



LA IDENTIDAD COMO ARTIFICIO

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Federico J. Asiss-González (DIR.)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

LA IDENTIDAD COMO ARTIFICIO

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Federico J. Asiss-González (Dir.)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

Mar del Plata
2021

La identidad como artificio: construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla: ss. XIV-XVII / Federico Asiss-González ... [et al.] ; dirigido por Federico Asiss-González; prólogo de Martín Ríos Saloma. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-980-0

1. Historia Medieval. I. Asiss-González, Federico II. Asiss-González, Federico, dir. III. Ríos Saloma, Martín, prolog.

CDD 940

La identidad como artificio.

Construcción textual y pictórica de lo propio y lo otro en Castilla (ss. XIV-XVII)

Director de la publicación: Federico J. Asiss-González

Edición y diagramación a cargo del DG Felipe Echevarría

Corrección de textos realizada por el Sr. Nahuel Moncho y Tatiana Vázquez

Imagen tapa: British Library Royal Collection

San Juan - Argentina

Primera edición: febrero 2021

ISBN: 978-987-544-980-0

Este libro fue evaluado por el Dr. Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina) y el Dr. Juan Francisco Jiménez Alcazar (Universidad de Murcia, España).

Índice

Prólogo de Martín F. Ríos Saloma..... 5

Instituir la caballería castellana11

La identidad como tecnología de gobierno en los
textos manuelinos

Federico J. Asiss-González

1. La producción textual de la identidad
caballescica y el gobierno de los otros..... 13
2. Ser buenos para ser poderosos. La identidad
caballescica como medida del gobernante..... 30

**El hombre salvaje como espejo de lo incivilizado
en el género de los libros de caballerías
castellanos (SS. XVI-XVII)47**

Walter J. Carrizo

1. Introducción..... 47
2. Atributos habituales de los hombres
salvajes en el género 50
3. Pueblos semisalvajes y semisalvajes singulares.... 61
4. Conclusión..... 69

**El “Carro de heno” en la mirada de un
príncipe cristiano.....79**

Ricardo A. Araya Reinoso

1. Entre el Bosco y Erasmo de Róterdam 80
2. La mirada de un príncipe cristiano 97

Instituir la caballería castellana

La identidad como tecnología de gobierno en los textos manuelinos

Dr. Federico J. Asiss-González
Universidad Nacional de San Juan / CONICET
Universidad Nacional de Mar del Plata

La identidad es un tema que atraviesa la obra de don Juan Manuel. Efectivamente, es posible encontrar gran cantidad de pasajes que confluyen en ella, pero quizás uno de los más célebres se conserve en el *Libro del caullero et del escudero*. Allí, como parte de los conocimientos que debía adquirir quien se disponía a tomar la orden de caballería, el anciano caballero le advierte al joven que “non tan sola mente yerra el omne en conosçer a otro omne, ante yerra en conosçer a sy mismo”. En otros términos, se podía errar al conocer la mismidad tanto por exceso como por falta, pues las personas “se precian mas o menos de quanto deuen, o cuydan que son en mayor estado o en menor de quanto es la verdat” (D. J. Manuel, 1983a, p. 78).

Conocer la identidad individual se volvía clave para don Juan pues era necesaria para ejecutar la función que la divinidad le había asignado a cada quien en la tierra. Mentirse o ser irreflexivo respecto a la propia condición era causa de condenación. Por esto, entiende que todos los hombres debían conocerse en lo que valían o, en otras palabras, estaba sugiriendo un carácter confesional del acto de conocimiento de la mismidad que no se ha reflexionado con la suficiente profundidad, hasta donde se ha podido

sondear en la bibliografía específica.

Por nuestra parte, consideramos ineludible para abordar el tema tener en cuenta el análisis de los cambios en los medios de autenticación del individuo en las sociedades europeas que realizó Michel Foucault. Durante siglos, la autenticación se realizó gracias a la referencia de los demás y manifestando vínculos con otro, ya fuera la familia, el señorío o el vasallaje. Así se probaba la pertenencia a la hidalguía, por el reconocimiento del grupo, aun en tiempos de don Juan. Sin embargo, paralelamente, el Cristianismo contribuyó a desarrollar otra vía, que tomó la forma de un “discurso de verdad que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular” (Foucault, 2014, p. 59). De tal manera, la confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder, haciendo del hombre occidental un animal de confesión.

Tal *obligación de verdad* fue recogida en su doble faceta por el *Libro de los estados*. Por un lado, dicha obligación demandaba creer, administrar y postular una verdad religiosa convertida en la Verdad, cosa que don Juan cumple en cada una de sus obras. No solo enuncia su apego al dogma, sino que al hablar del hombre en el *Libro del cauallero et del escudero* explica los pilares de la fe que debían seguirse a pie juntillas. Asimismo, la otra faceta de esta obligación consistía en el deber de conocer y decir la propia verdad. Aspecto fundamental para el cumplimiento de la función estamental y, en consecuencia, para la salvación del hombre.

Por ello, es posible afirmar que la textualidad manueлина formó parte de la metamorfosis literaria que, según Foucault, pasó del placer de producir y consumir relatos heroicos y maravillosos sobre pruebas de valentía o santidad a otra “dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión refleja como inaccesible” (2014, p.

60). Los consejos de don Juan discurren por los senderos de la confesión y ponen como primera obligación del hombre el conocerse a sí mismos, al punto de saber cual era su posición en el orden social estamental a través de este autoconocimiento. No obstante, no por ser obligatorio dejaba de reconocer lo arduo y engañoso de la tarea. Muchos fracasaban con graves consecuencias: quien “non cognosçe su estado, nunca lo sabra guardar; et si non lo guardare, todo su fecho traerá errado” (1983a, pág. 78).

1. La producción textual de la identidad caballeresca y el gobierno de los otros

Para alcanzar este justo y certero conocimiento fue precisa una textualidad que, postulando buscar la verdad en un fondo esencial, construyera en la superficie de su discurso unos rasgos identitarios a los cuales el hombre debía ajustarse. En consecuencia, la literatura didáctico-moralizante que produjo don Juan Manuel, con su pretensión de dar a conocer lo que podía y debía cada quien, buscaba conscientemente doblar la voluntad de los oyentes y/o lectores. Para ello recurrió a diversos recursos retóricos que, tal como el azúcar facilitaba el ingreso de la medicina al cuerpo, infundieran hasta el entendimiento que residía en el alma un discurso pleno de presupuestos. A través de las amenas historias de los *exempla*, intentaba producir la individualidad estamental en el mismo acto de su desvelamiento.¹

¹ Decía don Juan Manuel en el prólogo del *Libro del conde Lucanor* que, “por que a muchos omnes las cosas sotiles non les caben en los entendimientos, por que non las entienden bien, non toman plazer en leer aquellos libros, nin aprender lo que es escripto en ellos”, resolvió redactar aquel libro con “las más apuestas palabras que yo pude”, entremetiendo ejemplos de los que se pudiesen aprovechar los que los oyesen. Tal procedimiento, explica, lo realizó emulando a los médicos quienes, cuando un miembro del cuerpo necesita medicina, “sienpre le dan con alguna cosa que natural mente aquel miembro la aya de tirar a-si”, como el hígado que se ve atraído por el azúcar. De tal modo, “avn los que-lo tan bien non en-

De esta forma, don Juan cultiva para sus propios intereses una faceta del gobernar que había sido pasada por alto por los teóricos de la Ciencia Política durante siglos, su cara productiva. Como señaló Foucault, el gobernar alterna, en un equilibrio inestable, técnicas coercitivas, vinculadas a la concepción clásica del poder, con otros procesos por los que el *sí mismo* se construye o modifica. Ello se logra por obra a través de las *tecnologías de sí*. Las cuales permiten a los individuos realizar por sí solos un conjunto de operaciones sobre su propio cuerpo, su propio pensamiento, su conducta para “transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc.” (Foucault, 2016, p. 45). Estamos hablando de un poder que logra reproducirse gracias a que el individuo ha incorporado determinados rasgos como propios de su identidad y que, en realidad, operan al servicio de un determinado *status quo*. Por esto, debemos ser conscientes de que don Juan no solo se limitó a trazar un plan educativo y pedagógico, sino que se dedicó a definir a un individuo ideal, ejemplar y único, sintetizado, como señaló Antonio Carreño (1977), en el caballero sin tacha, modelo del noble.

