éxodo 4, 10), Moisés afirma “... *non sum eloquens...*”, palabras que en romance castellano fueron traducidas como “... non só omne de palabra...” [ms. Escorial I.i.3; Escorial J.ii.19; & Escorial I.i.7 e I.i.5] o “... non era bien razonado...” [General estoria], pues “... *impeditioris et tardioris linguae sum...*”, cosa que en castellano se expresó como “... pesado de fabla e pesado de lengua só...” [ms. Escorial I.i.3], “... pesado de boca e pesado de lengua...” [ms. Escorial J.ii.19], “... trabado só de lengua e pesado de fabla só yo...” [ms. Escorial I.i.7 & I.i.5] o “... embargado en mi palabra...” [General estoria]. Andrés ENRIQUE-ARIAS (dir.), *Biblia Medieval*, Universitat de les Illes Balears, 2008. <bibliamedieval.es> [24/05/2020].

<sup>114</sup> *Vulgata*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

boca...”<sup>115</sup>— y, en otras, con un sentido figurado — como “personero”<sup>116</sup> o “trujamán”<sup>117</sup>. Así, Arón debería actuar como una extensión del cuerpo de Moisés que le permitiría replicar uno de los atributos del mensaje divino, el expresarse a través de terceras personas, las únicas habilitadas para acceder a la silenciosa órbita de su silente naturaleza.

Evidentemente el silencio fue un atributo divino que simbólicamente los gobernantes buscaron poseer, aunque también tenía un aspecto funcional que don Juan Manuel no soslayó. En el *Libro de los estados* señala que, cuando el rey buscase consejo, “... deue el sennor oyr ante lo que los otros dizen” porque “... si el sennor dize primera mente qual es su uoluntad, por aventura los consejeros querrán ante seguir[la] et non se atreueran a dezir contra ello, et asi podría fincar el consejo errado”.<sup>118</sup> El silencio, la ausencia de su sonoridad volitiva, es el lugar desde donde el poder puede auscultar en su doble acepción de intentar conocer el pensamiento de otro, pero también de escuchar los sonidos interiores de un ser vivo. Se necesitaba silencio para poder oír a los súbditos al igual que a Dios, aunque a aquellos se los puede forzar a hablar —“Por ende, vos mando que digades vos primero vuestro entendimiento...”<sup>119</sup> mientras que la divinidad, como modelo de señorialidad, habla cuándo y cómo le place, por intermedio de quien ella desee.

En el pensamiento medieval, se tomaba noticia del habla, ya sea mendaz o veraz, así como de su opuesto, el silencio, por medio de los sentidos del

---

<sup>115</sup> *Biblia Escorial E7/E5 [ms. I.i.7 e I.i.5]*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.

<sup>116</sup> *General estoria*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit.

<sup>117</sup> *Biblia Escorial E3 [ms. I.i.3] & E19 [ms. J.ii.19]*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.

<sup>118</sup> MANUEL, L. de los est..., op. cit., p. 229 y 230.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 230.

gusto y del oído. Por esta misma razón, fueron foco de regulaciones y delimitaciones varias por parte del poder. Controlar los órganos por los que la verdad y la mentira se producían y consumían, así como los intersticios de silencio existentes en cada individuo, fueron formas, por demás eficientes, para encorsetar los discursos en que se tejía la representación del mundo. Así, la inmaterialidad del habla se encarnó metafóricamente en esos dos sentidos, y por medio de su regulación se restringió aquella. De igual modo, la monopolización de su perfecto uso en los estamentos superiores de la sociedad, los cuales se volvieron modelo para el resto, transformó a la economía del habla en un rasgo distintivo del poder, un atributo determinante de su majestad que era reflejo de la divina, hablas que acababan yuxtapuestas en la lengua de los señores. Don Juan Manuel capitalizó todas estas teorías para construir la representación de una señorialidad sostenida en una veridicción y en una administración del habla como señal de poder y autoridad, sostenidas en la sensorialidad.