Sus razonamientos elaboran una identidad constituida en la tensión entre una confesión de la mismidad y una ejemplaridad social a la que debe ajustarse luego de conocer íntimamente su condición estamental. A su vez, el acto de la confesión que develaba la identidad plasmaba un código social. No existían individuos desarticulados de grupos estamentales específicos. Por el contrario, cada hombre debía amoldarse a los patrones conductuales y trascendentales del estamento para alcanzar la Bienaventuranza. En consecuencia, como definió el legislador alfonsí, el caballero, por ser elegido como el mejor hombre de cada millar (*miles*),

tendieren [al libro], non podrán escusar que, en leyendo el libro, por las palabras falagueras et apuestas que en el fallaran, que non ayan a leer las cosas aprouechosas que son y mezcladas, et avn que ellos non lo deseen, aprouecharse an dellas” (1983d, p. 28).

encerraba en sí, como el *mayor e el más onrrado* (Part. II, XXI, II), la representación de los otros novecientos noventa y nueve hombres de los que era su mejor expresión.

Por eso, el hombre elegido debía honrar, al igual que sus descendientes, dicha preferencia divina.² Tenía que encarnar mejor que nadie las cuatro mayores virtudes humanas –cordura, fortaleza, mesura y justicia– que el discurso caballeresco convirtió en básicas para cumplir el oficio de defensor de “la iglesia e los reys e todos los otros” (Part. II, XXI, IV). Así, en tanto modelos para el resto de los hombres, habría de ajustarse con firmeza a esas virtudes, llevando una *buena vida* para dar “buen enxiemplo a los otros” (II, XXI, XVII). Esta misma idea, afirma Carlos Heusch, se encuentra en el *Libro del cauallero et del escudero* cuyo objetivo fue hacer comprender que el caballero era “el ser ideal, el hombre perfecto, al que debiera tener que parecerse toda persona bienandante” (2014, p. 43).

Si bien el discurso regio y el manuelino coincidían en poner al caballero como el modelo más acabado del hombre, pronto terminaron diferenciándose. La teoría regalista colocó al rey como la muestra más perfecta del caballero. En otros términos, el rey era el hombre más perfecto en tanto *imago Christi*. Por ello, en la *Gran Crónica de Alfonso XI* se dice que: “por que el [rey Alfonso XI] rresçibio caualleria desta guisa estando armado, hordeno que todos los que oviesen a rresçebir honrra de caualleria de allí adelante, que la rresçibiesen estando armados de todas sus armas” (1977, p. 507). Sus actos se constituían en antecedente modélico para los caballeros, como los caballeros resultaban para el resto de los hombres.

La idea que es –apenas– sugerida en la crónica se había desarrollado plenamente por vía analógica en los *Castigos del rey Bravo*. En la explicación sobre los rasgos este-

2 El caballero anciano del *Libre de l'orde de cavalleria* de Lull “fasia gràcias e mèrçes [a Déus] de la gran honor que li havia feyta tots temps de sa vida en est món” (1988, p. 162).

reotípicos del rey aparecen los mismos elementos que en el caballero: su carácter electivo y su condición de hombre perfecto. Por ello, cuando el rey anterior *muere su muerte natural* (2001, p. 141), las abejas *fazen vn rey entre sí* (p. 138). Lo “escojen ellos entre sí otro tal commo aquél e pónenlo en aquel lugar mesmo que aquél estaua, e faziéndole toda aquella reuerençia que fazien al otro” (p. 141). En ese *tal commo aquél* el rey encierra una serie de atributos que debían reproducirse en todos los reyes. Los portan en su interior desde el comienzo dado que Dios había querido crearlos para esta función. El pueblo/enjambre solo los identificaba y exaltaba al coronar a quien “es mayor e más fuerte e más fermoso que todas las otras abejas” (p. 138).

En otros términos, la interioridad se encontraba ya desplegada en la superficie, manifestándose e inscribiéndose en el cuerpo del rey de las abejas. Por ejemplo, mientras que ellas tenían aguijón, *él non ha ninguno* (p. 139). El narrador no dice que lo pierda al ser elegido rey, sino que no lo tiene. Antes de ser electo ya portaba una marca de excepcionalidad a la cual el relator le asignaba dos significados políticos específicos. El primero, parte del hecho que las abejas *son muy sannudas de natura* por lo que, siendo el rey el mayor y más fuerte, si poseyese aguijón, al ensañarse contra sus súbditas, *matarlas ya a todas* (p. 139). En contraste, un rey humano portaba la espada y era cabeza de los defensores porque su alma racional podía someter las pasiones para alcanzar la ecuanimidad. Si Dios le permitía ir armado, con más razón debía ser capaz de evitar la ira para poder encarnar la justicia, una de las obligaciones primeras del rey para con su divino Señor.

En segundo término, este rey animal no disponía de aguijón para “dar a entender que las armas con que el rey ha de lidiar son la verdat e la lealtad. E las armas de los sus vasallos que han a lidiar por él son estas mesmas” (p. 139). Parece sugerir que la lealtad y la verdad conformaban dos atributos que el rey poseía en primer término y que, por

el vínculo vasallático, eran legadas, posteriormente, a sus súbditos. Sin embargo, ello no obtura el uso de la violencia. La contracara de la lealtad y la verdad, la traición y la falsedad, son castigadas duramente aun entre las abejas. Así las cosas, la mayor de las traiciones de un súbdito, la sublevación contra su rey, recibía del resto del enjambre la muerte *de heridas que le dan con los aguyjones* (p. 141).

Si bien Fernando Gómez Redondo (2014) ha señalado que la mentalidad de don Juan Manuel se inscribió en el contexto cortesano de Sancho IV, su visión sobre el carácter modélico del rey no permeó, por razones obvias, en los textos manuelinos. Para este ricohombre, el caballero resultaba un mejor medio para transmitir los modelos no solo de nobleza sino también de masculinidad hacia la aristocracia. Caballero y hombre se entretejieron al punto de volverse indisociables. Sus conceptos de hombre y hombría podrían resumirse, siguiendo a Carreño, “como esfuerzo físico y moral; como valentía y riesgo viril, y como masculinidad” (1977, p. 62). Vemos que la figura del caballero y del hombre se superponían fácilmente. Como hemos dicho, el caballero era el mejor hombre que pudiera elegirse en la tierra.

No se equivocaba Carreño al elegir el *exemplum* XXV del *Libro del Conde Lucanor* para analizar la hombría como tópic. Allí la figura del hombre entraba a jugar con todos los valores caballerescos y estamentales de la época en un plano político insoslayable. Lo trascendental se unía a dos aspectos terrenos subsidiarios, el estamento y el vasallaje. Lo que el hombre *es en sí* resultó, para don Juan Manuel, la razón, el fundamento, la raíz desde la cual articular todo el resto de los derechos y obligaciones que tenían por fin la Bienaventuranza. Si bien el discurso manuelino declaró pensar en un hombre transestamental, acabó desarrollando todo su relato a partir de la estrecha órbita de los hidalgos y, de la más estrecha aun, de los ricohombres.

En principio, Patronio ató con maestría lo trascenden-

te con lo estamental y lo feudal que le eran subsidiarios. Esto lo consigue al describir la figura del conde de Provenza, cuya bondad le hacía un *muy buen omne*.³ Cabe aclarar que la bondad no era una entelequia platónica. Por el contrario, se materializaba en una serie de manifestaciones exteriores, costumbres y maneras cortesés-caballerescas que despreciaban lo mundano como fin en sí mismo. Al reflexionar a partir de la condición de un conde, don Juan despliega a la condición señorial como la más acabada muestra de hombría. Todo señor debía actuar evitando el pecado al que le llevarían los excesos y vicios que la caballería y cortesía podían acarrear. Su objetivo debía ser disponer de un alma inmaculada como pre-condición para recibir la tan necesaria gracia divina y alcanzar, en última instancia, el Paraíso.

Además, su condición señorial demandaba que ese actuar virtuoso no solo fuera apreciado en la otra vida. Los nobles estaban imbuidos en el siglo, en tanto hombres seculares no podían desatender el plano temporal cuando actuaban. Dichos actos necesariamente debían poseer un valor estamental y feudal, trayendo honor y demostrando el poderío del señor. Por su parte, para alcanzar los altos objetivos de su condición, precisaban de muchas gentes a su servicio, ya vasallos, ya caballeros de soldada.

Al concebir al hombre de esta forma, sosteniendo su bondad en costumbres y maneras, el auto-conocimiento pasaba a jugar un rol clave. Permitía ubicarse en la escala estamental, en la decisión de educarse, modelarse, conformarse acorde a las demandas y cargas inherentes a dicha condición. Esa incorporación de unos patrones conductuales acarrearía una buscada valoración de la mirada de los

3 "Sennor conde Lucanor -dixo Patronio-, vn conde ovo en Prouença que fue muy buen omne et deseaua mucho fazer en guisa por quel oviesse Dios merçed al alma et ganasse la gloria del Parayso, faziendo tales obras que fuessen a-grand su onra et del su estado. Et para que esto pudiesse conplir, tomo muy grand gente consigo, et muy bien aguisada" (1983d, p. 191).

otros como lo evidencia la actitud desplegada por el conde provenzal para conocer, como le aconsejó *Saladín*, la hombría de los distintos candidatos a la mano de su hija.⁴

El consejo del sultán nos demuestra que *hombre* era una categoría a la que se accedía aprendiendo a ser tal por medio de actos concretos. No era algo dado, una categoría objetiva y descriptiva, sino subjetiva y valorativa que debía conocerse a través de un análisis pormenorizado. Al igual que un pecador y un santo en apariencia eran iguales, un hombre y un *verdadero* hombre tenían aspectos engañosamente similares. A falta de un término específico el sustantivo *omne* adquiere en este *exemplum* una profundidad que debemos vincular con la demanda manuelina de conocer a los hombres para poder gobernar mejor. Un hombre debía tener todas estas virtudes y formación. En contraste, aquellos que se alejan del modelo resultaban formas degradadas del hombre creado por Dios. Asimismo, dado que el señor-caballero era el ejemplo más cabal de hombría, don Juan indirectamente concibió a todo el Tercer estado como una forma degradada que solo alcanzaría una redención *post-mortem* únicamente por la generosidad divina. Para don Juan Manuel no se podía ser plenamente hombre sin ser noble.

Volviendo a lo que debía saberse de cada candidato para conocer su hombría, conviene traer a colación lo que el conde demandó a su esposa y parientes. Deseaba saber de cada uno de los que requerían la mano de su hija una serie preestablecida de aspectos. Para lo cual no tendría en cuenta si se trataba de hijos de reyes, de grandes señores o de *otros omnesijos dalgo*. La silueta de la hombría solo podría bosquejarse si se conocían determinadas exteriori-

4 Dice *Saladín* al conde, quien le demandó su consejo: “Yo non conozco todos estos que demandan vuestra fija, que linage o que poder an, o quales son en los sus cuerpos o quanta vezindat an convusco, o que meioria an los vnos de los otros, et por ende que non vos puedo en esto consejar çierta mente; mas el mio consejo es este: que casesdes vuestra fija con omne” (1983d, pp. 192-193).

dades. Para Patronio, resultaban clave las maneras y costumbres, así como también *quales eran en-los sus cuerpos* (1983d, p. 193), deteniéndose menos en su riqueza y poder.

El que no distinguiera entre hijos de reyes, de grandes señores y meros ricohombres no sorprende. Era un recurso usualmente presente en el discurso manuelino para rebajar la condición del rey. Evidentemente, así se alejaba de la idea sanchina del rey como modelo de hombre. Para don Juan, era posible y deseable hallar a un hombre más acabado, de más buena factura, lejos del poder. El poder no hacía *per se* a un individuo un verdadero hombre, pero era necesario ser un verdadero hombre para hacer buen uso del poder.

Por ello Patronio nos muestra a un Saladín que encuentra numerosas tachas en los hijos de los más poderosos. Como podía esperarse, las condiciones de un verdadero hombre las halla en el hijo de un ricohombre de no muy gran poder. Sus buenas condiciones no residían en la riqueza o la nobleza de linaje del joven, sino en sus obras. En efecto, los actos eran determinantes en el juicio divino y, por eso, resultaron un modelo adecuado para evaluar la honra y los merecimientos individuales. En razón de estos valores fue elegido aquel joven por su hombría para contraer matrimonio con la hija del conde.⁵

Evidentemente, actuar con hombría fue concebido en teoría por don Juan, en este relato, como un valor compartido por la aristocracia, ya fuera cristiana o musulmana. Tanto el sultán como el conde y su yerno hablan un código común y valoran merced a una escala transreligiosa. En efecto, el joven que ha sido distinguido como verdadero hombre por el conde y el sultán sabe perfectamente lo que

⁵ Saladín “conseio al conde que casasse su fija con aquel omne [el joven fijo de un ricohombre sin muy gran poder], ca entendio que commo quier que aquellos otros eran mas onrados et mas fijos dalgo, que mejor casamiento era aquel et mejor casaua el conde su fija [...] [pues] mas de preçiar era el omne por las sus obras que non por su riqueza nin por nobleza de su linage” (p. 193).

se espera de él. Esta es la razón por la cual Patronio dice a Lucanor que, habiéndose realizado la boda,

en la noche, quando se ovo de yr para su casa do estaua su muger, ante que se echasen en la cama, llamo a la condessa et a sus parientes et dixoles en grant poridat que bien sabien que (...) el soldan et el conde tanta onra le fizieran et lo escogieran por omne, que ternia el que non era omne si non fiziesse en esto lo que pertenesçia. (1983d, p. 194)

Con ello se estaba refiriendo a emprender una empresa de liberación de su suegro. Hasta que no lograra esto “les dexaua aquella doncella con qui el avia de casar, et el conñado” (1983d, p. 194). De esta forma, don Juan sugiere que el joven debía demostrar la virilidad, las virtudes del *vir*, del varón, para poder desflorar a su esposa, quien permanecía aún doncella. La mujer y el condado quedaron como bienes en guarda de la *domina* y de su parentela mientras partía, confiado de la ayuda divina, a cumplir con su suegro, vuelto ahora su señor por la deuda de naturaleza que conllevaba un matrimonio hipergámico. Con esta empresa el joven, futuro conde, buscaba ser conocido y reconocido como hombre por sus *fechos*, cosa necesaria para luego ser un señor legítimo.

Toda la narración que a continuación se realiza está codificada por unas normas de cortesía caballeresca y feudalidad que don Juan daba por sentado. Era esperable que fuesen compartidas por aristocracias de diferente credo y lugar porque eran propias de la condición de verdadero hombre. Como se nos cuenta, el joven, ya en tierras del sultán, urdió un plan que solo funcionó porque férreamente se cumplieron una serie de presupuestos cortesés tanto por parte del joven, de quien desconocemos su nombre, como de Saladín. Desde el comienzo, la relación entre ambos ya estaba pautada por la omisión del ritual del besamanos, tan importante en Castilla para reconocer el señorío. Al no realizarse, el yerno del conde sentó las bases de las posibilidades y derroteros en los que el vínculo se desarrollaría.

Este es un aspecto de suma relevancia para Patronio, quien se preocupa en explicitar que el joven “non le beso la mano nin le fizo ninguna reuerençia de las que omne deue fazer a su sennor” (1983d, p. 195).

A pesar de haber omitido este acto, el sultán le recibe con suma cordialidad en su palacio, aun sin saber que era a quien había elegido como yerno de su cautivo. Al mismo tiempo que lo recibe en su hogar, no cesa en su empeño de generar una deuda en el recién llegado ofreciéndole bienes de los que aprovecharse. Esta situación de intercambios potenciales, de la que ambos son conscientes, claramente respondía a una generosidad entendida bajo los auspicios del *beneficium* y la teoría paulina del sometimiento de quien recibe.

Cabe aclarar que la posibilidad de caer en deuda no era bidireccional. El anfitrión nunca comprometía su libertad al tomar algo ofrecido por el huésped en el marco de la generosidad cortés. Por ello, el sultán “tomo lo que touo por bien de-lo que el [joven] traya”. En contraste, aunque lo intentó, “por ninguna guisa nunca pudo guisar que el otro tomasse del ninguna cosa de su fazienda, nin ouiesse entrellos cosa por que el tomasse ninguna carga de Saladín” (p. 195). Esta libertad de acción permanentemente preservada por el joven le permitió ejecutar un plan con el que logró capturar al sultán mientras cazaba para intercambiar su libertad por la del conde de Provenza.

Todo este accionar es muestra de virtud, de bonhomía, de virilidad. No fue una traición gracias a los recaudos sabiamente tomados por el joven. Cuando Saladín lo acusa de *muy grand trayçion*, le recuerda que “bien sabia el que nunca el le tomara por sennor, nin quisiera tomar nada de-lo suyo, nin tomar del ningun encargo por que oviesse razon de-lo guardar, mas que sopiesse que Saladin avia fecho todo aquello” (p. 196).

Pero Saladín no hizo estas acusaciones violando las leyes del vasallaje. Hasta ese momento desconocía la identi-

dad de su opresor. Solo al embarcar en una galera el sultán supo que se trataba del joven. En la intimidad de esta situación el yerno del conde le plantea que la hombría que le había llevado a ser el elegido del sultán entre los pretendientes de la hija del conde de Provenza era la que le obligaba a capturarlo para pedir la liberación de su suegro porque “bien entendía que non fuera el omne si esto non fiziera” (p. 196). Con lo cual estaba dando por sentado la existencia de un código de hombría universal compartido por ambos. Todos los hombres, al menos los aristócratas, es decir los mejores, debían actuar como se esperaba de ellos, con valentía, lealtad y entendimiento, como caballeros.

El entendimiento resulta clave en el *exemplo* pues por su intermedio se reconocía al verdadero hombre y se planificaban los actos que demostraban la hombría. Saladino, como alto varón, se colocaba a la altura de esta demanda al conocer la identidad del joven. Se alegraba *por que açerto en-el su conseio* eligiendo a un hombre que había sido capaz de arriesgarse valientemente por ser leal a su señor, y su alegría se debía a que con este acto confirmaba la fineza de su entendimiento. Sabiéndose vencido y reconociendo las virtudes del joven, el sultán se comprometió a liberar al conde cuando recuperase su libertad.

En consecuencia, el joven *fio en-el soldan* y le liberó sin que nadie se enterase de la humillación que había sufrido para lo que mandó alejar sus galeras de la costa. Por su parte, el sultán “nunca dixo a omne del mundo nada de quanto le avia contesçido” (1983d, p. 196). Tras la liberación del conde, todos “loaron mucho el entendimiento et el esfuerço et la lealtad del yerno del conde” (p. 196), quien fue premiado por el soberano oriental con enormes riquezas. Todos los personajes del *exemplo* son verdaderos hombres pues comparten estos atributos. Por su intermedio, Patronio logra ilustrar la concatenación de causas que llevaban a la raíz de la hombría, la bondad que “acreçenta la onra et alça su linage et acreçenta las riquezas” (p. 196).

Como se ha dicho, la bondad no era una abstracción sino la suma de las acciones concretas y observables realizadas por un hombre. Para conocer si otro hombre era bueno, los dichos no resultaban el camino óptimo. La palabra en la que se sostenía la confesión, así como el interrogatorio, podía portar engaño, pues verdad y mentira revisten la misma forma exterior. El gobernante que no estuviera advertido de ello cometería graves errores. Como remedio, don Juan sugería que un señor precavido debía dejar que los otros actuaran y luego sacar sus propias conclusiones. Por eso, su personaje, Patronio, aconseja que, antes de elegir yerno, se esté atento a “quales maneras et quales costumbres et qual entendimiento et quales obras a en·si el omne” (p. 197), en tanto estas son las formas exteriores de la bondad.

Para ser un buen hombre, pensaba don Juan, no bastaba con manifestar maneras y costumbres adecuadas, sino que también se precisaba del entendimiento. El yerno del conde necesitó de él para salir airoso. Las costumbres, maneras e inclusive la fortaleza actuaron en pro de sus objetivos solo porque su entendimiento preparó un plan adecuado con el que superó en agudeza al sultán. En efecto, el joven debía ser fuerte para enfrentar con su espada al sultán y someterlo, pero la fortaleza estaría acompañada de la sabiduría. Ella le indicaría cómo mantenerse lejos del sometimiento vasallático al sultán, para no ser acusado de traición. También le permitiría encontrar la forma técnica dentro del código de caballería cortés para obligar a Saladín a liberar a su suegro. Ambos componentes son centrales en la concepción manuelina como se puede apreciar en el *Libro del conde Lucanor*. Patronio y Lucanor forman un hombre ideal bifronte. Cada uno de ellos portaba uno de estos dos atributos que vemos destacados en el joven yerno, la sabiduría (*sapientia*) el primero y la fortaleza (*fortitudo*) el segundo (Lacarra, 2014).

Resulta claro, entonces, que la sabiduría era fundamen-

tal. Por su actuación se sabía quién se era y, luego, se conocía cómo actuar para mantener adecuadamente el estado y la honra. Por ello, en el *Libro enfenido*, había planteado que, en el misterio trinitario, estos tres elementos se vinculaban en un mismo Ser. En efecto, decía, mientras Dios Padre era Poder, el Hijo resultaba Saber y el Espíritu Santo Bondad, cada uno de ellos en su forma *complida*. Si bien los tres atributos divinos eran necesarios para obrar en el mundo, don Juan daba un especial realce a la Sabiduría, en tanto que la Bondad era su resultado y el Poder, a su vez, producto de esta última.

Según él, por intermedio del Saber no solo se separaba al hombre de las bestias o se salvaba el alma, sino que también, fiel seguidor de la visión dominica, se podía conocer, por la vía indirecta tomista, a Dios y *apoderarse et enseñorearse* unos hombres de otros. Pero, debido a que el saber era tan amplio e inabarcable como la naturaleza divina, cada hombre estaba obligado a abocarse a aquello “que entienden cada vnos que les mas cunplen, [et] vnos trabajan en vn saber et otros en otro” (Manuel, 1983b, p. 147). Conocer a Dios en su profundidad correspondía a los clérigos. Los laicos solo debían a seguir sus enseñanzas y ocuparse de señorear o ser señoreados dependiendo de la condición de cada quien.

La sabiduría, comprendida para la *Biblia* y el platonismo como excelencia moral, en la Edad Media se concibió más cercana a la *phronesis* aristotélica, como una sabiduría práctica, traducida como prudencia política. Siguiendo al Estagirita, en el campo político se la leyó como parte de los atributos que hacían tales a una aristocracia o, en otros términos, al gobierno de los mejores, moral e intelectualmente. Por ello, para Tomás de Aquino, en la *Summa contra gentiles* (III, 81), la excelencia intelectual daba el derecho de ser amo sobre los esclavos naturales, fuertes físicamente, pero poco inteligentes. De la misma opinión era Engelberto de Admont, para quien el intelecto daba el

derecho de gobernar. Por su parte, un monárquico como Egidio Romano consideró que el rey debía asociarse con hombres sabios y virtuosos para tener muchos ojos y manos.

Como vemos, don Juan no es el único pensador que otorga un lugar central al saber como vía para conocer a Dios y al hombre, sirviendo a uno y señoreando al otro. A partir de estas diversas finalidades era evidente que el hijo de don Manuel distinguía en el saber una doble dimensión, una trascendente y otra pragmática, indisolublemente unidas en tanto la segunda existía en función de la primera (Janin, 2005). El saber hacer uso del buen gobierno era un medio para llegar a Dios a cumplir la tarea que Él había asignado a los señores. Para la investigadora, tanto la sabiduría como el linaje eran instancias legitimadoras de la dominación, pues un conocimiento que busca a Dios solo es bueno si obedece sus mandatos. Dado que Él ha decidido qué función debe cumplir cada hombre al asignarle un estado determinado, conocerse era conocer a qué estado pertenecía cada quien, no buscar alterarlo subiendo o bajando en honor y dignidad, y seguir todas las prescripciones que determinaban cómo debía ser el hombre al interior de cada estamento.

En esta línea se encuentra el *Libro enferido* con su saber pragmático que pretendía una salvación de las almas en estado. El saber volcado en este libro era producto de la experiencia vital del autor que se encauzaba mediante reglas generales de conducta. Pero este realce de un saber que se derivaba de la propia experiencia del autor colisionaba con otra de sus afirmaciones. En el *Libro de los estados* había dicho que “Non ay en el mundo cosa que ya dicha non sea” (1983c, p. 320). Según Maravall (1967) y M^a Jesús Lacarra (1979), esta frase mostraba que don Juan adscribía a una concepción tradicional del saber. Totalidad abarcable, estática y repetible. Pero el *Libro enferido* parece desmentirlos.

Para Janín convenía mirar esa afirmación en un contexto más amplio dentro del mismo *Libro de los estados*. Puntualmente se retrotrae del capítulo 65, donde figura la frase en cuestión, hasta el 63 para encontrar que Julio, en una conversación con *Joas*, primero le recomienda que busque en otros libros lo que desea saber para evitarle repetir lo que han dicho los sabios. Pero luego, agrega que podría ahondar en el tema *segund lo yo entiendo* (1983c, p. 319) si así lo deseaba el joven. Para Janin, la presencia del *Yo* marca una distinción entre un conocimiento transmitido en cadena por repeticiones sucesivas y el que se origina en la experiencia o el entendimiento individual.

Por su parte, la respuesta de *Joas* en el capítulo 65 también aclara sobre la concepción sapiencial de don Juan. Para el infante, la respuesta de Julio es más beneficiosa que la búsqueda bibliográfica tanto por su claridad como porque “sera mas loado el vuestro saber por lo que vos dixieredes, que si ovieremos de buscar los libros que los otros sabios fizieron” (p. 320). Ello indica que, “los temas objeto de la enseñanza se reiteran, pero no la perspectiva” (Janin, 2005, p. 68). De esta forma, don Juan innova por medio de la reformulación, de la mezcla, de estos dos saberes. Asimismo, como señaló Funes (2005-2006), don Juan usó su experiencia vital para convertirse en el fundamento unívoco del saber, construyéndose a sí mismo como *auctoritas*.

Así, con su autoridad autoreconocida, va perfilando una ética del saber (Palafox, 1998) que funcionaba veladamente como un instrumento clave en la lucha por el poder, mucho mayor que el linaje. Para Eloísa Palafox, privilegiar el saber era un camino para atacar al rey y a la alta nobleza que le obstaculizaban su ascenso político. Esta era la razón por la cual los sabios de los *exempla* narrados por Patronio eran ajenos a la nobleza de sangre y acababan superando a los poderosos, tanto en el terreno intelectual como en el de la acción.

Tal argumentación a favor de la injerencia de los sabios

en el gobierno resultaba irrefutable por una “creencia en la racionalidad que era endémica en la cultura europea” (Black, 1996, p. 245), alimentada por el platonismo, el estoicismo y sus variantes cristianas. Pero no solo el saber resultaba clave para don Juan en tanto racionalidad en el ejercicio del gobierno, sino también en el gobierno de sí. Era necesario para ajustarse al deber ser de su estamento. Don Juan sabía que quien controlase el discurso que perfilaba ese deber ser podría controlar las conductas del estamento y orientarlas hacia unos u otros intereses. Por eso al investirse de autoridad estuvo facultado para hacer uso del discurso caballeresco con el cual cada aristócrata moldeaba su identidad y conducta.

Como señaló Rodríguez-Velasco (2009), cada texto caballeresco del periodo tuvo la pretensión de conformar una teoría de la caballería sobre su función sociopolítica en un marco trascendentalista. Don Juan no fue ajeno a ello y eligió para desarrollar la forma dialógica del *Libro de los estados* un esquema maestro-discípulo en el que el saber se transmitía unidireccionalmente, contribuyendo a alimentar una voz autorizada (Funes, 1986).

Por su parte, en su propuesta ideológica el *Libro del Conde Lucanor* presenta como dinámica fundamental diálogos que don Juan manda que se vuelven escritura (Gerli, 2003). De igual forma, los cuentos se transforman en máximas o leyes al estilo de las *fazañas*, derecho consuetudinario tan caro a la aristocracia. Esta es otra forma de ejercer poder político. Sin embargo, en aquel texto que narra las conversaciones entre un conde y su consejero existe una forma más ambiciosa de ejercicio del poder. El diálogo es más que un juego verbal que acompaña la transmisión del saber constituido. La construcción retórica es usada para legitimar una visión del orden social que el autor produce en este texto (Biaggini, 2014). Su escritura se trató sobre el poder y deseó modificar las subjetividades de sus contemporáneos por medio de una fábula pedagógica que

articulase el modelo caballeresco transmisor de la fábula caballeresca.

Cabe aclarar que, al hablar de fábula caballeresca, nos remitimos al término acuñado por Rodríguez-Velasco (2002), quien definió a toda fábula como una representación poética y patética que impele a la práctica, pero que muestra no cómo son las cosas sino la manera en que podrían ser.⁶ El *pathos* aquí cumple un rol fundamental al definir la tesis que la fábula desea transmitir al receptor para su posterior interpretación. Es decir, la narrativa de esta fábula es emocional pues no construye razones para persuadir, sino que se expresa a partir de presupuestos implícitos, pero sin interrogarse sobre ellos.

La tesis de la fábula caballeresca propone la historia de un caballero en apariencia sin linaje que ascendió estamental y políticamente por sus acciones. Sin embargo, luego de su ascenso siempre descubría su noble linaje. De esta forma, sin cuestionar la categoría *nobleza*, se la supe-ditaba a los actos individuales que reafirmaban el derecho de la sangre. Así, la caballería “se convierte en un útil político, jurídico e intelectual” (Rodríguez-Velasco, 2009, p. 15) usado en principio por la realeza para someter a la aristocracia. Quien reconocía estos méritos era el rey. Don Juan cuestiona dicha postura en el *exemplo* del emperador desnudo. Este hijo de infante entendía que anular el linaje y al sistema nobiliario que lo reconocía en cada individuo deslegitimaría el poder de todo el sistema, incluido el del propio rey.

El linaje resultaba para don Juan un supuesto implícito e incuestionable, como en la fábula caballeresca. Por eso el conde del *exemplo* solo se debatía en elegir un yerno entre los ricohombres. Únicamente entre ellos se podía valorar y meritar sus actos. De esta forma pone en pie de igualdad

6 Dice el catedrático español que la fábula es “un laboratorio de la acción de la tesis, no la exposición racional y sistemática de la tesis misma” (Rodríguez-Velasco, 2002, p. 347).

a los hechos realizados por todos los rícohombrés. Todos hasta los infantes herederos eran de tal manera colocados bajo unas mismas normas a partir de las que se debía producir y evaluar la subjetividad necesaria para estar a la altura de la *nobilitas* obtenida por pertenecer al estado de la caballería. Aquí entran a jugar el conjunto de saberes que don Juan Manuel (re)elabora en diversos textos –*Libro del cauallero et del escudero, Libro de los estados, Libro del Conde Lucanor, Libro enfenido*– para que el hombre pudiera guardar su estado, recurriendo a dos actividades específicas –la guerrera y la judicial– y a una serie de conceptos que venían confluyentemente a producir la subjetividad caballeresca –el honor, la humillación, la vergüenza y el sufrimiento–, que adquirieron formas mesiánicas en el propio linaje del autor.

2. Ser buenos para ser poderosos. La identidad caballeresca como medida del gobernante

Bondad y hombría iban de la mano para don Juan. No se podía ser lo uno sin implicar en ello lo otro. Como el yerno del conde, el hombre debía ser bueno en costumbres, maneras, entendimiento y valor para ser considerado hombre. A esto, Friedrich Nietzsche (2014) lo denominó *pathos de la nobleza y de la distancia*. Según él, consistía en un sentimiento básico, duradero y dominante, de un modo de ser superior y regio, contrapuesto a otro inferior, que generó la contraposición entre ‘buenos’ y ‘malos’. A ella recurre don Juan Manuel para definir al hombre ideal.

El filósofo alemán afirmó que, en todas las lenguas *excelente* y *noble*, estamentalmente hablando, resultaron conceptos básicos para, posteriormente, desarrollar el de *bueno* en el sentido de un alma excelente, noble, elevada. Evolución que fue seguida paso a paso por otra inversa y complementaria. Los conceptos de *vulgar*, *plebeyo*, *bajo*, fueron la matriz semántica desde la que se conformó *malo*. Este par regidor de las conductas es fácilmente identifica-

ble en el plano epistémico con el de Verdad/Mentira pues, no casualmente, los buenos, los hidalgos, eran también los veraces.

Todos los atributos que uno pueda enumerar en torno a la caballería y a la nobleza apuntarán indefectiblemente a ubicarlas por encima de alguien o algo dentro de un canon jerárquico y jerarquizante de virtudes. La superioridad era el atributo tantas veces afirmado por las aristocracias y las realezas europeas que se disputaban las dos caras en que se representaba: el regir y el defender. El discurso regio dijo que, si bien el pueblo debía defender la tierra donde vivía y acrecentarla merced a la de los enemigos, pues *esto es cosa que conuiene a todos comunalmientre*, la tarea era más propia y adecuada para los caballeros por ser los hombres más honrados y por haber sido establecidos *pora defender la tierra e acrescentarla* (Part. II. XXI). Es decir, al referirse a la función defensiva de los caballeros en términos de *pertenencia* se la estaba colocando en el plano de una propiedad, lo que, a su vez, habilita a pensar en la defensa como algo que los caballeros poseían, pero, más acorde al pensamiento de la época, como una cualidad o atributo esencial de la caballería, algo que le era inherente.

Con dicha afirmación el rey no estaba renunciando a la atribución, pero sí la compartía con los caballeros, a los que concibe a su servicio. En estos términos, todas las medidas que los reyes llevaron a cabo sobre la caballería entre el décimo y el undécimo de los Alfonso fue expresión de una ideología guerrera de la monarquía que fundamentaba su legitimidad en la fuerza militar (García Fitz, 2007). No obstante, también la nobleza ponderaba la actividad guerrera como una de sus señas de identidad social y una de sus más fuertes justificaciones para sostener su preeminencia y manifestar su poder señorial. El problema no era de fácil solución por lo que su monopolio y ejecución fue terreno de un largo debate al interior del dispositivo caballeresco.

Para el pensamiento luliano estaba claro cual era la

posición que debían asumir los caballeros, especialmente los que denominaba *de un escudo*. Este elemento por su carácter defensivo significaba el oficio de caballería. Por su parte, la espada era propiamente un atributo del poder. En el *Llibre de l'orde de cavalleria* se explica que el caballero, emulando un escudo, “deu parar son cors devant son seyor si alcun home vol pendre ni naffrar son seyor” (1988, p. 204).

Para el filósofo mallorquín la tarea de acrecentamiento de los caballeros excedía lo territorial. Podría afirmarse que remitía al sentido que Émile Benveniste (1969) dio a la *auctoritas*. Gobernar con autoridad significaba hacerlo con la plenitud que conllevaba el verbo latino *augeo*, de donde deriva también auge. Se trataba de disponer de la misma capacidad creadora que la naturaleza, la cual no implicaba un mero aumento de algo existente sino el desarrollo creador del reino en todas sus potencialidades al librarlo de la carga de los vicios e injusticias, como la primavera sacaba vida nueva de entre las plantas y animales.

Defender y gobernar eran dos partes de una misma tarea y así lo estableció desde el comienzo mismo de este célebre libro dedicado a la caballería. En su prólogo compara el gobierno y ordenamiento que los cuerpos celestes tienen sobre los terrestres con el de los caballeros, por su honor y señoría, sobre el pueblo. La posición medianera, si recordamos la argumentación luliana, significaba poseer en delegación una parte del poder que en última instancia residía en el emperador, quien era el primero de los caballeros. Por su parte, las *Partidas* reconocen la abigarrada proximidad entre defender y gobernar, pero la expresan de formas no tan pormenorizadas para potenciar el carácter utilitario de la caballería a los intereses del rey. Por ejemplo, en el comienzo del famoso título XXI de la *Segunda Partida* se establece que *en defender yazen tres cosas: esfuërço e onrra e poderío*.

Honra y poder estaban unidos indisolublemente en

la idea romana de la *dignitas*. Su carácter público, señala Werner (2012), confería el derecho a disponer de una parte del poder y el honor, a la vez que los limitaba a un círculo de hombres portadores de la dignidad adecuada. Tanto Lida de Malkiel como de Stéfano consideraron que la honra tenía un carácter de reconocimiento público en el pensamiento manuelino.⁷ Pero el reconocimiento también implicaba una aceptación social del individuo que encarnaba las obligaciones estamentales. Entonces, la honra era el reconocimiento de que el individuo había interiorizado, incorporado en la literalidad del término unos discursos y prácticas que le permitían representar perfectamente el rol estamental traducido en términos identitarios. Así, el yerno del conde del *exemplo* 25 recibió la honra, el reconocimiento por su *bondad* al demostrar que era un claro exponente de su estamento, aproximando tanto el ser y el parecer que resultaba imposible conocerle más allá de sus obligaciones estamentales.

Pero en una sociedad de vínculos la honra, como la identidad, dependían tanto de quién era uno como de con quién se vinculaba. No solo el poder, en el plano fáctico, del señor dependía de la cantidad de caballeros con que contara, también su honor era el resultado de la agregación del de cada uno de sus vasallos. Don Juan veía en estos términos el honor cuando sentenciaba que el ricohombre era “mas onrado que las otras gentes por los caualleros que a [et] por [los] vasallos” (1983c, p. 387). En principio, para las *Partidas* (II, XXV, II), en teoría toda persona poseía honra en alguna medida, variando en su cantidad. A mayor honra mayor poder, por ello la condición de *principales defensores del reino* les venía reconocida por el mero hecho

7 Afirmaba M^a Rosa Lida que en Castilla la honra no fue entendida como gloria caballeresca o cortesana, sino como opinión pública, como juicio valorativo de la sociedad” (1983, p. 211). Era un reconocimiento del respeto y alabanza dados por la gente que, según Luciana de Stéfano (1966), procedía de la pertenencia estamental, de un hecho afamado o de la posesión de virtudes individuales.

de *ser los más honrados* (Part. II, XXI).

Sin embargo, para don Juan, no solo importaba la cantidad sino la calidad de la honra. La caballería era la mayor honra que un hidalgo podía recibir y por eso mismo, aclara, “es el orden que non deue seer dada a-ningun omne que fijo dalgo non sea derecha mente” (1983c, p. 388). La defensa se revelaba como un aspecto muy caro a la identidad de la nobleza castellana, pues a los hidalgos, sometidos a un señor y sin función señorial inherente, su condición les venía dada o confirmada por el uso de las armas del que provenía la honra primera y mayor de cualquier noble, la de caballería.

Su acceso resultó un recurso más para don Juan en sus luchas de poder. Ató a la baja nobleza a su servicio al establecer que debían cumplir dos requisitos para acceder a la caballería. El primero de ellos, el ordenamiento caballeresco, generador de la deuda con quien le armaba. El segundo, el sometimiento al vasallaje de un señor. Se entendía que para ser señor se le debía proveer al caballero lo necesario para el cumplimiento de su función estamental con cierta dignidad. A cambio, este funcionaba como un satélite que orbitaba alrededor de un centro de poder cuyo crecimiento dependía de cada nivel que incorporase. Vemos aquí como la producción de la identidad está al servicio del interés de los señores que buscan convertir la deuda en parte inevitable de la condición caballeresca y nobiliaria.

Por esto mismo, Ramón Llull denominó a la soberbia como vicio de desigualdad —*vici de desigualtat*—. El orgullo ensoberbecido deseaba no tener par ni igual, contradiciendo al espíritu de cuerpo de la caballería. Su contracara, la humildad y la fortaleza, eran virtudes que amaban la igualdad “e son contra arguyl” (1988, p. 213). Una estaba siempre junto a la otra en el corazón del caballero, en tanto que “humilitat sens fortitudo no és forts contra arguyl, cor en humilitat hon no sie fortitudo, forsa no és, e erguyl sens forsa pot ésser vensut” (p. 213). La fuerza de la humildad

—*forsa d'umilitat*— era la expresión con la que Lull unía las dos virtudes. No es casual que supedite la fuerza y el respeto de la amistad caballeresca a la humildad, pues de esta forma ponía el humilde sometimiento de los caballeros a los señores como parte de la identidad.

Por su parte, don Juan generó, en teoría, una red de vínculos, trenzada por lazos de amistad, vasallaje y caballería, que no vino a contribuir al poder del rey, sino que se yuxtaponía a su red. Así, no solo complejizaba el mapa social, económico y político del reino, sino que también, quitaba el monopolio de esos vínculos al soberano. Los colectivizaba al distribuirlos entre la alta nobleza. Ambas redes de poder vincular, tanto la de la realeza como la de la ricahombría buscaban someter a otros a su servicio produciendo una identidad servicial y humilde. Lo que cambiaba era el beneficiario último de esa estructura. Tanto en las *Partidas* como en el *Libro de los estados*, la baja nobleza compuesta de infanzones y simples caballeros se encontraban sometida al pendón de un señor. La diferencia era la posición que la ricahombría ocupaba en el reino, para el primero de servicio al rey, para el segundo, de gobierno.

Pero, en esta hidalguía subalterna, las diferencias eran fundamentales para entender la lógica identitaria que las constituyó. Según las *Partidas* (II. I. XIII), los infanzones poseían una nobleza de linaje antiguo garante de sus privilegios, aunque su estado nobiliario resultaba solo honorífico. Carecían de jurisdicción señorial en sus tierras, su hidalguía era subalterna. Necesitaba en el ámbito local de la delegación del poder obrada por los señores. Este acto denotaba que su libertad no era total. El poder a su disposición era delegado, lo que le acarreaba tener que pagar una contraprestación al dador. Tenía que seguir a su señor en las más extremas circunstancias.

En efecto, si un ricohombre se desnaturaba del rey esto no le privaba de su dignidad y honor, pues su capacidad guerrera estaba garantizada por la obligación que pesaba

sobre sus infanzones y caballeros. Como hidalgos subalternos, estaban obligados a seguirle y abandonar el reino durante un plazo mínimo determinado el cual tenía por fin dar tiempo al ricohombre de encontrar a otro rey a quien servir. Estas ataduras de lazos se soldaban en oro pues el caballero aceptaba estas obligaciones porque del señor y su riqueza dependía la dignidad.

En el marco de esta lógica, el pensamiento manuelino definió a los infanzones como “caualleros que de luengo tiempo et por sus buenas obras fizieron [les] los sennores mas bien et mas onra que a los otros sus eguales; et por esto fueron mas ricos et mas onrados que los otros caualleros” (1983c, p. 388). Su linaje antiguo y digno —*son de solares çiertos* (p. 388)— era reconocido por don Juan. Su sangre les permitía casar a “sus fijas con algunos de | aquellos ricos omnes que desuso vos dixi” (p. 388). Ha quedado evidenciado que la condición emergente de estos hidalgos dependía exclusivamente del reconocimiento de los señores. El cual, en definitiva, no los libera de su subalternidad. Contrariamente, el premio les reconfirmaba en esta condición. Por esto mismo es que don Juan no criticaba su ascenso, a diferencia del caso de los ricohombres de factura regia. Mientras este último resultaba un acto fútil y superficial que no cambiaba la condición inherente del sujeto, el ascenso de los infanzones dependía *in extenso* de toda la nobleza señorial. La cual con su reconocimiento ponía en evidencia la posición de servicio de estos caballeros. Se los premiaba por cumplir con la función divinamente asignada.

Por otra parte, la honra de cada hidalgo alcanzaba su esplendor cuando era ordenado caballero, asumiendo en ese acto la función divinamente asignada para sí. Esto recuerda a la función de la consagración real, por la cual la dignidad regia residente en potencia en la sangre del infante alcanzaba su esplendor. De igual modo, la primera dignidad que sostenía a la hidalguía era la sangre. Los *fijos d'algo*

portaban en su nombre el sostenimiento de la dignidad de sus ancestros. Por ello, el hidalgo cuyo padre poseía la mayor sangre, el infante, debía ser distinguido con un título tan exclusivo como poderoso. El infante se encontraba en preparación para cumplir una función mayor en potencia, la de rey, pero cobijaba una honra tal que este título únicamente se abandonaba para portar la corona del reino.

En un rango mucho menor, esta lógica se reproducía con el resto de los hidalgos. En efecto, el noble que se encontraba en preparación para asumir la honra de caballería fue denominado escudero, *omne que trae escudo*, para dar a entender que “deue vsar traer escudo et las otras armas para aprender, et vsarlas para quando le fuere mester” (Manuel, 1983c, p. 392). Estos hidalgos habían optado por prepararse para recibir la caballería porque, a semejanza de la consagración regia, la ordenación con sus formas sacramentales volvía visible las condiciones invisibles que residían en el alma del hidalgo. Asimismo, le facilitaba la gracia divina necesaria para cumplir la función de defensa de la fe, del reino y del pueblo de Dios, como buen *miles Christi*.

Así, quien se ordenaba caballero sufría una transformación interna, sacramental, que le elevaba por la gracia divina.⁸ Como el infante al ser coronado ya no era el mismo sujeto, los escuderos “ante que sean caualleros, por buenos que sean, non son tan onrados nin tan preçiadados commo los caualleros; pero desque llegan a·la onra del orden de·la caualleria, segund fueren sus bondades, asi valdra[n] mas o menos” (1983c, p. 392). La institución de una identidad es la imposición de un nombre, dice Bourdieu (2014), es

⁸ Dice Bourdieu, instituir “es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace una *constitución* en el sentido jurídico-político del término”. Por ello, la investidura, ya sea del caballero, del diputado o del presidente, “...consiste en sancionar y en santificar, al darla a *conocer* y al reconocerla, una diferencia (preexistente o no), a darle existencia en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás” (2014, p. 101).

decir de una esencia social, entendida como el conjunto de atributos y atribuciones que produce el acto instituyente, imponiendo un derecho de ser que es en realidad un deber ser o de no ser. En consecuencia, el acto de investidura caballeresca puede ser leído, entre otras cosas, como una notificación a alguien para instarle a que actúe como se espera de él. En otras palabras, el caballero ordenado adquiriría una función trascendente de la que debía ser muy consciente. No era un mero título honorífico, por ello don Juan Manuel aclara que “si quisieren pasar su orden por conplir uoluntad de las gentes o por aver las onras falleçederas del mundo, quanto menos guardaren su orden, tanto se meten en mayor peligro de saluamiento de las almas” (p. 392).

Don Juan afirmaba que “los fijos que los caualleros an son llamados ‘escuderos’” (p. 392). Esto nos indica que los escuderos estaban destinados a recibir la investidura caballeresca pero también nos señala un interés reproductivo de individualidades útiles para el cumplimiento de determinadas funciones.⁹ Lo que para la alta nobleza era un realce de su honor y un recordatorio de la función estamental, para la baja resultaba su destino. En tanto nivel más bajo entre los defensores, pertenecer a la orden de caballería era el único elemento que los separaba de los meros *hombres de a caballo*.

Sin embargo, a pesar de sus diferencias, unos y otros compartían en su modelo identitario la obligación de mostrar y demostrar valentía. Este era un rasgo muy antiguo, anterior a la llegada del modelo estamental alfonsí y su matriz caballeresca. En el *Libro de Alexandre*, a través de personajes tomados de la materia de Roma, ya se habla de honores ganados en lides caballerescas ya desde tiempos

9 Dice el *Pseudo Ordenamiento de Nájera II*, título 54, que, según *Fuero de Castiella*, “quando finare algún fijo dalgo et à fijos et fijas non puede dejar mejoría de lo que hubiere a uno de ellos, salvo al fijo mayor, que·l puede dar el caballo et las armas del su cuerpo para servir al señor como servió el padre a otro señor qualquiera” (Soler Bistué, 2016, p. 203).

de Alfonso VIII de Castilla. En efecto, en esta obra se narra cómo ganaron prez Héctor y Diomedes *por su caballería*. La caballería aquí funciona como el antónimo de la cobardía. Por ello se decía que “non farián de Aquilles tan luenga ledanía, si sopiessen en él alguna cobardía” (2010, p. 156).

No es casual que los primeros vínculos entre valentía y caballería daten del reinado de Alfonso VIII, pues mucho tuvo que ver en ello su matrimonio con una princesa inglesa. La llegada de Leonor Plantagenet a la corte castellana implicó el desembarco de todo un imaginario caballeresco que comenzaba a cristalizar en torno a la familia de Enrique II de Inglaterra. En aquellos momentos, la lengua castellana, como parte del proyecto político de Alfonso VIII, sirvió de instrumento para elaborar los primeros textos laudatorios de un rey y una nobleza basados en la fábula caballeresca que priorizaba las muestras de esfuerzo y valentía para ganar fama póstuma como se explica en el *Libro de Alexandre*:

Dizen que buen esfuerço vence mala ventura; meten al que bien lidia luego en escriptura; un día gana omne preçio que siempre dura; de fablar de cobarde ninguno non ha cura. ‘Pues que de la muerte omne non pued’ estorçer, el algo d’este mundo todo es a perder; si omne non gana prez por deçir o por fer, valdría más que fues’ muerto o que fues’ por naçer. (pp. 156-157)

En la misma tónica, la *Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada describe como atributos de los nobles –*magnates*– que acompañaron la entrada en Burgos de Alfonso VIII su *nobilitate, strenuitate y multitudine*. Noble y esforzado o lo que es lo mismo valiente. Esfuerzo y valentía son dos de los posibles significados de *strenuus*. Tales atributos se anudaban también en la imagen que el rey buscaba proyectar de sí entre los altos señores de su reino. No casualmente, la proyección de determinada representación sobre la aristocracia fue de la mano de una explicitación de la entrega del *cingulum militari* a los hijos

de los magnates y, aún más importante, a su rival y pariente Alfonso IX de León.

La traducción que de la crónica realizó Juan Fernández Valverde (1989), reemplaza la referencia a la entrega de este cinturón que ciñe la espada con una interpretación del acto de investidura: como un *ser armado caballero* o con la entrega de un título militar. No obstante, el rey, posiblemente instruido por su esposa, a través de este acto convertiría un rasgo distintivo de la aristocracia, la función militar, en un instrumento para su propia exaltación. Ataba a los jóvenes nobles a su persona por medio de la entrega de la espada. La decisión regia no excluyó el linaje como un elemento de peso, pero sí convirtió a la institución monárquica en el ente legítimo para reconocer a los jóvenes linajudos como parte de la *militia*. Acto que conllevaba la participación en el privilegio del uso legítimo de la fuerza. Por eso, dentro de las muchas virtudes que hacían del rey un sujeto admirado, se incluía la entrega del *cingulum* como muestra de su generosidad.

Al decir que “Iuvenes et adolescentes: quos auorum nobilitatis presentabat prefitiebat cingulo militari”, el cronista coloca a la nobleza de los abuelos o de los ancestros como la que ejecuta la acción de presentar y destacar a través del cinturón militar. Estas palabras parecerían sugerir que el único elemento determinante al momento de recibir la caballería era el linaje. Lo cual colocaría a su crónica dentro de la historiografía que defendió los intereses de la aristocracia. Sin embargo, *el Toledano* se encarga de resaltar que esa nobleza linajística no les era propia pues no poseían aún la virtud adecuada para portar dicha distinción. Esto convertía al rey en el verdadero agente instituyente de la identidad caballeresca. Poseía, según el discurso regalista, la facultad de incorporar a los hijos de los magnates a la *militia* en el sentido administrativo y militar (Werner, 2012). Son las *creantis manus* del rey las que hacen surgir en ellos una dignidad que no les era propia. Pero, ¿cuál

era la razón por la que el rey utilizaba su *auctoritas*, su capacidad creadora, émulo de la divina y de la sacerdotal, para dar a estos jóvenes una dignidad que es más gracia que derecho?

Ingresarlos en un sistema de ataduras, de obligaciones cuyo incumplimiento acarrearía el deshonor personal y familiar era la razón. Alfonso VIII generaba en cada joven una deuda con la familia que le había dado el primer realce. Los grandes hechos de sus padres le obligaban a ser valiente como la crónica explícita *–[ut] parentum magnalia magnalibus obligaret–*, lo cual era un beneficio para el rey, quien contaba con tropas *strenui* *–valientes–* y soportadores de grandes esfuerzos.

Pero a este instrumento regido por la vergüenza, Alfonso VIII le suma una serie de prótesis identitarias que exteriorizan el reconocimiento del rey del noble linaje del caballero. Tanto el caballo, como las armas y las vestiduras están expresados en el texto mediante un largo circunstancial de medio o instrumento¹⁰ que venían a concretar el objetivo del rey: fortalecer *–firmabat–* aún más esta posición deudora de los jóvenes para consigo por haberles abierto las puertas de la institución donde podrían adquirir las virtudes propias que los constituirían como hombres plenos y futuros señores.

Asimismo, el uso del *cingulum* por parte del rey castellano también contribuyó a su imagen de *Imperator Hispanicus* pues logró, a la muerte de Fernando II de León, que Alfonso IX fuera a las cortes de Carrión para que el castellano le ciñera la espada que lo hacía miembro de su

¹⁰ Se narra en *De rebus Hispaniae*, ms olim. 118-Z-41 de la *Universidad Complutense de Madrid*: "Hos sic equorum tuta firmabat magnanimitate, armorum copiosa securitate, uestium speciosa uarietate..." (f. 133v). La prudente magnanimidad de los caballos, la opulenta seguridad de las armas, la espléndida variedad de las vestiduras tenía por fin fortalecer a los jóvenes en su posición de *militia regis* para descubrir y alabar al benévolo soberano. Recuerda esta idea la afirmación manuelina sobre el honor del señor como suma de los honores de sus vasallos y caballeros.

milicia, posición subalterna inmediatamente confirmada en tanto que “*manus eius [Aldefonsus, rex Castellae] fuit in plena curia osculatus*” (f. 124v) por el soberano leonés.

Igualmente, en aquella ocasión Conrado, hijo del emperador Federico II, *accinxit similiter cingulo militari* (f. 124v), recibiendo a cambio la mano de la hija del rey en compromiso matrimonial. Pero el gesto que significa y refuerza todo lo ocurrido es el besamanos –*osculatus in manus regis*– que en Castilla desde tiempos visigodos fue el reconocimiento palpable y ritual de la relación señor-vasallo del rey con el resto de la señoría del reino. En este caso, la visión imperial de Alfonso amplía sus miras al utilizarlo como un medio para reconocer la señoría del rey castellano en el plano peninsular por parte del reino más antiguo, León, heredero del reino asturiano. Luego, el sometimiento del *filii Frederici Imperatoris Romani* refuerza la condición de Alfonso VIII al equiparar la autoridad de Federico con la suya.

No obstante, lo que interesa a los fines de nuestro análisis es subrayar como la identidad del caballero fue permanentemente producida por las denominadas virtudes que yuxtaponían hombre y caballero en una sola figura. El hombre debía ser valiente, el caballero debía serlo y, si la cobardía lo vencía, silogísticamente perdía la condición de *vir* y el honor de su rango, función y posición social.

Producir los rasgos distintivos de una identidad, regular los rituales de ingreso y las obligaciones que su aceptación conlleva resulta siempre un modo efectivo de intervenir en las luchas de poder al interior de una sociedad. Las identidades ni neutrales ni naturales operan permanentemente para clasificar el mundo y ordenar las fuerzas sociales en un determinado sentido. Cuando Alfonso VIII, Alfonso X, Alfonso XI y don Juan Manuel se pronunciaron sobre la caballería, intervinieron en un dispositivo identitario que buscó estructurar a los sectores más poderosos del reino a favor suyo merced a la deuda y el vasallaje que adosaron al

cuasisacramento caballeresco. Su disputa no fue otra que la entablada por definir los límites, las obligaciones y privilegios que tendría cada uno de los miembros del estamento de los defensores. El debate por la identidad del caballero fue siempre una disputa por el poder de gobernar la interioridad de cada individuo al pautar sus conductas y empujarlo a manifestar su condición de caballero, es decir de noble sometido a un superior y obligado con sus hermanos de orden. Pero también consistió en una disputa por ver de qué forma podía librarse de las ataduras caballerescas quien ambicionaba para sí todo el poder que el manejo de la orden podía brindarle. Para Alfonso XI el medio fue recibir la orden de un maniquí de Santiago apóstol y para don Juan Manuel lo fue la ficción histórica de un linaje excepcional, plasmado en el *Libro enfenido*. Pero, al margen de las particularidades de cada caso, denominar algo así como definirlo, dos funciones propias de la constitución de cualquier identidad, son actos enunciativos del poder con efecto performativo en la sociedad. La identidad es palabra que transforma la sociedad humana.

3. Bibliografía

- Alfonso X (1974). *Las Siete Partidas [facsimil]*, Lic. Gregorio López, glos. Boletín Oficial del Estado.
- Aquino, T. de (2019), *Summa contra Gentiles*. <http://www.corpusthomicum.org/>
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Vol. II). Editions de Minuit
- Biaggini, O. (2014). *Le gouvernement des signes. El conde Lucanor de Don Juan Manuel*. Presses Universitaires de France – CNED
- Bizzarri, H. (Ed.) (2001). *Castigos del rey don Sancho IV*. Editorial Iberoamérica.
- Black, A. (1996). *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge University Press
- Bourdieu, P. (2014), ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Ediciones Akal
- Carreño, A. (1977). La vergüenza como constante social y narrativa en don Juan Manuel: el «Ejemplo L» de «El Conde Lucanor». *Theaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* (32), 54-74.
- Catalán, D. (Ed.) (1977). *Gran crónica de Alfonso XI* (Vol. I). Editorial Gredos.
- Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo Veintiuno Editores
- Funes, L. (1986). Sobre la partición original del Libro de los estados. *Incipit* (6), 03-26.
- Funes, L. (2005-2006). Ruptura e integración en la escritura didáctico-narrativa de don Juan Manuel. *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires* (52-53), 180-188.
- García Fitz, F. (2007). "Las guerras de cada día" en la Castilla del siglo XIV. *Edad Media: revista de historia* (8), 145-181.
- García-López, J. (Ed.) (2010), *Alexandre*. Editorial Crítica
- Gerli, M. (2003). Textualidad y autoridad: hacia una teoría de los orígenes de la escritura señorial (el caso de El libro del conde Lucanor). En L. von der Walde Moheno (Ed.). *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*. Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad Autónoma Metropolitana (pp. 337-354).

- Gómez Redondo, F. (2014). Crónica abreviada. En M. J. Lacarra (Ed.). *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo - Universitat de València (pp. 17-24).
- Heusch, C. (2014). Libro del caballero y del escudero. En M. J. Lacarra (Ed.), *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo / Universitat de València (pp. 31-43).
- Janin, É. (2015). El conocimiento en el Libro enfenido de don Juan Manuel: concepción del saber y estrategias de transmisión. *Revista de poética medieval* (15), 65-81.
- Jiménez de Rada, R. (17 de octubre de 2019). *De rebus Hispaniae. ms Olim 118-Z-41*. Biblioteca Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es>.
- Jiménez de Rada, R. (1989). *Historia de los hechos de España*. J. Fernández Valverde (Ed.). Alianza Editorial
- Lacarra, M. J. (1979). El saber. En M. J. Lacarra, *Cuentística medieval en España: los orígenes*. Universidad de Zaragoza / Departamento de Literatura española (pp. 99-131).
- Lacarra, M. J. (2014). El conde Lucanor. En M. J. Lacarra (Ed.). *Don Juan Manuel y su producción literaria*. Proyecto Parnaseo - Universitat de València (pp. 67-86).
- Lida de Malkiel, M. R. (1983). *La idea de la fama en la Edad Media Castellana*. Fondo de Cultura Económico.
- Lull, R. (1988), *Llibre de l'orde de cavalleria*. Editorial Barcino.
- Manuel, J. (1983a). Libro del cauallero et del escudero. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 35-116)
- Manuel, J. (1983b). Libro enfenido. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 141-190).
- Manuel, J. (1983c). Libro de los estados. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. I). Editorial Gredos (pp. 191-502).
- Manuel, J. (1983d). Conde Lucanor. En J. M. Blecua (Ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas* (Vol. II). Editorial Gredos (pp. 07-506)
- Maravall, J. (1967). La sociedad estamental castellana y la obra de don Juan Manuel. En J. A. Maravall. *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media. Serie primera*. Ediciones Cultura Hispánica (pp. 451-472).
- Nietzsche, F. (2014). La genealogía de la moral. Un escrito polémico. En *Friedrich Nietzsche III*. Editorial Gredos (pp. 11-148).

- Palafox, E. (1998). "Et avn que ellos non lo deseen...": voz, saber y poder en el libro de El conde Lucanor. En E. Palafox, *Las éticas del exemplum. Los Castigos del rey don Sancho IV, El conde Lucanor y el Libro del buen amor*. Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 61-97)
 - Rodríguez-Velasco, J. (2002). Teoría de la fábula caballeresca. En *Libros de Caballerías (De «Amadís» al «Quijote»): Poética, lectura, representación e identidad*. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (pp. 342-358).
 - Rodríguez-Velasco, J. (2009). *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Ediciones Akal
 - Soler Bistué, M. (2016). *Libro de los fueros de Castiella: y otros textos del manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de España*. Incipit
 - Stéfano, L. de. (1966). *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Universidad Central de Venezuela
 - Werner, K. (2012). *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*. Librairie Arthème Fayard – Pluriel
-